

MISSIONI SALESIANE

1875-1975

A CURA DI PIETRO SCOTTI



LAS-ROMA



Pubblicazioni del CSSMS

CENTRO STUDI DI STORIA DELLE MISSIONI SALESIANE

Direttore: Raffaele Farina

Comitato direttivo: Jesús Borrego, Assunta Maraldi, Angel Martín, Eugenio Valentini

Segretario: Pietro Ambrosio

STUDI E RICERCHE - 3

MISSIONI SALESIANE 1875-1975

Studi in occasione del Centenario

a cura di Pietro Scotti

LAS - ROMA

© 1977 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA (Italia)
tel. (06) 884.641

Con approvazione ecclesiastica

PRESENTAZIONE

Questi Studi non sono una sinfonia né un'opera lirica, sono piuttosto uno spettacolo di arte varia, ossia una Miscellanea. Così sono stati progettati in partenza.

Varia la materia, ma anche varie le opinioni; un vero e ricco pluralismo.

Si pensa forse che il pluralismo sia cosa nuovissima, specialmente nella Chiesa, ma ciò perché non si studia a fondo la Storia ecclesiastica né quella della Filosofia e della Teologia. Diversità di opinioni son già documentate negli Atti degli Apostoli e via via fra i Padri e i Dottori della Chiesa (il Medioevo non è certo oscuro né oscurantista). Nessuna meraviglia dunque che anche qui, in una miscellanea, si notino differenze di pensiero, anche notevoli.

Ma procediamo con ordine.

Questa raccolta è divisa in quattro Sezioni: Storia, Pastorale, Culturologia, Geografia e scienze naturali.

I vari contributi sono indicati con numeri romani, dall'I al XX. E così li indico qui, non in modo completissimo, con certa libertà.

Nel campo storico i due lavori di Favale (I) e di Desramaut (II) non son solo storici di fatti, di avvenimenti; sono anche storici del pensiero, del metodo; vi si parla anche del Concilio Vaticano I, si presenta un quadro della Chiesa Latino-Americana al tempo di Don Bosco.

Borrego (III) tratta del primo iter missionario salesiano dove il regista Don Bosco (alquanto distante, a Torino) deve fare i conti con la realtà (Don Cagliero); anche qui pluralismo e dialogo serrato. Cagliero, si sa, non era un carattere dolce; e poi c'erano i fatti. Altro che andar subito fra gli indigeni, nella Pampa; ci voleva pazienza, diplomazia; e intanto, ecco, gli emigrati, molti e assai trascurati.

Da quei primordi balziamo a una Missione recente, in Brasile, assai ben studiata da Knobloch (IV); una conclusione: i cambiamenti di personale sono deleterii. E poi è messa bene in luce la delicatezza del metodo pastorale: non criticare le istituzioni indigene, ed esporre con serenità la sostanza del messaggio cristiano.

Ancora in Brasile, fra i Xavante, testimonianze sulla morte di Fuchs e di Sacilotti (Giaccaria: V).

Poi, per l'Asia, una intervista del Dott. Biagini, mio allievo, al venerando Mons. Ferrando che molto lavorò in Assam (VI).

La Sezione 2 (Pastorale) è quella più vivace, più pluralistica, è ovvio. Pellizzaro (IX) presenta un estremo, propone un fatto e un metodo certo interessante: Verso una Chiesa autoctona, in Ecuador. La prima impressione è che

l'A. voglia far tornare indietro l'orologio del tempo e della storia. Ma certo il suo metodo, realmente applicato (in questo è da considerare) rappresenta un esperimento elegante. Di fronte alla distruzione (totale o parziale) delle culture indigene si ha qui invece un metodo che le valorizza, le interpreta, e su di esse (interpretate) si basa per annunciare la nuova buona Novella. Però... non sarebbe come far tornare la metà dei nostri operai italiani ai campicelli collinari e montani del secolo scorso? Da una parte, ecco, è giusto valorizzare le civiltà indigene (per 25 anni io ho insegnato cose analoghe ai miei allievi dei vari corsi di etnologia); certo. Ma... non c'è il pericolo di un conservatorismo eccessivo? E poi gli indigeni non hanno il diritto di progredire?

È quello che ci dice (ma in altra Sezione, la seguente) il noto e apprezzato studioso ed apostolo Alcionilio Brüzzi Alves da Silva, al N. XII della Sezione 3; l'Indio, egli dice, ha diritto a partecipare al banchetto della moderna civilizzazione. Insomma: In medio stat virtus.

Valga un antico esempio, anzi una lunga serie di esempi, di fatti. L'incontro-scontro fra il mondo greco-romano e poi cristiano con le culture dette « barbariche »; autentiche e notevoli culture, generalmente senza alfabeto, senza una vera letteratura. Che cosa accadde? Certi valori andarono distrutti. Nell'area attuale neolatina non è davvero facile ritrovare le lingue preromane e pregreche; il latino e il greco hanno ricoperto tutto, quasi tutto. Fu un danno. Ma si ebbero poi nuove lingue e nuove culture.

Bottasso (VII-VIII) si presenta come uno scienziato; profila lo status della Chiesa Latino-Americana e poi costruisce una inchiesta certo assai notevole: domande ai protagonisti circa i metodi missionari, specialmente quanto alla formazione del personale. Ovviamente, come in tutte le ricerche del genere, le opinioni sono varie; prevale però il concetto di formare i missionari giovani in loco, sia pure dopo un periodo di formazione in Europa (o America culta).

Coerezza (X) è un buon catechista, egli ha fiducia nel Catechismo, nei disegni, nelle proiezioni, e crea nuovi mezzi, partendo da una povertà quasi condannabile, non in lui (è chiaro) ma in qualche Superiore il quale (come spesso accade) non dà mezzi, costringe i soggetti ad « arrangiarsi » poi, a cose fatte, li loda. Meno male! Speriamo che il vero Superiore, al Giudizio finale, non si dimentichi di un elogio assoluto... Egli racconta le sue astuzie per creare strumenti nuovi, semplici, efficaci, di apostolato. E quali frutti! Perfino edizioni in inglese, francese, spagnolo, portoghese, cinese. Bravo!

Coerezza parla di esperienze in Cina (Hong Kong). Purtroppo la Cina, la Corea, il Giappone, il Vietnam non sono rappresentati in questa raccolta; certo i missionari, come Cristo, han da fare e insegnare; il Figlio dell'Uomo non ha scritto eccetto che per non condannare l'adultera...

La Culturologia (Sezione 3) ha importanti lavori del già citato Brüzzi Alves da Silva (XIII-XIV-XV-XVI) che fa la parte del leone e la gioca assai bene. Bisogna leggere i suoi lavori, non è possibile certo qui riassumerli. Egli è missionario e studioso, perciò conserva un giusto equilibrio pastorale. Nel lavoro XIII condanna l'uso dei termini primitivo e tribù; certo in America non sempre si

arrivò e si arriva alla vera tribù. Però... negli studi seguenti anch'egli usa poi la parola tribù (s'intende con un valore ridimensionato).

Giaccaria (XII) presenta un bellissimo studio intorno al significato dell'acqua e del bagno presso i Xavante.

Sezione 4. È molto varia, di diversa composizione; comprende anche lavori proprio specialistici. Dopo due rassegne (Geografia, Scienze naturali e interventi sanitari) dovuti allo scrivente e al Prof. D. Roberto Bosco (XVII e XVIII), il Bombed (XIX) illustra assai compiutamente i contributi salesiani alla meteorologia del Brasile; poi il Molina (XX) chiude la miscellanea con un poderoso studio di alta specializzazione intorno alla flora precarbonifera di un ambiente argentino; egli anzi ha dato contributi al giovane geologo Mario Hünicken. Non si ha solo la catalogazione tassonomica di numerose specie paleobotaniche ma anche la loro distribuzione ecologica in relazione ai climi (paleoclimi).

La miscellanea è dunque molto varia, varia nei temi e varia nelle ispirazioni, generalmente ben equilibrata quanto a posizioni storiche e pastorali. Peccato che buona parte del mondo missionario salesiano (Asia ed Africa) sia scarsamente rappresentata. Forse possiamo augurarci che questa lacuna (certo dovuta anche a particolari condizioni di emergenza) sia quanto prima colmata o con altra miscellanea o con lavori monografici.

Università di Genova
15 agosto 1976

Pietro Scotti

SOMMARIO

<i>Presentazione</i>	pag.	5
<i>Sommario</i>	»	9
<i>Collaboratori</i>	»	10
1. CONTRIBUTI STORICI	»	11
I. A. Favale, <i>Le missioni cattoliche nei primordi della Congregazione salesiana</i>	»	13
II. F. Desramaut, <i>Il pensiero missionario di Don Bosco</i>	»	49
III. J. Borrego, <i>Il primo iter missionario nel progetto di Don Bosco e nell'esperienza concreta di Don Cagliero (1875-1877)</i>	»	63
IV. F. Knobloch, <i>Lungo il Cauaboris. Storia di una missione</i>	»	87
V. B. Giaccaria, <i>Testimonianze inedite sulla morte di Don Giovanni Fuchs e Don Pietro Sacilotti</i>	»	113
VI. Mons. S. Ferrando, <i>La missione salesiana nell'Assam (intervista a cura di E. Biagini)</i>	»	123
2. CONTRIBUTI PASTORALI	»	131
VII. G. Bottasso, <i>La Chiesa latinoamericana in cui hanno avuto inizio le Missioni salesiane</i>	»	133
VIII. G. Bottasso, <i>Lo stile del lavoro missionario salesiano. Alcuni dati ricavati da un'inchiesta</i>	»	141
IX. S. Pellizzaro, <i>Verso una chiesa autoctona (Missione di Chiguaza, Vicariato Apostolico di Méndez, Ecuador)</i>	»	161
X. M. Coerezza, <i>Esperienze catechistiche in Cina</i>	»	169
3. CONTRIBUTI ALLA CULTUROLOGIA	»	175
XI. P. Scotti, <i>Contributi dei Missionari Salesiani alla Culturologia</i>	»	177
XII. B. Giaccaria, <i>Il significato dell'acqua e del bagno tra gli indi Xavante del Mato Grosso (Brasile)</i>	»	189
XIII. A. Brüzzi, <i>L'indio ha diritto di restare indio o di essere civilizzato?</i>	»	203
XIV. A. Brüzzi, <i>La lingua tukano (Prelazia Salesiana del Rio Negro, Amazonia, Brasile)</i>	»	207
XV. A. Brüzzi, <i>L'arte musicale fra le tribù dell'Uaupés (Amazzonia, Brasile)</i>	»	221
XVI. A. Brüzzi, <i>Animismo fra le tribù del Rio Uaupés (Amazzonia, Brasile)</i>	»	251
4. CONTRIBUTI GEOGRAFICI E NATURALISTICI	»	265
XVII. P. Scotti, <i>Missioni Salesiane: contributi geografici</i>	»	267
XVIII. R. Bosco-P. Scotti, <i>Missioni Salesiane: contributi naturalistici e sanitari</i>	»	273
XIX. J. Bomble, <i>A colaboração dos Missionários Salesianos ao serviço meterológico do Brasil</i>	»	279
XX. M.J. Molina, <i>Flora precarbonifera del yacimiento Río Turbio (Santa Cruz, Argentina)</i>	»	293
<i>Indice</i>	»	385

COLLABORATORI

1. BIAGINI Emilio, Prof.
Università di Genova
via Balbi, 5
I-16126 Genova (Italia)
2. BOMBLED Jorge, SDB
Colonia de S. José
Sangradouro
78600 Poxoréu (Mato Grosso)
(Brasil)
3. BORREGO Jesús, Sac. SDB
Centro Studi di Storia delle Missioni
Salesiane
via della Pisana, 1111
Casella Postale 9092
I-00100 Roma - Aurelio (Italia)
4. BOTTASSO Giovanni, Sac. SDB
Misión Salesiana
Sevilla Don Bosco
(Morona-Santiago)
(Ecuador)
5. BRÜZZI ALVES DA SILVA Alcionilio,
Sac. SDB
Missão Salesiana
C.P. 475 Manaus
69780 Tараquá (Amazonas)
(Brasil)
6. COERENZA Mario, Sac. SDB
« Thang King Po » School
16, Tin Kwong Road
Kowloon (Hongkong)
7. DESRAMAUT Francis, Sac. Prof. SDB
Facultés Catholiques
25, rue du Plat
F-69288 Lyon - Cedex 1
(France)
8. FAVALE Agostino, Sac. Prof. SDB
Facoltà di Teologia
Università Pontificia Salesiana
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
I-00139 Roma (Italia)
9. S.E. Mons. Stefano FERRANDO,
arciv. SDB
Istituto Salesiano
via Stefano Turr, 41
I-16147 Genova - Quarto dei Mille
(Italia)
10. GIACCARIA Bartolomeo, Sac. SDB
Colonia de S. José
Sangradouro
78600 Poxoréu (Mato Grosso)
(Brasil)
11. KNOBLOCH Franz, Sac. SDB
Missão Salesiana
C.P. 475 Manaus
69750 São Gabriel da Cachoeira
(Amazonas) (Brasil)
12. MOLINA J. Manuel, Sac. Prof. SDB
Università de la Patagonia « S. J. Bosco »
Gral. Mosconi - Y.P.F. 588
Comodoro Rivadavia
(Argentina)
13. PELLIZZARO Siro, Sac. SDB
Misión Salesiana
Chiguaza (Via Mácas)
Morona-Santiago
(Ecuador)
14. SCOTTI Pietro, Sac. Prof. SDB
Università di Genova
via Balbi, 5
I-16126 Genova (Italia)

1

CONTRIBUTI STORICI

LE MISSIONI CATTOLICHE NEI PRIMORDI DELLA CONGREGAZIONE SALESIANA

Agostino Favale

Qual era lo « stato » delle missioni cattoliche nei primi tre quarti del secolo XIX? Che cosa si intendeva allora per « Paesi di missione »? Quali sollecitudini aveva il mondo cattolico per le missioni nell'arco di tempo che si estende dall'entrata di Giovanni Bosco in seminario a Chieri (1835) fino all'invio dei primi salesiani in Argentina (1875)? Quali furono gli orientamenti emersi dai dibattiti del Concilio Vaticano I (1869-1870) a proposito del tema missionario?

Una risposta, sia pur breve, a questi interrogativi implica la descrizione del contesto esterno, che contribuì a suscitare e a maturare in Don Bosco una viva coscienza missionaria. Coscienza che egli seppe trasfondere nell'animo dei suoi figli spirituali e lasciò loro in eredità, ponendo tra gli scopi della Pia Società salesiana, da lui fondata, anche quello dell'apostolato tra i pagani.

I. Declino delle missioni cattoliche

Agli inizi del secolo XIX le missioni, che erano alle dipendenze della Congregazione di Propaganda Fide, deperivano per mancanza di uomini, per insufficienza di mezzi materiali e per carenza di organizzazione.¹

¹ Per una visione panoramica e documentata sulle condizioni delle missioni nel secolo XIX si vedano:

1) Storie generali delle missioni: A. CANOVESI, *La diffusione geografica del cristianesimo: diario di vita missionaria della Chiesa* (Torino 1962) 399-507; A. MULDER, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens* (Regensburg 1960) 361-500; S. DELACROIX [ed.], *Histoire universelle des Missions catholiques*. Vol. III: *Les Missions contemporaines (1800-1957)* (Paris 1957); Fr. J. MONTALBAN, *Manual de historia de las Misiones* (Bilbao 1952¹); P. LESOURD, *Histoire des missions catholiques* (Paris 1937); B. DESCAMPS, *Histoire générale comparée des Missions* (Louvain 1932); J. SCHMIDLIN, *Manuale di storia delle Missioni cattoliche*, vol. 3 (Milano 1929); J.B. PIOLET, *Les missions catholiques fran-*

Intorno al 1820, i sacerdoti dediti al lavoro missionario al di fuori della Europa superavano di poco le 500 unità. Due continenti ne erano completamente privi: l'Oceania e l'Australia. In Cina, compresa Macau, operavano 140 preti, di cui 80 cinesi, per una popolazione di circa 120.000 cattolici; in Indocina, il numero dei missionari stranieri, per lo più francesi e spagnoli, si aggirava sulla sessantina, mentre gli autoctoni erano 180; un'altra cinquantina di missionari si trovava dispersa nel resto dell'Asia. Lungo la costa africana, gli unici territori, che contavano una presenza complessiva di una quarantina di preti, erano i possedimenti portoghesi. Altri singoli missionari si prodigavano in favore delle popolazioni delle Caraibi e delle tribù aborigene delle Americhe del Sud, del Centro e del Nord.²

Lo slancio missionario, che aveva caratterizzato i secoli XVI e XVII, subì un progressivo rallentamento fino quasi a spegnersi verso la fine del secolo XVIII. Quali fattori concorsero a provocare tale ristagno? Eccone l'indicazione schematica: le lotte tra i Paesi cattolici, avidi di allargare i propri domini coloniali; il successivo arresto e la retrocessione dell'espansione coloniale degli Stati cattolici — Portogallo, Spagna e Francia — a vantaggio dell'Inghilterra e dell'Olanda, nazioni protestanti; la pretesa delle Potenze iberiche di attenersi ai privilegi del Patronato, che, dopo aver dato buoni risultati nel promuovere l'evangelizzazione dei pagani, con il declino politico delle nazioni interessate e con l'avvento al potere di uomini, imbevuti di idee regaliste e razionalistiche, minacciava di intralciare l'apostolato missionario, principalmente quello svolto dai vicari apostolici, inviati e sostenuti da Propaganda Fide; lo screditamento della vita reli-

çaises au XIX^e siècle, 6 vol. (Paris 1900); K.S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity* 4 (New York 1971²); 5-6 (New York 1971²) [acattolico]; St. NEILL, *A History of christian Missions* (Michigan 1965) 397-449 [acattolico].

2) Compendi: METODIO DA NEMBRO, *Su le vie della fede. Temi storici missionari* (Milano 1970); Th. OHM, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte* (Münster 1961); G. GOYAU, *Missions et missionnaires* (Paris 1931); Id., *A la conquête du monde païen* (Tour 1934); L.-E. LOUVET, *Les Missions catholiques aux XIX^e siècle* (Lille 1898).

Per una breve presentazione di queste opere e di molte altre cfr. A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Misionología*. Vol. VIII: *Bibliografía misional*. II - *Parte histórica* (Santander 1965).

3) Statistiche sulle missioni nel secolo XIX, pubblicate dalla S. Congregazione di Propaganda Fide: *Notizia statistica delle Missioni Cattoliche in tutto il mondo*. Anno primo (Roma 1843); *Notizie statistiche delle Missioni Cattoliche*, 2 vol. (Roma 1844); *Missiones catholicae ritus latini cura S. Congr. de Propaganda Fide descriptae* (Roma 1886, 1887, 1888); *Missiones catholicae cura S. Congr. de Propaganda Fide descriptae* (Roma 1889, 1890, 1891, 1892, 1895, 1898, 1901). Sull'opera svolta da Propaganda Fide a favore delle missioni dal secolo scorso ad oggi cfr. *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria rerum* (1622-1972), cura et studio J. METZLER edita, III/1, 1815-1972 (Rom 1975).

Per uno studio d'insieme di queste statistiche cfr. H.A. KROSE, *Katholische Missionsstatistik* (Freiburg i. Br. 1908). Per altre indicazioni a riguardo dello stesso argomento cfr. B. ARENS, *Manuel des missions catholiques* (Louvain-Paris 1925) 255-259.

² Cfr. S. DELACROIX, *Les caractères de la reprise de l'activité missionnaire*, in « Histoire universelle des missions catholiques » 4 (Paris 1958) 169-170. F. MARGIOTTI, *La Cina Cattolica al traguardo della maturità*, in « Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria rerum (1622-1972) », III/1, 1815-1972 (Rom 1975) 510.

giosa da parte dei « filosofi »; la battaglia perseguita contro gli Ordini religiosi dai governi « illuminati », in particolare contro la Compagnia di Gesù fino a esigerne la soppressione (1773), privando così le missioni di quasi 4.000 gesuiti zelanti e sacrificati, distribuiti nelle loro 271 missioni; l'annosa controversia sui riti cinesi e malabarici, che danneggiò il sereno svolgimento dell'attività missionaria in Cina e in India; una certa rivalità e incomprensione fra gli stessi portatori della Buona Novella; e, infine, le persecuzioni cui a intermittenza furono soggetti i missionari in Estremo Oriente.³

La rivoluzione francese e gli avvenimenti, che l'accompagnarono, infersero il colpo di grazia all'espansione missionaria. La Chiesa di Francia, che dalla seconda metà del secolo XVII a tutto il secolo XVIII era stata una delle principali fornitrici di nuove leve missionarie e di aiuti finanziari, assistette impotente all'incameramento dei beni ecclesiastici da parte del potere legislativo, alla dispersione e persecuzione del clero secolare e dei membri degli Ordini religiosi, allo scioglimento delle tre Società di preti — Lazzaristi, Seminario dello Spirito Santo e Missioni estere di Parigi — assai benemerite nel campo missionario. Dopo l'occupazione di Roma compiuta dalle truppe francesi (1798) e l'esilio di Pio VI, la Congregazione di Propaganda Fide, centro animatore dell'evangelizzazione in tutto il mondo, fu soppressa, la sua biblioteca devastata, i documenti d'archivio trasferiti a Parigi, il collegio urbaniano e la chiesa annessa sequestrati, gli allievi dispersi. Le guerre, scatenatesi durante la rivoluzione e l'impero napoleonico, ostacolarono per un quarto di secolo le regolari comunicazioni tra l'Europa e i Paesi extraeuropei con grave danno per la prosecuzione del lavoro missionario.

Si dovette attendere la sistemazione data all'Europa dal Congresso di Vienna (1815), per avviare una faticosa rimonta dell'ideale missionario, che anche nei momenti tormentosi della persecuzione e dell'instabilità politica non era scomparso, perché uomini coraggiosi si preoccuparono di tenerlo desto. Infatti, tra gli emigrati francesi, costretti dalla rivoluzione a vivere esuli in Inghilterra e in Germania, c'erano pure dei Lazzaristi, dei Padri dello Spirito Santo e dei sacerdoti delle Missioni estere di Parigi, i quali non avevano cessato di reclutare vocazioni e di ricercare aiuti per le missioni dell'Estremo Oriente. Dal suo esilio inglese, il Padre Dionigi Chaumont delle Missioni estere aveva redatto un accorato appello alla carità in favore delle missioni della Cina, della Cocincina e del Tonchino, nel quale descriveva la situazione di quei lontani territori e riportava le statistiche riguardanti i cristiani, il clero straniero e quello autoctono. Tale propaganda raccolse larghi consensi presso gli emigrati francesi, i quali, ritornati in patria, non furono insensibili al moltiplicarsi delle richieste dei missionari.⁴

L'intervallo di tempo che intercorse tra il 1815 e il 1831, inizio del pontificato di Gregorio XVI, fu per le missioni un periodo di lotta per la soprav-

³ Cfr. H. BERNARD-MAITRE e S. DELACROIX, *La crise des missions*, in « Histoire universelle des missions catholiques » 2 (Paris 1957) 323-394.

⁴ Cfr. P. LESOURD, *Le réveil des missions: Grégoire XVI (1831-1846)*, in « Histoire universelle des missions catholiques » 3 (Paris 1957) 64.

vivenza. Ciò che si ascrive al loro attivo, dipese da iniziative individuali. La Chiesa europea, provata duramente dalla persecuzione e dagli sconvolgimenti politici, era in fase di assestamento. Solo dopo aver rinserrato le proprie file e provveduto alle necessità più urgenti della cura pastorale, essa fu in grado, come già lo era stato in altre epoche, di inviare evangelizzatori tra gli infedeli. Significativo rimane il fatto che alla richiesta scritta dei cattolici coreani di mandare loro un vescovo e alcuni sacerdoti (1812), Pio VII, prigioniero a Fontainebleau, rispose con rammarico di non poter accontentarli per mancanza di missionari. Rinnovata la supplica nel 1827, Leone XII venne loro incontro, affidando la Corea alle Missioni estere di Parigi, che non riuscirono ad espletare l'incarico prima del 1835.

Di fronte ad una situazione tanto dolorosa, i Papi non stettero inerti. Tornato a Roma, Pio VII provvide alla riorganizzazione di Propaganda Fide e diede il suo pieno appoggio alle Opere, Congregazioni e Società religiose, disposte ad aiutare o a consacrarsi al lavoro missionario. Leone XII pose a capo di Propaganda l'attivo Cardinale Mauro Cappellari ed elargì offerte generose ai missionari. Pio VIII arricchì di indulgenze l'Opera della Propagazione della Fede e cercò di stabilire dei contatti con i governi delle nuove repubbliche dell'America del Sud, dove urgeva riprendere l'evangelizzazione degli indigeni.⁵ Con l'elevazione alla cattedra di Pietro di Gregorio XVI (1831-1846) si aprì un periodo di *rilancio* dell'attività missionaria, nonché di *esplorazione* e di *preparazione del terreno* per le nuove seminagioni.

Prima di procedere nell'esposizione, sarà opportuno chiarire che cosa si intendesse per « Paesi di missione » nella prima metà del secolo scorso. Se per il popolo e per la letteratura missionaria del tempo la parola « missioni » evocava generalmente il lavoro svolto dai portatori del messaggio cristiano in terre pagane, nei documenti ufficiali della Chiesa erano considerati « Paesi di missione » — fatte però le dovute distinzioni tra il pagano e il battezzato « eretico » o « scismatico » — sia i vasti territori pagani extraeuropei sia le zone geografiche europee ed extraeuropee controllate dai protestanti e dagli ortodossi, ancora prive di una propria e autonoma gerarchia cattolica. I « Paesi di missione » erano alle dirette dipendenze della Congregazione di Propaganda Fide.

II. Risveglio dell'attività missionaria

A incrementare tale risveglio concorsero fattori di varia natura, primo fra tutti la rivalutazione dei principi cristiani. Le umiliazioni e le sofferenze, inferte alla Chiesa dalla rivoluzione francese e dalla prepotenza napoleonica, non erano fine a se stesse nel disegno amoroso della divina Provvidenza. Esse dovevano servire a purificare le comunità ecclesiali e a ridestare nel loro interno insospet-

⁵ Cfr. S. DELACROIX, *L'aggravation de la crise: Pie VII (1800-1823), Léon XII (1823-1829), Pie VIII (1829-1830)*, in « Histoire universelle des missions catholiques » 3 (Paris 1957) 27-51.

tate energie e iniziative, che avrebbero contribuito non poco al risorgere dello spirito missionario.

Nei primi decenni del secolo XIX, anche per le condizioni favorevoli alla religione suscitate dal romanticismo, l'Europa fu pervasa da un moto di rinascita spirituale. Tale rinascita consentì alla Chiesa, sia pur in mezzo alle contrapposizioni della persistente mentalità giacobina e volterriana della borghesia, di ritrovare una vitalità e una capacità di azione, protese a rimarginare le ferite causate dalla rivoluzione, a riorganizzare i quadri dell'attività pastorale, a riaprire i seminari, a consolidare la fede nei credenti, a riconquistare gli incerti, a convertire gli increduli, a ristabilire gli Ordini e gli Istituti religiosi soppressi, a dar vita a nuove Congregazioni, a istituire opere per sovvenire ai bisogni degli araldi del Vangelo in terre lontane. Questo rifiorire di fervore religioso, di zelo apostolico, di Famiglie religiose, di animazione e di solidarietà cristiana favorì il rilancio missionario.

D'altra parte, i rivolgimenti politici della fine del Settecento avevano scosso molti animi e li avevano orientati a guardare con più simpatia al messaggio cristiano e alla Chiesa, che ne è la depositaria e la trasmittitrice. Una schiera di scrittori, agili e battaglieri, come Francesco Renato de Chateaubriand († 1848), Giuseppe de Maistre († 1821), Luigi de Bonald († 1840), Federico Ozanam († 1853), Giuseppe Görres († 1848), Alessandro Manzoni († 1873) e molti altri, intervennero con vigore, sebbene non senza esagerazioni, a contrastare il passo all'incredulità, che continuava a ispirarsi allo spirito filosofico dei lumi. Una serie di libri e di opuscoli, elaborati con l'intento di riabilitare il cristianesimo agli occhi dei contemporanei, non lasciarono di dare risalto alle benemerenze della Chiesa nel campo dell'evangelizzazione.

Nella sua celebre opera *Le Génie du Christianisme ou Beautés de la Religion Chrétienne* (1802), nella 4 parte del libro IV, Chateaubriand dedicava un intero capitolo alle missioni e ai missionari, in cui rievocava con stile pittoresco le loro imprese evangelizzatrici e umanitarie. Il rapido successo dell'opera e le sue traduzioni in varie lingue riaccessero l'ideale missionario tra le giovani generazioni.

Più efficaci ancora furono *Les lettres édifiantes et curieuses* dei missionari gesuiti dei secoli XVII e XVIII, riedite nel 1803, nel 1818 e nel 1824, che si aggiunsero agli otto volumi delle « *Nouvelles lettres édifiantes des missions de Chine et des Indes orientales* », pubblicate tra il 1767 e il 1820. Queste lettere, di cui esisteva una parziale traduzione italiana in 18 opuscoli stampati a Milano tra il 1825 e il 1829, scorse con interesse e commozione per le esaltanti avventure che narravano, stimolarono i credenti ad aiutare con gesti concreti i missionari e a creare opere con il compito specifico di sostenere le missioni. Nell'azione di propaganda con la penna merita una menzione particolare anche il focoso pubblicista ultramontano Luigi Veuillot († 1883), che per più di quaranta anni, si distinse, fra l'altro, come convinto assertore della causa missionaria e strenuo difensore dei missionari. Né va dimenticato l'influsso che convertiti come Alfonso M. e Teodoro M. Ratisbonne, Francesco M. Libermann, Giovanni

Wiseman e Giovanni Newman esercitarono sullo sviluppo dell'idea e dell'azione missionaria.⁶

Su di un altro piano vanno ricordati: il progresso delle comunicazioni mondiali, rese più regolari e sicure dal sorgere delle grandi Compagnie di navigazione e dalla libertà dei mari, garantita internazionalmente fin dal 1815; la ripresa delle esplorazioni nei continenti extraeuropei; la colonizzazione delle terre scoperte da parte delle Potenze europee; l'accresciuto prestigio dell'Occidente; e le campagne antischiviste in favore dei negri, le quali aprirono nuove prospettive e nuove mète al lavoro missionario.

La stessa politica ebbe in quel tempo dei risvolti positivi per le missioni. I rapporti di buon vicinato e di collaborazione, stabilitisi nel periodo della Restaurazione (1815-1848), tra Chiesa e Stato, sebbene turbati da tensioni per gli atteggiamenti anticlericali di uomini di governo dei vari Paesi secondo le loro scelte politiche, permisero ai missionari di svolgere la loro opera nei territori scoperti o conquistati. La sola Francia, che verso la metà dell'Ottocento aveva ricuperato il ruolo di prima nazione missionaria, estese il suo dominio in Algeria, in Tunisia, nel Sahara, nell'Africa orientale ed equatoriale, nel Madagascar, a Gibuti, in Cocincina, nel Tonchino, in Oceania. I missionari francesi, se già non avevano preceduto, accompagnarono i loro connazionali nei nuovi territori. La riattivazione del commercio dei Paesi europei con la Cina, il Giappone e l'Indocina facilitò l'entrata dei missionari in quelle nazioni, che da decenni erano rimaste chiuse agli europei.

Sarebbe però inesatto credere che lo slancio missionario cattolico della prima metà del secolo XIX non abbia sperimentato remore e incontrato ostacoli. Verso la fine del secolo XVIII e agli inizi del secolo XIX, in seno al protestantesimo sorsero le prime Società missionarie: la *Baptist Missionary Society* nel 1793, la *London Missionary Society* nel 1795, la *Church Missionary Society* nel 1799, la *British and Foreign Bible Society* nel 1804, la *Société Missionnaire Evangélique de Bâle* fondata nel 1730 e riorganizzata nel 1796, la *Rheinische Missionsgesellschaft* nel 1797, la *Neederlandsch Zendelingenstschapp* nello stesso anno, l'*American Board of Commissioners for Foreign Mission* nel 1810, l'*American Baptist Missionary Society* nel 1814.⁷ Ricchi di mezzi, i missionari protestanti attesero all'evangelizzazione di territori, dove erano mai stati oppure non vi erano più missionari cattolici, ma spesso entrarono pure in concorrenza con questi ultimi. La reciproca intolleranza, spiegabile in un'epoca in cui l'ecumenismo, almeno come lo intendiamo noi oggi, era inesistente, provocò incresciosi

⁶ Cfr. P. LESOURD, *Le réveil des missions: Grégoire XVI (1831-1846)*, in « Histoire universelle des missions catholiques » 3 (Paris 1957) 52-72; G. GOYAU, *Louis Veuillot et l'idée missionnaire*, in « L'Église en marche » 1 (Paris 1928) 191-224.

⁷ Cfr. H.R. FLACHSMEIER, *Geschichte der evangelischen Weltmission*, (Basel 1963) 180-302; K.S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity* 4 (New York 1971³) 64-107; C. CRIVELLI, *Sguardo sul mondo protestante. II - Le missioni protestanti* (Roma 1949). *The encyclopedia of modern christian Missions. The Agencies*, Toronto 1967. Nel secolo XIX nasceranno circa 300 società missionarie protestanti.

incidenti e episodi di antagonismo, poco edificanti per i catecumeni e i pagani che si vedevano contesi da gruppi opposti, i quali si richiamavano allo stesso Cristo, che aveva insegnato agli uomini ad amarsi come egli li aveva amati.

Né mancarono missionari, i quali, perseguendo con l'apostolato anche finalità politiche e nazionali, disseminarono diffidenza e malcontento tra gli indigeni, gelosi della loro autonomia e della loro indipendenza da Potenze straniere. Si deve aggiungere che il rigido conformismo alle proibizioni di Clemente XI e di Benedetto XIV relative ai riti cinesi e malabarici ritardò quel processo di « adattamento » del cattolicesimo alle valide tradizioni indigene, che avrebbe avuto i suoi riflessi positivi sull'espansione missionaria. C'è poi da osservare che l'affarismo e la condotta poco esemplare di molti occidentali, presenti nei Paesi pagani, si risolsero in una controtestimonianza evangelica per i nativi. Infine, la persistente rivalità tra le potenze commerciali e coloniali fu di ostacolo al pacifico svolgimento dell'attività missionaria, quando non giunse a sollevare reazioni persecutorie contro i missionari e i neoconvertiti.

Malgrado queste reali difficoltà, le missioni si dilatarono, promosse dal Papato, sostenute dal clero secolare e regolare e dal popolo, rinnovate dall'invio di nuove leve di operai evangelici.

III. Le forze promotrici delle missioni

1. *L'opera di Gregorio XVI (1831-1846) e di Pio IX (1846-1878)*

Il Card. Mauro Cappellari, che dal 1826 al 1831 aveva diretto con intelligenza e sagacia la Congregazione di Propaganda Fide, appena eletto alla cattedra di Pietro col nome di Gregorio XVI pose le missioni al vertice dei suoi pensieri.⁸

E lo dimostrò subito anche con i fatti, migliorando i servizi di Propaganda, dotandola di nuovi fondi, offrendole la biblioteca poliglotta da lui organizzata, confermando con la propria autorità le direttive da essa emanate. Per il suo diretto interessamento e sotto l'influsso delle sue esortazioni, gli Istituti maschili e femminili di recente costituzione o in via di fondazione assegnarono tra gli scopi primari, cui dedicarsi, l'attività missionaria, mentre gli antichi Ordini, le Società di vita comune senza voti e gli Ordini di chierici regolari ribadirono la loro dedizione all'apostolato tra gli infedeli.

Tutte le iniziative e opere, destinate ad aiutare i missionari e a rifornirli di mezzi, ebbero in Gregorio XVI un protettore e un sostenitore convinto. Lodevole fu pure la sua chiaroveggenza nel moltiplicare le circoscrizioni ecclesiastiche, anche quando il numero dei fedeli non sembrasse ancora richiederlo, e nell'affidarle a uomini coraggiosi e intraprendenti, che si preoccuparono di impiantare nuove comunità cristiane e di provvedere alla loro assistenza spirituale e, a volte, pure

⁸ Sull'interessamento di Gregorio XVI per le missioni si veda lo studio di C. COSTANTINI, *Gregorio XVI e le missioni*, in «Gregorio XVI». Miscellanea commemorativa (Roma 1948) 1-28.

materiale. Durante il suo pontificato furono erette in terre di missione non meno di settanta tra vescovati, vicariati e prefetture apostoliche.

Nei suoi interventi diretti o indiretti sulle missioni, Gregorio XVI rivendicò alla Chiesa il diritto-dovere di assumersi le proprie responsabilità di fronte ai vari regimi politici stabili, indipendentemente dalle richieste dei governi che li avevano preceduti; insistette sulla necessità di svincolare l'attività missionaria dalle implicazioni di carattere nazionale e dall'imperialismo coloniale; proclamò l'uguaglianza di tutti gli uomini, denunciando le pseudogiustificazioni in favore della schiavitù; e, per ultimo, indicò l'urgenza di aumentare il numero delle chiese locali con un proprio clero autoctono.

Nell'enciclica *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (18 settembre 1835)⁹ rivendicò alla Chiesa la libertà di riconoscere i regimi vitali, sia pur di origine rivoluzionaria, e di trattare con essi gli affari ecclesiastici di comune spettanza. In questo modo il Papa, malgrado l'opposizione della Spagna, riuscì a stabilire rapporti con le repubbliche sudamericane, a trasformare in vescovi residenziali i vicari apostolici nominati dai suoi predecessori, e a liquidare a poco a poco le pretese dei governi di appellarsi al Patronato.

Gregorio XVI avviò pure trattative con il re del Portogallo (1832), ponendogli l'alternativa o di provvedere alle sedi, da lungo tempo vacanti, di Cochín, Meliapur e Goa, o di rinunciare a questo diritto. La mancanza di intesa indusse il Papa a istituire cinque vicariati apostolici entro i confini delle stesse diocesi del « Padroado »: il vicariato di Madras nel 1832, quelli di Calcutta e di Ceylon nel 1834, quelli di Pondicherry e di Madura nel 1836. Anzi, nel vicariato di Calcutta, vista la resistenza dei missionari troppo ligi al governo portoghese, con il breve *Commissi nobis* (4 agosto 1835)¹⁰ soppresse lo stesso diritto di « Padroado ». Le discordie e le incomprensioni tra gli amministratori delle diocesi del « Padroado » e i vicari apostolici giunsero ad un punto tale da costringere Gregorio XVI a prendere una decisione radicale. Con il breve *Multa praeclare* (24 aprile 1838),¹¹ egli abolì le diocesi del « Padroado » di Meliapur, Cranganore, Cochín e Malacca, trasferendo il loro territorio ai vicari apostolici.

Il clero goanese rifiutò di assentire alla risoluzione pontificia. L'arcivescovo di Goa Mons. Giuseppe da Silva Torres, eletto nel 1843 e confermato dal Papa dopo che aveva promesso di accettare il breve *Multa praeclare*, raggiunta la sua sede sollevò i subalterni contro i vicari apostolici e i loro missionari, originando una specie di scisma,¹² risoltosi nel 1857 con la revoca del breve *Multa praeclare*.

Con la lettera apostolica *In supremo apostolatus fastigio* (3 dicembre 1839),¹³ Gregorio XVI condannò con fermezza la schiavitù e la tratta dei negri, denunciando le sordide speculazioni degli sfruttatori e asserendo l'uguaglianza

⁹ *Acta Gregorii Papae XVI* (Romae 1901) II 71-73.

¹⁰ *Ibid.* 62-63.

¹¹ *Ibid.* 256-258.

¹² Cfr. METODIO DA NEMBRO, *Su le vie della fede* (Milano 1970) 228-233.

¹³ *Acta Gregorii Papae XVI* (Romae 1901) II 387-388.

di tutti gli uomini e la loro comune chiamata a partecipare della stessa vita divina e del medesimo destino soprannaturale.

Infine, Papa Cappellari invitò Propaganda Fide a indirizzare a tutti i capi missione l'istruzione *Neminem profecto* del 23 novembre 1845,¹⁴ in cui si inculcava: la moltiplicazione delle chiese locali; il reclutamento e la formazione del clero autoctono in appositi seminari e la sua preparazione ad esercitare compiti direttivi alla pari dei loro confratelli europei; la proibizione di far pressione sugli orientali in favore del rito latino; l'astensione da ogni ingerenza in questioni politiche; l'obbligo di riunire i missionari per discutere insieme i metodi di evangelizzazione da applicarsi alle varie nazioni; l'urgenza di attendere all'educazione della gioventù senza trascurare il culto e la beneficenza.

Con le sue intuizioni e direttive programmatiche, Gregorio XVI, agevolato anche da talune circostanze storiche favorevoli, seppe coordinare le forze vive della Chiesa e ridare vigore all'apostolato missionario. Non a caso, il monumento eretogli nella basilica di San Pietro dallo scultore Luigi Amici di Jesi, lo raffigura in atto di ricevere l'omaggio di neofiti delle terre di missione con un particolare richiamo al Vicino Oriente, per testimoniare quanto il Papa avesse fatto per la riunione degli Ortodossi all'unità cattolica. Il gesto del sommo Pontefice, che posa la destra su un mappamondo e indica con la sinistra la croce che vi si erge sopra, risuona come una esortazione, rivolta ai prelati e ai missionari che lo circondano, perché perseverino nella prosecuzione della loro azione evangelizzatrice.

Sebbene in un modo meno organico, Pio IX seguì il programma del suo predecessore a riguardo delle missioni.¹⁵ Non vi fu iniziativa, opera o istituzione missionaria che non abbia avuto in lui un sostenitore.¹⁶ Le statistiche attribuiscono a Pio IX la creazione di 33 vicariati apostolici, di 15 prefetture e di 3 delegazioni in terre pagane. Negli Stati Uniti, egli creò 38 nuove diocesi e 11 province ecclesiastiche; in Australia fondò una nuova provincia ecclesiastica e 9 diocesi. Sottopose alle dipendenze di Propaganda Fide la Scandinavia, ma vi staccò l'Inghilterra (1850) e l'Olanda (1853), dotandole di una propria gerarchia, rispettivamente un arcivescovo con 12 vescovi suffraganei per la prima, e un arcivescovo con 4 vescovi suffraganei per la seconda. Si interessò pure all'unione delle Chiese orientali, e il 6 gennaio 1862 separò da Propaganda Fide

¹⁴ *Acta Gregorii Papae XVI* (Romae 1902) III 453-458; cfr. anche *Collectanea S. Congregationis De Propaganda Fide* 1 (Romae 1907) n. 1002, p. 541-545; C. COSTANTINI, *Ricerche d'archivio sull'istruzione « De clero indigena », emanata dalla S. C. « De Propaganda Fide » il 23 novembre 1845* (Roma 1947).

¹⁵ Cfr. A. RETIF, *La période des explorations: Pie IX (1846-1878)*, in « Histoire universelle des missions catholiques » 3 (Paris 1957) 72-89.

¹⁶ Ad esempio, il 18 luglio 1856 raccomandò l'Opera della Santa Infanzia: cfr. *Collectanea S. Congregationis De Propaganda Fide* 1 (Romae 1907) n. 1126, p. 601-602. Istituita pure in Roma il seminario missionario per la Società di San Pietro e Paolo, fondata da Pietro Avanzati.

la sezione orientale, lasciandola tuttavia sotto la direzione dello stesso Prefetto.¹⁷ L'8 settembre 1869, Pio IX approvò una importante istruzione, diretta ai superiori missionari delle Indie orientali da Propaganda Fide.¹⁸

Inoltre, la canonizzazione di 23 protomartiri giapponesi, celebrata nel 1862 alla presenza di più di 300 vescovi, e la beatificazione nel 1867 di altri 205 martiri giapponesi servirono ad attirare l'attenzione dell'episcopato e dei fedeli sull'importanza e sui frutti della evangelizzazione dei pagani. Indetto il Concilio ecumenico Vaticano I, Pio IX volle che una commissione preparatoria si occupasse del problema missionario.

Va pure ricordato che la teologia delle missioni deve a Pio IX la rievocazione di un principio, che non deve essere dimenticato, quando ci si richiama all'adagio: « Fuori della Chiesa non c'è salvezza ». Nel suo discorso del 9 dicembre 1854, indirizzato ai vescovi intervenuti a Roma per la proclamazione dell'Immacolata Concezione, dopo aver ribadito che fuori della Chiesa non c'è salvezza, precisava: « Tuttavia, si deve ritenere per certo che gli uomini, i quali ignorano la vera religione di una ignoranza invincibile, non ne hanno colpa davanti agli occhi del Signore ».¹⁹ Nell'enciclica del 10 agosto 1863, rivolta all'episcopato italiano, così si esprimeva: « Voi lo sapete come noi: coloro che si trovano nell'ignoranza invincibile a riguardo della nostra santa religione, ma che osservano fedelmente i precetti della legge naturale, impressa da Dio in tutti i cuori, e che sono disposti a ubbidire a Dio conducendo una vita onesta e proba, mediante l'illuminazione divina o la forza della grazia possono ottenere la salvezza eterna. Poiché Dio penetra, conosce e scruta i cuori, gli spiriti, i pensieri e la condotta: nella sua bontà e clemenza suprema, egli non punirà giammai con i supplizi eterni un uomo che non ha colpa volontaria ».²⁰

2. *La Congregazione di Propaganda Fide*

L'organo, di cui Gregorio XVI e Pio IX si servirono per dilatare il regno di Dio, fu la Congregazione di Propaganda, fondata nel 1622, sciolta e spogliata dal Direttorio durante la rivoluzione francese, ristabilita a Roma nel 1814 e riorganizzata nel 1817. Da questa data e con la soppressione dei diritti concessi ai sovrani cattolici in materia di evangelizzazione degli infedeli, Propaganda divenne il vero e proprio centro motore di tutta l'attività missionaria, della sua organizzazione, del suo coordinamento e del suo sostentamento mediante la promozione della cooperazione missionaria, destinata a fornire personale e mezzi materiali. Da essa dipendevano l'invio di missionari, la distribuzione degli aiuti, la sorveglianza sul retto sviluppo del lavoro missionario, le nomine e i trasferi-

¹⁷ Cfr. *Collectanea S. Congregationis De Propaganda Fide* 1 (Romae 1907) n. 1223, p. 668-672.

¹⁸ *Ibid.* vol. 2, n. 1346, p. 21-28.

¹⁹ H. DENZINGER - J.B. UMBERG, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 1946²⁴) p. 461-462, n. 1647.

²⁰ *Pii IX Pontificis Maximi Acta* 5 (Romae s.d.) 613.

menti dei capi-missione, il passaggio dei territori da delegazioni a prefetture, a vicariati, a diocesi.

Il compito, svolto da Propaganda, non era solo di carattere amministrativo e organizzativo. Esso comprendeva anche la preparazione, l'orientamento e la formazione del personale missionario. Le sue istruzioni raccomandavano con insistenza ai missionari lo sganciamento del loro apostolato da ogni mira politica, il rispetto e l'amore verso ogni uomo perché fatto ad immagine di Dio indipendentemente dal suo livello di cultura e di civiltà, la promozione e la elevazione umana e cristiana della popolazione nativa, e la fondazione di chiese locali autosufficienti.²¹

3. Le opere di cooperazione missionaria

L'incameramento dei beni ecclesiastici, sancita dalla rivoluzione francese e perseguita dai governi anticlericali, aveva inaridito la principale fonte di risorse, che concorrevano a sostenere i missionari. Per rimediare a questa situazione, persone attente alle necessità della Chiesa idearono la fondazione di associazioni, che avevano lo scopo di stimolare e di convogliare i contributi dei cattolici verso le missioni.

Il 3 maggio 1822 nacque a Lione l'*Oeuvre de la Propagation de la Foi*, di cui fu animatrice Paolina Jaricot († 1862), coadiuvata dai « Signori » della Congregazione e dai Cavalieri della fede. Organizzata in « decurie » e « centurie » con a capo associati che si incaricavano di raccogliere le modeste quote, fissate per ciascun simpatizzante, e incoraggiata fin dagli inizi dalla Sede Apostolica, l'Opera rese grandi servizi ai missionari. Le somme raccolte passarono dai 22.915 franchi nel 1822, ai 3.233.486 franchi nel 1846 per raggiungere la cifra di 5.797.464 franchi nel 1875.

Sul modello di questa associazione, ne spuntarono molte altre con finalità simili. L'*Oeuvre de la Sainte-Enfance*, fondata nel 1843 dal vescovo di Nancy, Mons. Carlo Augusto de Forbin-Janson e approvata da Pio IX nel 1856 con lo scopo di riscattare e battezzare i bambini pagani in fin di vita o abbandonati. L'*Oeuvre de Saint-Louis* per la conversione dei musulmani. L'*Oeuvre Apostolique* che, nata da una iniziativa di Maria Zoè Duchesne nel 1833, si orientò a provvedere arredi sacri alle missioni. L'*Oeuvre des Écoles d'Orient*, fondata da Carlo M. A. Lavigérie nel 1856 e divenuta poi l'*Opera d'Oriente*, si prodigò senza posa per l'incremento dell'influenza cattolica in Oriente attraverso l'educazione della gioventù e lo studio delle civiltà orientali. La *Leopoldinenstiftung*, nata in Austria nel 1829, e il *Ludwingsmissionsverein*, sorta in Baviera nel 1838, si prefiggevano di aiutare i loro connazionali che si dedicavano all'evangelizzazione d'oltremare. Nel 1835 Vincenzo M. Pallotti fondò la *Pia Società delle missioni* per accogliere

²¹ Per il periodo che ci interessa cfr. *Collectanea S. Congregationis De Propaganda Fide* 1 (Romae 1907) n. 701-1299, p. 415-732; vol. 2, n. 1300-1488, p. 1-118. Si veda anche: *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria rerum* (1622-1972), III/1, 1815-1972 (Rom 1975).

fondi e preparare uomini per l'attività missionaria. Queste non sono che le principali delle 46 associazioni che tra il 1818 e il 1870 proliferarono in tutta l'Europa, per venir incontro ai bisogni più immediati e urgenti delle missioni.²²

Un accenno particolare merita l'*Oeuvre des Écoles apostoliques*, concepita nel 1867 dal Padre gesuita Alberico Foresta. Erano seminari specializzati, in cui venivano educati i giovani che si mostrassero desiderosi di lavorare in terre lontane. Ricevuta una buona formazione, essi potevano scegliere liberamente lo stato di vita e le missioni dove spendere le loro fatiche nella diffusione del messaggio evangelico.²³

Una parola va spesa anche a riguardo delle *reviste* e dei *notiziari* di indole missionaria, destinati a informare gli europei sullo sviluppo dell'evangelizzazione. Le *Nouvelles des Missions*, trasformate nel 1825 negli *Annales de la Propagation de la Foi* ebbero un insperato successo. La tiratura di 10.000 esemplari del 1825 fu accresciuta a oltre 15.000 copie nel 1830. La loro pubblicazione in nove lingue elevò a 178.000 il numero degli esemplari. Nel 1868 gli *Annales* furono affiancati da un bollettino settimanale, intitolato *Les Missions Catholiques*, che riportava notizie di carattere storico, geografico, artistico ed etnico sulle terre di missione. Esso fu tradotto in italiano nel 1872 e in tedesco nel 1873.

Gli *Annales de l'Oeuvre de la Sainte-Enfance* apparvero nel 1846 con una tiratura di oltre 15.000 copie. Se si tiene presente che la maggior parte delle Opere, delle Società e delle Congregazioni religiose, che si occupavano delle missioni, ebbero, prima o poi, i loro organi di propaganda, non c'è da stupirsi se già verso il 1850 si potesse parlare di una mobilitazione di tutte le forze cattoliche a sostegno dei missionari al lavoro nelle terre d'oltremare.²⁴

IV. I realizzatori dell'apostolato missionario

Non vi è periodo nella storia della Chiesa, in cui la vita religiosa abbia avuto una fioritura così spontanea, multiforme e prodigiosa come nel secolo XIX. La cosa è tanto più singolare se si pensa all'atteggiamento persecutorio di molti governi verso i religiosi, troppo docili alla Sede Apostolica, e l'ostilità di alcuni vescovi, contrari all'esonazione dalla loro giurisdizione. Nonostante queste opposizioni, le antiche e le nuove fondazioni vigoreggiarono, divenendo così le regolari fornitrici del personale missionario.

Le antiche fondazioni, appena ebbero la possibilità e la libertà di ricostituirsi, là dove erano state soppresse, ripresero la loro azione evangelizzatrice. I Padri delle Missioni estere di Parigi continuarono ad inviare i loro membri nell'Estremo Oriente con l'incarico ricevuto dalla Santa Sede di occuparsi pure della Corea

²² Cfr. B. ARENS, *Manuel des missions catholiques* (Louvain-Paris 1925) 278-351. Per notizie più dettagliate su queste medesime associazioni si veda il documentato studio di B. ARENS, *Die katholische Missionsvereine* (Freiburg i. Br. 1922).

²³ Cfr. B. ARENS, *o.c.* 229-231.

²⁴ Cfr. B. ARENS, *o.c.* 352-356.

e del Giappone (1831), della Manciuria (1848) e della Birmania (1855). I Lazzaristi raggiunsero gli Stati Uniti (1816), il Brasile (1819), la Persia (1840) e le Filippine (1862). Ristabilita da Pio VII nel 1814, la Compagnia di Gesù, dopo la lettera circolare del Padre Giovanni Roothaan sull'urgenza di riattivare l'apostolato missionario (1833),²⁵ rinnovò l'impegno evangelizzatore nei territori che i suoi membri già avevano dissodati nelle Indie orientali e occidentali e in altri Paesi che a mano a mano le venivano assegnati nel Vicino Oriente e in Africa. Gli Ordini Mendicanti e gli Ordini di chierici regolari, accresciuti i proprii effettivi in Europa, ricominciarono a mandare operai evangelici tra i pagani.

Tuttavia, i primi tre quarti del secolo XIX, più che per le restaurazioni delle antiche Famiglie religiose si distinsero per le nuove fondazioni. In attesa di dati statistici più completi, ci si può attenere ai seguenti per il secolo XIX: 88 fondazioni di Istituti religiosi maschili, di cui 54 erano Congregazioni clericali, 10 Società di vita comune senza voti e 24 Congregazioni laicali, che si aggiunsero alle complessive 56 fondazioni dei secoli precedenti.²⁶ C'è da notare che tutte queste nuove fondazioni si orientarono verso l'apostolato, non escluso il campo dell'attività missionaria. Non è il caso di enumerarle tutte. Né è possibile seguirle nelle imprese che i loro membri avviarono un po' dovunque nei territori missionari con grande spirito di sacrificio, di dedizione e di costanza, talora affrontando anche il martirio in testimonianza al messaggio che annunziavano.

Del periodo che corre dal 1800 al 1875 ricorderò soltanto le Congregazioni religiose clericali, le Società di vita comune senza voti e le Congregazioni religiose laicali, che si consacrarono al lavoro missionario.²⁷

Francia: 1) *Congregazioni religiose clericali*: la Congregazione dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria o Picpusiani (1800) di Pietro Coudrin; i Missionari oblati di Maria Immacolata (1816) del beato Carlo G. Eugenio de Mazenod; la Società di Maria o i Maristi (1816) del Ven. Giovanni Cl. Colin; la Società di Maria o i Marianisti (1817) di Guglielmo G. Chaminate; i Sacerdoti di San Basilio (1822); i Chierici di San Viatore (1831) di Luigi Querbes; i Preti del Sacro Cuore di Gesù di Bétharram (1832) di San Michele Garicoits; la Congregazione di santa Croce (1837) di Basilio A. Moreau; i Missionari di San Francesco di Sales d'Annecy (1838) di Pietro M. Mermier; la Società del Sacro Cuore di Maria (1841) di Francesco M. Libermann, fusasi nel 1848 con la Società dello Spirito Santo; i Preti di Nostra Signora di Sion (1842) di Teodoro e Alfonso M. Ratisbonne, consacratisi alla conversione del popolo ebreo; i Padri di Sant'Edmondo (1843) di Giovanni B. Muard; i Religiosi di San Vincenzo de' Paoli (1845) di Luigi Prévost; gli Agostiniani dell'Assunzione (1845) di

²⁵ Cfr. P. PIRRI, *P. Giovanni Roothaan XXI Generale della Compagnia di Gesù* (Isola del Liri 1930) 220-221.

²⁶ Cfr. J.M. PIÑERO, *Órdenes religiosos*, in «Historia de la Espiritualidad. II - Espiritualidad Católica» 2 (Barcelona 1969) 508.

²⁷ Cfr. J.M. PIÑERO, *o.c.* 509-517; si veda anche B.M. MORINEUX, *Les Congrégations religieuses d'hommes du XVII^e a nos jours*, in «Maria. Études sur la sainte Vierge» sous la direction d'Hubert Du Manoir (Paris 1954) III 339-378; *Guida delle missioni cattoliche* (Roma 1935) 388-399; 405-409. Sulle relazioni tra religiosi nei territori di Propaganda Fide si veda lo studio di R. MOYA, *La colaboración de las Órdenes y Congregaciones religiosas y de las Sociedades y Seminarios para las Misiones*, in «Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria rerum (1622-1972)», III/1, 1815-1972 (Rom 1975) 123-149.

Emmanuele d'Alzon; i Missionari dell'Immacolata Concezione di Lourdes (1848); i Sacerdoti di Santa Maria di Tinchebray (1851) di Carlo A. Duguey; i Missionari di La Salette (1852) di Mons. Filiberto de Brouillard, vescovo di Grenoble; i Missionari del Sacro Cuore d'Issoudun (1854) di Giulio Chevalier; i Sacerdoti del SS.mo Sacramento (1856) di San Giuliano Eymard; i Canonici regolari dell'Immacolata Concezione (1866) di Dom Gréa; gli Oblati di San Francesco di Sales di Troyes (1871) di Luigi Brisson.

2) *Società di vita comune senza voti*: la Società delle Missioni africane di Lione (1856) di Mons. Melchiorre de Marion-Brésillac.

3) *Congregazioni religiose laicali*: i Fratelli della carità (1807) di Pier Giuseppe Triest; i Fratelli dell'istruzione cristiana di Ploërmel (1817) di Giovanni M. de La Mennais; i Fratelli maristi delle scuole (1817) del Beato Marcellino Champagnat; i Fratelli del Sacro Cuore di Gesù (1821) di Andrea Coindre; i Fratelli della Sacra Famiglia di Belley (1835) di Gabriele Zaborin.

Italia: 1) *Congregazioni religiose clericali*: gli Oblati di Maria Vergine (1815) di Pio Bruno Lanteri; la Congregazione dei Preti delle Stimate di Nostro Signore Gesù Cristo (1816) di Gaspare Bertoni; l'Istituto della carità (1828) di Antonio Rosmini; i Figli della carità o Canossiani (1831); la Pia Società di San Francesco di Sales o i Salesiani (1859) di San Giovanni Bosco; la Pia Società torinese di San Giuseppe (1873) di San Giuseppe Murialdo.

2) *Società di vita comune senza voti*: i Missionari del Preziosissimo Sangue (1815) di San Gaspare del Bufalo; la Società dell'apostolato cattolico o Pia Società delle Missioni (1835) di San Vincenzo Pallotti; l'Istituto per le Missioni estere di Milano (1850) e del Pontificio Seminario dei Santi Apostoli Pietro e Paolo di Roma (1874), che formano dal 1926 il Pontificio Istituto delle Missioni estere.

3) *Congregazioni religiose laicali*: i Figli dell'Immacolata Concezione (1857); i Frati della carità di Napoli (1859).

Belgio: 1) *Congregazioni religiose clericali*: i Giuseppini (1817); la Congregazione del Cuore Immacolato di Maria o i Missionari di Scheut (1862) di Teofilo Verbist.

2) *Congregazioni religiose laicali*: i Fratelli della carità di Gent (1807); i Fratelli di Nostra Signora di Lourdes (1830); i Fratelli di Nostra Signora della Misericordia (1839).

Irlanda: *Congregazioni religiose laicali*: i Fratelli della Presentazione (1802); i Fratelli delle scuole cristiane d'Irlanda (1802); i Fratelli di San Patrizio (1808); i Fratelli del terz'ordine regolare di San Francesco d'Assisi di Mount Bellew (1818); i Fratelli di San Francesco Saverio (1839)

Olanda: 1) *Congregazione religiosa clericale*: la Società del divin Verbo o Società missionaria di Steyl (1875) di Arnoldo Janssen.

2) *Congregazioni religiose laicali*: i Fratelli di San Luigi Gonzaga (1840); i Fratelli dell'Immacolata Concezione della B.V.M., Madre di Dio (1854); i Fratelli delle B.V. Maria, madre della misericordia di Tilburg (1844).

Germania: *Congregazioni religiose laicali*: i Fratelli della misericordia di Santa Maria Ausiliatrice (1850); i Fratelli della misericordia (1856); i Fratelli poveri di San Francesco Serafico (1857); i Fratelli francescani terziari della Santa Croce di Waldbreitbach (1862).

Spagna: *Congregazioni religiose clericali*: la Congregazione dei Missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria (1849) di Sant'Antonio M. Claret; i Figli della Sacra Famiglia (1864) del Ven. Giuseppe Mañanet y Vives.

Polonia: *Congregazione religiosa clericale*: la Congregazione della Risurrezione di N. S. Gesù Cristo (1836) di Adeodato Ganski.

Inghilterra: *Società di vita comune senza voti*: la Società di San Giuseppe di Mill Hill per le Missioni estere (1866) di Erberto Vaughan.

Algeria: *Società di vita comune senza voti*: la Società dei Missionari d'Africa o i Padri Bianchi (1868) del Card. Carlo M.A. Lavigérie.

Messico: *Congregazione religiosa clericale*: la Società dei missionari di San Giuseppe (1872).

Stati Uniti: *Società di vita comune senza voti*: Sacerdoti della Misericordia (1808).

Il quadro rimarrebbe incompleto se non si menzionassero le Famiglie religiose femminili, il cui rigoglio nel secolo XIX fu inarrestabile. Non ci fu solo la ripresa delle antiche fondazioni. Le nuove crebbero a dismisura.²⁸ È vero che alcuni di questi Istituti non varcarono i confini delle diocesi, in cui ebbero vita, e altri scomparvero o si fusero con istituzioni aventi finalità simili. Moltissime, però, nacquero alle dipendenze o in correlazione con una congregazione maschile e ne condivisero gli scopi, compreso quello missionario; altre si costituirono in maniera autonoma, ma alle loro finalità associarono pure l'ideale missionario da realizzarsi nelle forme più svariate che vanno dall'assistenza ai poveri, agli ammalati, ai vecchi, ai bisognosi di ogni specie, all'educazione della gioventù e alla catechesi.

²⁸ Sulla proliferazione degli Istituti religiosi femminili nel secolo XIX cfr. A. VÄTH, *La suora nelle missioni dal secolo XVI al presente*, trad. italiana di G.B. Tragella (Milano 1923) 38-60; *Statistica degli Ordini e delle congregazioni maschili e femminili di diritto pontificio*, a cura della Sacra Congregazione dei Religiosi (Roma 1942²) 26-97, dove di ogni Istituto viene indicata, fra l'altro, anche la data di fondazione; e E. BERG, *Les congrégations féminines des XIX^e et XX^e siècle*, in « Maria » (Paris 1954) 477-488. Il Berg enumera tra il 1800 e il 1950 il sorgere di circa 700 congregazioni femminili « mariali », includenti cioè nella loro denominazione una qualche allusione alla Vergine.

Per l'Italia si può offrire il seguente quadro relativo alle fondazioni di *Istituti religiosi femminili* nel secolo XIX in rapporto con il secolo precedente:

	sec. XVIII	prima metà sec. XIX	sec. metà sec. XIX
Di diritto pontificio	10	50	112
Di diritto diocesano	12	11	15

Cfr. AA.Vv., *Secolo dei lumi, rivoluzioni, restaurazioni* = Nuova Storia della Chiesa 4 (Torino 1971) 463.

Dei numerosi Istituti femminili, fondati nell'Ottocento in Italia e aperti all'attività missionaria, si possono ricordare a puro titolo esemplificativo: le Figlie della carità di Verona, dette suore Canossiane (1808) della Beata Maddalena di Canossa; le Suore cottolenghine (1828) di San Giuseppe Benedetto Cottolengo; la Congregazione delle suore di carità (1832) di Santa Bartolomea Capitano; le Suore di Sant'Anna (1834) della marchesa Giulia Falletti di Barolo; le Adoratrici del divin Sangue (1834) di San Gaspare del Bufalo e della Madre Maria di Mattia; l'Istituto delle povere figlie delle SS.me Stimate (1846) della Ven. Anna-Maria Lapini; le Pie Signore riparatrici, dette di Nazaret (1859) del P. Carlo Salerio; l'Istituto delle suore terziarie francescane missionarie del Sacro Cuore (1861) della Madre Laura Leroux; le Missionarie francescane di Egitto (1866) della Madre Maria Caterina Traiani; le Figlie di Maria Ausiliatrice (1872) di San Giovanni Bosco e di Santa Maria Domenica Mazzarello; le Suore francescane dell'Immacolata concezione (1873) della Madre Maria Ignazia di Gesù.

Un qualunque tentativo di elencare le nuove fondazioni femminili, dedicate al lavoro missionario, sarebbe arido e rischierebbe di risultare lacunoso.²⁹ Basti ricordare le suore di San Giuseppe di Cluny di Anna M. Javouhey, le quali all'inizio del secolo scorso diedero il via alle imprese missionarie femminili, inviando il primo plotoncino di quattro religiose nell'isola Bourdon (1817), l'attuale Réunion, e il secondo di sei religiose nel Sénégal (1822).

Dal 1817 al 1870, membri di ben 128 Istituti di religiose, soprattutto di recente fondazione, salparono gli oceani per lavorare in terra di missione,³⁰ testimoniando ancora una volta che la consacrazione a Dio non distoglie quante l'hanno fatta sul serio dal dedicarsi al servizio dei fratelli anche nelle terre più impervie e lontane, in tutto ciò di cui gli uomini possono aver bisogno. L'attività delle religiose in terre di missione si rivelò subito preziosa e feconda.

Verso il 1870 l'evangelizzazione era in marcia in tutti i territori di missione ancora esistenti nel continente americano, dove avevano riorganizzato il loro apostolato i Gesuiti, i Francescani, i Domenicani, gli Agostiniani, i Mercedari, e i Trinitari, mentre gli Oblati di Maria Immacolata stavano realizzando la loro epopea missionaria nel Canada.

L'Africa, ben provvoluta di stazioni missionarie lungo le coste, continuava ad opporre una forte resistenza sia agli esploratori sia ai missionari che tentavano di penetrare in profondità nel suo interno, sebbene i Lazzaristi fossero presenti in Etiopia dal 1839, seguiti dai Cappuccini nel 1846, e in Egitto dal 1847; i Padri dello Spirito Santo nel Sénégal (1843), a Lagos e nel Mozambico (1862), nello Zanzibar (1863), a Sierra Leone (1864), nel Gabon (1872), in Angola (1873); i Padri delle Missioni africane di Lione, nel Dahomey (1864), a Bogamovo (1868); i Padri Bianchi, nell'Africa equatoriale (1874); i Gesuiti, a Tannarive (1861).

Nel Vicino Oriente, l'attività missionaria fu ripresa dai Gesuiti nel 1831. I Cappuccini, i Francescani, i Lazzaristi e i Domenicani continuarono il loro lavoro. Ad essi si aggiunsero i Fratelli delle Scuole cristiane nel 1840, e le Figlie della carità a Costantinopoli nel 1839 e a Beirut nel 1847. Dopo l'instaurazione della tutela europea sul Vicino Oriente, l'attenzione delle missioni cattoliche si concentrò ad Alessandria, a Beirut e a Gerusalemme, dove fu eretto il patriarcato residenziale (1847), affidato nel 1848 al francescano Giuseppe Valerga.

Nell'Estremo Oriente, salvo il Giappone e la Corea dove i missionari ottennero via libera rispettivamente solo nel 1883 e nel 1884, l'attività evangelizzatrice, guidata dai vicari apostolici, si andava estendendo a vaste zone dell'Asia e dell'Oceania, ma con scarsi risultati, ad eccezione delle Filippine.

²⁹ Un elenco degli Istituti religiosi femminili, che da tempo lavorano nelle missioni si trova in B. ARENS, *Manuel des Missions catholiques* (Paris 1925) 121-183; e in *Guida delle missioni cattoliche* (Roma 1935) 411-478.

³⁰ Cfr. A. VÄTH, *La suora nelle missioni dal secolo XVI al presente* (Milano 1923) 62-97. È bene ricordare che nel secolo XIX nei Paesi di missione vennero fondati Istituti religiosi femminili indigeni: cfr. B. ARENS, *o.c.* 193-212.

Se alla vigilia del Concilio ecumenico Vaticano I, la Chiesa europea aveva coscienza d'aver suscitato uno slancio missionario non inferiore, sotto certi aspetti, a quello del secolo XVI, ciò era dovuto in grande parte alla rifioritura degli antichi Ordini e alla comparsa di nuovi Istituti religiosi maschili e femminili, i quali furono in grado di fornire un personale sempre più numeroso e preparato per la evangelizzazione dei pagani e la loro elevazione umana e sociale.³¹ Si compiva così un deciso passo in avanti per adeguare alle dimensioni del mondo la Chiesa, che Cristo volle sacramento di salvezza per tutte le genti.

V. Il tema missionario nel Concilio Vaticano I

All'annuncio del Vaticano I l'espansione missionaria aveva ormai raggiunto una tale importanza da porre sul tappeto il quesito se i vicari apostolici, che nei Paesi di missione esercitavano funzioni vescovili, avessero o meno il diritto di partecipare all'assemblee ecumeniche. I pareri erano discordi. Alcuni pensavano che l'assenza di un legame ad una sede episcopale stabile non consentisse di equipararli agli Ordinari del luogo; altri ritenevano che la loro diretta dipendenza dalla Sede apostolica potesse pregiudicare la loro libertà di espressione e di voto nel

³¹ È superfluo ricordare che la nomenclatura di « Paesi di missione » tende a variare lungo il secolo XIX, in quanto la creazione di una gerarchia propria in una determinata nazione o in un determinato territorio segnava il suo distacco dalla Congregazione di Propaganda Fide. Da qui deriva la difficoltà di tracciare un bilancio numerico riassuntivo e comparativo per il secolo scorso. Per il pontificato di Gregorio XVI, dati interessanti relativi ad ogni singolo territorio si trovano nei due volumi editi da Propaganda Fide con il titolo: *Notizie statistiche sulle missioni cattoliche* (Roma 1844). Dati analoghi, ma aggiornati al pontificato di Pio IX, si vedano in O. WERNER, *Katholische Missions-Atlas* (Freiburg i. Br. 1885²). Ad esempio, al momento dell'inaugurazione del Concilio Vaticano I vi erano in Cina 84 « missioni ». Il numero dei cattolici raggiungeva le 336.128 unità. Essi erano assistiti da 167 sacerdoti cinesi e 193 sacerdoti stranieri. Presero parte ai lavori conciliari 15 presuli, provenienti dalla Cina e altri 4 vicari apostolici dimissionari: cfr. L. WEI TSING-SING, *Le premier concile du Vatican et les problèmes missionnaires en Chine*, in « Revue d'Histoire Ecclésiastique » 57 (1962) 500-523. Cfr. anche: *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria rerum (1622-1972)*, III/1 (Rom 1975) *passim*.

Un bilancio numerico riassuntivo e comparativo delle missioni all'inizio del nostro secolo, risultato dell'attività missionaria del secolo precedente, confrontato con l'esito dei secoli XVI-XVIII, è stato fatto da H.A. KROSE, *Katholische Missionsstatistik* (Freiburg i. Br. 1908) 123-126. Il Krose riporta unicamente le cifre relative alle missioni tra i pagani, omettendo quindi le cifre riguardanti le missioni tra i protestanti e gli ortodossi alle dipendenze della S. Congregazione di Propaganda Fide. Fatta questa precisazione ecco le indicazioni del Krose:

Ved. Tabella a pagina seguente

Se si tiene conto delle ricerche statistiche citate sopra per il pontificato di Gregorio XVI e di Pio IX, pare che le somme riportate dal Krose debbano essere più o meno dimezzate per avere un bilancio numerico approssimativo delle missioni tra i pagani al tempo del Concilio Vaticano I.

Aree geografiche missionarie	<i>Cattolici</i>		<i>Sacerdoti</i>		<i>Collaboratori dei sacerdoti</i>		Stazioni missionarie principali e secondarie	Chiese e cappelle	Scuole	Alunni e alunne
	a) Numero complessivo	b) Di origine europea	a) Numero complessivo	b) Nativi	a) Religiosi laici	b) Suore				
A. Le missioni (inizio secolo XX)										
Asia	6.299.8886	138.000	9.806	5.237	2.930	11.996	25.157	17.837	13.083	504.074
Australia e Oceania	170.054	—	392	9	291	531	547	553	497	20.634
Africa	853.931	130.000	1.842	123	1.357	3.668	3.702	3.418	3.392	193.813
America	998.092	170.000	985	?	285 ¹	1.089 ¹	1.008	928	862 ¹	72.357 ¹
Somma A	8.321.963	438.000	12.305	5.369¹	4.863	17.284	30.414	22.736	17.834	790.878
B. Frutti dell'attività missionaria più antica (secoli XVI-XVIII)										
Asia ²	6.700.000	10.000	1.100	?	?	?	?	?	?	?
Africa ³	1.038.000	15.000	?	?	?	?	?	?	?	?
America ⁴	14.250.000	—	?	?	?	?	?	?	?	?
Somma B	21.988.000	25.000	?	?	?	?	?	?	?	?
6										
Somma A/B	30.309.963	463.000	?	?	?	?	?	?	?	?

¹ Cifre incomplete² Compresa le Filippine³ Con le isole di Capo Verde, le isole Saycelles e l'Angola⁴ L'America meridionale e centrale e le Indie occidentali

Concilio. D'altra parte, una risposta negativa al quesito avrebbe comportato l'esclusione automatica dal Concilio dei rappresentanti di tre continenti — Africa, Asia e Oceania — e di quelli di alcuni Stati protestanti dell'Europa, i quali non disponevano ancora di una propria gerarchia. La Commissione centrale preparatoria, incaricata di esaminare il problema, accantonò la questione di diritto, ma si espresse in favore della partecipazione dei vicari apostolici al Concilio alla pari dei vescovi diocesani. Il 15 giugno 1869, Pio IX approvò tale deliberazione.³²

I vescovi missionari, convenuti a Roma per il Concilio, furono circa 180. La problematica relativa alle missioni era di ordine pratico e riguardava le relazioni tra i patronati della Spagna e del Portogallo e i nuovi poteri elargiti da Propaganda ai vicari apostolici, le contese con le Chiese orientali a causa delle sistematiche usurpazioni perpetrate da missionari di rito latino, i rapporti tra le autorità ecclesiastiche e i religiosi che costituivano la totalità del personale missionario, l'insufficienza di operai evangelici, la questione dell'adattamento, i legami tra l'attività missionaria e le potenze coloniali in piena espansione.³³

L'opera del Vaticano I sulle missioni comprende sia le « petizioni » di singoli o gruppi di vescovi, riflettenti le loro istanze circa la vita della Chiesa e del tema missionario, sia gli schemi preparati dalla Commissione competente e presentati all'esame dei Padri, perché vi apponessero le loro osservazioni.³⁴

1. Le « petizioni » dei Padri

Una delle petizioni più organiche venne redatta da 11 vescovi francesi. È un ampio elaborato sull'attività della Chiesa, suddiviso in 54 punti o commi,³⁵ alcuni dei quali concernenti le missioni. Da una riflessione generale sulla necessità di ricondurre alla fede e all'unità cattolica gli infedeli, gli scismatici e gli eretici, i vescovi passavano poi a trattare concretamente della conversione dei pagani, della riunione nell'unità dei greco-scismatici e del ritorno degli eretici all'unico ovile di Cristo.

³² Cfr. J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Graz 1961) [riproduzione anastatica], vol. 53: *Sacrosancti oecumenici concilii Vaticani* = MANSI 53, 331-352. Vedi anche *Acta et Decreta sacrosancti oecumenici concilii Vaticani I* (Friburgi Brisgoviae 1892) = Coll. Lac. VII, 1058-1059.

³³ Cfr. J. MASSON, *Les Missions au premier concile du Vatican*, in « Église Vivante » 14 (1962) 38-39.

³⁴ Una buona presentazione degli studi concernenti il tema delle missioni nel Vaticano I si trova in: J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Un decenio de estudios sobre el Vaticano I (1960-1969)*, in « Salmaticensis » 19 (1972) 420-427; cfr. anche METODIO M. CAROBBIO DA NEMBRO, *Propaganda e le missioni nel Vaticano I. Echi e riflessi nel Vaticano II*, in « Euntes Docete » 23 (1970) 203-207. Sui dibattiti, svoltisi in Concilio, a riguardo delle missioni cfr. L. LOPETEGUI, *Temas misioneros directos y indirectos en el concilio Vaticano I*, in « Los concilios ecuménicos y las misiones » (Berriz Vizcaya 1965) 93-123; A. SANTOS, *Aspecto misional del Concilio Vaticano I*, in « Estudios Eclesiásticos » 45 (1970) 491-532.

³⁵ MANSI 53, 331-352; cfr. anche J. MOREAU, *L'épiscopat français et les Missions à l'heure du premier concile Vatican, 1869-1870*, in « Mission de l'Église. Bulletin de la Pontificia Unio Cleri pro Missionibus » 18 (1962) 8-13.

Nel loro sguardo d'insieme, i vescovi segnalavano che la popolazione mondiale contava allora 1.200.000.000 di persone, di cui 800.000.000 erano pagani, 70.000.000 ortodossi, 90.000.000 protestanti, e 200.000.000 cattolici. Pur nella loro aridità, queste statistiche dovevano smuovere i Padri conciliari a ricercare le vie per portare a tutti la luce di Cristo, a evitare con prudenza ciò che potesse impedire la loro conversione o il loro ritorno alla unità, a concedere tutto ciò che potesse facilitare il loro ingresso nella Chiesa cattolica, salva restando l'integrità del dogma, della morale e della disciplina.³⁶ L'incremento delle comunicazioni tra i diversi continenti, i rapporti più frequenti tra i popoli, la tendenza ad autorizzare la libertà di predicazione erano circostanze, di cui la Chiesa doveva servirsi.³⁷

Affrontando l'argomento della evangelizzazione e della conversione degli infedeli, i vescovi suggerivano quanto segue: la creazione di speciali seminari sullo stile del collegio di Propaganda Fide e del seminario delle Missioni estere di Parigi; la moltiplicazione nei Paesi di missione di scuole, seminari e monasteri per la formazione del clero nativo, che in seguito avrebbe anche potuto perfezionare i suoi studi in Europa; l'erezione di diocesi di diritto comune, autonome da Propaganda, per favorire una azione missionaria più spedita.³⁸

Passando a trattare degli Orientali dissidenti, i vescovi insistevano che non si procedesse a nuove definizioni dogmatiche; che si rispettassero i loro riti e ordinamenti ecclesiastici non in contrasto con i precetti divini; che si pazientasse su ciò che si dovesse modificare o correggere; che uomini insigni per pietà e scienza si dedicassero allo studio del patrimonio spirituale e dottrinale dei greci, in modo da essere in grado di presentare loro con efficacia la verità cattolica; che gli esperti di problemi orientali presso la Santa Sede non fossero solo latini, ma anche greci. Richiedevano, inoltre, lo sdoppiamento della Congregazione di Propaganda Fide in due sezioni di cui l'una coadiuvata da periti latini e greci, si occupasse degli Orientali, e, l'altra, con l'assistenza di esperti vescovi, sacerdoti e religiosi, che avessero avuto esperienza di vita missionaria, si incaricasse dei problemi riguardanti gli infedeli. Infine, consigliavano alla stessa Congregazione di Propaganda di inviare ogni anno a tutti i vescovi del mondo una relazione sullo stato delle missioni, per stimolarli a collaborare all'opera evangelizzatrice.³⁹

In merito ai protestanti, i vescovi proponevano che si invitassero loro rappresentanti a Roma, per discutere insieme con uomini pii e dotti le difficoltà e le prospettive del superamento della divisione; che il Concilio emanasse direttive e orientamenti per quanti si dedicassero al lavoro apostolico in territori protestanti; che i rapporti si ispirassero ad atteggiamenti di carità, di comprensione e di rispetto tali da invogliare gli interlocutori e i loro correligionari ad abbracciare l'unità cattolica; che tutti i cattolici fossero spronati a operare per

³⁶ MANSI 53, 348; Coll. Lac. VII, 846.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ MANSI 53, 349.

³⁹ MANSI 53, 349-350.

la conversione dei fratelli separati, in un momento in cui il razionalismo e l'incredulità si diffondevano tra loro.⁴⁰

Le altre « petizioni » di indole missionaria furono quelle in favore dell'Opera della Propagazione della Fede, dell'Opera della Santa Infanzia, degli Ebrei, delle Scuole cristiane d'Oriente e dei negri dell'Africa centrale.

Il 20 gennaio 1870 fu inoltrata al segretario del Concilio una petizione, sottoscritta da 90 Padri, a sostegno dell'Opera della Propagazione della Fede. In essa si esaltavano gli aiuti spirituali e materiali, di cui l'Opera si era resa benemerita nel campo missionario, si invitavano i vescovi a promuoverla e i dirigenti a svilupparla.⁴¹

Il 13 febbraio 1870, un'analoga petizione venne presentata da 35 vicari apostolici per richiamare l'attenzione dei Padri sull'importanza e i servizi prestati alle missioni dall'Opera della Santa Infanzia. I contributi di questa iniziativa, documentavano i firmatari, offrivano ai missionari la possibilità di distribuire medicine agli ammalati durante le loro peregrinazioni apostoliche, di organizzare farmacie nelle città per lo stesso scopo, di costruire orfanotrofi per la difesa e protezione dei bambini abbandonati e di battezzare coloro che fossero in pericolo di vita. Le statistiche parlavano di 3.855.570 bambini battezzati negli ultimi 15 anni, con una media annuale di battesimi che si aggirava allora sulle 380.700 unità e la presenza negli orfanotrofi di 45.217 assistiti.⁴²

Nella petizione compilata da due ebrei convertiti, i fratelli Giuseppe e Agostino Lemann, a favore dei loro connazionali, si chiedeva al Concilio di manifestare la propria benevolenza verso gli Israeliti, perché amati da Dio a causa dei loro antenati e perché della stessa discendenza di Cristo secondo la carne. Tale benevolenza doveva tradursi in un esplicito invito ad abbracciare il cristianesimo. Invito che non avrebbe dovuto dispiacere a molti figli di Abramo, essendo ormai crollati i pregiudizi e il muro divisorio tra giudei e cristiani. La petizione dei fratelli Lemann, firmata da 510 Padri, il 2 aprile 1870 fu inviata dal segretario del Concilio al segretario della Commissione per l'esame dei postulati.⁴³

Un'altra petizione, che aveva ottenuto l'adesione di 61 Padri, sottolineata l'urgenza e la necessità dell'apostolato scolastico nelle zone geografiche estendenti dalle frontiere austriache all'India e dalle coste algerine alla Abissinia, esortava il Concilio ad approvare e a raccomandare al mondo cattolico la diffusione dell'Opera delle Scuole cristiane d'Oriente. Altri 12 Padri di rito orientale con a capo il patriarca di Antiochia, Ignazio Filippo Harcus, avanzarono una analoga proposta.⁴⁴

Per ultimo, il dinamico apostolo dell'Africa centrale, Daniele Comboni — già autore di un Piano per la rigenerazione dell'Africa, in cui enunciava il

⁴⁰ MANSI 53, 350-351.

⁴¹ MANSI 53, 461-465; Coll. Lac. VII, 902.

⁴² MANSI 53, 541-543; Coll. Lac. VII, 904-906.

⁴³ MANSI 53, 554-567; Coll. Lac. VII, 909.

⁴⁴ MANSI 53, 571-574; Coll. Lac. VII, 903-904.

principio della conversione dell'Africa per mezzo degli africani — preparò un postulato in difesa dei negri di quei territori. Nel mese di giugno del 1870 fece pervenire a ciascun membro del Concilio una lettera, in cui spiegava le ragioni della sua richiesta, che venne sottoscritta da 70 Padri. Data la situazione di abbandono spirituale, in cui vivevano i negri dell'Africa centrale, i firmatari pregavano il Concilio di persuadere i vescovi a mandare in quei territori operai evangelici e aiuti di qualunque genere o anche di rivolgere un appello al mondo cattolico per sensibilizzarlo a recare un contributo concreto nella soluzione di un così grave problema.⁴⁵

Delle « petizioni » dei Padri tennero conto i rielaboratori degli abbozzi di schema sulle missioni.

2. *Gli « Schemi »*

a. Lavoro della Commissione preparatoria per la Chiesa orientale e le missioni.

Dei cardinali, che Pio IX aveva consultati sui temi da trattarsi in Concilio, solo tre — Carlo A. Reisach, Antonio M. Panebianco e Gioachino Pecci — inclusero nelle loro proposte l'argomento delle missioni.⁴⁶ Delle sei Commissioni, costituite il 19 marzo 1865 per la preparazione del materiale da inoltrarsi ai dibattiti conciliari, quella *Pro Ecclesia Orientali et Missionibus*, che rispecchiava la struttura di Propaganda Fide incaricata di esaminare gli affari di rito orientale e quelli di rito latino sotto la guida dello stesso Prefetto,⁴⁷ ebbe il compito di studiare le questioni riguardanti la « Chiesa d'Oriente » e le « missioni ». Ne era presidente il prefetto di Propaganda, Card. Alessandro Barnabò. Era composta da 17 membri, di cui nessuno aveva esercitato un apostolato missionario in Paesi non cristiani. Quattro di essi provenivano dal Vicino Oriente: Giuseppe Valerga († 1872), patriarca di Gerusalemme; il carmelitano Leonardo di San Giuseppe († 1903), prefetto apostolico della missione dei Carmelitani in Siria; Mons. Clemente G. David († 1875), corepiscopo uniate di rito siro; e Mons. Paolo Brunoni, vicario patriarcale di Costantinopoli.⁴⁸

Questa Commissione si riunì 31 volte prima dell'inizio del Concilio e altre 6 durante la sua celebrazione. La sua stessa composizione la portò a interessarsi prevalentemente delle cose attinenti alla Chiesa d'Oriente. Essa non omise tuttavia di affrontare il più vasto tema missionario.

⁴⁵ MANSI 53, 633-634; Coll. Lac. VII, 905. Sul « postulato » di Don Daniele Comboni si veda lo studio di P. CHIOCCHETTA, *Il « Postulatum pro nigris Africae Centralis » al Concilio Vaticano I e i suoi precedenti storici e ideologici*, in « Euntes Docete » 13 (1960) 408-447.

⁴⁶ MANSI 49, 42. 61. 151-152.

⁴⁷ Cfr. *Collectanea S. Congregationis « De Propaganda Fide »* 2 (Romae 1907) n. 1223, p. 668-672.

⁴⁸ Cfr. R. AUBERT, *La composition des commissions préparatoires du premier concile du Vatican*, in « *Reformata reformanda* » hrsg. von E. ISERLOH und K. REPGEN 2 (Münster i. West. 1965) 473-477.

Nella X riunione del 23 marzo 1869, su proposta del segretario della Commissione, Serafino Cretoni, i consultori si schierarono per la convenienza e l'opportunità di iscrivere l'argomento delle missioni nell'agenda del Concilio. Mons. Giuseppe Valerga ebbe l'incarico di stendere una « bozza » di lavoro, che servisse da avvio ai dibattiti.⁴⁹

Nella XI riunione del 31 marzo 1869 vennero toccati vari punti: il modo di associare i vescovi all'opera di evangelizzazione; lo scopo primario delle missioni, incentrato sulla propagazione della fede; il dovere del missionario di andare alla ricerca degli uomini, bisognosi della luce del Vangelo; il potenziamento del clero indigeno; la promozione della vita religiosa; la centralizzazione in Roma delle Opere di cooperazione missionaria.⁵⁰

Nella XII riunione del 6 aprile 1869 si parlò dell'insufficienza morale e numerica del personale missionario, della necessità della sua preparazione in colleghi adatti, dei requisiti di cui doveva essere dotato, della sua estraneità alla politica e alle contese di nazionalità, della sua fedeltà e sudditanza al potere civile, del patronato esercitato da alcune nazioni europee sulle missioni.⁵¹

Nella XIII riunione del 16 aprile 1869 si esaminò la posizione dei delegati apostolici nelle loro relazioni con il vescovo o vicario apostolico; il problema della esenzione dei religiosi missionari e la loro dipendenza da due autorità: quella del superiore « ecclesiastico » in rapporto al ministero pastorale, e quella del superiore « religioso » in relazione con la disciplina e l'osservanza regolare.⁵²

Nella riunione XIV del 23 aprile 1869 si discusse sull'opportunità o meno della presenza in uno stesso territorio di missionari di Istituti religiosi diversi. Valerga suggerì la stesura di un Direttorio missionario universale, la cui elaborazione doveva essere di spettanza della Sede Apostolica.⁵³

In riunioni successive venne deciso di formulare un invito da rivolgersi ai monaci orientali perché si occupassero dell'apostolato missionario, e di accordare ai vescovi e ai vicari apostolici il diritto di invigilare sui colleghi e sulle scuole cristiane, di visitare le chiese dei religiosi, di dirigere il loro ministero pastorale e di correggerli e punirli quando sbagliassero.⁵⁴

b. Il « Caput de Apostolicis Missionibus ».

Il lavoro, svolto dalla Commissione preparatoria, servì di base alla stesura del *Caput de Apostolicis Missionibus* (Schema I), da cui prese l'avvio l'elaborazione dello « *Schema alterum decreti de Apostolicis Missionibus* », ⁵⁵ rifiuto poi

⁴⁹ MANSI 49, 1023-1028. Giuseppe Valerga, patriarca di Gerusalemme dal 1848 al 1872, fu l'ispiratore e l'esecutore della politica orientale e latinizzante di Pio IX: cfr. S. MENNA, *Chiesa orientale all'epoca del patriarca Giuseppe Valerga, 1813-1872* (Roma 1969) [tesi inedita difesa all'Istituto Pontificio Orientale].

⁵⁰ MANSI 49, 1029-1037.

⁵¹ MANSI 49, 1037-1046.

⁵² MANSI 49, 1046-1051.

⁵³ MANSI 49, 1051-1056.

⁵⁴ MANSI 50, 7-46.

⁵⁵ MANSI 53, 152-156.

nel più ampio e articolato « *Schema constitutionis super Missionibus Apostolicis* ». ⁵⁶

Il Caput de Apostolicis Missionibus, dopo un richiamo al mandato di Cristo di evangelizzare tutte le genti, tracciava alcune « piste » di riflessione sui seguenti punti: la virtù e la scienza richieste ai missionari per il retto disimpegno dei loro obblighi; l'adattamento all'indole e ai costumi delle popolazioni native e l'obbedienza dovuta alle autorità statali; la mutua carità e l'unione tra i missionari; la conservazione della esenzione e dei privilegi dei religiosi missionari, purché non rechino pregiudizio alla sottomissione ai legittimi superiori « ecclesiastici »; il dovere dei superiori ecclesiastici di dirimere le controversie, che insorgessero tra i missionari, e tra questi e i laici; l'invito ai missionari che lavorano tra gli orientali a impegnarsi maggiormente nella diffusione del Vangelo; la raccomandazione delle associazioni che aiutano le missioni; il possesso di lettere credenziali per la raccolta di offerte allo stesso scopo; e la utilità della redazione di un Direttorio per le missioni. ⁵⁷

c. Lo « *Schema alterum decreti de Apostolicis Missionibus* ».

Questa « bozza di lavoro », stampata nel mese di novembre del 1869, era stata consegnata soltanto ai consultori della Commissione per la Chiesa Orientale e le Missioni. Di dominio pubblico fu reso invece lo *Schema alterum decreti de Apostolicis Missionibus*, ⁵⁸ pubblicato nel mese di dicembre del 1869.

Esso constava di una introduzione, di quattro capitoli che sviluppavano questi argomenti: I mezzi per provvedere le missioni (cap. I); Le qualità del missionario (cap. II); I requisiti del suo apostolato (cap. III); I suoi rapporti con il superiore ecclesiastico e quello religioso (cap. IV); e di nove annotazioni esplicative. Inoltrato all'esame dei Padri conciliari, essi fecero pervenire alla Commissione competente i loro suggerimenti e le varie « petizioni », di cui si è detto più sopra. Sulla base delle indicazioni dei Padri, la Commissione procedette alla rielaborazione di un nuovo testo dal titolo *Schema constitutionis super Missionibus Apostolicis*, che ingloba il contenuto dello schema precedente, ristrutturandolo in modo diverso e più organico e completandolo.

d. Lo « *Schema constitutionis super Missionibus Apostolicis* ».

Lo schema di costituzione fu distribuito ai membri dell'assise ecumenica il 26 luglio 1870, perché vi apportassero le loro osservazioni e modifiche. Esso comprendeva una breve introduzione e tre capitoli dal tenore seguente: I vescovi e i vicari apostolici che presiedono ai territori di missione (cap. I); I missionari apostolici (cap. II); I mezzi richiesti per lo sviluppo delle missioni (cap. III), illustrati da 10 annotazioni da incorporarsi eventualmente nel testo. ⁵⁹

⁵⁶ MANSI 53, 45-61; Coll. Lac. VII, 682-694.

⁵⁷ Cfr. TING PONG LEE, *De iure missionario in Concilio Vaticano*, in « *Commentarium pro religiosis et missionariis* » 25 (1944/45) 112, n. 23.

⁵⁸ MANSI 53, 152-156.

⁵⁹ MANSI 53, 45-61; Coll. Lac. VII, 682-694.

1) *Contenuto*

L'introduzione descrive le ragioni di natura dottrinale, pastorale e pratica, che giustificano l'attività missionaria della Chiesa. Fino a quando l'umanità non formi un unico ovile, urge il comando apostolico di Cristo di andare in tutto il mondo a predicare il Vangelo ad ogni creatura (Mc. 16,15). Di questo mandato di Cristo è garante e responsabile il successore di Pietro, il sommo Pontefice. Circostanze favorevoli ne sollecitano l'attuazione: una più larga diffusione del Vangelo in tutto il mondo; l'accresciuto impegno missionario dei vescovi, dei sacerdoti diocesani, dei religiosi, e dei laici mediante le « pie associazioni »; lo stesso progresso delle scienze, e insieme l'accorciamento delle distanze tramite i mezzi di comunicazione.

Il *primo capitolo* introduce il discorso sui *capi dei territori di missione*.

I sommi Pontefici sempre si sono preoccupati della diffusione della Buona Novella in tutto il mondo. Anche negli ultimi secoli, i Papi non sono venuti meno a questo loro compito, erigendo nuove diocesi con a capo vescovi aventi giurisdizione ordinaria. Dove ciò non era ancora possibile o opportuno, la Santa Sede istituì i vicari apostolici, conferendo loro la dignità episcopale, che li abilitava a reggere i territori affidati alle loro cure pastorali nel nome e con l'autorità vicaria del Papa. Si formarono così i « territori di missione », distinti in diocesi e vicariati, governati da vescovi e da vicari apostolici.

Sui titolari delle diocesi e dei vicariati incombe il dovere di custodire la fede, dove già esiste, consacrandosi all'assistenza spirituale dei fedeli; di annunziare il Vangelo di Cristo agli infedeli; e di ricondurre alla Chiesa cattolica gli eretici e gli scismatici. Coltivino, perciò, lo zelo e tutte le virtù apostoliche, in primo luogo l'abnegazione personale, e operino in stretta unione con la Santa Sede. Da loro dipendono gli operai evangelici nell'esercizio del ministero e dell'attività missionaria.

All'interno della loro circoscrizione, i vicari hanno la stessa autorità, che i vescovi detengono nelle loro diocesi, e anche i medesimi doveri, cioè l'obbligo della residenza, della visita pastorale, della visita ad limina e della relazione sullo stato dei loro vicariati da inviare alla Santa Sede.

Dovere peculiare dei vescovi e dei vicari apostolici è quello di provvedere alla formazione di un clero nativo, capace di collaborare nella introduzione della disciplina ecclesiastica e nel consolidamento della religione cattolica tra la loro gente. A tale scopo devono erigere seminari, dove i chierici nativi vengano guidati nell'acquisizione della vita di pietà e della dottrina, e quindi addestrati nell'esercizio del ministero. I vescovi e i vicari apostolici esercitano una potestà piena su tutti i missionari secolari e regolari che lavorano nei loro territori, e su tutto ciò che riguarda il governo e la direzione della missione, la cura delle anime e l'amministrazione dei sacramenti. Inoltre, essi vigilano sulla osservanza della clausura, intervengono nella composizione dei dissidi e visitano le chiese dei religiosi. Quindi, là dove esistono diocesi e vicariati apostolici di rito latino vengano aboliti il titolo, i diritti, le facoltà e i privilegi dei prefetti apostolici.

Quando entro i confini di una diocesi o di un vicariato di rito latino vivono

fedeli di rito orientale, privi di un proprio pastore, il vescovo o il vicario apostolico avrà cura di loro e provvederà perché sacerdoti del proprio rito amministrino loro i sacramenti e annunzino la parola di Dio.

Infine, nel disimpegno delle loro funzioni i vescovi e i vicari apostolici devono ottemperare ai sacri canoni e alle regole del diritto comune.

Il *secondo capitolo* espone *i requisiti relativi al missionario e al suo ministero*. Se nulla vi è di più gradito a Dio e utile per la Chiesa dei sacerdoti che si consacrano all'attività missionaria con fervore, potrebbe pure avverarsi il contrario, se questi sacerdoti non fossero all'altezza della loro vocazione.

Come portatori del messaggio di Cristo, i missionari devono essere uomini provetti in virtù e scienza, e cioè: insigni nella pratica della castità e dell'umiltà; ferventi nello spirito per addossarsi le fatiche della predicazione senza mai cercare il proprio tornaconto e il gradimento degli uomini, ma il solo compimento della volontà del Signore; impegnati nell'acquisto di una dottrina, che li aiuti nell'attuazione del loro ministero; e istruiti tempestivamente nella conoscenza delle lingue di quei popoli cui devono annunziare il Vangelo. Sono orientamenti sui quali devono riflettere sia coloro che intendono dedicarsi all'attività missionaria, sia coloro che presentano alla Santa Sede gli operai, disposti a lavorare nelle missioni. E perché tutto questo si realizzi, si moltiplichino i collegi, dove ai futuri missionari venga impartita una formazione adeguata, che li metta in grado di assolvere bene le loro funzioni.

Giunti alla loro destinazione, i missionari operino in un modo così sobrio, pio e retto da non rendere vana la loro predicazione; manifestino lo spirito di Cristo che hanno appreso durante la loro formazione; si comportino in modo tale da essere veramente « il buon odore di Cristo », persuasi che l'efficacia del loro ministero dipende dall'imitazione del Redentore; evitino ogni specie di male per non dar adito ad accuse da parte dei nemici; non rimangano a lungo da soli nella residenza missionaria, ma vivano insieme in due o tre e, per quanto è loro possibile, osservino la clausura; ogni anno o almeno ogni due anni trovino il tempo per fare dieci giorni di esercizi spirituali.

Nei rapporti mutui e con gli altri, i missionari conservino la pace, che Cristo diede in eredità agli Apostoli e volle che fosse proclamata al mondo; promuovano l'amore vicendevole; lo esprimano con il loro tratto mansueto e saggio; si astengano dallo zelo indiscreto e dallo spirito di contraddizione; si lascino guidare dalla sapienza che viene dall'alto; e ricordino che quanti sono facitori di pace, nella pace raccoglieranno i frutti della giustizia.

A riguardo dei superiori ecclesiastici e religiosi, i missionari rispettino l'autorità e la dignità dei vescovi e dei vicari apostolici; prestino loro ubbidienza; non facciano nulla senza il loro previo consenso; li ricevano con venerazione durante le loro visite; non esercitino il ministero prima di aver presentato le loro lettere credenziali, sapendo che le facoltà ottenute dalla Sede apostolica, potrebbero essere sospese, qualora ne abusassero. Tuttavia, per quanto concerne l'osservanza regolare, i missionari sono soggetti al proprio superiore religioso. Si avverta però che, data la preminenza degli obblighi del ministero pastorale su quelli che

scaturiscono dallo stato religioso, in caso di conflitto prevale l'autorità del vescovo e del vicario apostolico.

In ordine all'adattamento, i missionari si inseriscano tra i popoli da evangelizzare, facendosi tutto a tutti per guadagnare tutti a Cristo; li trattino con particolare amore e benevolenza; si adeguino al loro modo di vivere e di fare nei limiti consentiti dalla Sede apostolica; esponano la dottrina non con parole altisonanti, ma con semplicità in rispondenza alle condizioni di ognuno; accolgano con affetto e comprensione gli infedeli, gli eretici e i lontani dalla vera fede; li istruiscano nella dottrina con pazienza e si ispirino all'esempio di Cristo, che, pur detestando l'errore, aveva compassione per gli erranti; vadano alla loro ricerca, non contentandosi di assistere i pochi fedeli delle città; li aiutino a ritrovare la vera Chiesa; invocino con assiduità l'aiuto divino per il disimpegno proficuo delle loro funzioni; e obbediscano alle autorità civili, anche se dovessero essere pagane o eretiche.

Il terzo capitolo propone i mezzi atti a favorire lo sviluppo del lavoro missionario. Essi comprendono un numero proporzionato di missionari, i sussidi pecuniari, la preghiera.

I vescovi e i superiori religiosi provvedano all'aumento del personale missionario, secolare o regolare, che, ben preparato e fornito delle necessarie qualità, la Santa Sede possa mandare ad evangelizzare le genti. Inoltre, i vescovi favoriscano le pie associazioni che da anni in varie parti dell'Europa lavorano per le missioni, e esortino i fedeli ad aiutare i missionari. Tutti poi, vescovi, sacerdoti, religiosi e fedeli, principalmente quanti operano nelle missioni, preghino perché Cristo compia la sua promessa, attraendo a sé dalla croce « tutte le cose, i peccatori, gli scismatici, gli eretici e i pagani ». E poiché la sollecitudine apostolica abbraccia tutti i popoli, essa sente il dovere di rivolgere un accorato appello agli ebrei, « ai quali è stata affidata la Parola di Dio nel Vecchio Testamento insieme all'adozione a figli », affinché si convertano a Cristo ed entrino nella Chiesa da lui fondata a prezzo del suo sangue.

Per ultimo, si dà incarico alla Congregazione di Propaganda Fide di redigere un Direttorio per le missioni.

Le 10 annotazioni, aggiunte allo schema di costituzione, illustrano meglio alcuni punti del testo del documento. A) Si espongono le ragioni, che giustificano la trattazione del tema missionario, e si evidenziano gli argomenti che saranno sviluppati nel corpo dello schema. B) Si documenta l'impegno missionario dei Papi, e si indicano le motivazioni dell'istituzione dei vicari apostolici e i poteri che ad essi competono. C) Si raccomanda ai capi missione di curare la formazione del clero nativo, ricordando ai Padri conciliari quanto la Sede apostolica abbia detto in merito a tale problema. D) Si precisano le modalità dei rapporti tra missionari apostolici e Ordinari, con l'intento di evitare che l'autorità dei vescovi possa scapitarne a causa dei privilegi concessi ai missionari. E) Si insiste sulla necessità dell'osservanza della clausura anche nelle residenze missionarie. F) Si sottolinea il diritto che l'Ordinario ha di visitare le chiese dei religiosi missionari e il dovere che essi hanno di accoglierlo con rispetto e deferenza. G) Si

enumerano le ragioni che consigliano la soppressione del titolo dei prefetti apostolici e il trasferimento delle loro facoltà agli Ordinari o vicari apostolici. *H)* Si segnalano alcune direttive che dovrebbero contribuire a risolvere gli attriti di carattere giurisdizionale tra i vescovi di rito orientale e i vescovi di rito latino, operanti nel loro stesso territorio con giurisdizione personale. *I)* Si ribadisce il dovere della conoscenza delle lingue native per l'annuncio del Vangelo. *L)* Si fa appello all'adattamento come norma metodologica dell'attività missionaria, ma contemporaneamente si richiama l'attenzione sulle restrizioni che erano state emanate dalla Sede apostolica in seguito all'annosa controversia sui riti cinesi e malabarici.

2) *Le « osservazioni » dei Padri*

I Padri che formularono critiche e osservazioni al decreto di costituzione sulle missioni furono 35, di cui 4 vescovi di rito orientale, 24 vescovi di rito latino e 7 superiori generali di Ordini religiosi o abati.⁶⁰

Uno degli argomenti che suscitò le reazioni più vivaci fu quello relativo all'esenzione e ai privilegi dei religiosi. Lo schema tendeva a ridurli, accrescendo invece le facoltà dei superiori ecclesiastici. Nelle osservazioni, fatte pervenire alla Commissione competente, da 5 superiori generali, da un abate e da 7 vescovi emergeva una convergenza unanime in difesa della esenzione e dei privilegi, elargiti dalla Sede apostolica ai religiosi, e di una maggior libertà per il superiore regolare, affinché la disciplina religiosa non ne dovesse scapitare.⁶¹

La critica più serrata e più ampia venne formulata da mons. Giuseppe Caixal y Estradé, vescovo di Urgel. Egli, dopo una lunga serie di riflessioni di carattere generale, denunciava, fra l'altro, l'assurdo tentativo di sopprimere l'esenzione e i privilegi dei religiosi, e perciò ripudiava in blocco lo schema di costituzione, perché, a suo parere, avrebbe causato danni irreparabili alla vitalità delle missioni, invece di incrementarle.⁶² Infine, il Padre Pietro Beckx, generale dei Gesuiti, scrisse che la restrizione dell'esenzione e dei privilegi dei religiosi non era necessaria, né utile, né giusta, né prudente per le conseguenze negative che ne sarebbero derivate.⁶³

Un altro argomento, che provocò interventi scritti dei Padri, fu il diverso trattamento riservato ai vescovi orientali rispetto a quello riservato ai vescovi di rito latino. Mons. Paolo Hindi, arcivescovo di Gezira, e Mons. Cirillo Behnam, arcivescovo siro, chiesero che la soppressione dei titoli e delle facoltà dei prefetti apostolici venisse estesa anche ai territori, retti da vescovi di rito orientale, di modo che ad essi venisse trasferita la giurisdizione sui missionari, che lavoravano nelle loro circoscrizioni.⁶⁴ Altri chiarimenti furono sollecitati in relazione ai

⁶⁰ MANSI 53, 61-161.

⁶¹ MANSI 53, 61-64.

⁶² MANSI 53, 117-135.

⁶³ MANSI 53, 135-141.

⁶⁴ MANSI 53, 61. 83-85.

monaci orientali e ai vescovi dello stesso rito.⁶⁵ Tobia Aun, arcivescovo di Beirut, auspicava che si dessero direttive concrete ai missionari latini che svolgevano la loro attività fra gli orientali, sì da evitare indebite interferenze.⁶⁶

Giuseppe Angelini, arcivescovo di Corinto, intervenne sul tema degli ebrei.⁶⁷ Guglielmo E. Elder, vescovo di Natchez, suggerì che si regolasse meglio la raccolta delle elemosine per le missioni e si indicasse il criterio che si intendeva seguire nella loro distribuzione.⁶⁸ Raffaele de Ambrosio, vescovo di Durazzo, avanzò le sue riserve a proposito dell'esclusione dei missionari troppo giovani, della clausura e di altre prescrizioni.⁶⁹ Il Card. Cosma Orsi, arcivescovo di Pisa, consigliava un approfondimento del tema sulla idoneità e sui requisiti dei missionari e degli stessi loro superiori ecclesiastici.⁷⁰ Infine, Mons. Ilario Sillani desiderava che si menzionassero i privilegi che erano stati concessi dalla Sede apostolica ai sovrani del Portogallo, per evitare possibili conflitti di giurisdizione tra i missionari dipendenti da Propaganda Fide e quelli ancora soggetti al regime del « Padroado ».⁷¹

L'improvvisa sospensione del Concilio (20 ottobre 1870), a motivo dell'occupazione di Roma da parte delle truppe italiane, non permise che lo schema di costituzione sulle missioni, come pure altri schemi, potesse giungere in porto con tutti quegli arricchimenti e complementi che i dibattiti in aula e le osservazioni scritte avrebbero potuto arrecare. Tuttavia le idee, i suggerimenti e gli orientamenti affiorati e in buona parte già espressi nello schema di costituzione rappresentavano un materiale prezioso, — rivelatore di ciò che allora si pensava delle missioni e si intendeva fare per il loro sviluppo, — cui attinsero i successori di Pio IX nei loro interventi sull'apostolato missionario.

3) Limiti e prospettive

Nei relativi schemi e nei rispettivi dibattiti del Concilio Vaticano I « Chiesa » e « missioni » vennero presentate come due realtà separate e, perciò, la loro trattazione si svolse in modo autonomo e indipendente.⁷²

Della Chiesa si mise in risalto, fra l'altro, la sua indiscussa convinzione d'essere per gli uomini l'unica via di salvezza. Allora che sorte toccherà agli uomini che sono al di fuori della Chiesa? Verrà loro preclusa ogni possibilità di salvezza? D'accordo con il pensiero della tradizione, lo schema *De Ecclesia* del

⁶⁵ MANSI 53, 64.

⁶⁶ MANSI 53, 142-143.

⁶⁷ MANSI 53, 142.

⁶⁸ MANSI 53, 64-65.

⁶⁹ MANSI 53, 68-69.

⁷⁰ MANSI 53, 71-72.

⁷¹ MANSI 53, 89-91.

⁷² Cfr. P. WANKO, *Kirche, Mission, Missionen. Eine Untersuchung der ekklesiologischen und missiologischen Aussagen von I. Vatikanum bis « Maximum illud »* (Münster i. West. 1968) [Diss. datt.]: le prime 30 pagine studiano il problema dei rapporti Chiesa e missioni nel Vaticano I.

Vaticano I ribadiva che davanti a Dio non hanno colpa quelli che vivono nell'ignoranza invincibile a riguardo del Cristo e della Chiesa, da lui fondata. Ma circa il problema della salvezza dei non cattolici e dei non cristiani, esso riteneva che la soluzione si dovesse ricercare nell'ambito dell'appartenenza alla Chiesa, senza meglio precisare in quale rapporto stessero i vari modi di appartenenza o di ordinamento alla medesima con la corrispondente possibilità di salvezza. Anche gli interventi di alcuni Padri, benché improntati ad una particolare sollecitudine e sensibilità verso gli « altri », rientravano nel contesto ecclesiologico del tempo, che si può così riassumere: la Chiesa va incontro « a quelli di fuori » nella sua consapevolezza di essere l'unica portatrice della verità rivelata e della salvezza, operata da Cristo. Non c'è salvezza che non si realizzi nella Chiesa o tramite la Chiesa, in quanto si presuppone una qualche appartenenza o ordinazione ad essa.⁷³

Da quanto si è scritto più sopra, risulta che la tematica, affrontata nello schema di costituzione sulle missioni, verte su questioni di natura quasi esclusivamente giuridica, disciplinare, pastorale e pratica riguardanti i vescovi e i vicari apostolici, la posizione e la formazione dei missionari e, infine, la cooperazione richiesta per lo sviluppo dell'evangelizzazione.

Gli estensori dello schema pare non si siano preoccupati o non sia stato loro possibile agganciarlo al tema ecclesiologico, anche perché quest'ultimo era solo in fase di elaborazione. Né sembra abbiano avvertito la necessità di inquadrare in un valido contesto teologico l'attività missionaria della Chiesa. Ciò si deve attribuire ad una concezione della Chiesa ancor troppo incentrata sui suoi aspetti istituzionali. Solo in una prospettiva ecclesiologica globale e organica, che avesse preso le mosse dal disegno salvifico universale del Padre, realizzato dal Figlio e portato a compimento nei suoi effetti salutari dall'azione dello Spirito Santo mediante l'esercizio del ministero ecclesiastico e la testimonianza dei fedeli, sarebbe stato possibile far scaturire l'attività missionaria dalla più ampia « missione » della Chiesa, ricollegandola così alle sue genuine basi teologiche. Del resto, non si poteva pretendere che i redattori dello schema e gli stessi Padri conciliari si inoltrassero per strade, che soltanto una più approfondita riflessione ecclesiologica posteriore avrebbe percorso con successo.⁷⁴

Malgrado le lacune, comprensibili se si tiene conto delle varie circostanze che guidarono la sua elaborazione, lo schema sulle missioni del Vaticano I contiene elementi di rilievo sui rapporti missionari-autorità ecclesiastica, sulla formazione e qualità dei missionari e sulla cooperazione missionaria, recuperati in parte e integrati nel decreto *Ad Gentes* del Vaticano II. Inoltre, lo schema racchiude indicazioni che superano l'aspetto giuridico-disciplinare. Esse concernono il *fondamento*, il *concetto*, i *destinatari*, il *fine* e i *responsabili* delle missioni.

⁷³ Per il testo *De Ecclesia* cfr. MANSI 51, 541-542; 53, 311-312; per le osservazioni dei Padri cfr. MANSI 51, 788-797.

⁷⁴ Ciò è stato realizzato dal Concilio ecumenico Vaticano II in *Lumen Gentium*, n. 1-17, e in *Ad Gentes*, n. 2-9.

Per i Padri del Vaticano I, le missioni sono un dato di fatto. La presenza in Concilio di circa 180 vescovi missionari ne è la prova più convincente. Le missioni poi sono antiche quanto la Chiesa, perché *si fondano* sul mandato di Cristo, che inviò gli Apostoli ad ammaestrare tutte le genti (Mc. 16,15).⁷⁵ Alla Chiesa non rimane che accogliere tale mandato in un atteggiamento di obbedienza al Signore, e consacrare le proprie energie all'attività missionaria.

Nel Concilio Vaticano I il *concetto* di missione viene identificato con quello di « predicazione del Vangelo » e di « propagazione della fede ».⁷⁶

I *destinatari* dell'apostolato missionario sono i non-cattolici, cioè tutti coloro che, battezzati o no, vivono al di fuori della Chiesa cattolica.⁷⁷ A prima vista si potrebbe avere l'impressione che nel Vaticano I si tendesse ad equiparare gli eretici e gli scismatici ai pagani. In realtà, non è così. Già nel documento, presentato a Pio IX, da 11 vescovi francesi si parlava di « conversione degli infedeli », di « riunificazione dei greci scismatici » alla Chiesa cattolica e di « ritorno degli eretici ».⁷⁸ Nello schema di costituzione sulle missioni si distingue tra l'annuncio del messaggio di Cristo agli infedeli per incorporarli alla Chiesa, e l'azione svolta in favore degli eretici e degli scismatici per attrarli all'unità della Chiesa, distogliendoli dai loro errori.⁷⁹ Ciò che si vuole mettere in risalto è che in entrambi i casi è in gioco un'attività specificamente missionaria.⁸⁰

Quanto al *fine* delle missioni, l'accento è posto sulla salvezza individuale, ma si elude il problema della possibilità di salvezza per coloro che sono al di fuori della Chiesa cattolica, forse perché del problema si interessava, benché in forma restrittiva, lo schema *De Ecclesia*.⁸¹

Infine, secondo i testi in discussione nel Vaticano I, la *responsabilità* delle missioni sembra ricadere soprattutto sul Romano Pontefice. Lo conferma lo stesso titolo dello schema di costituzione, dove con la parola « apostolicis » si mira a sottolineare la dipendenza e la derivazione del compito missionario dalla Sede apostolica. Gli altri membri della Chiesa — vescovi, sacerdoti, religiosi e laici — intervengono nell'attuazione dell'attività missionaria come semplici collaboratori del Papa ed esecutori delle sue direttive.⁸² Il limite di questa visuale è evidente. Essa risente di una concezione rigidamente verticale e centralizzata

⁷⁵ MANSI 53, 45; Coll. Lac. VII, 682.

⁷⁶ MANSI 53, 46; Coll. Lac. VII, 682.

⁷⁷ MANSI 53, 46; Coll. Lac. VII, 683.

⁷⁸ MANSI 53, 349-351.

⁷⁹ Cfr. MANSI 53, 46-47; Coll. Lac. VII, 683.

⁸⁰ Il Concilio Vaticano II si esprime con più precisione, quando dice: « Parimenti l'attività missionaria tra i pagani differisce sia dall'attività pastorale, che viene svolta in mezzo ai fedeli, sia dalle iniziative da prendere per la ricomposizione dell'unità dei cristiani. Tuttavia queste due forme di attività si ricongiungono saldamente con l'operosità missionaria della Chiesa: la divisione dei cristiani è infatti di grave pregiudizio alla santa causa della predicazione del Vangelo a tutti gli uomini, ed impedisce a molti di abbracciare la fede » (*Ad Gentes*, n. 6f).

⁸¹ MANSI 53, 46-47, 52; Coll. Lac. VII, 683, 687.

⁸² MANSI 53, 45-46; Coll. Lac. VII, 682-683.

della Chiesa. Solo dopo la rivalutazione della Chiesa come realtà missionaria, si è potuto affermare che tutti i suoi membri, sia pur a titolo diverso secondo i proprii doni e carismi ricevuti, sono responsabili del compito missionario.⁸³

Conclusione

In Giovanni Bosco l'ideale missionario crebbe di pari passo con la sua vocazione sacerdotale. Questa maturò ed ebbe compimento nei primi dieci anni del pontificato di Gregorio XVI, al cui nome è legato il rilancio dell'attività missionaria della Chiesa nella prima metà del secolo XIX. Soprattutto nel periodo dei suoi studi seminaristici (1835-1841), egli imparò a conoscere e a riflettere sulle vicende della vita della Chiesa. Le iniziative, che l'Opera della Propagazione della Fede aveva esteso al Piemonte, non gli passarono inosservate. Gli *Annali* omonimi, che descrivevano lo stato delle missioni e le imprese degli evangelizzatori d'oltreoceano, accesero in lui il desiderio di seguirne l'esempio.⁸⁴

Ordinato sacerdote, gli fu offerta la possibilità di proseguire gli studi nel Convitto ecclesiastico (1841-1844), eretto a Torino presso la Chiesa di San Francesco d'Assisi. In quegli anni si acul in Don Bosco l'aspirazione a portare la luce del Vangelo ai pagani. Aspirazione che lo invogliò a coltivare la lingua francese e a intraprendere lo studio della lingua inglese e di quella spagnola. La lettura assidua e appassionata di manuali di storia ecclesiastica e la meditazione sugli avvenimenti della Chiesa tenevano desto in lui il ricordo di quanto essa in passato aveva fatto, e ancora stava facendo per la diffusione del Vangelo e la costruzione del Regno di Dio. Inoltre, lo aveva entusiasmato il fatto che la missione di Ava e Pegú in Birmania, affidata agli Oblati di Maria Vergine, nel 1842 era stata eretta in vicariato con a capo un confratello del loro Istituto.⁸⁵

Convintosi di non poter realizzare la sua vocazione missionaria al di fuori di un Istituto religioso, Don Bosco decise di aprire il suo animo agli Oblati, che allora svolgevano un'intelligente azione pastorale nel celebre santuario della Consolata. Ne parlò pure al suo confessore, Don Giuseppe Cafasso, che lo dissuase dal perseguire quel suo intento, perché altri erano i disegni della Provvidenza nei suoi riguardi.⁸⁶

Vistasi preclusa la via alle missioni, Don Bosco andò maturando l'idea di preparare alla Chiesa manipoli di generosi operai evangelici. Il mandato apostolico: « Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura » (Mc. 16,15), risuonava per lui come un forte richiamo a interessarsi di quelli che ancora erano privi della luce del Vangelo. La lettura degli *Annali* della Propa-

⁸³ Cfr. *Lumen Gentium*, n. 17; *Ad Gentes*, n. 23-41.

⁸⁴ Cfr. G.B. LEMOYNE, *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco* I (S. Benigno Canavese 1898) 328, 415 (= MB I, 328, 415).

⁸⁵ Cfr. MB II, 201-204.

⁸⁶ Cfr. MB II, 204-208.

gazione della Fede, che fin dal 1848 il giovane Giacomo Bellia portava a Don Bosco nella loro redazione italiana, accresceva in lui la sollecitudine per la evangelizzazione dei pagani.⁸⁷ Episodi, tratti dagli *Annali*, si possono leggere nel suo *Cattolico istruito* (1853)⁸⁸ e nel suo *Mese di Maggio* (1958).⁸⁹ In un'occasione non ben precisata nel tempo, lo stesso Bellia avrebbe colto dalle labbra di Don Bosco questa significativa dichiarazione: « Oh se avessi molti preti e molti chierici, vorrei mandarli a evangelizzare la Patagonia e la Terra del Fuoco. E sai tu perché? Perché questi popoli furono finora abbandonati ». ⁹⁰ Dopo il 1860, quando già aveva costituito il primo nucleo di salesiani, cercò di conoscere meglio alcuni territori pagani, servendosi di carte geografiche.⁹¹

Intanto, Don Bosco aveva instaurato rapporti di amicizia con il canonico Giuseppe Antonio Ortalda, convinto promotore a Torino dell'Opera per la Propagazione della Fede e delle Scuole apostoliche, e, nello stesso tempo, nutriva pure cordiali relazioni con Don Eugenio Reffo e Don Alessandro Lana, redattori del *Museo delle Missioni Cattoliche*, di cui fece la pubblicità nelle *Letture Cattoliche*.⁹² Inoltre, Don Bosco era al corrente che la maggior parte degli Istituti, sia maschili che femminili, sorti nella prima metà del secolo scorso o in via di fondazione, per espresso desiderio della Sede Apostolica impegnava i propri membri anche nell'attività missionaria. Egli, che sentiva vivissimo il richiamo delle missioni, come avrebbe potuto precludere ai suoi figli questo vasto campo di apostolato, in un tempo in cui il Capo della Chiesa sollecitava i religiosi a lavorare per la diffusione del Regno di Dio tra i pagani? Anche se non riusciva ancora a intravedere la maniera concreta di attuare questo ideale, non si stancava di ravvivarlo in coloro che erano in grado di comprenderlo.

La canonizzazione dei protomartiri giapponesi dell'8 giugno 1862 non fu solo motivo di gioia per Don Bosco, ma si può ritenere che gli abbia offerto la possibilità di richiamare l'attenzione dei salesiani e dei giovani sulla necessità dell'evangelizzazione dei pagani e sui frutti salutari che già ne erano derivati.⁹³

Nel mese di dicembre del 1864 fu ospite all'Oratorio di San Francesco di Sales, Don Daniele Comboni, l'apostolo della Nigrizia. Egli proveniva da Roma, dove aveva presentato al Papa un suo piano per la rigenerazione dell'Africa. Senza dubbio, ne rivelò pure il contenuto a Don Bosco e richiese il suo consiglio e il suo aiuto per l'attuazione di questo piano. Invitato a riferire ai giovani sul suo apostolato in Africa, Comboni seppe concentrare la riflessione dell'uditorio sul problema missionario, entusiasmandolo.⁹⁴

⁸⁷ Cfr. MB III, 363.

⁸⁸ G. BOSCO, *Il Cattolico istruito* (Torino 1853) 313.

⁸⁹ G. BOSCO, *Il Mese di Maggio* (Torino 1858) 53-55.

⁹⁰ Cfr. MB III, 363.

⁹¹ Cfr. C. SALOTTI, *Il santo Giovanni Bosco* (Torino 1941¹) 413.

⁹² Cfr. P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica. I - Vita e opere* (Pas-Verlag, Zürich 1968) 169.

⁹³ Cfr. MB VII, 180.

⁹⁴ Cfr. MB VIII, 825-826.

Il 29 giugno 1867 si conclusero a Roma e nel mondo cattolico le feste centenarie del martirio di San Pietro. Per riaffermare l'universalità della Chiesa, si determinò che la celebrazione coincidesse con la beatificazione, fra altri, di un folto gruppo di martiri giapponesi. Questa coincidenza ebbe il dovuto risalto nell'Oratorio di Valdocco.⁹⁵

Gli avvenimenti della Chiesa servivano a Don Bosco per formare nei suoi figli e nei cristiani una genuina coscienza ecclesiale, non disgiunta dall'amore al Papa. In effetti, come già era capitato per le celebrazioni centenarie del martirio di San Pietro con la pubblicazione nelle *Lecture Cattoliche* di un opuscolo sull'evento,⁹⁶ così anche in prossimità dell'apertura del Vaticano I, Don Bosco dette alle stampe una breve storia dei Concili ecumenici.⁹⁷

Durante la sua permanenza a Roma dal 24 gennaio al 22 febbraio 1870, Don Bosco prese conoscenza da vicino dello sviluppo dei lavori conciliari e operò in modo particolare a difesa dell'infalibilità personale del Papa.⁹⁸ Non è improbabile che in quei giorni egli sia stato avvicinato da alcuni vescovi missionari, presenti all'assemblea conciliare, desiderosi di incontrarlo per sollecitare il suo aiuto in favore delle missioni.⁹⁹

Il 3 luglio 1870, Don Bosco ebbe la grata sorpresa di ricevere da Don Comboni il *Postulatum pro Nigris Africae Centralis*, che lo zelante missionario aveva inoltrato ai Padri conciliari. Accompagnava il documento una lettera, in cui Don Comboni chiedeva a Don Bosco di mettergli a disposizione alcuni salesiani per i suoi collegi del Cairo con la promessa che in seguito avrebbe affidato loro una speciale missione nell'Africa Centrale.¹⁰⁰ Don Bosco gli fece comunicare che per il momento si trovava nell'impossibilità di poterlo accontentare.¹⁰¹ Cosa analoga aveva dovuto fare nel 1869, quando l'arcivescovo di Algeri, Mons. Lavigérie, aveva insistito perché gli mandasse dei salesiani.¹⁰²

Dopo l'improvvisa interruzione del Concilio, alcuni vescovi missionari, prima del ritorno alle loro diocesi, scrissero a Don Bosco o si recarono a Torino per incontrarsi con lui ed esporgli i bisogni e le urgenze delle loro missioni. Il piemontese Mons. Domenico Barbero, che era stato consacrato da poco primo vescovo dell'Istituto delle Missioni estere di Milano, chiese a Don Bosco alcune suore per la sua diocesi di Hyderabad in India. Don Bosco, che non aveva ancora iniziato la fondazione di una Congregazione femminile, consigliò il pre-

⁹⁵ Cfr. MB VIII, 862-863.

⁹⁶ G. Bosco, *Il centenario di San Pietro Apostolo* = *Lecture Cattoliche*, A. XV, fasc. II (Torino 1867).

⁹⁷ G. Bosco, *I concili generali e la Chiesa cattolica* = *Lecture Cattoliche*, A. XVII, fasc. VIII (Torino 1869).

⁹⁸ Cfr. MB IX, 794-825.

⁹⁹ La Pia Società Salesiana era nota ai Padri conciliari, perché se n'era parlato durante l'assise ecumenica: MB IX, 810-811.

¹⁰⁰ Cfr. MB IX, 888-889.

¹⁰¹ Cfr. MB IX, 889.

¹⁰² Cfr. MB IX, 472.

sule a rivolgersi all'Istituto delle suore di Sant'Anna e della Provvidenza.¹⁰³ Nel 1870, Mons. Giuseppe Alemany, vescovo di San Francisco in California, ospite dei suoi confratelli domenicani di Torino, intavolò trattative con Don Bosco per l'apertura di un ospizio-scuola di arti e mestieri.¹⁰⁴ Don Bosco accenna ad altre proposte di fondazioni in Asia, Africa e America, che gli sarebbero state fatte tra il 1870 e il 1874.¹⁰⁵ Don Cesare Chiala parla meno genericamente di richieste per l'India e per l'Australia.¹⁰⁶

L'incontro con alcuni eroici presuli missionari e le reiterate proposte di nuove fondazioni in terre lontane servirono a consolidare in Don Bosco la volontà di estendere al mondo pagano l'apostolato dei suoi figli. Si trattava però di scegliere il tempo più opportuno e di determinare il luogo, dove mandare i salesiani. La divina Provvidenza non tardò ad illuminarlo. In uno di quei sogni — avvenuto tra il 1871 e il 1872 — che nella vita di Don Bosco preannunciavano per lo più un'impresa nuova da compiere, egli vide i suoi figli al lavoro tra i selvaggi.¹⁰⁷ L'indicazione del sogno era vaga, ma Don Bosco vi studiò attorno per circa tre anni al fine di scoprire chi fossero quei popoli che i salesiani avrebbero evangelizzati.¹⁰⁸

Le missioni tra i pagani divennero l'argomento preferito delle conversazioni di Don Bosco. Ne parlava come se il sogno fosse già una realtà. Si soffermava a descrivere con accenti avventurosi ed epici la missione evangelizzatrice tra popoli selvaggi e crudeli, che i suoi figli avrebbero convertito a Cristo non senza fatiche e disagi, anche col sacrificio della propria vita.

Nel frattempo un invito, pervenutogli dall'Argentina, ruppe ogni ombra di dubbio. Don Bosco si procurò delle pubblicazioni geografiche dell'America del Sud e, intuito che i selvaggi visti nel sogno erano identici agli aborigeni della Patagonia e della Terra del Fuoco, decise di mandare i suoi figli in quelle terre.¹⁰⁹

Il primo drappello di dieci salesiani, ricevuto un commovente addio nella basilica di Maria Ausiliatrice di Torino l'11 novembre 1875, il 14 dello stesso mese salpò da Genova per Buenos Aires, dove approdò il 14 dicembre. Don Giovanni Cagliari, capo spedizione, si stabilì con alcuni suoi confratelli nella capitale dell'Argentina per attendere all'assistenza spirituale degli emigrati italiani e alla gioventù, mentre Don Giuseppe Fagnano con gli altri si portò poco dopo a San Nicolás de los Arroyos, alle soglie della Pampa. Questo collegio

¹⁰³ Cfr. MB X, 626, 658.

¹⁰⁴ Cfr. P. STELLA, *o.c.* 168.

¹⁰⁵ Cfr. P. STELLA, *o.c.* 168; cfr. anche MB IX, 891-892.

¹⁰⁶ Cfr. C. CHIALA, *Da Torino alla repubblica Argentina. Lettere dei Missionari salesiani* (Torino 1876) 21, 46 s.

¹⁰⁷ Si legga la descrizione del sogno in E. CERIA, *Annali della Società Salesiana. Dalle origini alla morte di San Giovanni Bosco (1841-1888)* I (Torino 1941) 245-246.

¹⁰⁸ *Ibid.* 246-247.

¹⁰⁹ Sui componenti la prima spedizione missionaria salesiana e sul loro arrivo a destinazione cfr. E. CERIA, *o.c.* I, 247-258.

divenne una testa di ponte, da dove partirono i primi salesiani per la evangelizzazione della Patagonia e della Terra del Fuoco.

Obbediente al suo confessore, Don Bosco aveva rinunciato ad ascoltare quella voce interiore, che con più forza agli inizi del suo sacerdozio sembrava chiamarlo a portare il Vangelo ai pagani. L'ideale missionario però non lo abbandonò mai. Egli seppe inculcarlo nei suoi figli, molti dei quali consacrarono e continuano a consacrare le loro energie al servizio della evangelizzazione degli infedeli.

II

IL PENSIERO MISSIONARIO DI DON BOSCO (Dagli scritti e discorsi del 1870-1885)

Francis Desramaut

Come sant'Ignazio di Loiola, neppure Don Bosco si è recato in paesi lontani per svolgervi un'attività missionaria nel senso comune di questo termine. Ma anche lui, come sant'Ignazio, ha dato inizio a una rilevante impresa di evangelizzazione e di impiantazione di nuove chiese; come lui, anch'egli ha lasciato ai suoi discepoli missionari esempi e direttive che oggi costituiscono il fondamento delle loro tradizioni. Originale o derivato da autori contemporanei, rifinito o elementare, ragionato o appena enunciato, il suo pensiero missionario ha esercitato una funzione non trascurabile nella vita della Chiesa da un secolo a questa parte.

Ma gli studi sistematici di questo pensiero risultano piuttosto rari. All'infuori delle Storie delle Missioni salesiane e delle biografie del Santo, che ne hanno necessariamente detto qualcosa, io non ho trovato altro che un titolo in lingua tedesca del 1934.¹

Dobbiamo dunque accontentarci, a quanto pare, delle descrizioni interessanti ma non approfondite di Don Eugenio Ceria² e di alcuni paragrafi, suggestivi ma sommari, di Don Piero Stella in un capitolo sulle missioni salesiane d'America.³

La questione rimane quindi aperta. Per conoscere e, se possibile, comprendere il pensiero di Don Bosco in questo campo, bisognerà rileggerne la vita, i discorsi, le lettere e le opere stampate, per scoprirvi, nell'ambito di una ecclesiologia, di una soteriologia e di una pedagogia cristiana più o meno contingenti, i lineamenti della sua « teologia » e della sua « pastorale » missionaria.

Noi offriremo qui alcuni risultati provvisori di una ricerca di questo genere

¹ L. RODENBECK, *Der heilige Don Bosco und die Missionen*, in *Festschrift zur Heiligsprechung* (München, Salesianum 1934); in P. RICARDONE, *Don Bosco educatore 2* (Colle Don Bosco - Asti 1952) 685.

² Vedi E. CERIA, *Annali della Società Salesiana* 1 (Torino 1941) soprattutto p. 245-266.

³ P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica* 1 (Zürich 1968) 167-186; soprattutto 169-170.

condotta di preferenza sui discorsi e sugli scritti degli anni 1870-1885, periodo in cui il progetto missionario del fondatore dei Salesiani e delle Figlie di Maria Ausiliatrice prese forma e si sviluppò.⁴

Una teologia del Regno di Dio

È importante penetrare oltre la superficie aneddotica delle cose. Il progetto missionario di Don Bosco ha preso corpo all'interno di una determinata visione del Regno di Dio. Per lui il servizio di Dio e della sua gloria aveva più importanza di quanta non gliene conceda la nostra epoca utilitarista e secolarizzata. Ai suoi occhi Dio era il grande vivente. Certo, chi legge la sua vita rimane subito colpito dal suo amore per Maria. Maria è stata per la sua anima di fanciullo, di giovane prete, di apostolo in un periodo difficile, e infine di vecchio commosso, una madre sempre bella e sempre presente, che era sua gioia servire e magnificare.

Ma egli contemplava pure molto volentieri un Dio che era per lui un padre. Sentiva verso di Lui una dipendenza piena, e poneva la sua gioia nell'esaltarlo. L'uomo, spiegava, è stato creato per « servirlo », e a questo termine dava un peso particolare. La mentalità egualitaria e individualista che oggi domina in Occidente stenta a comprendere uno spirito di « servizio » ieri comune nelle famiglie, nelle imprese e nelle nazioni. Bisognava che il « capo » fosse contento, che il suo onore crescesse, che la sua causa trionfasse e suscitasse possibilmente l'ammirazione generale. Don Bosco partecipava a questo spirito quando serviva Dio e Maria. Del resto, egli pensava di corrispondere così all'*adveniat Regnum tuum* del *Pater*. Noi prendiamo troppo facilmente per ripetizioni senza importanza formule come « servite il Signore nella gioia » e « per la maggior gloria di Dio », che ritornavano molto spesso sulle labbra e sotto la penna del nostro santo. Secondo Giulio Barberis, uno dei suoi confidenti più attenti, « tutto per il Signore, diceva il servo di Dio; facciamo quello che si può ad majorem Dei gloriam; riposeremo poi in Paradiso ».⁵

Rendere gloria a Dio significava per lui riconoscere al Signore l'onore che gli è dovuto per i suoi interventi nel mondo. Con questo gesto l'uomo fa risalire alla sorgente la luce e la forza che promanano dalla santità di Dio, in una continuità di lode nell'adorazione e di servizio nel lavoro apostolico. Preghiera e lavoro per la maggior gloria di Dio: questa formula sintetizza abbastanza bene l'essenza dello spirito del santo.⁶

⁴ Vedi, in questo volume, A. FAVALE, *Le missioni cattoliche nei primordi della Congregazione salesiana*, p. 13-48; G. BOTTASSO, *La Chiesa latinoamericana in cui hanno avuto inizio le Missioni Salesiane*, p. 133-140.

⁵ G. BARBERIS, *Processo diocesano di canonizzazione*, ad 22, in *Positio super introductione causae. Summarium* (Roma 1907) 427.

⁶ Su tutto questo si veda il nostro libro *Don Bosco e la vita spirituale* (Torino-Leumann 1970) soprattutto p. 183-184 (Il servizio del Signore) e p. 187-191 (Il servizio della maggior gloria di Dio).

Queste idee madri hanno influito sulle concezioni missionarie di Don Bosco. Il suo missionario è anzitutto al servizio della gloria di Dio. Questa finalità prendeva talvolta il posto della « salute delle anime », che ci si aspetterebbe di veder sempre messa in evidenza dal nostro santo. Il rilievo completo del suo uso nei contesti « missionari » è ancora da fare. In attesa, ecco qualche frase che dimostra che la tesi è fondata. In una lettera del 1876 a uno dei primi salesiani dell'America del Sud scriveva di getto: « Ascoltami, caro Don Tomatis: un Missionario deve essere pronto a dare la vita per la maggior gloria di Dio; e non deve poi essere capace di sopportare un po' di antipatia per un compagno, avesse anche notabili difetti? ».⁷

In base a questa medesima idea si può completare la considerazione che si legge nella *Storia Ecclesiastica* all'inizio di un paragrafo sui missionari martiri del sec. XIX: « Iddio, padrone del cuore degli uomini, mentre ispira agli uni lo zelo di promuovere la sua gloria nei nostri paesi, infonde in altri » al servizio della medesima gloria (complemento richiesto dal giro della frase) « coraggio eroico di abbandonare patria, parenti, amici, per intraprendere viaggi lunghi e pericolosi, il cui termine spesso è il martirio ».⁸

L'opera missionaria ha lo scopo di estendere il Regno di Dio per la sua maggior gloria. La letteratura salesiana conserva cinque « sogni missionari » di Don Bosco. Vi si possono leggere non soltanto, come si fa di solito, previsioni sull'avvenire, ma pure alcune delle convinzioni più profonde del nostro santo. Quello della notte dal 31 gennaio al 1° febbraio 1885 gli presentò successivamente in una vasta sala molti gruppi di eletti, che avevano beneficiato del lavoro missionario. Il testo dei loro canti non dovrebbe lasciarci indifferenti. Non esprimevano la loro liberazione dal peccato e dall'inferno, o la gioia dell'inatteso incontro con la verità o della loro entrata nella Chiesa. Essi celebravano quasi esclusivamente la gloria di Dio e il suo Regno su di loro, in ritornelli come: « *Appropinquavit in nos Regnum Dei; soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum; semper gratiarum actio illi qui erat, est et venturus est* ».⁹

⁷ G. Bosco a D. Tomatis, Alassio, 7 marzo 1876, in *Epistolario* III, p. 26-27.

⁸ G. Bosco, *Storia ecclesiastica*. Nuova ediz. [epoca sesta, cap. V] (Torino 1870) 353.

⁹ Ecco qualche elemento del loro abbastanza lungo racconto: « Il primo coro: *Appropinquavit in nos regnum Dei; laetentur Caeli et exultet terra; Dominus regnavit super nos; alleluia*. Altro coro: *Vicerunt; et ipse Dominus dabit edere de ligno vitae et non esurient in aeternum; alleluia*. Un terzo coro: *Laudate Dominum omnes gentes, laudate eum omnes populi*. Mentre queste ed altre cose cantavano e si alternavano, a un tratto si fece per la seconda volta un profondo silenzio. Quindi incominciarono a risuonare voci che venivano dall'alto e lontane. Il senso del cantico era questo con una armonia che non si può in nessun modo esprimere: *Soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum*. Altri cori sempre in alto e lontani rispondevano a queste voci: *Semper gratiarum actio illi qui erat, est, et venturus est. Illi eucharistia, illi soli honor sempiternus* ». Poi i cori si avvicinarono e avvolsero il testimone nel suo sogno; ma i temi non cambiarono. « Intanto unanimi le voci dei due grandiosi cori proseguivano e cantavano con inesprimibile armonia: *Soli Deo honor et gloria, et triumphus, alleluia, in aeternum, in aeternum!* Qui ho dimenticato me stesso e non so più cosa sia stato di me... ». La ricostruzione è di Don Lemoyne sul racconto che aveva udito da Don Bosco, in

Ancora una volta Don Bosco si è dimostrato molto sensibile alla gloria di Dio e all'avvento del suo Regno mediante l'opera missionaria.

Dopo la sua morte, il successore Don Michele Rua sottolineava, non senza eloquenza, questo aspetto primario del pensiero missionario del suo maestro e modello. In una lettera circolare ai Cooperatori del gennaio 1898 leggiamo: « Ogni giorno, su ogni punto del globo, da milioni di cuori infiammati dalla carità s'innalza fino al trono di Dio la preghiera: Sia santificato il tuo Nome, venga il regno tuo, sia fatta la volontà tua. Che fortuna per coloro, che col loro apostolato nelle lontane Missioni possono contribuire a farvi conoscere il Nome di Dio, a farlo regnare in molti cuori, a far compiere sulla terra la sua volontà per mezzo dell'osservanza de' suoi comandamenti! A quest'onore, a questa gloria aspirano gli umili figli di Don Bosco, e non par loro di pagarla troppo cara dando l'addio alla patria, ai parenti, rinunciando alle agiatezze dei paesi inciviliti, per condannarsi alle inevitabili sofferenze d'un clima micidiale, d'un insopportabile calore, ad ogni sorta di privazioni ».¹⁰

Una ecclesiologia

Il pensiero missionario di Don Bosco era pure segnato dall'ecclesiologia allora dominante, ove l'assioma « fuori della Chiesa nessuna salvezza » aveva un posto importante. La sua definizione della Chiesa era sociologica secondo la più pura tradizione bellarminiana. A incoraggiarlo in questo senso sarebbe bastata la familiarità col teologo gesuita Giovanni Perrone (1794-1876) « ritenuto a giusto titolo uno dei principali restauratori degli studi ecclesiastici nel sec. XIX ».¹¹ Nella seconda annata della sua pubblicazione mensile *Letture Cattoliche* (maggio e luglio 1854) Don Bosco faceva pubblicare di lui due opuscoli intitolati rispettivamente *Catechismo intorno al Protestantismo ad uso del popolo* e *Catechismo intorno alla Chiesa cattolica ad uso del popolo*. Il Perrone diventerà ben presto l'autore ufficiale di teologia dogmatica per i salesiani.¹² All'inizio della sua *Storia ecclesiastica*, ad esempio, Don Bosco scriveva: « Per Chiesa di Gesù Cristo s'intende la congregazione dei fedeli Cristiani che sono in tutto il mondo sotto l'obbedienza del Papa ossia del Sommo Pontefice Romano. Dicesi Chiesa di Gesù Cristo perché fu da lui fondata mentre viveva su questa terra, e perché da lui formata dentro al suo sacratissimo costato, consacrata e santificata col suo sangue. Essa è da lui ripiena del suo Santo Spirito, che esso le mandò

E. CERIA, *Memorie biografiche* XVII 304-305. A Don Lemoyne capitava di chiosare le parole di Don Bosco, ma non di costruire scene di questo genere gratuitamente. Si può quindi essere certi che Don Bosco ha pronunciato la sostanza delle frasi riferite, anche se, molto verosimilmente, in un latino meno corretto.

¹⁰ *Bollettino salesiano* (genn. 1898) 5.

¹¹ Ch. BOYER, *Perrone*, in *Dict. de théol. cath.* 12 (Paris 1932) 1255.

¹² G. BOSCO, *Cenno storico sulla Congregazione di San Francesco di Sales e relativi schiarimenti* (Roma 1874) 15.

perché rimanga con lei e le insegni ogni verità sino al terminare dei secoli... ».¹³ In queste righe l'accento era vigorosamente portato sull'autorità del pontefice; i vescovi (i « pastori legittimi » di altre definizioni) non erano neppure ricordati. Tali righe ci portano agli anni che prepararono la definizione dell'infalibilità del papa nel 1871.¹⁴

Questa concezione della Chiesa interessa tanto più la missiologia di Don Bosco in quanto egli interpretava in senso stretto l'assioma: « Fuori della Chiesa nessuna salvezza ». Durante tutta la sua carriera sacerdotale egli diffuse, sotto un titolo o sotto un altro, degli *Avvisi ai Cattolici* nei quali non c'era ambiguità su questo punto.¹⁵

L'epigrafe sul frontespizio dell'edizione del 1853 degli *Avvisi* era già particolarmente chiara: « I nostri Pastori ci uniscono al Papa; il Papa ci unisce con Dio ». L'unione a Dio suppone l'unione al papa. Il medesimo testo illustrava questo punto in molti modi. Egli ricordava la formula di Cipriano di Cartagine: « Chi non ha la Chiesa per madre, non può avere Dio per padre ». ¹⁶ Affermava che soltanto la Chiesa cattolica era « verace », perché essa sola era « una, santa, cattolica, apostolica ». « Noi possiamo solamente trovare la vera religione nella Chiesa Cattolica Romana, perché essa sola conserva intatta la divina rivelazione, essa sola fu fondata da Gesù Cristo vero Dio e vero Uomo, propagata dagli Apostoli, e dai loro successori sino ai nostri giorni; motivi per cui essa sola presenta i veri caratteri della divinità ». ¹⁷ Perciò, alla questione per noi decisiva: « Fuori della Chiesa Cattolica, Apostolica, Romana, si può avere salute? » egli rispondeva: « No: fuori di questa Chiesa niuno può salvarsi. Nella maniera, che quelli i quali non furono nell'arca di Noè, perirono nel diluvio, così perisce inevitabilmente colui che muore separato dalla Chiesa Cattolica, Apostolica, Romana, unica Chiesa di Gesù Cristo, sola conservatrice della vera religione ». ¹⁸

Che si doveva allora pensare di Lutero e di Calvino? « Costoro non avendo per Capo Gesù Cristo, non possono appartenere alla sua Chiesa, onde non sono nella Chiesa di Gesù Cristo, ma, come dice San Girolamo, sono nella sinagoga dell'Anticristo, cioè in una Chiesa opposta a quella di Gesù Cristo ». ¹⁹

Nell'ultima pagina dell'opuscolo si abbattevano su di essi e sui loro simili affermazioni assai dure attribuite a Sant'Agostino: « Chiunque si separa dalla

¹³ G. Bosco, *Storia ecclesiastica* (1870) 9-10.

¹⁴ La definizione del Perrone teneva conto dei vescovi: « La Chiesa è la radunanza di tutti i fedeli, i quali professano la medesima fede, partecipano agli stessi sacramenti, e sono soggetti ai loro legittimi pastori retti dal Pontefice Romano, ossia dal Papa » (G. PERRONE, *Catechismo intorno alla Chiesa cattolica* [Torino 1854] 5).

¹⁵ *Avvisi ai cattolici*. Introduzione alle Letture Cattoliche (Torino 1853) 32 p. Si ritroveranno sotto il titolo *Fondamenti della Cattolica Religione*, per cura del Sac. Giovanni Bosco (Torino 1872), libretto che fu ristampato nel 1882 e 1883 nelle *Letture Cattoliche*. Anche il *Giovane Provveduto* di Don Bosco riportava questo testo.

¹⁶ *Avvisi* 28-29.

¹⁷ *Avvisi* 11.

¹⁸ *Avvisi* 16-17.

¹⁹ *Avvisi* 18.

Chiesa Cattolica, sia pur buona la vita di lui, non possederà mai la vita eterna, ma la collera di Dio verrà sopra di lui pel solo delitto di essere separata dall'unità di Gesù Cristo. Questa bontà e probità, che non è sommessata alla Chiesa, è un'ipocrisia sottile e pernicioso (Sant'Agostino)». ²⁰ Bisognava ovviamente tener conto del genere oratorio di una pubblicazione ove le sfumature erano escluse. Don Bosco non spediva necessariamente all'inferno tutti i protestanti e tutti i pagani. Ma in ogni caso era certo che essi vivevano immersi in « folte tenebre », ²¹ e gli tornava molto difficile spiegare come avrebbero potuto assicurarsi la salvezza fuori di una conversione alla Chiesa Cattolica.

Da questa ecclesiologia derivava con tutta naturalezza un altro concetto missionario di Don Bosco: il missionario, come lo concepiva lui, aveva il compito di far entrare il pagano e l'eretico nella vera Chiesa, cioè nella Chiesa romana governata dal papa. « E così molti selvaggi verranno a far parte dell'ovile di Gesù Cristo », leggiamo nella conclusione del sogno missionario del 30 agosto 1883. ²² Questo concetto si armonizzava molto bene nel suo spirito con la considerazione primordiale sulla gloria di Dio. Egli lo dimostrava mediante considerazioni etimologiche un po' acrobatiche sulle parole « ortodossi » e « eterodossi »: non si può rendere gloria a Dio che nella vera Chiesa, la sola capace di « ortodossia », termine che egli è giunto a tradurre con « vera gloria ». ²³

Una soteriologia

La salvezza era dunque a questo prezzo. Per salvezza bisognava intendere la redenzione delle anime. Il missionario partiva per salvare « anime ». Quest'altra finalità della missione veniva da sé. « Dopo che Napoleone I soppresse i monasteri, i conventi, spogliò le chiese e se ne appropriò i beni, mancavano i mezzi per sostenere quei coraggiosi sacerdoti, che mossi dal desiderio di salvare anime recavansi in lontanissimi paesi », scriveva per esempio Don Bosco. ²⁴ In un argomento come questo non bisogna abbandonarsi a esegesi più o meno benevole: per il nostro santo l'uomo era veramente composto di un'anima e di un corpo; nel momento della morte la prima si separava dal secondo, qualificato talvolta come « abito », per godere della visione di Dio, se era in stato di grazia. ²⁵

²⁰ *Avvisi* 29.

²¹ Detto a proposito della Cina, in G. Bosco, *Storia eccles.* (1870) 368.

²² Edito in *Memorie biografiche* XVI 394.

²³ « Fra i molti avvenimenti compiutisi sotto a Gregorio XVI avvi quello che riguarda la così detta Chiesa russa ortodossa. Ortodosso significa: *Chi dà a Dio tutta la gloria che gli è dovuta*. Ora la sola Chiesa cattolica che conserva e pratica il santo Vangelo quale G. Cristo lo ha insegnato, dà a Dio tutta la gloria che gli si deve; così la sola Chiesa cattolica è ortodossa. La Chiesa russa è scismatica ed eretica: deve chiamarsi eterodossa perché dà a Dio una gloria diversa da quella che egli vuole » (G. Bosco, *Storia eccles.* [1870] 338).

²⁴ G. Bosco, *Storia eccles.* (1870) 351.

²⁵ Oggi bisogna talvolta dimostrare ciò che ieri non era contestabile. Su questa particolare questione si potrà vedere le biografie scritte da Don Bosco su Domenico Savio (1^a ediz. 1859)

All'anima la salvezza doveva essere assicurata. Bisognava assolutamente « salvarla », sottinteso dall'inferno e dalla perdizione eterna. Il primo *Avviso generale ai fedeli Cristiani*, ristampato nel *Porta teco* di Don Bosco, un umile *vademecum* per il cristiano medio della seconda metà del secolo XIX, era concepito così: « Ricordatevi, cristiani, che abbiamo un'anima sola; se la perdiamo, tutto per noi è eternamente perduto ».²⁶ La condotta e l'insegnamento di Don Bosco significavano chiaramente che tale salvezza era opera di Dio mediante il sangue di Cristo, in una Chiesa distributrice di sacramenti. Il suo missionario partiva per « salvare anime ». Don Rua lo ricordava nel 1897, in occasione dell'enciclica *Praeclara* di Leone XIII, della quale egli rilevava soprattutto la conclusione: « Il sapientissimo Leone XIII nella sua Enciclica *Praeclara*, dopo aver calorosamente raccomandate le Missioni, termina dicendo essere il massimo de' suoi voti che il nome sacrosanto di Gesù non tardi ad essere conosciuto e a dominare in ogni plaga dell'universo. Similmente il nostro dolcissimo Padre Don Bosco, fin dal principio della sua carriera sacerdotale, nell'ardente zelo ond'era divorato, proruppe in quel grido: *da mihi animas*; fu questo bisogno di salvar delle anime che gli fece parere angusto l'antico mondo e lo spinse ad inviare i suoi figli nelle lontane Missioni d'America ».²⁷

Una concezione dei rapporti tra religione e civiltà

Ma l'amore che portava agli uomini salvò Don Bosco da ogni forma di angelismo. Nella sua opera missionaria il nostro santo non si disinteressava affatto delle realtà terrestri. Era sempre rimasto impressionato dalle molteplici neces-

e Michele Magone (1ª ediz. 1861). Per esempio, nella narrazione della morte di Magone: « Mia ripigliò [Magone], ho una cosa che mi dà fastidio; quando l'anima mia sarà separata dal corpo e sarò per entrare in Paradiso, che cosa dovrò dire? a chi dovrò indirizzarmi? ». E più oltre: « Quell'anima fortunata abbandonava il mondo per volare, come pienamente speriamo, in seno a Dio alle undici di sera, il 21 gennaio 1859 [...]. Non fece agonia di sorta; nemmeno dimostrò agitazione, pena, affanno od altro dolore che naturalmente si prova nella terribile separazione dell'anima dal corpo. Io non saprei qual nome dare alla morte di Magone se non dicendola un sonno di gioia che porta l'anima dalle pene della vita alla beata eternità » (G. Bosco, *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele* [Torino 1861] cap. V, p. 82-84). Qualche nota su questo punto nel mio *Don Bosco e la vita spirituale* 48-49.

²⁶ G. Bosco, *Porta teco, Cristiano, ovvero Avvisi importanti intorno ai doveri del Cristiano* (Torino 1878) 7.

²⁷ Lettera annuale di Don Michele Rua ai Cooperatori ed alle Cooperatrici Salesiane, in *Bollettino Salesiano* [genn. 1898] 5. Notiamo anche queste frasi di un altro buon testimone: « ... Quante volte (Don Bosco) fu visto, cogli occhi fissi sul mappamondo, sospirare e piangere. Non sapeva darsi pace che l'imperatore della Cina avesse forse più sudditi che N. S. Gesù Cristo! — E quella Pampa! E quella povera Patagonia! Ah! quante anime colà vi sono che *in tenebris et in umbra mortis sedent!* E nessuno pensa a soccorrerle! Ma vi penserò ben io, sì! — E fu allora che cominciò a scrivere al Santo Padre Pio IX, e poi al Presidente della Repubblica Argentina... » (G. COSTAMAGNA, *Lettere confidenziali...* [Santiago del Cile 1901] 202).

sità degli uomini. Per il solo fatto che si dedicava al bene delle anime, il suo missionario lavorava a creare e a sviluppare una « civiltà cristiana ». Nel linguaggio odierno avrebbe detto « evangelizzazione » e « promozione umana ». Si vorrebbe sapere perché. Ci sarebbe molto da dire su questo punto. Esamineremo il pensiero di Don Bosco in alcune affermazioni strettamente connesse tra di loro. Per lui non esisteva civiltà degna di questo nome senza morale, e nessuna morale senza religione; non c'era civiltà autentica senza vera religione; non c'era civiltà fuori della religione cattolica, l'unica vera religione. Era uno degli insegnamenti che deduceva dalla *Storia d'Italia*, a conclusione della quale leggiamo tra l'altro: « Da ultimo vi rimanga altamente radicato nell'animo il pensiero che la religione fu in ogni tempo riputata il sostegno dell'umana società e delle famiglie, e che dove non vi è religione non vi è che immoralità e disordine; e che perciò a tutti noi incombe il dovere di promuoverla; amarla e farla amare anche ai nostri simili, guardandoci cautamente da coloro che non la onorano o la disprezzano ». Questo per ogni religione, ma ascoltiamo la finale, più legata che non sembri alle considerazioni precedenti: « Gesù Cristo nostro Salvatore fondò la sua Chiesa, e unicamente in questa Chiesa conservasi la vera religione. Questa religione è la cattolica, unica vera, unica santa, fuori della quale niuno può sperare di salvarsi ».²⁸

Nel 1854 Don Bosco aveva pubblicato nelle *Letture Cattoliche* alcuni paragrafi sorprendenti di Giovanni Perrone sulla santità della Chiesa Cattolica. Non abbiamo che l'imbarazzo della scelta. Ecco una « prova evidente »: « Donde viene, che la ubbriachezza pubblica, la dissolutezza e la disonestà regnano a preferenza nella Scozia, nella Inghilterra ed in altre popolazioni protestanti, le quali sono vere fogne di vizi. È dunque evidente, che le popolazioni protestanti sono molto più viziose che non le cattoliche: o per dir meglio, è evidente che le popolazioni cattoliche, a paragone delle protestanti, sono come una fontana a paragone d'una pozzanghera ».²⁹

Con tutto candore, egli stesso andava a cercare prove della superiorità della civiltà cristiana su quella cinese là dove noi oggi non ce lo aspetteremmo proprio più. Per una volta egli sorvolava sulle divergenze tra cattolici e protestanti. « L'anno 1858, scriveva, dopo molte fatiche, spese e combattimenti, la Francia e l'Inghilterra riuscirono a passare i confini del Celeste Impero, che è il nome dato all'impero cinese. Questo fatto dimostra ad evidenza quanto la civiltà europea, che è frutto del cristianesimo, sovrasti alla civiltà cinese prodotta dal gentilesimo, mentre poche migliaia di Francesi ed Inglesi poterono riportare vittoria sopra un impero di 400 milioni d'abitanti e dettar loro la legge... ».³⁰

²⁸ G. Bosco, *Storia d'Italia* (Torino 1866^s) 480. Queste affermazioni vengono ripetute parola per parola nell'edizione del 1874, eccettuato *unicamente*, sostituito con *solo*.

²⁹ G. PERRONE, *Catechismo*, lez. IV, p. 34.

³⁰ G. Bosco, *Storia eccles.* (1870) 355-356.

Quando si trattava degli Indiani dell'America meridionale, egli sostituiva « civiltà » con « barbarie ». Da questa dovrebbe tirarli fuori l'opera missionaria dei suoi salesiani, rivolta a introdurre la vera religione per iniziarli alla civiltà cristiana. Tale era stata, dopo la conquista, il frutto dei missionari gesuiti e francescani. Don Bosco la esaltava già in un passo della *Storia ecclesiastica* molto prima della partenza dei suoi figli: « Quei popoli da tanti secoli dati all'ubbrichezza, all'impudicizia, a' ladronecci, e quel che fa maggiormente orrore, avvezzi a mangiar carne umana, a misura che erano illuminati dalla luce del vangelo, deponevano la loro fierezza, divenivano casti, temperanti, fervorosi e pronti a spargere intrepidamente anch'essi il sangue per Gesù Cristo ».³¹ Egli annunciava risultati consimili ottenuti dai suoi discepoli, per esempio nella conclusione del sogno missionario già citato del 30 agosto 1883: ³² « Con la dolcezza di San Francesco di Sales i Salesiani tireranno a Gesù Cristo le popolazioni dell'America. Sarà cosa difficilissima moralizzare i selvaggi; ma i loro figli obbediranno con tutta facilità alle parole dei Missionari e con essi si fonderanno colonie, la civiltà prenderà il posto della barbarie e così molti selvaggi verranno a far parte dell'ovile di Gesù Cristo ».³³

Una pastorale missionaria

Per realizzare questi diversi risultati legati gli uni agli altri: salvare uomini, introdurli nella Chiesa Cattolica, civilizzarli, sempre per la maggior gloria di Dio e l'avvento del suo Regno, il missionario di Don Bosco riceveva un programma classico e insieme relativamente originale. La prima parte di esso era desunta dal Vangelo secondo san Matteo, che aveva fornito a Don Bosco il tema del suo discorso al momento della partenza dei primi missionari salesiani nel novembre 1875: ³⁴ « *Ite in mundum universum... docete omnes gentes... praedicate evangelium meum omni creaturae...* ». Si trattava di convertire alla parola del Vangelo, il che supponeva una predicazione. La predicazione della parola di Dio — che per Don Bosco non si riduceva solo alla Bibbia, ma si estendeva a tutta la dottrina cristiana — occupava il primo posto nelle preoccupazioni pastorali del nostro missionario. Vi aggiungeva, sempre in conformità con la finale di san Matteo, ma anche in funzione delle esigenze della Chiesa moderna nata dalla Controriforma, la sacramentalizzazione. Le note biografiche della *Storia ecclesiastica* sui missionari cattolici in Cina nella prima parte del sec. XIX corrispondono bene a questa pastorale tradizionale. In generale, l'autore diceva che « la persecuzione non rattiepidiva per nulla lo zelo dei missionari, benché il recarsi

³¹ G. BOSCO, *Storia eccles.* (1870) 309-310.

³² Sottolineamo qui che il testo, scritto da Don Lemoyne, fu rivisto e completato da Don Bosco.

³³ E. CERIA, *Memorie biografiche* XVI 394.

³⁴ E. CERIA, *Memorie biografiche* XI 383 s.

colà a predicare il Vangelo fosse un esporsi al martirio ».³⁵ Carlo Corney, prete della Missione († 20 settembre 1837), « l'anno dopo (1831) raggiungeva i suoi compagni nella China. Lavorò per la conversione di quegli idolatri fino al 1837, quando venne scoperto e condannato a morte ».³⁶ Gabriele Perboyre, anche lui prete della Missione († 11 settembre 1840), « dopo sei anni di stenti, di fatiche venne accusato di predicare il Vangelo, e perciò condannato a morte ».³⁷ L'azione missionaria dell'italiano Giovanni da Triora († 15 agosto 1815), descritta con maggiori particolari, comprende chiaramente la sacramentalizzazione: « L'anno seguente (1801 ?) entrò nella China, sebbene fosse minacciata la pena di morte a chiunque predicasse o professasse in quell'impero la religione cristiana. Tuttavia egli poté per quindici anni predicare, fare catechismi, amministrare i santi sacramenti, battezzare fanciulli ed assistere moribondi, dispersi in quel vasto impero, senza essere conosciuto dalle autorità civili. Ma dopo aver sofferto fame, sete, stenti di ogni genere, finalmente restò scoperto e denunziato ai mandarini ».³⁸ Quando ai tempi di Don Bosco i primi missionari salesiani salpavano verso la Patagonia, avevano nello spirito questi modelli.

Tuttavia, quando essi predicavano secondo le istruzioni del loro fondatore, non si consacravano ai compiti essenziali del ministero se non dopo aver superato tappe preliminari, che conferivano alla pastorale salesiana una certa originalità. « L'ideale di Don Bosco era, come si vede, l'evangelizzazione degli Indi infedeli; ma egli voleva battere una via diversa da quella tenuta in passato. Invece di lanciare senz'altro i suoi fra le tribù selvagge, avrebbe stabilito collegi e ospizi in paesi civili, donde poter studiare i modi di approccio e i mezzi di penetrazione ».³⁹ Questi collegi e ospizi venivano fondati dapprima a servizio degli emigrati italiani, che cominciarono a essere numerosi in Argentina; poi, dei cattolici delle città e ben presto della campagna sudamericana, ove le prestazioni dei salesiani, analoghe a quelle d'Europa, furono subito assai apprezzate. « Gli stava pur anche molto a cuore la condizione degli Italiani, che in numero stragrande e ognor crescente vivevano dispersi in quella vastissima Repubblica [l'Argentina]. Esuli volontari in cerca di fortuna, privi di scuole per i fanciulli, lungi da ogni possibilità di pratiche religiose o per lontananza o per difetto di buoni preti parlanti la loro lingua, rischiavano di formarvi ammassi di popolazioni senza fede e senza legge ».⁴⁰ Vivente Don Bosco e col suo benessere, con qualche parrocchia (la più nota nella storia salesiana è quella del quartiere La Boca a Buenos Aires, fondata nel 1877), furono così create successivamente: nel 1876, le scuole di San Nicolás de los Arroyos (Argentina) e di Villa Colón (Uruguay); nel 1878, di Almagro (Buenos Aires, Argentina); nel 1879, di Las Piedras (Uruguay); nel

³⁵ *Storia eccles.* (1870) 355.

³⁶ *Ivi* 354.

³⁷ *Ivi* 355.

³⁸ *Ivi* 353.

³⁹ E. CERIA, *Annali* I 251.

⁴⁰ E. CERIA, *Annali* I 251-252.

1881, di Paysandù (Uruguay), di Niteroy (Brasile); nel 1884, di San Paolo (Brasile); nel 1885, di Santa Caterina (Buenos Aires, Argentina); nel 1886, di La Plata (Argentina); nel 1887, di Concepción (Cile) e di Quito (Ecuador). Le prime di queste opere erano servite di base di partenza per i centri di Neuquén (Argentina, 1882), di Patagones (Argentina, 1879), di Viedma (Argentina, 1880), di Punta Arenas (Cile, 1887), ecc., nell'estremo sud del continente allora esplorato solo in parte.

In questo modo i salesiani rispondevano alle richieste della popolazione e soprattutto delle autorità civili e religiose locali. Su queste essi appoggiavano i loro tentativi di penetrazione chiaramente « missionari ». Tocchiamo qui un punto della strategia di Don Bosco che oggi si è fatto delicato. Nel 1875 egli aveva lasciato ai suoi primi missionari un elenco di venti consegne nelle quali essi ritrovavano i principi e gli esempi del loro maestro a Torino.⁴¹ Nella maggior parte erano piuttosto di ordine ascetico; per esempio: « Cercate anime, ma non danari, né onori, né dignità »; « Non fate visite se non per motivi di carità o di necessità »; « Fuggite l'ozio e le quistioni. Gran sobrietà nei cibi, nelle bevande e nel riposo »; « Osservate le vostre Regole, né mai dimenticate l'esercizio della buona morte ». Ma cinque di esse davano consigli di prudenza apostolica indicativi della metodologia « pastorale » del nostro santo. Ecco le formule:

« Prendete cura speciale degli ammalati, dei fanciulli, dei vecchi e dei poveri, e guadagnerete la benedizione di Dio e la benevolenza degli uomini. — Rendete ossequio a tutte le autorità Civili, Religiose, Municipali e Governative. — Incontrando persona autorevole per via, datevi premura di salutarla ossequiosamente. — Fate lo stesso verso le persone Ecclesiastiche o aggregate ad Istituti Religiosi. — Amate, temete, rispettate gli altri Ordini Religiosi e parlatene sempre bene. È questo il mezzo di farvi stimare da tutti e promuovere il bene della Congregazione ».

Secondo Don Bosco, la benevolenza degli uomini — alla quale egli attribuiva visibilmente molta importanza per i suoi missionari — si conquistava mediante la cura dei deboli (fanciulli, vecchi, poveri) e mediante il pubblico rispetto delle autorità e delle congregazioni religiose del luogo. Questa era stata la politica che gli aveva permesso di sviluppare la sua opera torinese a Valdocco, e di lanciare la sua giovane congregazione attraverso l'Italia, in attesa di penetrare in Francia e in tutta l'Europa. I cattolici benestanti l'avevano aiutato a costruire scuole e chiese, e a nutrire i suoi ragazzi. Se talvolta le autorità religiose e civili s'erano trovate in disaccordo con lui, non era mai accaduto per causa sua, perché egli aveva sempre cercato di mettere olio nelle sue relazioni con loro. E il suo metodo si era rivelato fruttuoso. Era un metodo irreprensibile? Secondo una mentalità « socializzante », no di certo. In uno studio recente e documentato sul

⁴¹ « Li aveva scritti a matita nel suo taccuino durante un recente viaggio in treno e, fatene tirare copie, le consegnò di sua mano ai singoli, mentre si allontanavano dall'altare di Maria Ausiliatrice » (E. CERIA, *Memorie biografiche* XI 389. L'autore riporta tali consegne: *ivi* 389-390).

« mondo del lavoro e idee sociali nell'età di Carlo Alberto » nella città di Torino ove l'opera salesiana ha avuto inizio, si leggono queste considerazioni un po' graffianti a proposito del canonico Cortolengo e del nostro Don Bosco: « L'azione dei due religiosi (quella del secondo era appena cominciata), appoggiata dalle classi dirigenti e dallo stesso Carlo Alberto, ottenne un successo lusinghiero e una rapida espansione; ma, forse ancor più delle altre istituzioni, le attività erano viziate dalla concezione di fondo che muoveva entrambi, per cui tutto veniva abbandonato nelle "mani pietose" di una provvidenza divina, che avrebbe potuto a propria discrezione alleviare i mali o anche aggravarli, e per cui l'unica possibilità di sollievo per i poveri era che i ricchi e i nobili di buon cuore s'interessassero di loro concedendo un letto, una minestra, un locale in cui radunarsi. In tal modo essi rimanevano estranei ai movimenti reali delle masse e ai loro bisogni, e, appoggiati dai ceti dominanti, potevano unicamente andare incontro a un sottoproletariato, ancor più misero e oppresso dei normali lavoratori, ma anche con minori problemi di questi ultimi e soltanto preoccupato di procacciarsi alcunché con cui cibarsi ».⁴²

Queste considerazioni non rendono giustizia a un'opera salesiana che ha prestato non solo al sottoproletariato, considerato qui senza molta pietà, ma a una folla di « lavoratori normali » servizi diventati insostituibili dopo un secolo, offrendo loro un tetto, avviandoli a un mestiere e inculcando una morale. Tuttavia, ci illuminano su una mentalità oggi diffusa. I principi apostolici di Don Bosco saranno duramente definiti come « paternalismo », « conformismo » e « opportunismo ».

Per la verità, partendo dai suoi principi e volendo sfuggire a questo penoso rovescio della medaglia, per non cedere alla tentazione di adattarsi al « secolo presente » e alle sue categorie o classi dominanti, occorre la purezza di sguardo, l'indipendenza di spirito, e la straordinaria abilità del fondatore dei Salesiani. Perché alle persone accomodanti, il « bene della congregazione » potrebbe sembrare esigere concessioni pericolose per la giustizia, l'eguaglianza e la semplice equità. L'efficacia delle future lotte sociali ne sarebbe diminuita.

Per difendere Don Bosco si dirà che egli non ha formulato la sua concezione missionaria per un periodo storico e per regioni ove le classi sociali si contrapponessero sistematicamente tra di loro, e ove l'autorità, di qualunque colore fosse, venisse sempre sospettata. La sua pastorale non era stata costruita per un tempo di guerra e di ribellione. Forse! Ma un aspetto della realtà non deve ora abbagliarci. Don Bosco impegnava i suoi figli per una via che, tutto sommato, aveva già fatto le sue prove nella storia moderna. Servire la maggior gloria di Dio e la salvezza delle anime nel rispetto delle cose e degli uomini, moltiplicando i collegi senza tuttavia rinunciare mai a spedizioni crocifiggenti, non era stato il metodo dei Padri Gesuiti del sec. XVI? I Salesiani di Don Bosco, per la sal-

⁴² G.M. BRAVO, *Torino operaia*. Mondo del lavoro e idee sociali nell'età di Carlo Alberto (Torino, Fondazione L. Einaudi 1968) 152.

vezza delle anime delle zone missionarie che bisognava introdurre nell'unica arca di salvezza, diffonderanno mediante le scuole, i libri e una costante catechesi, un « umanesimo » moralizzatore, e di conseguenza civilizzatore, fondato sulla parola di Dio, mentre insieme edificheranno dalle fondamenta nuove chiese mediante la predicazione e i sacramenti.

Così, il « pensiero missionario » di Don Bosco, meditato inizialmente nella capitale del Piemonte del sec. XIX, ha rapidamente preso corpo prima nell'America del Sud e poi in Africa e in Asia.

III

IL PRIMO ITER MISSIONARIO NEL PROGETTO DI DON BOSCO E NELL'ESPERIENZA CONCRETA DI DON CAGLIERO (1875-1877)

Jesús Borrego

Premessa

Il 14 novembre 1875 i primi dieci missionari, imbarcati sul *Savoie* per l'Argentina, scomparvero agli occhi di Don Bosco, ma rimasero profondamente presenti al suo pensiero e al suo cuore.

Ne è prova la fitta corrispondenza ch'egli intrecciò con quei primi realizzatori della « grande opera »¹ da lui sognata e preparata con tanto ardimento; e in modo particolare, con Don Giovanni Cagliero, capo e responsabile della spedizione.

Rileggere oggi l'epistolario Don Bosco-Don Cagliero, soprattutto quello relativo alla prima esperienza argentina di quest'ultimo (anni (1875-77)), è come assistere a un dialogo serrato e chiarificatore tra padre e figlio. Don Cagliero, mentre si sforza di attenersi alle direttive, all'iter missionario, progettato da Don Bosco in base ai suoi studi e alle illuminazioni soprannaturali,² spiega come sia necessario per il momento adeguarsi a una diversa e non prevista realtà, ch'egli va scoprendo di giorno in giorno; per cui il piano³ concreto può sì concordare con quello di Don Bosco negli obiettivi e nella strategia generale, ma non può inquadarsi nelle coordinate geografiche e cronologiche progettate dal Santo. Chi si trova « sul campo della missione »⁴ è costretto a improvvisare.

Questo dialogo epistolare conferma una delle lezioni fondamentali della

¹ G.B. LEMOYNE - E. CERIA - A. AMADEI, *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco* [MB] (Torino 1898-1939) XI, 383 ss.

² MB X, 53-55.

³ M. WIRTH, *Don Bosco e i Salesiani* (Torino 1969) 198: « Cagliero aveva i suoi piani »...

⁴ AS (Archivio Salesiano della Casa Generalizia) 126.2. Lettera di Don Cagliero [DC] a Don Bosco [DB] del 18 dic. 1875.

missionologia. E cioè, se questa scienza ha bisogno della dottrina ecclesiale e delle scoperte teoriche degli studiosi, è però largamente aiutata dagli apporti dell'etnologia e della linguistica, dalla ricchezza metodologica dell'azione apostolica, e dalla impiantazione concreta e realistica della Chiesa⁵ da parte di coloro che si trovano « sul luogo del luogo ».⁶

I. Il progetto e la preparazione

La stessa sera di quello storico 14 novembre, calmate le emozioni delle ultime giornate, Don Cagliero tenta un bilancio preventivo dell'impresa,⁷ sia dal punto di vista della preparazione materiale, sia da quello personale della sua preparazione come capo della spedizione.⁸

Insieme con la benedizione e la *missione giuridica* ricevute dal Papa,⁹ con il titolo e le corrispettive facoltà di *Missionari Apostolici*,¹⁰ autorizzato dalla Sacra Congregazione di Propaganda Fide, era munito di una presentazione autografa del Segretario di Stato, Card. Antonelli per l'Arcivescovo di Buenos Aires, nella quale chiedeva la sua « utile direzione e il valevole suo patrocinio » onde rendere possibile « dar opera sollecita ed efficace ai loro intendimenti ».¹¹

Contano le sue qualità personali. Definito da Don Ceria « uomo intelligente, autorevole e di molta intraprendenza »,¹² era riconosciuto come « il braccio destro del Santo nella soluzione di tutti i gravi problemi che quotidianamente si presentavano ».¹³ Non meno importante è la sua preparazione teologico-spirituale (si era laureato in teologia nella Reale Università di Torino), per cui conosceva le tendenze ecclesiologiche-missionarie della teologia, aggiornata dal Concilio Vaticano I recentemente celebrato. Questo non aveva concesso il « placet » allo schema sulla Chiesa vista come « corpo mistico », cioè come realtà viva dinamica, che tende ad espandersi, perché molti Padri lo consideravano un termine troppo vago e inopportuno. Lo schema missionario non arrivò a essere discusso nell'Aula Conciliare,¹⁴ e la missiologia continuò a basarsi sui principi elementari « della lievitazione trasformatrice, della lotta conquistatrice e del confronto tra le varie " Società " cristiane ».¹⁵

⁵ Cfr. J. MASSON, *L'attività missionaria della Chiesa* (Torino 1966). 23-24.

⁶ AS 126.2 Lettera di DC a DB del 4 mag. 1876.

⁷ MB XI, 391 ss.

⁸ « Questi furono i pionieri che, duce Don Cagliero, apersero la strada alle schiere molte e folte... » (E. CERIA, *Annali della Società Salesiana* [Torino 1961²] I, 253).

⁹ Messo in rilievo da Don Bosco nel suo discorso di saluto ai missionari (MB XI, 383 ss).

¹⁰ MB XI, 586-587.

¹¹ MB XI, 584-585.

¹² E. CERIA, *Annali* I, 252.

¹³ R. ENTRAIGAS, *El Apostol de la Patagonia* (Rosario 1956) 81. « Braccio destro » al punto che, nei Cataloghi Generali del personale, Don Bosco continua a qualificarlo « Catechista Generale » della Congregazione (AS 058).

¹⁴ J. MASSON, *Les Missions au premier Concile du Vatican*, in *Église Vivante* 14 (1962) 38-47.

¹⁵ P. STELLA, *Don Bosco nella Storia della Religiosità Cattolica* (Zürich 1968) I, 170.

Don Cagliero trae profitto, anzitutto, dal contatto personale con Don Bosco, che ha lasciato intravedere visioni profetiche, sia riguardo al suo futuro personale, sia al futuro della sua stessa missione.¹⁶ Questo lungo e profondo dialogo maturò nel Cagliero, come in ben pochi degli altri discepoli, una ammirevole simbiosi di spirito, di stile speciale e personale, di sistema educativo-pastorale.

I segni visibili della partecipazione di Don Bosco a quella storica partenza furono quell'« ecco che vengo con voi », con il gesto di consegna delle Costituzioni,¹⁷ e di quella che il medesimo Don Bosco chiamò « Lettera di congedo », un duplice decalogo dettato dalla sua dottrina ascetica e dal suo affetto paterno.¹⁸ E poi dalla consegna di dodici « avvisi e raccomandazioni confidenziali »¹⁹ a Don Cagliero, perché trapiantasse nel nuovo ambiente americano lo spirito del Fondatore²⁰ con il suo metodo, come già aveva fatto nel nascente Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, del quale era stato il primo Direttore Generale.²¹

Don Bosco non aveva trascurato, nei limiti dell'urgenza, delle persone e della mentalità dell'epoca, né la « discreta » preparazione linguistico-culturale,²² né tanto meno quella psicologica, apostolica e spirituale, con una indiscutibile carica di esaltazione idealistica, nella quale tuttavia giocava un ruolo preponderante l'ideale educativo, pastorale e soprannaturale.

Egli seppe presentare alla coscienza disponibilità della sua giovane Congregazione l'ideale missionario con chiare e attraenti motivazioni, aureolando l'impresa patagonica con un alone popolare — e perfino ingenuo — di epopea e di mistero,²³ che elettrizzava l'immaginazione giovanile e la immergeva in un clima di entusiasmo religioso-ecclesiale, fino alla convinzione che cominciava « per l'Oratorio e per la Società Salesiana una nuova storia ».²⁴ Questo rivela i segreti e i limiti dell'attività missionaria di Don Bosco e della Congregazione nei primi lustri, osserva giustamente P. Stella, e « la capacità (per intuito o per riflessione) a sapere scegliere non soltanto le forze a lui congeniali, ma anche i luoghi dove applicarle, e i tempi, con la garanzia del successo ».²⁵

¹⁶ G. CASSANO, *Il Cardinale Cagliero* (Torino 1927) I, 208. R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina* I, 97-99; Id., *El apóstol de la Patagonia*, 24-27.

¹⁷ Don Bosco volle eternare con una fotografia-ricordo quel momento storico per la vita della Congregazione, posando nell'atto di consegnare a Don Cagliero una copia delle Costituzioni. Cfr. M. RUA, *Lettere Circolari ai Salesiani* (Torino 1910) 409.

¹⁸ MB XI, 389-390.

¹⁹ MB XI, 394-395.

²⁰ R. ENTRAIGAS, *El apóstol de la Patagonia*, 75.

²¹ C. BERTINI, *Cenni storici sulle Missioni Salesiane* (Torino 1925) 17.

²² E. CERIA, *Annali* I, 253. Secondo Chiala « Coloro intanto che erano destinati alla missione apprendevano la lingua spagnuola in Varazze sotto la guida dello stesso Comm. Gazzolo, e bandita ogni altra lingua nel conversare, tanto fecero che in poco tempo giunsero a parlare in modo da intendersi fra loro e da non offender l'orecchio esercitato del loro maestro ». C. CHIALA, *Da Torino alla Repubblica Argentina. Lettere dei Missionari Salesiani* (Torino 1876) 27-28.

²³ P. STELLA, *o.c.* I, 184; WIRTH, *o.c.* 200.

²⁴ E. CERIA, *Annali* I, 249; MB XIII, 793.

²⁵ P. STELLA, *o.c.* I, 185.

Preparati così i nove eroi,²⁶ li affidò a Don Cagliero, il suo *alter ego* per l'America, insieme con il piano missionario intenzionale. Piano ben definito nel suo duplice obiettivo (evangelizzazione e impiantazione della Chiesa tra gli infedeli, e aiuto, soprattutto spirituale, agli emigrati italiani, con spiccata predilezione per il primo); ma impreciso e incompleto nell'itinerario concreto da percorrere; appena abbozzato nella tattica generica della missione salesiana: « stabilire collegi e ospizi in paesi civili, donde poter studiare i modi di approccio e i mezzi di penetrazione ».²⁷

« Nostro scopo — scriveva Don Cagliero il 1° sett. 1876 — era di occuparci esclusivamente dei poveri indigeni, istruendoli, educandoli e civilizzandoli. Ma meravigliati e stupiti nel trovarci frammezzo a più di centomila di nostri connazionali italiani... ci determiniamo di occuparci pure di questi nostri poveri fratelli... ».²⁸

Difatti, li attendeva il Collegio di San Nicolás de los Arroyos, « senza basi solide », e tuttavia atto a realizzare il suo duplice obiettivo; e la Cappella Mater Misericordiae, volgarmente chiamata la Chiesa degli Italiani, affidata solo verbalmente da Mons. Aneiros alla confraternita religiosa di laici, proprietaria della medesima. Passeranno quattro anni nel consolidare le prime fondazioni, fra stenti, prove e vacillamenti.²⁹

All'intenso e vitale contatto personale tra maestro e discepolo, succede ora un non meno vitale e intenso dialogo epistolare, che, in parte, cambierà il discepolo in maestro.

II. Sul campo della missione

La cordiale e unanime accoglienza delle Autorità ecclesiastiche e civili, la incondizionata disponibilità del clero diocesano e religioso, l'appoggio dei collaboratori — poi cooperatori — veramente « amici » e « fratelli » (ricordiamo il Dr. Gazzolo, consigliere della spedizione, Ceccarelli, Benítez, la famiglia Montalvo, il Dr. Espinosa segretario dell'Arcivescovo, ecc.), i risultati apostolici iniziali³⁰ esaltarono talmente i nuovi venuti che Don Cagliero nelle sue lettere

²⁶ Don Bosco chiamò così i componenti della seconda spedizione missionaria (novembre 1876) in una lettera a Don Cagliero del 14 nov. 1876. Cfr. E. CERIA, *Epistolario* (Epist.) di San Giovanni Bosco (Torino 1958) III, 81.

²⁷ E. CERIA, *Annali* I, 251. Sottolinea Don Barberis: « Vi parlerò alquanto della Patagonia, che, come sapete, è la meta principale delle nostre sollecitudini ». G. BARBERIS, *La Repubblica Argentina e la Patagonia. Lettere dei Missionari salesiani* (Torino 1877) 44.

²⁸ AS 273.31.4(9): *Memoriale* inviato da Don Cagliero al marchese Spinola, Ministro della Legazione Italiana in Buenos Aires.

²⁹ MB XII, 102. Per le origini di queste due fondazioni v. R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina* I, cap. 4, 6, 7...

³⁰ Cfr. l'ampia e magnifica narrazione di R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina* I, cap. 35-42.

del primo semestre « si esprime — nota R. Entraigas — in termini quasi sibillini ». ³¹

« Siamo sul campo della missione! Dio e la sua SS. Madre già hanno dato prove che i salesiani — benedizione di Dio — erano scelti a fare delle grandi cose ed operare il bene e la salute delle anime nell'America del Sud!... La voce corsa dei *padri salesiani* venuti da Buenos-Ayres ha dato un movimento straordinario in tutta la provincia... ». ³²

Non erano pure illusioni. L'attuale congiuntura storica dell'Argentina offriva circostanze molto propizie all'impiantazione e allo sviluppo dell'opera salesiana. Ma il tempo si sarebbe incaricato di dimostrare che i condizionamenti non erano minori.

1. *Fattori positivi*

L'Argentina iniziava in quei decenni la sua strutturazione confederale e metteva a prova la nuova situazione con due innovazioni fondamentali: maggior disponibilità di capitali, soprattutto europei, sotto la cui potenza industriale cadrà, ³³ e grande apertura alla immigrazione, permessa dalla favorevole *Legge di emigrazione*, approvata in quel medesimo anno 1875, ³⁴ che ha modificato profondamente la natura e la composizione etnica del paese. ³⁵

L'*apertura finanziaria*, che provocherà a lunga scadenza periodiche crisi economiche e commerciali, affascinava allora tutti coloro che, ansiosi di « fare l'America », vi trovavano facilità di lavoro e di guadagno. L'America, rileva Don Cagliero, è un continente di esseri che « sacrificano la vita al dio *plata* (denaro). Tanto è il lavoro che fanno notte e dì, e per otto giorni della settimana! Per questi... la loro anima è il denaro ed il guadagno, guadagno e denaro! ». ³⁶

La *corrente immigratoria* nell'America meridionale è capeggiata dall'Italia. ³⁷ Don Cagliero resta meravigliato e stupito, come abbiamo visto, davanti alle numerosissime colonie di elemento italiano, stabilitesi sia in zone urbane che in quelle rurali della campagna. ³⁸

Egli esprime in cifre questa sorpresa: degli oltre centomila connazionali emigrati in Argentina, la sola Buenos Aires ne conta trentamila; nel quartiere della Boca si aggirano i figli di diecimila italiani; e in San Nicolás de los Arroyos

³¹ R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina* II, 35.

³² Parole testuali di Don Cagliero, desunte dalle lettere scritte a DB il 18 e il 30 dic. 1875, 1-4 feb. 1876 [supplemento a Don Rua] (AS 126.2). E da quella indirizzata a Don Barberis il 4 mag. 1876 (AS 273.31.1 [7]).

³³ T. HALPERIN, *Historia contemporanea de América Latina* (Madrid 1969) 212.

³⁴ H.E.C., *La Argentina. Estudio físico, etnográfico, político y económico* (Buenos Aires 1923¹⁰) 152-153.

³⁵ P. CHAUNU, *Storia dell'America Latina* (Milano 1955) 75-76.

³⁶ AS 273.31.1(5): Lettera di DC agli artigiani dell'Oratorio di Torino, 1 giu. 1876.

³⁷ « Dal 1850 al 1940... 6.600.000 emigrati... Circa 3.000.000 dall'Italia » (H. HERRING, *Storia dell'America Latina* [Milano 1972] 976).

³⁸ AS 126.2: Lettere di DC a DB, 18 e 30 dic. 1875, e 4 mar. 1876.

dei 1.500 stranieri i 4/5 sono italiani.³⁹ Questa realtà ebbe il suo peso nella predilezione di Don Bosco per l'Argentina quando si trattò di scegliere tra diversi paesi o continenti di missione, proposti dal Papa: i suoi non si sarebbero trovati isolati, ma tra amici e connazionali, « presso i quali si sarebbe potuto costruire un clima analogo a quello della Patria lasciata ».⁴⁰ Clima che Don Cagliero sfrutta nella domanda di aiuti economici, presentata al Ministro della Legazione Italiana in Buenos Aires:

« La Colonia Italiana è conosciuta in questa Repubblica per la più numerosa, industriale, e per quella che più di tutte lavora; quanto perciò non sarebbe a desiderarsi, fosse parimenti la più istruita, buona e morigerata!... Se S. Eccellenza... ci venisse in aiuto con qualche soccorso pecuniario, sia per facilitare la venuta di maestri, che il Rev. Signor Don Bosco ci manderebbe da Torino, sia per provvedere locale adatto alle scuole, sarebbe un beneficio incalcolabile per la Colonia... ».⁴¹

Don Cagliero accentua i due movimenti chiave della missione salesiana tra gli emigranti: quello religioso e quello culturale, che per essere tanto carenti reclamano questa presenza.

Nella sua *analisi religiosa* Don Cagliero vede il popolo argentino, compresi quasi sempre gli emigrati, apprezzare ancora il sacerdote, con « un fondo buono di religione ». I suoi figli, nati « con l'istinto religioso », soffrono l'influsso dei malvagi: *mania anticlericale* (si legga antigesuitica) del liberalismo argentino, gemello di quello diffuso in tutta l'America; *lavoro segreto della massoneria*, infiltrata tra le fila del Governo, dell'insegnamento e dell'elemento italiano. Li considera entrambi, ma specialmente il primo, come tarli che rodono « i principi cattolici » dell'Università e dei Collegi.⁴² Un terzo male, che nelle ansie missionarie di Don Cagliero si prospetta come un bene, è la paura del governo per il *progressivo influsso politico-religioso degli inglesi* (gallesi protestanti), per cui desiderava che « i commissarii fossero accompagnati da missionari cattolici ». La mentalità dominante di contrasto fra le diverse Società cristiane (il dialogo di fede è ancora lontano) renderà vana l'opportunità di penetrare nel Chubut, dove « i gallesi protestanti... senza fare propaganda metterebbero in diffidenza i padri con gli Indii e si avrebbero pericoli ».⁴³

Ma il male religioso più deplorabile è costituito dalla *scarsità di numero e di spirito apostolico del clero nativo*: « O non ci sono (i sacerdoti, spiega Don

³⁹ AS 273.31.4(9): *Memoriale* di DC al marchese Spinola, 1 set. 1876. Inoltre, AS 275: Tomatis a L. Pesce, lettera del 29 feb. 1876.

⁴⁰ P. STELLA, *o.c.* I, 171.

⁴¹ AS 273.31.4(9): *Memoriale* di DC al marchese Spinola.

⁴² Tutto questo paragrafo è basato sulle prime informazioni che DC dà a DB come Ispettore: lettere del 18 e 30 (soprattutto questa) dic. 1875. Inoltre, quelle del 1-4 feb. 1876 e 4 marzo 1877, relative all'ambiente liberale e massonico (cfr. AS 126.2), con una interpretazione drammatica di E. CERIA, MB XII, 101-102. Anche AS 9.126, lettere di DC a Don Rua, 1 gen. 1876 e 1-4 feb. 1876 (supplemento a quella di DB).

⁴³ AS 126.2: lettera di DC a DB, 30 dic. 1875 e 2 lug. 1876. I « commissarii » di cui si parla sono le autorità politiche e militari.

Cagliero), o non li intendono, o non li vogliono». ⁴⁴ Situazione peggiorata dall'atteggiamento del clero immigrato che (sempre con un giudizio globale) si dimostra o « disincarnato » dalle chiese locali, ⁴⁵ o come lievito svanito nella massa. Don Cagliero li qualifica « cattivi padroni », « servi mercenari », per cui, anche se « non siamo tra infedeli — incalza — è indispensabile una Congregazione che si occupi degli Italiani in Buenos Aires », e in San Nicolás, « città morta alla pietà ». ⁴⁶

Niente di strano che la testimonianza di un piccolo gruppo di religiosi emigrati, semplici, dediti con zelo apostolico al popolo, trovasse un ambiente propizio alla sua missione e conquistasse le simpatie, in modo speciale di Mons. Aneiros:

« Mons. Arcivescovo — è sempre Don Cagliero che parla — ci ricevette tutti con una amabilità più che paterna: ciò che più lo mise di buon animo e contento, fu l'avergli presentato i quattro ordinandi prossimi futuri... E disse che erano suoi... Accostumato a ricevere il rifiuto di Europa, gode quando può avere tra i suoi chierici del Seminario o di altra Congregazione alcun ordinando! ». ⁴⁷

In un popolo giovane, la gioventù, « speranza della patria », ⁴⁸ reclama l'attenzione dei governanti nel *campo educativo e professionale*. Il presidente Avellaneda (1874-80), la cui fiducia nella salvezza per mezzo dei libri assomiglia a quella del presidente Sarmiento, suo maestro, promulga la legge della libertà di insegnamento nel 1876 (La « stiamo aspettando », dice Don Cagliero). ⁴⁹ Intanto inizia le scuole serali per adulti, e tenta ancora una volta, ma senza riuscirci, di fondare nella Repubblica Scuole di Arti e Mestieri. ⁵⁰ Il terreno era dunque favorevole al lavoro salesiano, a cui Don Bosco ha assegnato, anche qui, come destinatari principali « giovanetti poveri », specialmente quelli che provengono dai selvaggi. ⁵¹ Per di più, terreno evitato dalle Congregazioni religiose europee, che esercitarono il loro benefico influsso in Argentina soprattutto nell'insegnamento; ma la loro azione si era sentita soltanto tra la classe ricca. Perciò, conclude Don Cagliero, tutti i buoni, ansiosi di educazione cristiana, specialmente i PP. Gesuiti, Francescani e Domenicani, dicono che i Salesiani « devono riempire la lacuna che non possiamo riempire noi per mancanza di soggetti ». ⁵²

⁴⁴ AS 126.2: lettera di DC a DB, 18 e 30 dic. 1875. Naturalmente, si tratta di giudizi globali. Nelle stesse lettere e in altre presenta sacerdoti esemplari.

⁴⁵ T. HALPERIN, *o.c.* 228.

⁴⁶ AS 126.2: lettere di DC a DB, 18 e 30 dic. 1875, 1-4 feb. 1876 e 5 marzo 1877. L'arcivescovo di Buenos Aires condivide questo giudizio: R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina* I, 364; II, 190.

⁴⁷ AS 126.2: lettera di DC a DB, 18 dic. 1876.

⁴⁸ AS 273.31.1(7): lettera di DC ai novizi di Torino, 16 marz. 1876.

⁴⁹ AS 126.2: lettera di DC a DB, 4 gen. 1877.

⁵⁰ H. HERRING, *Storia dell'America Latina* (Milano 1972) 1026.

⁵¹ E. CERIA, *Epist.* III, 72 (DB a DC, 13 lug. 1876); III, 81 (lettera 1 ago. 1876).

⁵² AS 126.2: lettera di DC a DB 30 dic. 1875. AS 273.31.1(1): lettera di DC a Don Barberis, 4 mar. 1876. Inoltre, R. AUBERT, *Il Pontificato di Pio IX (1846-1878)* (Torino 1964) 674.

Appena arrivati, si vedono attornati da « una turba innumerevole di ragazzi bisognosissimi di istruzione ed educazione »; e allora danno vita alla scuola diurna e notturna per giovani operai, a collegi in San Nicolás de los Arroyos e in Villa Colón (Montevideo), a parrocchie, a oratori festivi, anima di tutta l'attività salesiana; e infine, come opera « unica nel suo genere », desiderata dal governo e dall'arcivescovo, a una scuola di arti e mestieri: « E ciò che non poté fare la filantropia mondiale, lo farà la carità cristiana ».⁵³

2. *Condizionamenti*

La carica di ispettore-provinciale mette Don Cagliero in grado di percepire, come nessun altro dei nuovi venuti, « i non lievi ostacoli »⁵⁴ che gli stessi fattori positivi comportano, e lo convince che l'iter missionario reale andrà al ritmo segnato dalle strutture in cui si muovono e dalle stesse persone da muovere.

a) *Realtà strutturale*

Non dobbiamo dimenticare la carta di identità di questi missionari: sono religiosi italiani, creature del Concilio Vaticano I, nel quale il trionfo dell'ultramontanesimo non solo poneva la Chiesa cattolica più saldamente che mai in mani romane, ma la metteva pure incondizionatamente al servizio della lotta contro le novità del secolo. Don Cagliero non dissimula il suo risentimento contro i *democratici-repubblicani*, identificati allora sommariamente con l'ideologia liberale — (« sono repubblicani », borbotta, « sono cose di repubblicani... » « qui è tutto all'uso repubblicano... ») —, che penetra nelle file dei credenti al punto che i benefattori del Collegio di Villa Colón sono « buoni cattolici » nonostante siano « democratici ». Dal canto suo segue la buona politica imparata da Don Bosco e si dimostra amico di tutti senza distinzione di partito, ma « amico *usque ad aras... e niente più!* ».⁵⁵

Altro condizionamento, la *instabilità politica*. Avellaneda, che sale alla presidenza dopo un sollevamento militare, anche se negli anni 1875-76 doma facilmente due sollevamenti militari capeggiati dallo sconfitto Mitre, non ottiene né tranquillità civico-sociale, mantenuta soltanto « perché ad ogni *quadra* (isolato) sta una guardia vigile », né stabilità politica, poiché i partiti forti (Don Cagliero segnala i « *mitristas* » di Mitre, e gli « *alsinistas* », di Alsina, allora ministro della Guerra) « si contendono il potere ».⁵⁶

⁵³ AS 126.2: lettera di DC a DB 4 mag. 1876. AS 273.31.4(9): *Memoriale al marchese Spinola*. AS 273.31.1(5): DC agli artigiani di Torino-Orat., 1 giu. 1876 (si riferisce all'ultima affermazione che si avverò il 17 maggio 1877 con l'apertura del piccolo « Ospizio San Vincenzo. Scuola di Arti e Mestieri »). Cfr. R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina* II, cap. 35. DC ne stende un magnifico compendio nella *Relazione* inedita, presentata personalmente al Papa il 9 nov. 1877 nell'udienza ai membri della terza spedizione missionaria (AS 132 Persone - Cagliero). Ne riferiremo opportunamente i passi più rilevanti.

⁵⁴ R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina* II, 107.

⁵⁵ T. HALPERIN, *o.c.* 228. Inoltre, AS 126.22: lettere di DC a DB, 29 mar. e 19 lug. 1876, e 5 gen. 1877. Anche AS 9.126: lettera di DC a Don Rua, 15 gen. 1876.

Causa, e talvolta conseguenza, della instabilità politica sono le periodiche *crisi economiche e commerciali* che aumentano l'odio contro il governo, fanno vacillare le imprese più colossali e svalutare pericolosamente il *peso*. Per quanto riguarda la missione pampa-patagonica, queste crisi ne rallentano la marcia per la mancanza di appoggio governativo.⁵⁷ Ne sarà colpito anche Mons. Aneiros, promotore fin dal 1870 di pratiche piene di speranza in favore degli indi: nel luglio 1876 deve confessare a Don Bosco l'impossibilità di occuparsi di queste missioni per la scarsità di mezzi, accresciuta — afferma — dal fatto che non riceve più dal Governo « i fondi che prima costumava ».⁵⁸

Un tempo di attesa, né facile né breve, sarà segnato dalla *politica di « entente » tra l'Argentina e il Cile*, che esige « cicatrizzate le ferite diplomatiche... intorno alla punta della Patagonia ».⁵⁹

Ma il condizionamento ambientale di fondo è radicato nel *problema secolare dell'indio*, che si rese acuto precisamente durante tutto l'anno 1876. Il ministro della Guerra Alsina si era proposto di finirla con lo stato di tensione che si era creato per la imprescindibile necessità di riuscire a cacciare « gli aborigeni, naturali proprietari di immense regioni incolte » davanti al progressivo e costante avanzare della civiltà. Naturalmente quelli si ribellarono contro tale usurpazione. Così cominciarono frequenti scontri armati, vendette e scorrerie. Nel 1875 Alsina, con 5.000 uomini spostò i confini fino alla Cordigliera, e scavò una lunga trincea di cento leghe. Difesa precaria e quasi simbolica, che lo indusse a tentare nel gennaio 1876 un attacco generale. Momentaneamente intimoriti, i cacichí Namuncurà, Pincén e Cahiel in marzo effettuano a Tres Corrientes, Juarez e Necochea quella che fu chiamata « *la grande invasione* », sorprendendo le divisioni di frontiera. Ma dopo una lotta accanita le armi dell'esercito trionfano (7 aprile) e viene occupata Carhué (che da allora si chiamerà Alsina in onore del ministro). Ivi le truppe stabiliscono la nuova linea di frontiera per tener a bada gli indi, la cui eliminazione, per triste necessità, acquista « i caratteri di una carneficina ».⁶⁰

L'influsso di tali vicende sul sogno dei missionari è prospettato da Don Cagliero così:

« Abbiamo però un governo — scrive a Don Bosco il 18 dicembre — che favorisce poco le missioni, ed amerebbe meglio distruggerli anziché ridurli gli Indi, ed è valente a creare impacci ai missionarii. Aspetto lettera dal Chubut e la decisione dell'arcivescovo sopra il

⁵⁶ D. MOORE, *Historia de la América Latina* (Buenos Aires 1945) 219. AS 31.22 Argentina-Buenos Aires: copia del 3° supplem. di lettera di DC a DB 1-4 feb. 1876 (AS 126.2: non esiste l'originale); AS 9.126: DC a Rua, 1 gen. 1876.

⁵⁷ DC parla di questa crisi in due momenti: AS 126.2, lett. a DB, 1-4 feb. e 19 lug. 1876.

⁵⁸ MB XII, 667-668. Inoltre, S. COPELLO, *Gestiones del arzobispo Aneiros en favor de los Indios basta la conquista del desierto* (Buenos Aires 1944) 27-50.

⁵⁹ AS 126.2: lett. di DC a DB, 18 dic. 1876.

⁶⁰ Sull'argomento, con scelta bibliografia, vedi R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina* II, cap. 18.

viaggio a Patagones. Non bisogna però lusingarsi: che le difficoltà sono serie, e conviene dar tempo al tempo!, e mentre parliamo dei *selvaggi*, lavorare attorno agli *incivili*, alcuni dei quali più selvaggi di questi primi!!!».⁶¹

Intimamente connessa con le precedenti è la circostanza di vivere nel decennio del *trionfo dei nazionalismi*. Nell'America Latina, dato il suo lungo periodo di emancipazione e di isolamento da Roma, questo è sentito più bruscamente, soprattutto nel momento in cui Chiesa e Stato dissociano le rispettive responsabilità, così frequentemente unite nel periodo coloniale. Alla suscettibilità dello Stato per la tutela dei suoi diritti alla promozione integrale del paese, la Chiesa risponderà, a poco a poco, con un'audacia evangelica nuova, che non sempre le otterrà l'adesione popolare. Questo porterà Don Cagliero e Don Fagnano a far vedere a Don Bosco — il quale nella sua Lettera di congedo aveva raccomandato di rendere « ossequio a tutte le autorità Civili, Religiose, Municipali e Governative »⁶² — che il suo progetto circa l'erezione di un Vicariato in Patagonia (di nascosto dal governo e dall'autorità ecclesiastica in terre che crede « senza giurisdizione »),⁶³ è un progetto « buono ma qui inopportuno ed impossibile » perché tanto il governo che il popolo vogliono perfetta autonomia nazionale, e inoltre, aggiunge Don Cagliero, « siamo forastieri *y recién venidos...* » e « guai se qui avvertono che uno si lascia imbeverare da un prete, e guai al prete se si intravedono relazioni ufficiali con un ministro del Regno d'Italia! ».⁶⁴

b) *Limiti personali*

Il detto « è più importante essere che fare » non fu mai così bene applicato come nel periodo dei nostri pionieri, nel quale l'azione e i risultati sono tutto, e quando il lavoro manca, il valore di una persona crolla insieme al suo rendimento. Motivo? Il missionario si trova disorientato per mancanza di progressiva e adeguata preparazione alla sua vocazione personale e in vista di un campo di lavoro ben determinato.⁶⁵ Don Cagliero se ne rese subito conto. Dimostrazione chiarissima, la sua insistenza per convincere Torino che è più importante essere che agire da missionario.

Pur coscienti di peccare di prolissità e di abbondare in particolari, ma non meno coscienti della sua importanza nell'« iter » missionario salesiano, tentiamo di tracciare la figura ideale del missionario — servano di modello le persone reali! — quale ci sembra radiografata dal Cagliero attraverso il suo epistolario.

⁶¹ AS 126.2: lettere di DC a DB, 18 dic. 1876 e di Fagnano a DB, 2 mar. 1877.

⁶² È il consiglio n. 6: MB XI, 389.

⁶³ Si veda la nota 108 di questo articolo.

⁶⁴ AS 126.2: lett. di Fagnano a DB 2 mar. 1877, e di DC a DB 5-6 mar. 1877 e 17 ago. 1876 (con riferimento in quest'ultima al marchese Spinola a cui chiede di fare da consigliere e guida dell'impresa, specie tra gli emigrati italiani).

⁶⁵ M.J. DOR, *Nuevos aspectos del apostolado de la religiosa misionera*, in *Vida religiosa* 37 (1974) 40.

I. Preparazione umana

1. *Fisicamente*, una salute di ferro e, anche se giovani (*guapos*, come dicono qui), non gente di rifiuto, né fiacchi, né pasta molle, ma addestrati per l'incessante *brega*.⁶⁶

2. *Di grande equilibrio psichico*, sconsigliando senz'altro i lunatici (tre nella prima spedizione), gli *ossi duri*, le menti farfalline e le teste vulcaniche (violenti, scalmanati), per cui nella sua autocritica dice che cerca di contenere il suo fuoco e « dominare il polledro... sino a stupirne io stesso ».⁶⁷

3. Raccomanda la *fortezza di spirito*, temprata da provata maturazione, e il sano ottimismo, che esclude sia la pusillanimità che « entusiasmo o spirito di novità », poiché « è cosa che svanisce in queste parti ».⁶⁸ Afferma di trovarsi tra « missionari verdi e piccoli », e « se il mare fosse stato un rio, già avrebbe visto ritornare qualcuno; un poco di crisi l'hanno fatta i due terzi dei nostri campioni! »... Bisogna tener presente che « la Repubblica Argentina non è l'Italia, Torino non è Buenos Aires ».⁶⁹

II. Formazione intellettuale e professionale

Don Cagliero fu il primo a restar sorpreso dal livello intellettuale di quelle giovani nazioni. Afferma con piacevolezza che « non sono mica storditi né gli argentini né gli orientali » (uruguaiani),⁷⁰ e trova il suo drappello « assai meschino », senza la preparazione intellettuale adeguata alla missione. Fin dalle sue prime relazioni ripete il ritornello « mandi personale formato e buono », con un dottore a capo della spedizione. Lo preoccupa moltissimo il collegio di Villa Colón, « collegio di una Capitale e di tutto uno Stato... quivi dobbiamo avere maestri valenti in tutte le scienze ».⁷¹

È necessaria la specializzazione immediata sul *piano professionale*. Il direttore dev'essere « scelto », con « attività speciale », « qualità sue personali », e « con buon garbo, molto pieghevole nella spina dorsale: cose che si richiedono da queste bande ».⁷² Maestri, di preferenza sacerdoti; « buoni assistenti e due professori (di lingua l'uno, di matematica l'altro) »; « un amministratore » e « un parroco grande o piccolo, fatto o da farsi... ».⁷³

I salesiani coadiutori, alcuni dei quali « amano fare il signore », *basterà che abbiano il battesimo* (dice scherzosamente), ma « sodi e fermi a tutta prova! »; e vengano con un mestiere preciso: legatore, sarto, calzolaio, sacrestano...⁷⁴

⁶⁶ AS 126.2: lettere di DC a DB, 4 gen. e 20 mar. 1877. AS 9.126 DC a Don Rua, 20 feb. e 3 lug. 1877. *Brega* è termine piemontese che significa *lavoro*. Scherzando sull'equivoco, DC usa con frequenza il termine *brigante* per indicare un uomo *molto attivo*: AS lettere di DC a DB, 30 dic. 1875, 4 mar. e 2 lug. 1876.

⁶⁷ AS 126.2: lettere di DC a DB, 4 ago., 4 apr. e 4 mag. 1876. AS 9.126: lettere di DC a Don Rua, 20 dic. 1876 e 3 lug. 1877.

⁶⁸ AS 126.2: lettere di DC a DB 4 apr. e 4 mag. 1876, 20 gen. e 20 mar. 1877.

⁶⁹ AS 126.2: lett. di DC a DB, 4 mag. 1876. AS 9.126: lettera di DC a Don Rua, 20 feb. 1877. AS 273.31.1(7): lettera di DC ai novizi di Torino, 16 mar. 1876.

⁷⁰ AS 126.2: lett. di DC a DB, 20 mar. 1877.

⁷¹ AS 126.2: lettere di DC a DB, 18 e 30 dic. 1875, 4 mag. 1876 e 20 mar. 1877. AS 9.126: lettera di DC a Don Rua, 3 lug. 1877. Due osservazioni opposte indicano l'importanza che DC dà a questo aspetto: da un lato, la stima con cui è tenuto in America il titolo di *dottore* (AS 126.2: lettere a DB, 30 dic. 1875 e 18 mag.-4 giu. 1876); e dall'altro: « Daniele — ancora chierico — non sa leggere né il latino né l'italiano, peggio il castellano... è un fatto! Lo devo tener nascosto! » (AS 126.2: lettera a DB 5 mar. 1877).

⁷² AS 126.2: lettere di DC a DB, 4 mag. e 18 mag.-4 giu. 1876.

⁷³ AS 126.2: lettere di DC a DB, 18 dic. 1875; 4 mag., 18 mag.-4 giu., 4 ago. e 7 ott. 1876; 20 mar. 1877.

⁷⁴ AS 9.126: lett. di DC a Rua, 3 lug. 1877. AS 126.2: lettere di DC a DB 4 mag. e 18 mag.-4 giu. 1876.

III. *Indigenizzazione*⁷⁵

La *discreta* vernice di cultura e lingua spagnuola, ricevuta prima della partenza, sul campo di missione risultò talmente insufficiente che, appena fuori dell'*habitat* degli emigrati italiani, manifestano la propria identità: « Un gringo recién venido ».⁷⁶

Senza dubbio, Don Cagliero che, come Teresa di Gesù, definisce se stesso « piuttosto girellone »,⁷⁷ in due anni « riuscì a conquistare — assicura Mons. Vera — l'affetto degli Americani ». ⁷⁸ Con cuore paolino trasforma il suo bagaglio culturale, appreso con passione sui libri,⁷⁹ in acculturazione al contatto diretto con la vita, le persone e la loro problematica. Il suo epistolario va arricchendosi di pennellate così perspicaci, così profonde e pertinenti sull'essere e l'azione di quei paesi⁸⁰ da rivelarlo autenticamente incarnato in essi, fino a sentirsi uno di loro quando scrive: « Los americanos trabajaremos... » (« Noi americani lavoreremo... »).⁸¹

Constata che la difficoltà della lingua è « rispettabile e seria »; e aggiunge: « Per far fortuna in questi paesi bisogna *possedere l'idioma non solo mediocrementemente ma bene* ». Quanto a se stesso, il discepolo più fortunato, confessa con umiltà di maneggiare la lingua spagnuola con « discreta infamia », e quando predica lo fa con « audacia oratoria ». ⁸² Prassi per l'avvenire: destinare presto i nuovi missionari e i professori, affinché « tutta questa roba incominci ad aprire la grammatica, studiare e poi, poi che ce li mandi a fare almeno sei mesi di tirocinio spagnolo ». ⁸³

La insufficienza di integrazione ambientale nell'attività apostolica, generica, diventa ignoranza quando è riferita all'attività propriamente missionaria. E qui Don Cagliero

⁷⁵ « Parola sgradevole, ma esatta... Essa presuppone nei missionari l'acculturazione e l'adattamento; nella giovane Chiesa, l'autenticità autoctona ». Cfr. J. MASSON, *L'attività missionaria della Chiesa*, 28.

⁷⁶ AS 126.2: lett. di DC a DB, 20 gen. 1877.

⁷⁷ AS 273.31.1(10): lett. di DC agli studenti di Torino-Oratorio, 5 lug. 1876.

⁷⁸ Era Vicario apostolico di Montevideo. Lett. a DB 5 ago. 1877: E. CERIA, *Annali I*, 260-261.

⁷⁹ AS 31.22 *Argentina-Buenos Aires*: lettere di Baccino a Barberis, 3 ago. 1876 e 4 feb. 1877. Per incarico di Don Cagliero e di Don Bodrato, Don Baccino manda a Don Barberis libri sulla geografia, storia, statistica dell'Argentina, e il Calendario dell'Archidiocesi di Buenos Aires.

⁸⁰ Oltre gli aspetti politici, religiosi, ecc. già visti lungo l'articolo, Don Cagliero scopre la loro *generosità* (AS 126.2 a DB, 18 dic. 1876), molto soddisfatti di esteriorità (AS 126.2: lett. a DB, 16 mar. 1876), *cortesi* fino all'eccesso (AS 126.2: lett. a DB, 29 gen. 1876), *educati* (AS 126.2: lettere a DB, 18 dic. 1875 e 4 gen. 1877) e molto *entusiasmo della musica* (AS 126.2: lett. a DB, 18 dic. 1876. AS 273.31.1[5]: lett. agli artigiani di Torino, 1 giu. 1876). Di raffinata *igiene* (AS 126.2: lett. a DB, 20 mag. 1877). Scopre il *demonio americano* (AS 126.2: DC a DB, 18 feb. e 18 dic. 1876; AS 9.126: lett. a Don Rua, 20 dic. 1876). Si meraviglia che quasi tutti i sacerdoti *fumino* (R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos I*, 410-411) e trattino con il *don* i salesiani coadiutori (AS 126.2: lett. a DB, 4 mar. 1876). Conosce perfettamente *la legislazione e i piani di insegnamento* (AS 126.2: lettere a DB, 29 gen. e 4 nov. 1876; AS 273.31.1[10]: lett. agli studenti di Valdocco, 5 lug. 1876)...

⁸¹ Lettera di DC al Padre Yéregui, segretario di Mons. Vera, 14 dic. 1876. R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos II*, 163.

⁸² AS 126.2: lettere di DC a DB, 18 mag.-4 giu. e 4 ago. 1876. AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 5 dic. 1876. Degli altri afferma: « ... e gli altri che mi attorniano (non esclusi i *bravi* di S. Nicolás) quando parlano o mi scrivono, o *müraje quanti buri menano al pascolo!* [cioè: *quanti sbagli fanno*]. Quelli di Villa Colón, lo confesso, mi facevano compassione ed avrei pagato caro e salato un maestro spagnuolo se lo avessi trovato... ». AS 126.2: lett. di DC a DB 5-6 mar. 1877.

⁸³ AS 126.2: lett. di DC a DB, 5-6 mar. 1877.

include se stesso. Riguardo alla Patagonia, già nel gennaio 1877, riconosce che né lui né gli altri conoscono tali missioni; ⁴⁴ che le informazioni esistenti sono vecchie, ⁴⁵ e l'idioma (credeva che parlassero i guaraní) « è assai difficile e non ci sono grammatiche né dizionari ». ⁴⁶ Quanto alla Pampa, la sua ignoranza non è tanto crassa, perché si è messo in relazione con persone che sono vissute colà: il capitano A. Oneto ⁴⁷ e i missionari Lazzaristi, soprattutto il Padre Paolo Emilio Savino, il cui *Piccolo Manuale del Missionario per evangelizzare gli indi della frontiera*, pubblicato nel 1876, renderebbe preziosi servizi agli incipienti pionieri salesiani. ⁴⁸

E si prova ad abbozzare un breve profilo, applicabile soltanto al missionario di questi indi di frontiera: non « giovincello » né inesperto, dev'essere un *lestofante* e un *tomo* che sapesse già bene lo spagnolo. Armato « fin d'ora della *pazienza, studio e prudenza* ». La sua tattica con « questi indi, facili da civilizzare, ma vendicativi quando sono provocati », consisterà nel non parlare loro giammai di « sottomissione a Buenos-Ayres » e non minacciarli mai, ma civilizzarli dopo aver con le buone — cioè con la religione — conquistata l'amicizia di ogni cacico, perché convertito il cacico, « tutta la tribù è civilizzata e cristiana; dopo porlo [il cacico] in relazione col governo per avere favori... » ⁴⁹

Ammesso che l'indigenizzazione non si compl in tutti i missionari né così rapidamente, né, pensiamo, così pienamente come in Don Cagliero, rimane tuttavia valido, e costituisce una delle loro glorie, il giudizio globale emesso da P. Stella: « Un'attività che parte da un ambiente semplice, popolare, talora ingenuo, di una cultura non in tutto aggiornata; ma che, proiettandosi in grandi imprese, sa sviluppare inattese doti di percezione e di adattamento » ⁵⁰

IV. Spiritualità

I salesiani « americani » (come amavano chiamarsi) della prima ora, non ebbero mai la pretesa di negare i loro paurosi limiti personali, anche se per motivi di famiglia, per intenzioni apostolico-apologetiche o per genere letterario (allora comune), li mascheravano e perfino, talvolta, li minimizzavano sotto l'aureola dello *straordinario*. Ma furono sempre avidi, questo sì, di un'autentica, semplice e profonda spiritualità; missionari — sentenza Don Cagliero — « tutti di una virtù a loro modo ». ⁵¹

⁴⁴ AS 126.2: lett. di DC a DB, 20 gen. 1877. Infatti, i suoi errori sono noti: sulla statura dei patagoni (AS 273.31.1[9]: lett. di DC a Chiala 4 apr. 1876), l'*habitat* degli indi *puelches* (AS 126.2: lett. di DC a DB, 2 lug. 1876), la loro lingua (AS 126.2: lett. di DC a DB, 7 ott. 1876)...

⁴⁵ AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 20 dic. 1876.

⁴⁶ AS 126.2: lett. di DC a DB, 7 ott. 1876.

⁴⁷ Era commissario del Governo Federale. Le MB XIII, 653-655 riportano la sua lettera a DC, nella quale describe il Chubut e la buona disposizione dei cacichi.

⁴⁸ Padre E. Savino, magnifica figura di missionario. Tenne molte e buone relazioni con i salesiani. A. ESPINOSA, *La conquista del desierto* (Buenos Aires 1939) 184-185. R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos II*, 103-104. Il suo *Piccolo Manuale...* (Buenos Aires 1876) fu utilizzato da Mons. Espinosa, Don Costamagna e gli altri (S.L. COPELLO, o.c. 89), e, dopo promessa di invio di DC a DB (lett. 7 ott. 1876: AS 126.2), fu rimesso da Don Baccino a Don Barberis (AS 31.22: *Argentina-Buenos Aires*, lett. di Don Baccino a Don Barberis, 4 feb. 1877).

⁴⁹ *Lestofante*: svelto nel parlare e nel fare. Tomo: uomo completo. Il solito linguaggio scherzoso, di un umorismo piemontese caratteristico anche in DB. AS 126.2: lettere di DC a DB, 2 lug. 1876; 5-6 mar., 20 mar. e 4 mag. 1877.

⁵⁰ P. STELLA, o.c. I, 185.

⁵¹ E. CERIA, *Epist.* III, 170 (lettera di DB a DC, 12 mag. 1877). AS 273.31.1(2): lettera di Don Fagnano a Don Albera, 18 mar. 1877. AS 275: lettera di Don Bodratto a Don Bonetti, 19 ott. 1877. AS 275: lett. di Rabagliati a DC, nov. 1877. AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 20 feb. 1877.

Spiritualità che reclama « cose sode e vero spirito di Dio ». Nutrita alle fonti della S. Scrittura, della teologia e della mistica salesiana (naturalmente assorbite nel loro clima storico-religioso) e messa alla prova, qui, concretamente con un « particolare spirito di preghiera (se non converte la parola convertirà l'orazione calda e fervorosa), un'obbedienza pronta e costante legata allo spirito di sacrificio (il missionario non deve tenere conto delle privazioni e dei patimenti) ed una modestia a tutta prova ».⁹²

La sua migliore espressione esemplare (non per nulla dispiace tanto a Don Cagliero la mancanza di preghiera, di attività e di abnegazione) è lo zelo apostolico instancabile, sull'esempio del *Pastor Bonus*, con le sue tre costanti: lavoro non comune, che cresce di giorno in giorno, allegro ottimismo *in Domino*, e, contro la nostra *humana prudentia*, paziente fiducia nella Provvidenza e nella Vergine.⁹³

Spiritualità con senso ecclesiale, vissuto in perfetta sintonia con le Chiese locali, cui « la Congregazione salesiana è disposta a servire »,⁹⁴ e in un'efficace pastorale d'insieme con il clero diocesano e religioso. Riconoscente ricordo per mons. Aneyros, che con la sua presenza attiva illumina momento per momento l'andatura del difficile cammino!⁹⁵

Sempre attento a testimoniare questa spiritualità in chiave salesiana:

1) Insiste con Don Bosco che, per ora, lì è necessaria *gente nostra*, e non « neofiti nella Congregazione », ma uomini « provati finché siano stagionati ».⁹⁶

2) Si preoccupa di ottenere che la consacrazione alla missione americana venga plasmata nella *esistenza reale di una comunità orante e fraterna* (il suo incontro settimanale e il ritiro mensile versano sulle Costituzioni approvate di recente, sui consigli ricevuti alla partenza, e sullo spirito di San Francesco di Sales: *pietà e dolcezza*). Comunità certamente imperfette (egli rileva difetti di disciplina, di esemplarità, e problemi di antagonismo tra fratelli), però apostolicamente impegnate.⁹⁷

Affronta, quando la Congregazione allarga la sua estensione, il problema cruciale dell'*unità nella decentralizzazione*, allo scopo di « lasciare prima del ritorno in Europa un regime che dia buoni risultati ». La sua soluzione è chiaroveggente:

a) *Logica interconnessione* tra Superiore Generale, Ispettore e Superiori locali. Supposta la « dipendenza del corpo con la testa » e « la diretta comunicazione dell'ispettore col Superiore Generale », tutto passerà attraverso il *centro* (Ispettore, o Provinciale), al punto d'aver

⁹² AS 126.2: lett. di DC a DB 4 mag. 1876. AS 273.31.1(7): lett. di DC ai novizi di Torino, 16 mar. 1876.

⁹³ AS 126.2: lett. di DC a DB, 20 giu. 1876. *Lavoro*: AS 126.2: lett. di DC a DB, 4 mag. 1876. AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 1-4 feb. 1876 (supplem. di lettera a DB). *Allegria*: animati da DB a essa (E. CERIA, *Epist.* III, 11) la vivono fin dal principio (AS 126.2: lett. di DC a DB 14 dic. 1875, 4 apr. 1876). *Provvidenza*: AS 126.2: lett. di DC a DB, 5-6 mar. 1877. AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 20 feb. 1877. Altri luoghi precisi: AS 126.2: lett. di DC a DB 4 apr. 1876. AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 3 lug. 1877.

⁹⁴ Lettera in spagnuola di DC al P.R. Yéregui, 22 gen. 1876, in cui si offre a Mons. Vera (R. ENTRAIGAS, *Las Salesianos* I, 386), del quale dirà a DB, 7 gen. 1877, che è per loro « più che un padre » (AS 126.2).

⁹⁵ Elogi a Mons. Aneyros (AS 126.2: lettere di DC a DB, 16 e 29 mar. 1876).

⁹⁶ AS 126.2: lett. di DC a DB, 20 gen. 1877. È la risposta alla notizia di DB sul « gran fermento per andare nelle missioni: avvocati, notai, parroci, professori chiedono farsi salesiani *ad hoc* » (E. CERIA, *Epist.* III, 95); e in concreto gli annuncia che il sac. E. Bourlot « potrà già spedirsi » (E. CERIA, *Epist.* III, 103).

⁹⁷ *Comunità orante*: AS 126.2: lettere di DC a DB 29 gen. e 4 mag. 1876; AS 9.126: lett. di DC a Rua, 20 dic. 1876. *Imperfezioni*: AS 126.2: lett. di DC a DB 4 ago. 1876; 9.126: lettere di DC a Don Rua, 20 feb. 1877 e 6 lug. 1877. *Problemi di comprensione fraterna*: AS 126.2: lett. di DC a DB, 4 apr. 1876. AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 20 feb. 1877.

osato — confida a Don Fagnano — proibire « a quelli di Torino di comunicare direttamente con i direttori, salvo nei casi di coscienza o di appello, non per diffidenza, ma per regolare tale questione e stabilire il giusto tramite con la gerarchia ».⁹⁸

b) *Fedeltà dinamica (cioè, incarnata in America) a Don Bosco.* Basata sulla « sottomissione di spirito » ed elaborata con « familiarità, libertà... e anche impertinza! », che permette un dialogo a servizio della realtà, — « Pel resto, V.S. vede più lontano di noi, però riguardo all'America non tanto da vicino »⁹⁹ — tuttavia, per il profondo amore filiale che gli professa, è sempre a sua completa disposizione in una donazione senza condizioni: « Se lo vuole V.R. e la obbedienza lo desidera... vado o vengo... Oggi, domani... come vorrà o dove vorrà e quando vorrà... in Europa... per l'Asia, quindi per l'Africa, e poi morire... ma... in Torino! ».¹⁰⁰

Don Cagliero compendia la fisionomia dei « suoi » missionari in queste linee essenziali: « sanità e santità sufficienti »,¹⁰¹ « tutti con buona volontà »,¹⁰² disposti « a morire sotto il lavoro »;¹⁰³ e conclude scherzando: « Finora abbiamo fatto dei miracoli e bisognerà rassegnarsi a farne ancora per qualche anno, ma poi finire! ».¹⁰⁴ Nel settembre del 1877 si sente in dovere di assistere al I Capitolo Generale della Congregazione, allo scopo di far sentire la sua voce e dibattere « personalmente la mia causa Americana e Patagonica ».¹⁰⁵ Ecco qui un suo intervento chiave — ancora inedito — che, come si può constatare, si riduce a una ben meditata proposta di inserire un articolo nelle Costituzioni della Società Salesiana sulla selezione del personale per le missioni, proposta che Don Bosco accetta, pur sfumandone l'espressione:

*Per le Missioni - Articolo*¹⁰⁶

Don Cagliero

« Per le missioni estere si scelgano di preferenza i più provetti e più formati nella pietà ed i più forti nella moralità; non si mandino mai i rifiutati da altre case ».

Don Bosco

« Per le missioni estere si scelgano di preferenza i più provati nella pietà ed i più forti nella moralità ».

⁹⁸ AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 19 apr. 1877. Lett. in spagnolo di DC a Fagnano, 19 mar. 1877 (Quest'ultima in R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos* II, 238-240).

⁹⁹ AS 126.2: lettere di DC a DB, 30 dic. 1876, 20 gen. e 5-6 marz. 1877.

¹⁰⁰ Parole testuali di DC: lettere a DB, 18 mag.-4 giu., 4 ago. e 18 dic. 1876 (AS 126.2).

¹⁰¹ AS 126.2: lett. di DC a DB, 5 dic. 1876.

¹⁰² AS 126.2: lett. di DC a DB, 4 apr. 1876.

¹⁰³ AS 126.2: lett. di DC a DB, 4 apr. e 4 mag. 1876.

¹⁰⁴ AS 126.2: lett. di DC a DB, 5-6 mar. 1877.

¹⁰⁵ AS 9.126: lettere di DC a Don Rua, 14 giu. (I supplm.) e 3 lug. 1877.

¹⁰⁶ Riportiamo la discussione tenuta fino alla redazione definitiva di Don Bosco: « Questo articolo approvato così in generale fu modificato in due punti:

— « Il non mandare mai uno rifiutato da un'altra casa » pare troppo. Molte volte è rimandato uno da una casa, il quale altrove fa bene e poi avrà desiderio delle missioni e non potrà più andare mai? È troppo esclusivo e molte ragioni di convenienza possono darsi di mandare quel confratello nelle missioni quando lo desidera. Si cassò dunque questo ultimo inciso.

— La seconda cosa che si crede bene modificare, si è dove dice che « per le missioni si scelgano i più provetti ». Si fece osservare che ordinariamente per le Missioni si desiderano e si cercano i giovani, perciò Don Bosco disse che si cangiassero la parola provetti in quella *provati* nella virtù, e tutto procederà bene. Si fece notare come varii Ordini non solo generalmente non mandassero i più provetti, ma che appena finito il noviziato mandavano molti; ed avere noviziati in cui si fa preparazione prossima alle missioni e varie volte appena hanno

III. L'itinerario reale

Questa è la situazione ambientale e personale quando Don Bosco « in nome del Papa » e con il « Dio lo vuole! »¹⁰⁷ dei Crociati, il 12 maggio 1876 presenta al Card. Franchi, Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, un *Memorandum*, nel quale, tra le altre richieste, sollecita « di stabilire una Prefettura Apostolica la quale possa all'uopo esercitare l'autorità ecclesiastica sopra dei Pampas e dei Patagoni, che per ora non appartengono ad alcun Ordinario diocesano né ad alcun regime di governo civile ».¹⁰⁸

Anche Don Cagliero, e con lui tutti gli altri, esaltati dall'entusiasmo contagioso di Don Bosco, credette in un primo tempo di poter arrivare presto alla Patagonia, « la meta principale delle nostre sollecitudini ».¹⁰⁹ Scorge possibilità imminenti di avvicinarsi a Dolores, al Chubut,¹¹⁰ e quando in aprile è invitato da Don Bosco a prepararsi per fondare le missioni in India, vede « guastare i suoi piani patagonici », ¹¹¹ piani in realtà già crollati per quanto detto sopra.

I limiti del personale e i condizionamenti strutturali, aggravati dalla ostinata lotta contro l'indio (settembre 1876), e la forzata fuga da Los Toldos degli unici due missionari lazzaristi (dicembre 1876),¹¹² aprono gli occhi a Don Cagliero. Senza giammai rinunciare all'obiettivo prefisso (già con un piede sulla via del ritorno in Italia — maggio e luglio 1877 — insiste: « La Patagonia mi frulla pel capo... mi attende »),¹¹³ comprende che il rapido *iter* primigenio, così come Don Bosco lo concepisce ancora alla fine del 1876, è irrealizzabile. E il suo « genio » si fa stile letterario:

« ... Voi altri di costì vivendo di pura fantasia — scrive a Don Rua il 20 dicembre 1876 — andate, predicate, convertite e civilizzate tutta la Patagonia e la Pampa in un sogno!!!... E noi di costì troviamo difficile l'entrata... Tutti, cominciando dall'Arcivescovo, ci dicono di aspet-

tra mano un individuo promettente e che desiderasse di andare in missione si mandava persino a fare il noviziato colà acciocché fin d'allora si impraticassero degli usi e costumi di quei popoli, del modo con cui avrebbero potuto fare per riuscire nel loro intento » (AS 046: Verbale del I Cap. Gen., p. 182-183).

¹⁰⁷ E. CERIA, *Epist.* III, 51-53 (lett. di DB a DC, 24 apr. 1876); III, 87 (lett. di DB a DC, 13 ago. 1876).

¹⁰⁸ MB XII, 643-646. E. CERIA, *Epist.* III, 58-61. Lo aveva già proposto il 10 marzo al Ministro degli Affari Esteri Melegari: fondare una colonia italiana con governo proprio nel golfo che si trova all'altezza del parallelo 45 sulla costa atlantica della Patagonia, dove « non vi è abitazione, né governo che abbia alcun diritto » (MB XII, 623-624); indotto in tale errore da « autori italiani male informati, enciclopedie superficiali e carte geografiche con fantastiche indicazioni » (MB XII, 111-112).

¹⁰⁹ G. BARBERIS, *La Repubblica Argentina e la Patagonia* 44. AS 126.2: lett. di DC a DB, 30 dic. 1875.

¹¹⁰ MB XII, 653-655.

¹¹¹ AS 126.2: lett. di DC a DB, 18 mag.-4 giu. 1876.

¹¹² AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 20 dic. 1876.

¹¹³ AS 126.2: lettere di DC a DB, 4 mag. e 19 lug. 1877. Non ha mai desistito: AS 126.2: lettere di DB, 2 lug. e 17 ago. 1876...

tare il tempo opportuno, ed intanto... nota bene che di due occhi, l'uno è speso per la Patagonia, di due gambe che ho, l'una è per gli Indii... Ma... ci sono i *busilli*».¹¹⁴

«... non conviene parlarne per nessun conto qui a Buenos-Ayres (del Vicariato della Patagonia) — scrive a Don Bosco il 4 marzo 1877 — ... Non siamo tra infedeli, e teniamo perfino nascosto il titolo di *missionarii Apostolici*. Quando saremo riusciti a penetrare tra gli Indii ed avremo lavorato alcuni anni, si vedranno le necessità e si penserà al modo di provvedervi... Le ripeto però (aggiunge il giorno dopo) che riguardo della Patagonia non bisogna correre con velocità elettrica, né andarci a vapore, perché a questa impresa i Salesiani non sono ancora preparati. Bisogna prima che entrino nel Cenacolo e con santa pazienza si rassegnino ad invocare ed aspettare *la forza ed i lumi* dello Spirito Santo; si è pubblicato troppo ed abbiamo potuto fare troppo poco a riguardo degli Indii. La impresa... è facile assai ad idearsi, difficile a realizzarsi... Ci conviene, sì, *con zelo ed attività lavorare a questo scopo*, ma non fare chiasso, per non suscitare ammirazione a questa gente di qui, per volere aspirare noi, arrivati ieri, alla conquista di un paese che ancor non conosciamo e di cui ignoriamo persino la lingua... Dopo pochi anni non sarà più così, cioè dopo averla studiata e praticata quattro anni almeno! Che se è volere di Dio, che questo si faccia presto e subito, possiamo sperare nella ripetizione graziosa e gratuita della infusione delle lingue... Sì: mi sembra di sentire il grido "Alla Patagonia, alla Patagonia, Dio lo vuole!", però *sine sacco et pera* Cristo mandò i suoi apostoli nella sola Giudea, e quando si trattò di mandarli ai gentili li volle *cum sacco similiter et pera!* Ciononostante, Vostra Reverenza non ascolti me, non faccia calcoli della mia prudenza, che per essere forse troppo umana, non abbia a guastare i disegni di Dio!».¹¹⁵

Sotto l'egida di Mons. Aneiros, senza il cui beneplacito Don Bosco ha pregato di non fare nulla,¹¹⁶ Don Cagliero è già andato segnando, senza fretta ma anche senza indugi, le tappe dell'itinerario reale. Ci paiono le seguenti:

1. Posizione stabile in Buenos Aires

L'arcivescovo chiede « ad ogni costo » che i salesiani siano « stabilmente fissi in questa capitale ». Intuisce la necessità perentoria di una casa in Buenos Aires, — « casa centrale » per Don Cagliero —, sia come centro di comunicazioni che per il bene immenso da realizzare.¹¹⁷ E l'opera salesiana a Buenos Aires comincia attorno alla Cappella Mater Misericordiae, ceduta dopo laboriose trattative in uso perpetuo alla Congregazione, nell'ambiente degli immigrati italiani.¹¹⁸ Il medesimo arcivescovo nel marzo 1876 allarga il loro raggio di azione, chiedendo l'impianto di oratori festivi per adulti e figli di italiani (ma essi vi accoglieranno i nativi di qualunque colore!), nei punti strategici della città fino a *circonvallarla*, suggerisce Don Cagliero, completamente:

¹¹⁴ AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 20 dic. 1876.

¹¹⁵ È la lettera decisiva, citata varie volte: AS 126.2: lett. di DC a DB 5-6 mar. 1877. DB rispose semplicemente: « Ciò che scrivi sulla Patagonia va d'accordo co' miei desideri » (E. CERIA, *Epist.* III, 170).

¹¹⁶ E. CERIA, *Epist.* III, 81.

¹¹⁷ AS 126.2: lettere di DC a DB, 4 mar. e 4 mag. 1876. AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 15 gen. 1876.

¹¹⁸ AS 126.2: lettere di DC a DB, 18 e 30 dic. 1875. R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos* I, 407 e II, 109.

« Così avremo la Misericordia al centro, San Carlo all'ovest e la Bocca (parrocchia di San Giovanni Evangelista) al sud con oratorio, e basta per Buenos-Ayres. Dopo, alla Patagonia, alla Patagonia!!! ».¹¹⁹

Da pura base strategica come era vista nell'*iter* intenzionale, nell'*iter* reale Buenos Aires si convertiva nel centro di irradiazione apostolica e missionaria dell'opera salesiana.

2. *Consolidamento della Congregazione*

Tappa essenziale questa, che consiste, sempre secondo l'opinione dell'arcivescovo, nell'attendere il momento opportuno di cominciare l'attività propriamente missionaria, « ed intanto piantare e consolidare la Congregazione nel *celebre trilatero Montevideo-Buenos Ayres-San Nicolás* ». ¹²⁰ Tappa caratterizzata da una duplice manifestazione: influsso a livello personale e sperimentazione di tattica pastorale.

In realtà, non si verificò un'espansione geografico-fondazionale al di fuori del *trilatero*. Le possibili fondazioni di cui si parla — Córdoba, Mendoza e sempre Dolores (ossessione di Don Bosco che la supponeva inserita tra gli indi) in Argentina, e quella di Concepción in Cile, ¹²¹ quasi tutte con stazione terminale nella Pampa o in Patagonia —, o non attecchirono o si realizzarono in tappe molto posteriori.

L'espansione fu di influsso a livello personale.

Don Cagliero, resosi conto dell'esistenza nella campagna di un numerosissimo elemento italiano che si è *indianizzato*, progetta l'uscita mensile di una *pattuglia* nella pampa, allo scopo di rammentare loro i doveri cristiani, perché « l'America ha il potere di *inselvaticire* l'uomo che viene dall'Europa », e molti « hanno lasciato Iddio in Europa e non l'hanno trovato in America!! »). L'esperienza risulta talmente positiva che nell'ottobre 1876 confida a Don Bosco: « sarebbe stato un vero *sumere panem filiorum et mittere canibus* ¹²² se non ci fossimo occupati prima degli italiani. Fino ad ora mi commossero più gli *Indianizzati* che gli *Indiani!* ». ¹²³

¹¹⁹ AS 126.2: lettere di DC a DB 4 mar. e 7 ott. 1876. AS 273.31.1(7): lett. di DC a Don Barberis, 4 mag. 1876. Oggi sono diventate realtà nel Collegio Don Bosco e oratorio festivo M. Misericordiae, Collegio Pio IX con la parrocchia San Carlo e oratorio festivo; parrocchia San Giovanni Evangelista a la Bocca.

¹²⁰ AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 20 dic. 1876.

¹²¹ AS 126.2: lettere di DC a DB, 30 dic. 1875 (Córdoba), 16 mar. 1876 (Mendoza); e da quella del 30 dic. 1875 a quella del 4 apr. 1877 parla con frequenza della fondazione di Dolores. Per quella di Concepción v. E. CERIA, *Epist.* III, 68 e 79-80.

¹²² Mt 15, 26.

¹²³ Problema, quello degli emigrati, vissuto con intensità da Don Cagliero. Ne parla in AS 126.2: lettere a DB, 4 mar., 20 giu., 7 ott. e 18 dic. 1876; AS 9.126: a Don Rua, 6 mar. 1877. AS 273.31.1(9): a Don Chiala, 4 apr. 1876. Nella sua *Relazione* al Papa del 9 nov. 1877, già citata, dice: « Lo stesso hanno fatto e tuttora fanno i Salesiani di San Nicolás. Di

Questo lo pose a contatto con qualche elemento indigeno (missione del 15-30 aprile 1877 alla colonia italiana di Villa Libertad nella provincia di Entre Rios).¹²⁴ Ma soprattutto costituì uno dei mezzi per radicare i missionari nel popolo argentino, sorprendendosi tutti « tra ragazzi italiani e americani », confessando e facendo catechismo normalmente nelle due lingue, mentre la chiesa degli italiani comincia a essere chiesa così argentina¹²⁵ che quelli « non vedono volentieri gli argentini nella nostra chiesa, e qualcuno si lascia sfuggir di bocca che noi non dovremmo occuparci che di loro ».¹²⁶

3. *Tattica pastorale*

In secondo luogo, la tattica pastorale e il metodo educativo, già sperimentati con successo in altri paesi civilizzati, durante questa tappa avranno come vasto campo di sperimentazione il « celebre trilatero », con fondamentali attività apostoliche, in vista di tradurle in future attività missionarie. Possiamo compendiarle in: fedeltà all'evangelizzazione, Sistema preventivo in azione, Pastorale vocazionale.

a) *Fedeltà all'evangelizzazione*

Don Cagliero cerca i mezzi per una decisa reazione contro il deplorabile stato della *predicazione della parola di Dio*, che « o non si fa, non si fa!!! » (sottolinea con amarezza), o si fa senza mordente, col risultato di una grande ignoranza tra il popolo. Chiede con insistenza per Buenos Aires « un predicatore fatto, formato »; loro si lanciano con fede, e vedono la chiesa piena, e la frequenza ai Sacramenti in continuo aumento.¹²⁷ Dunque, è urgente:

La catechesi, rinnovata con l'istruzione domenicale in forma di dialogo, e con i primi tentativi di una scuola di catechisti (quattro giovani, figli di Maria, e alcuni cooperatori) per gli oratori festivi.¹²⁸

L'impulso alla pietà liturgica, valorizzando le istituzioni religiose già esistenti (anzitutto, la Confraternita Mater Misericordiae), il ciclo liturgico e le feste religiose locali (Settimana Santa, il mese di Maria, la festa della Purificazione

quando in quando si inoltrano nelle campagne, dove non sono né preti né chiese. Convertito un *rancho* in cappella, predicano, catechizzano ed istruiscono quei poveri mandriani, ignari non solo delle cose principali di nostra Santa Religione, ma si può dire senza timore d'errare, della stessa dignità umana » (AS 132 Persone-Cagliero).

¹²⁴ AS 126.2: lettere di DC a DB, 15 e 26 apr. e 4 mag. 1877, pubblicate nel Bollettino Salesiano (primo numero, agosto 1877, p. 3-6) « fortunatamente senza emendamenti né correzioni », annota R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos II*, 252.

¹²⁵ AS 126.2: lett. di DC a DB, 18 e 30 dic. 1875, 18 ott. e 4 nov. 1876. AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 1 gen. 1876.

¹²⁶ AS 275: lett. di Don Bodrato a Don Barberis, 5 mar. 1877.

¹²⁷ AS. 126.2: lettere di DC a DB, 14 e 18 dic. 1875, 18 feb. e 7 ott. 1876, ecc.

¹²⁸ AS 126.2: lettere di DC a DB, 1-4 e 18 feb. 1876. Quanto ai *cooperatori*: il primo fu Mons. Aneiros (AS 126.2: a DB, 5 mar. 1877). Assicura DB che li farà tra i migliori confratelli di Mater Miser. (AS 126.2: lett. 5 dic. 1876), e che ne ha già una ventina « quasi tutti genovesi » (AS 126.2: lett. 5 dic. 1876).

e della Patrona...) e, in certo senso, « americanizzando » la liturgia italiano-salesiana (novena di Natale, Corpus Domini, Maria Ausiliatrice, Buone notti, e in modo particolare la funzione paraliturgica vespertina della domenica: vespro, predica e benedizione).¹²⁹

b) *Sistema preventivo in azione*

Messo a servizio della gioventù povera e popolare, applicato fino ai « consigli di Famiglia » collegiali¹³⁰ e realizzato, come si è potuto scorgere lungo tutto questo articolo, in istituzioni similari a quelle degli altri paesi civilizzati (oratori festivi, scuole serali e diurne, collegi, scuole di arti e mestieri), il sistema educativo-pastorale salesiano, — commenta Don Cagliero —, « riesce a maraviglia come in Europa... a guada[gn]are il cuore dei discepoli, e poco a poco si otterrà a farli buoni ».¹³¹

c) *Pastorale vocazionale*

Davanti alla scarsità di clero autoctono, male endemico nella Chiesa Latino-Americana,¹³² fin dal principio (dopo quindici giorni assicura di avere già tre vocazioni), la pastorale vocazionale è una delle maggiori preoccupazioni apostoliche. I tipi di vivai li portano da Torino: opera dei Figli di Maria per le vocazioni adulte, che dà molto presto i suoi frutti, e i collegi, in cui la fioritura è più lenta.

Don Bosco, impegnato « fino all'impossibile nel procurare clero indigeno », si deve contentare per allora di vocazioni italiane. « Gli argentini non sanno che cosa sia vocazione religiosa o ecclesiastica, gli ripete Don Cagliero, o perché non ci conoscono abbastanza bene... o forse perché non chiamati... da Dio! ».¹³³

Le vocazioni, dopo anni di provenienza italiana, arrivano, e con audacia creativa evangelica trasformano i collegi in case apostoliche, di fronte all'impossibilità di sognare case di formazione *ad hoc*.

A cinque mesi dall'arrivo (maggio 1875) Don Cagliero già scrive a Don Bosco che « per l'anno venturo bisognerà ottenere dalla Santa Sede il permesso di aprire un noviziato ». E il 6 luglio dello stesso anno, tramite formale petizione di Don Bosco, la Sacra Congregazione di Propaganda Fide concede la

¹²⁹ AS 126.2: lettere di DC a DB, 29 gen., 16-17 mar., 2 lug. e 4 nov. 1876. AS 273.31.1(9): lett. di DC a Don Chiala, 20 apr. 1876.

¹³⁰ « Consiglio di Famiglia » di San Nicolás (AS 273.31.1[10]: lett. di DC agli studenti di Valdocco, 5 lug. 1876), e di Villa Colón (AS 126.2: lett. di DC a DB, 20 mag. 1877).

¹³¹ AS 126.2: lettere di DC a DB, 9-16 mar. 1876 e 5-6 mar. 1877.

¹³² I. TUBALDO, *Popoli in cammino* (Torino 1958) 18-19. Cagliero, per confidenze ricevute, assicura che i Baionesi (religiosi francesi) in nove anni sono riusciti a ordinare un solo sacerdote (AS 273.31.1[10]: lett. agli studenti di Valdocco, 5 ago. 1876), e i Gesuiti « gli dissero che dal loro arrivo in America ne avevano avuti 18 tra Argentina e Cile » (AS 126.2: lett. a DB, 4 apr. 1876).

¹³³ E. CERIA, *Epist.* III, 95. AS 126.2: lettere di DC a DB, 30 dic. 1875; 16 mar., 4 apr., 4 nov. e 18 dic. 1876. AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 19 apr. 1877.

« facoltà di erigere un secondo noviziato nella Repubblica Argentina » (per il momento sarà il medesimo collegio di San Nicolás de los Arroyos).¹³⁴

La presenza delle religiose, nel nostro caso salesiane, è insostituibile. Don Cagliero, che già nel suo primo ragguaglio del 30 dicembre 1875 comunica di « avere una Figlia di Maria Ausiliatrice », ¹³⁵ « prepara il nido » (arriveranno nel 1878), e raccomanda a Don Bosco e a Don Rua di formare « buone maestre » in cui « alla sostanza della pietà si unisca la forma esteriore perché riescano nella sostanza e nella forma vere religiose! ». ¹³⁶

3. Posti di avanzata

Il progetto di erigere allora un Vicariato patagonico fu qualificato da Don Bosco forse « non altro... che un po' di poesia », ¹³⁷ e da Don Cagliero e Don Fagnano « buono ma qui inopportuno ed impossibile ». ¹³⁸ Così si organizza la lunga tappa delle *scaramucce apostoliche di avanguardia*: « aprire altre case di educazione in siti più vicini alle tribù selvagge », cioè, secondo la tattica salesiana, arrivare attraverso i figli ai genitori, anche con gli indigeni. Tappa proposta da Don Bosco nel medesimo *Memorandum*; però, secondo lui, da realizzarsi di pari passo con l'erezione del Vicariato. ¹³⁹

Per allora (fine del 1876) si giudicava attuabile soltanto la prima parte del progetto. Si era già fatta l'esperienza di qualche contatto con gli indi pampas; si erano convinti di dover lavorare in unione con il Governo, che avrebbe fornito l'appoggio economico; e si sentiva l'ansia di portare a termine l'antico piano di Mons. Aneiros, simile a quello attuale, accettato da Cagliero, Ceccarelli e Fagnano, che basava l'esito della evangelizzazione civilizzatrice degli indi nell'unione della convivenza personale del missionario tra loro con la fondazione di centri educativi « allo scopo di formare sul posto maestri e maestre indigeni per le diverse tribù, e forse sacerdoti e missionari ». ¹⁴⁰

Ma... quando e in quali luoghi si doveva realizzarlo?

¹³⁴ AS 126.2: lett. di DC a DB, 4 mag. 1876. Concessione, MB XII, 659. Nella già più volte citata *Relazione* al Papa (9 nov. 1877) conferma: « Nei collegi di San Nicolás, di Montevideo e nell'ospizio di Buenos-Ayres già si sono manifestate parecchie vocazioni religiose, perciò nella Casa annessa alla Chiesa di N.S. della Misericordia, per paterna concessione di V. Santità e col consenso dell'Ordinario, si è aperto uno studentato, destinato a preparare in luogo stesso i missionari indigeni per la evangelizzazione degli Indii » (AS 132 Persone-Cagliero).

¹³⁵ AS 126.2: lett. di DC a DB, 30 dic. 1875. Era senza dubbio Suor Emilia Mathis, oratoriana della prima ora; MB XII, 100. Inoltre, R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos I*, 349-350 e 366.

¹³⁶ AS 126.2: lett. di DC a DB, 30 lug. e 5 dic. 1876. AS 9.126: lett. di DC a Don Rua, 5 dic. 1876.

¹³⁷ MB XII, 624: *Promemoria* al ministro degli Esteri Melegari, Roma 16 marzo 1876.

¹³⁸ AS 126.2: lett. di Don Fagnano a DB, 2 mar. 1877.

¹³⁹ MB XII, 645. Si riferisce al *Memorandum* già citato, presentato al Card. Franchi.

¹⁴⁰ S.L. COPELLO, *Gestiones del arzobispo Aneiros*, 95-96.

In due lettere, entrambe del luglio 1876, Don Cagliero intravede ancora la opportunità prossima di « attenagliare » la Patagonia da due punti strategici.

1) Mons. Aneiros esprime il desiderio di affidare ai salesiani la parrocchia di *Carmen de Patagones*, al confine patagonico. Speranza subito sfumata, perché questa parrocchia e quella di Mercedes furono affidate al lazzarista P. E. Savino, dopo la sua forzata uscita da Los Toldos.¹⁴¹

2) Il sig. Dillon, commissario generale dell'Emigrazione, lo dissuade dal dirigersi al Chubut, campo dei Gallesi protestanti, e lo orienta verso *Santa Cruz* (grado 50) « dove è una tribù di 400 Indii mansi » e dove il Governo, che fornirà « casa e sussistenza », ha in programma di fondare una nuova colonia. Cagliero pensa con entusiasmo alla sua prima reale avventura missionaria: andare per nave fino al rio Santa Cruz, penetrare nella Patagonia, e tornare a Buenos Aires dall'interno. Ma il freddo invernale, la crisi economica e il suo ritorno in Europa lo impedirono.¹⁴²

Marzo 1877: direzione Pampa! L'arcivescovo « propose il nuovo *pueblo* del *Carhué* (chiamato *Alsina*, spiega Fagnano, in onore del ministro della Guerra che è riuscito ad avanzare le frontiere), dove le truppe hanno stabilito una nuova linea di frontiera ». Il Governo voleva « un parroco, un maestro e due secolari che insegnino a fare tutto, e — insinua Fagnano per convincere Don Bosco — si convertirebbero tanti indiani... e si corrisponderebbe alle promesse del Santo Padre ».¹⁴³

Profeta nella dimensione temporale dell'itinerario — (aveva programmato la venuta in Patagonia dopo una preparazione acculturale di almeno 4 anni (1875-79) —,¹⁴⁴ Cagliero non prevede che proprio in *Carmen* e *Mercedes di Patagonia*, il suo primo punto di riferimento, convergerebbero come a unico centro di irradiazione missionaria salesiana, le due intraviste « strade » fino agli indi, aperte già, secondo il Bollettino Salesiano, nel novembre 1877.¹⁴⁵ Don Cagliero le descrive nella *Relazione* manoscritta,¹⁴⁶ compendio del suo *iter* esperienziale, consegnata personalmente al Papa nell'udienza concessa ai membri della 3ª spedizione missionaria il 9 dello stesse mese:¹⁴⁷

« Sembra di fatto giunto il momento, nel quale il Misericordiosissimo Iddio voglia far risplendere la luce del Vangelo anche tra i pampas e i patagoni. Sua Ecc. Rev.ma Monsignor Arcivescovo di Buenos-Ayres ci affidò due punti importantissimi: l'uno detto Carhué, luogo di presidio e di frontiera tra gli Indii pampas e la provincia di Buenos-Ayres. Di qui è facile

¹⁴¹ AS 126.2: lettere di DC a DB, 2 e 19 lug., 7 ott. 1876. V. A. ESPINOSA, *La conquista del desierto*, 185. R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos* II, 264-65.

¹⁴² AS 126.2: lettere di DC a DB, 2 e 19 lug., 18 dic. 1876 e 4 mag. 1877.

¹⁴³ AS 126.2: lettere di DC a DB, 5-6 mar. 1877, e di Don Fagnano a DB, 2 mar. 1877.

¹⁴⁴ AS 126.2: lett. di DC a DB, 5-6 mar. 1877.

¹⁴⁵ *Appello ai Cooperatori*, in *Bollettino Salesiano* 3 (nov. 1877) 2.

¹⁴⁶ MB XIII, 318.

¹⁴⁷ AS 132 *Persone-Cagliero*. Si può vederne la prima copia in AS 273.31.4(6).

la comunicazione con le numerose tribù degli Indii Ranqueles di Pincen, di Namuncurà, di Rosase, di Catriel, famosi cacichi di questo vastissimo deserto.

L'altro è la costa del Rio Santa Cruz, posta al grado 50° di latitudine meridionale e presso allo stretto di Magellano. Di qui nostro scopo è di inoltrarci poco a poco nei deserti della Patagonia e guadagnare quelle tribù con aprire scuole pei loro ragazzi e raccogliarli in ospizii ed orfanotrofii coi mezzi che la divina provvidenza ci manderà...».

4. *Consumazione dell'iter*

Si dovette aspettare due anni. Nell'aprile 1879 il generale Roca, succeduto ad Alsina nel ministero della Guerra, sostenitore di un'azione offensiva e non soltanto difensiva alle frontiere, realizza una spedizione militare con il duplice scopo di battere definitivamente gli indi, respingendoli oltre le rive dei fiumi Negro e Neuquén, e, contro le pretese del Cile, assicurare all'Argentina la sovranità su tutto il sud patagonico. Come cappellani, accompagnavano il vicario generale Mons. Espinosa i salesiani P. Costamagna e il chierico Luigi Botta.

Da Carhué, « dove ci aspettava il ministro della Guerra », (annota Mons. Espinosa nel suo diario), il 27 aprile Don Costamagna, con l'annuncio di trovarsi in contatto con « gli Indi-pampas... realtà da tanto tempo vagheggiata dal grande cuore di Don Bosco », preannuncia l'attesa notizia: « Maria SS. Ausiliatrice mi avrebbe all'indomani pagata la festa, facendomi arrivar con loro al Rio-Negro... Al mattino, ... giungevo a Choele-Choel... che è quanto dire sulle porte della Patagonia ». Predica subito una efficace missione a Carmen e Mercedes (Viedma) di Patagones,¹⁴⁸ che per suggerimento di Mons. Aneiros, sarebbe la casa centrale dei missionari, dopo la rinuncia dei padri lazzaristi (luglio 1879) alla missione della Patagonia.¹⁴⁹

Cagliero, che conosce queste regioni e le loro necessità, ed è fedele seguace di quella che egli chiama « delicatezza diplomatica », fu uno degli elementi chiave durante il lustro 1878-83 per superare i grossi scogli sorti nelle relazioni diplomatiche tra il governo argentino e la Santa Sede; per dissipare la momentanea diffidenza della Curia arcivescovile bonaerense, con la quale dall'Europa si manterrà in continuo contatto, prima dell'erezione del Vicariato; e infine, per avviare definitivamente su un terreno fermo e stabile l'itinerario esperienziale missionario.

Le tappe si susseguirono.

Il 2 febbraio 1880 Mons. Espinosa dava il possesso della parrocchia di Carmen de Patagones a Don Fagnano; il 24 aprile nominava il P. Emilio Rizzo, salesiano, primo parroco della parrocchia di Nostra Signora de las Mercedes in Viedma,¹⁵⁰ sede del futuro Vicariato Apostolico (16 novembre 1883) della

¹⁴⁸ A. ESPINOSA, *o.c.* 31-73. R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos III*, cap. 6, tratta l'argomento basandosi sulle fonti, e con scelta bibliografia.

¹⁴⁹ AS 126.2: lett. di Mons. Aneiros a DB, 5 ago. 1879. Inoltre, S. COPELLO, *o.c.* 203-204.

¹⁵⁰ A. ESPINOSA, *o.c.* 78 e 98.

Patagonia settentrionale e centrale.¹⁵¹ Il suo primo vicario apostolico, Mons. Cagliari — già vescovo titolare di Mágida (17 dicembre 1884) — fece la sua entrata l'8 luglio 1885, trasformandosi (secondo sua confessione) da « fondatore della Missione americana » in « *capataz* », ¹⁵³ « *civilizzatore* » ¹⁵⁴ e « *apostolo* » ¹⁵⁵ della Patagonia.

(traduzione dallo spagnolo di Pietro Ambrosio)

¹⁵¹ La Patagonia meridionale e la Terra del Fuoco, cambiate nel medesimo tempo in Prefettura Apostolica, ebbero in Don Fagnano il primo Prefetto.

¹⁵² AS 273.31.3(6); lett. di DC a Don Lazzeri, 28 ago. 1885.

¹⁵³ R. ENTRAIGAS, *El capataz de la Patagonia* (Buenos Aires 1964).

¹⁵⁴ F. PABLO DE SALVO, *Cagliari civilizador* (Buenos Aires 1939).

¹⁵⁵ R. ENTRAIGAS, *El apóstol de la Patagonia* (Rosario 1956).

IV

LUNGO IL CAUABORIS

Storia di una missione

Franz Knobloch

I. Introduzione: da Carlo V a Don Pietro Massa

« Al primo posto sta il servizio del Signore e l'ubbidienza alle indicazioni contenute nella Bolla della Santa Sede. Le anime degli Indi non devono essere salvate con la violenza. Bisogna impedire i sacrifici umani e il cannibalismo, gli idoli e i templi devono essere distrutti. Il Signore Dio ha creato gli Indi uomini liberi, non schiavi. Nella Piccola Spagna (Antille) essi morirono in seguito ai maltrattamenti e ai lavori forzati. Nella Nuova Spagna non deve capitare lo stesso. Gli Indi devono soltanto spontaneamente, con libera volontà, aderire alla nostra fede. Tra Spagnoli e Indi è unicamente permesso il libero commercio. È proibito, sotto grave pena, sottrarre agli Indi qualcosa che loro appartenga. Non è lecito, senza conveniente ricompensa, togliere nulla ai possessori. È necessario accoglierli con spirito d'amore e di amicizia. È necessario mantenere a qualsiasi costo ciò che si è promesso. Non si ha mai il diritto di muovere loro guerra, eccetto nel caso in cui essi stessi attaccassero per primi ».¹

Era questa la disposizione, veramente imperiale, sgorgata dallo spirito dell'occidente cristiano, che spinse il capitano spagnolo Orellano a incominciare la missione tra le tribù indie dell'Amazzonia. Lo scopritore venne accompagnato da un sacerdote, frater Gaspar de Carvajal.²

A pieno diritto si deve costatare che è stato l'ultimo imperatore cattolico a gettare il fondamento della missione tra gli Indi del Rio Negro, Carlo V.

Fratel Gaspar riporta nella sua cronaca: « Sabato, 3 giugno 1542, vigilia della festa della Trinità. Abbiamo visto la foce di un altro grande fiume, sulla riva sinistra del Rio delle Amazzoni. L'acqua è nera come l'inchiostro; per questo lo abbiamo chiamato Rio Negro ».

¹ OTTO VON HABSBURG, *Karl V* (Wien 1971) 336 [citato da ALEXANDER VON RANDA, *Das Weltreich*].

² PAULO FLORENCIO DA SILVEIRA CAMARGO, *Historia Ecclesiastica do Brasil* (Petropolis 1955) 170.

Dopo il domenicano Carvajal, raggiunsero il Rio Negro i Gesuiti. Per primo Padre Cristobal de Acuña, compagno dello scopritore Pedro de Teixeira, che si pose in viaggio per incarico del re Filippo III, e dopo di lui Manoel Pires, Francisco Velloz, Francisco Gonçalves, Pedro Pires, João Justo da Lucca. Padre Manoel Pires ci si presenta come la prima figura di missionario nel basso Rio Negro, tra gli indi Taruma. L'ultimo Gesuita che giunse al Rio Negro fu padre Samuel Fritz, l'apostolo dell'Amazzonia.

Nel 1668, venticinque anni prima dell'arrivo dei Carmelitani, il mercenario frate Teodosio de Veiga fondò il villaggio missionario di Taruma, che venne chiamato Aruim. Frate Teodosio fu aiutato dal suo confratello, frate Raimundo de Mercês.

Con regio decreto del novembre 1694, il Rio Negro venne affidato come territorio di missione ai Carmelitani scalzi (riformati da San Giovanni della Croce). L'ordine assunse, così, tanto l'amministrazione spirituale quanto quella temporale.³

Ciò che finora né agli organi statali, né alle orde dei Mammalucchi⁴ era stato possibile, i Carmelitani lo ottennero senza armi, unicamente col segno della croce: l'amicizia e la conversione degli Indi, in prima fila della potente tribù dei Manaos.⁵

Il più grande successo risultò l'amicizia del rispettato e influente capo Camandry, al quale i Carmelitani devono preziosi aiuti. Essi poterono fondare otto missioni, tra le quali la più significativa fu Barcellos.⁶

Il favorevole sviluppo delle missioni subì un pericoloso contraccolpo a causa della legislazione anticlericistica dell'usurpatore illuminista Pombal. Con regio decreto del 1755 venne sottratta a tutti gli ordini missionari la giurisdizione temporale e cominciò, con le « Directorias dos Indios », quel sistema laicistico di controllo sugli affari degli Indi, che, sotto diversi nomi (S.P.I. e FUNAI), si è protratto fino ai nostri giorni. La sua attività è stata giudicata

³ FRANZ KNOBLOCH, *Geschichte der Missionen unter den Indianer Stämmen des Rio Negro-Tales*, in *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, Heft 2 (Münster 1972) 82-83.

⁴ Mammalucchi furono chiamati in Brasile i meticci da incrocio tra Bianchi e Indi. Essi costituirono il grosso dei « Bandeirantes » che, in qualità di avventurieri e di cacciatori di schiavi, ricopsero un ruolo significativo nella storia coloniale del Brasile. Non hanno relazione di nessun genere con le dinastie dei sovrani dei Mammalucchi d'Egitto, uscite dalle guardie di schiavi, le quali per secoli dominarono la regione del Nilo e, di quando in quando, anche la Palestina e la Siria.

⁵ La tribù dei Manaos appartiene alla grande famiglia linguistica Aruak. I loro villaggi sono situati su entrambe le sponde del medio Rio Negro. Adoravano due divinità sotto rappresentazione antropomorfa: Mauri o Manara, l'autore di ogni bene, e Saura o Sarana, l'autore di ogni male, che tormenta gli uomini (DOM PEDRO MASSA, *De Tupan a Cristo* [Rio de Janeiro 1965] 60; DOM FREDERICO COSTA, *Carta Pastoral* [Fortaleza 1909] 109). Sul loro nome viene intessuta la saga del misterioso impero di Manoa (F. COSTA, *o.c.* 109). Questo fantastico impero venne ancora ai nostri giorni vanamente ricercato dal prof. Marcel Homet! (MARCEL F. HOMET, *Die Söhne der Sonne* [Olten 1958]).

⁶ F. KNOBLOCH, *o.c.* 88-89.

negativamente dai migliori esperti (p. es. da Baldus, Nash, E. Pinto). I Carmelitani, ai quali si erano associati pure i Francescani e i Sacerdoti secolari, lavoravano in qualità di parroci. L'attività missionaria si spense completamente nel 1852, in modo particolare a causa della mancanza di vocazioni nell'ordine dei Carmelitani.⁷

Nel 1852 il Rio Negro venne affidato ai Cappuccini. Fra di loro si guadagnò particolare merito frater Gregorio José Maria da Bene, infaticabile missionario nel territorio del fiume Uaupés. Giunsero in aiuto dei Cappuccini, nel 1883, i Francescani e lavorarono tra i Tukano, tribù dell'Uaupés veramente benedette. A causa dell'« insurrezione del Jurupari », tali missioni ebbero un'improvvisa fine.⁸

Nel 1908, il secondo vescovo dell'Amazzonia, Mons. Federico Costa, percorse l'intero Rio Negro fino a Cucui, e il Rio Uaupés fino a Jauareté su di una barca a remi. Trovò tutto il territorio in uno stato di rovina. Grande merito di questo vescovo è di aver sollecitato la venuta dei Salesiani.⁹

Con la bolla « *Christianae Religionis* » del 18 giugno 1914, il Santo Padre papa Pio X eresse la Prefettura Apostolica del Rio Negro e la affidò alla Congregazione dei Salesiani di Don Bosco. I primi missionari furono Monsignor Lorenzo Giordano, Padre Giovanni Bälzola e i coadiutori Miguel Blanco, Manoel Valerio e Afonso Ambrosio.

Nel 1925 papa Pio XI, con la bolla « *Inter Nostri* », innalzò il Rio Negro a Prelatura e vi elesse prelado Monsignor Pietro Massa. Don Massa venne da papa Pio XII nominato vescovo titolare di Ebron nel 1941.¹⁰ Dal 1925 al 1966 Don Massa ha diretto la Prelatura, portandola ad una impensata fioritura.

Sorsero così sul Rio Negro le missioni con grandi scuole-convitti per interni: São Gabriel (Uaupés), fondata da Monsignor Giordano; Barcellos fondata da Don Bälzola, e Santa Isabel (Tapuruquara), fondata nel 1942 da Padre Schneider.¹¹

Nell'ambito fluviale del Rio Uaupés sorsero le seguenti grandi stazioni missionarie: Taracua, fondata ancora da Padre Bälzola; Jauareté, fondata nel 1928 da Don Giovanni Marchesi, e sul Rio Tiquié Pari Cachoeira, opera di Don José Domitrovitsch tra le tribù dei Tukano.¹²

⁷ F. KNOBLOCH, *o.c.* 92-97.

⁸ F. KNOBLOCH, *o.c.*, Heft 3, 172-176.

⁹ DOM FEDERICO COSTA, *Carta Pastoral* (Fortaleza 1909).

¹⁰ DOM PEDRO MASSA, *De Tupan a Cristo* (Rio de Janeiro 1965) 101.

¹¹ F. KNOBLOCH, *o.c.*, Heft 4, 283-285.

¹² *Ibid.* 286-289. Le tribù dei Tukano costituiscono alcune famiglie linguistiche, il gruppo orientale delle quali ha fissato la propria residenza nell'ambito fluviale del Rio Uaupés. La tribù principale è rappresentata dai Dassea o Tukano. La loro esplorazione scientifica è dovuta, se si eccettuano Koch-Grünberg e il monfortiano Padre Pedro Kok, soprattutto ai salesiani Padre Antonio Giaccone e Prof. Dott. Padre Alcionilio Brüzzi Alves da Silva. Buoni conoscitori della loro lingua sono i salesiani Mons. Marchesi, Padre Eduardo Lagorio, Padre Martín Mal-tan, Suor Katarina Remetter, Figlia di Maria Ausiliatrice, nonché Padre Casimiro Beksta.

Nel 1950 Padre José Schneider pose le fondamenta alla missione Assunçã sul Rio Içana tra gli Indi Baniva.¹³

Nel 1952 Padre Antonio Gois fondò la residenza missionaria nell'alto Cauaborís, tra gli indi Aharaibu.

II. Il Rio Cauaboris

1. Geografia

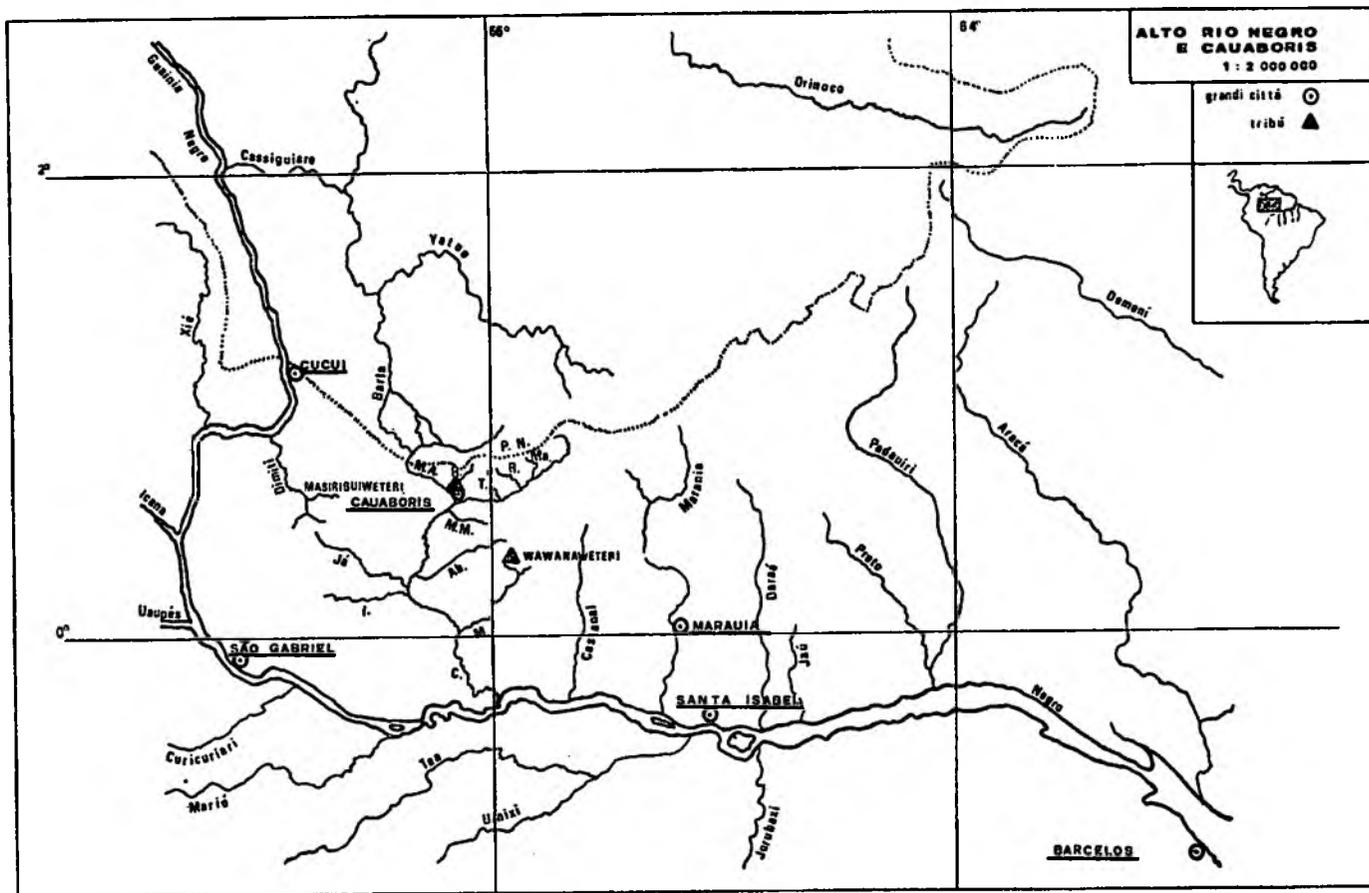
a) *Il territorio*

Il bacino fluviale del Cauaborís, uno degli affluenti di sinistra del Rio Negro, si estende tra il 65° e il 67° di longitudine ovest da Greenwich e tra il 1° nord e il 30° sud di latitudine dall'equatore. Il Cauaborís nasce dalla Serra Imeri e forma, poco al di sotto della propria sorgente, la cascata Poredãó. Fino alla confluenza col Maturacá (MA) prende una direzione ovest-sud-ovest e riceve, da destra, i seguenti affluenti: il Masiribuwei (Ma), il Resebuwei (R, chiamato anche Titirica e il Tucano o Irokai (T). Il primo grande affluente è il Canal de Maturacá. Il Cauaborís porta acqua bianca, il Maturacá acqua nera. Il maggiore affluente di sinistra del Maturacá ha pure acqua bianca. Il Maturacá non è un fiume in senso vero e proprio, ma rappresenta un naturale collegamento tra il Cauaborís e il Baria, il quale è, a sua volta, un affluente del Cassiquiare. Anche il Cassiquiare può essere definito un canale naturale, che socorre dall'Orinoco al Guainia. Dopo la sua confluenza nel Guainia, quest'ultimo assume il nome di Rio Negro. L'Ariabu (A), affluente del Maturacá, ha la sorgente ai piedi del Pico da Neblinha, come pure i torrenti Tucano e Resebuwei.

Dalla confluenza del Maturacá in poi, il Cauaborís assume una direzione sud-ovest, fino all'incontro col Já. In questo tratto il fiume descrive numerosi meandri e riceve da sinistra il Marié Mari (MM) con acqua bianca e l'Abacati (Ab). Sono disseminate nel fiume piccole caratteristiche isole, come l'*Ilha do Maquari*, il gruppo roccioso del Bebedor e il Taboleiro. Il Já, che confluisce dalla parte destra, rappresenta un ulteriore legame fluviale col Rio Negro. Il suo corso superiore infatti si trova nelle vicinanze di una sorgente torrentizia del Dimiti, che è un affluente dell'alto Rio Negro. Là i battelli possono essere trainati o portati attraverso il bosco (per circa 2 km).

Dalla confluenza del Já fino all'Arara, il Cauaborís scorre in chiara direzione sud-est. A valle della congiunzione del Já, il fiume forma alcune pic-

¹³ F. KNOBLOCH, *o.c.* 291-293. Gli indi Baniva del Rio Içana appartengono alla famiglia linguistica Aruak e sono divisi in diversi gruppi, i quali tutti parlano dialetti affini. Sono conosciuti per la loro bella ceramica, la tavola per raschiare la mandioca e per la loro ottima farina di mandioca. Oltre a Koch-Grünberg, contribuì in modo particolare alla loro esplorazione il Padre Dott. Wilhelm Saake SVD. Buoni conoscitori della loro lingua sono i salesiani Padre José Schneider e Padre Carlos Galli. Due terzi dei circa 4.000 Baniva hanno accolto le dottrine dei gruppi battisti nordamericani delle New Tribes Mission; un terzo è cattolico.



cole rapide, la più nota delle quali è la *Travessão do Já*, un gradino di pietra, che si estende trasversalmente lungo il fiume. Il massimo affluente di destra, a metà strada tra il Já e le rapide del Manajos, è l'Inambú-Igarapé (I). A valle del Mafi-Igarapé, piccolo affluente di sinistra, si incontrano molte piccole rapide (Cujubi, Carapato). Al di sopra della grande rapida del fiume, si trova l'isola do Manajos. La *Cachoeira do Manajos*, nei periodi di magra, diventa pericolosa e difficile alla navigazione. Anche a valle di questa rapida si trova un'isola. La rapida Jacomin, che segue immediatamente, è pericolosa in tempo di magra, poiché essa affiora in superficie e non presenta alcun canale secondario di passaggio. Un poco al di sotto di questa rapida, il Cauaborís riceve da sinistra il Rio Maiá (M). A valle della confluenza si trova un'altra isola (*Ilha do Maiá*). La più vicina rapida è Destacamento, che si segnala per la sua estensione. Da qui fino alla *Cachoeira Tomaz*, si presentano ancora alcune rapide e scogli rocciosi lungo l'alveo fluviale, a metà strada per esempio Jauareté-Acanga. La *Cachoeira Tomaz* è di piccole dimensioni, ma in magra ha forte corrente. Immediatamente al di sotto della rapida si trova una nuova piccola isola fluviale (*Ilha de Tomaz*). Nelle sue vicinanze il Cauaborís supera l'equatore. Da Tomaz in poi, il corso del fiume diventa tranquillo e senza ostacoli. Si trovano in questo tratto altre due isole, l'*Ilha de Santa Maria* e l'*Ilha de Zacharia*. Ad « Arara » il fiume descrive un'aspra curva verso oriente. « Arara » è il luogo nel quale il Cauaborís giunge più vicino al Rio Negro, 5-6 km circa. Da Arara fino a *Carangeijo-Cachoeira*, il fiume conserva la propria direzione verso oriente. Esso è, a questo punto, già considerevolmente largo e racchiude numerose isole. Poco prima di Carangeijo forma due altre rapide: Taiassú e Samauma.

Carangeijo-Cachoeira è certo la più pericolosa di tutte. Si estende trasversalmente nella corrente e forma, su un ramo secondario del fiume, una cascata di 3 m di altezza. Da qui il fiume prende nuovamente la direzione sud-est e si getta, circa 6 km a valle dell'*Ilha de Jerusalem*, nel Rio Negro.

I fiumi Cauaborís (C), Masiribuwei, Reschebuwei, Tucano e l'Ariabú (A), affluente del Maturacá, hanno le loro sorgenti nella Serra Imeri, nella quale il *Pico de Neblinha*, a 66 gradi di longitudine, con i suoi 3042 m, costituisce il monte più alto del Brasile. Le catene montuose portano vari nomi, ad esempio Porabuwei (il monte della cascata), così denominato a motivo delle numerose cascate che lo solcano dopo i violenti acquazzoni. Ad oriente di questo, il Pirapucu, così detto, perché la sua cima più alta si protende in modo del tutto simile ad una testa di pesce. Lungo la riva orientale del Maturacá fino al Cauaborís, si estende la *Serra do Padre*, o *Onori*. Essa ricevette tale nome perché la cima di un suo gruppo roccioso assomiglia a un sacerdote che sta celebrando la santa messa. Alla frontiera col Venezuela il Maturacá forma il Salto Huá. Sulla sponda sinistra del Cauaborís, prima della congiunzione col Maturacá, si erge la *Serra do Gavião* e, dalla stessa parte, al di sotto della confluenza, la *Serra do Jordão*. Un ripido scoscendimento roccioso si trova alle sorgenti del Bossú-Igarapés, a destra del Cauaborís. Tra l'Inambu-Igarapé e il Manajos-Cachoeira si eleva,

sulla riva destra, la Serrinha, segnata sulle cartine brasiliane col nome di *Serra do Barão de Cabo Frio*. Da queste parti, con ogni probabilità, la nuova grande strada *Perimetro do Norte* attraverserà il Cauaboris. Sul corso superiore del Rio Maiá si apre un altopiano, non indicato finora da nessuna carta, e perciò senza nome.

Le cime dei monti presentano per lo più forme a punta. Le rocce, tanto sulle montagne quanto lungo il fiume, sono costituite da granito. Contengono spesso grosse vene di quarzo, sia bianco che rosa. Alcuni nostri ragazzi trovano di tanto in tanto sui monti del Maiá druse cristalline.

Anche i terreni sono di assai diversa costituzione. Accanto ai filoni di quarzo bianco si trovano zone con terreni argillosi o anche con argille sabbiose. Il fogliame ceduo delle foreste vi ha disteso sopra un sottile strato di humus. Si può trovare terra che presenta un colore rossiccio, del tutto simile alla bauxite. Il fenomeno è spesso visibile negli scoscendimenti lungo le rive del fiume, ed è stato chiamato dagli Aharaihu Pore Yahi (Pore: personalità mitologica; Yahi: casa).

I depositi fluviali sono costituiti da sabbia quarzifera con piccole pietre di quarzo rotonde, levigate. Negli Igapos dell'alto Cauaboris si trovano distese paludose con grande quantità di humus.¹⁴

b) Il clima

Il clima è determinato dal caldo umido delle foreste vergini del tropico, con forte concentrazione di umidità nell'aria. Ciononostante esistono specifiche differenze nei confronti del Rio Negro. Nelle prime ore del mattino, specialmente nella stagione delle piogge, più diventare molto fresco. Tale raffreddamento viene ancor più accentuato dalla forte umidità e dalla rugiada. La stagione delle piogge si estende dalla fine di marzo fino all'inizio di agosto e si annuncia di frequente con rabbiosi temporali. Ma anche durante il resto dell'anno non manca la pioggia, in modo particolare tra la fine di novembre e l'inizio di dicembre. La direzione dominante del vento è da est a ovest. Per questo motivo la pioggia proviene per lo più da oriente. Esiste tuttavia uno strano scherzo di natura: se il vento spira da ovest, entro le 24 ore bisogna aspettarsi la pioggia da est. Il vento, che abitualmente spira da oriente, è secco; quello più raro da occidente porta sovente rovesci di pioggia molto violenti, ma di breve durata. La nuvolosità e la nebbia sono frequenti e tenaci; in proporzione, il cielo è raramente sereno. Alle volte sopraggiungono rovinosi cicloni (*Furação*), i quali talvolta scoperchiano i tetti delle abitazioni degli Indi e delle stazioni missionarie e possono perfino divellere e sovvertire intieri tratti di foresta.¹⁵

c) La flora

L'intero bacino fluviale del Cauaboris è una ininterrotta foresta tropicale. Vi si possono distinguere diverse zone di vegetazione:

¹⁴ Da annotazioni e osservazioni proprie.

¹⁵ Da annotazioni e osservazioni proprie.

Flora alpina. Sulla Terra Imeri, sulla Serra do Padre, sulla Serra do Jordão. È una flora che consta di basse sterpaglie, che, alle volte, durante la stagione secca, inaridiscono.

Catingas do Rio Negro. Si trova sugli altipiani con sabbia quarzifera o con terreno nero, a costituzione acida. È contrassegnata da basse piante e da arbusti, sovrastati da alti alberi solitari. Alcune « Catingas » si trovano nelle vicinanze della missione e del villaggio indio dei Masiribuiweteri, là dove si è iniziata la costruzione del campo di aviazione, e nell'alto Maturacá.¹⁶

Igapó. Si tratta di basse strisce di terra lungo il medio Cauaborís (tra la confluenza del Já e del Maturacá), le quali, durante la stagione delle piogge, sono completamente inondate. La vegetazione principale dell'Igapó è data da arbusti della famiglia delle leguminose: Jenipapo (*Jenipa americana*), Imbauba (*Cecropia*), e diverse specie di palme.

Campina. Si tratta di piccolissime lingue erbose lungo i margini dei corsi d'acqua. Alle volte, come nella Samauma-Cachoeira, si trovano in luoghi dove la nuda roccia è coperta soltanto da un sottile strato terroso. Sono frammiste ad alte erbe.

Bosco d'alto fusto. Costituisce la vegetazione più largamente diffusa nelle foreste.

Capoeira. Tipo di vegetazione, artificialmente ottenuta dalle piantagioni abbandonate. Qui dominano bassi arbusti e alberi, in primo luogo Imbauba, tipi diversi di leguminose (per esempio mimose) e piante rampicanti (liane).

Tra i legni nobili brasiliani si annoverano i seguenti: Acayacá (*Cedrela odorata*), Aquariquara, Cedro (*Cedrela*), Cururú Louro, Louro Amarelo (*Aspidosperma aniba* sp.), Marapá (*Simaruba amara*), Miripiranga (*Chlorophora tinctoria*), Pau d'Arco o Mirapara (*Tecoma*), Pau Amarelo (*Aspidosperma centrale*), Pau Santo (*Peridiscus lucidus*). Del tutto isolati si trovano anche l'Itauba (*Ocotea rodiaei*) e il Pau Mulato (*Calycophyllum obovatum*), ma, generalmente parlando, il Cauaborís è povero di legni nobili. Albero molto grande è una leguminosa che porta fiori violetti, il Yebaro (*Eperua purpurea*) la quale contiene abbondantissima resina oleosa.

Alla nutrizione degli indi Aharaibu contribuiscono, prima di tutto, il Castanheiro do Pará (*Bertholetia excelsa*) e il Piquiá (*Caryocar villosum*), che dischiude fiori giallo-oro. Per fissare bianche piume sulla testa, gli Indi utilizzano il succo lattiginoso della Sorva (*Couma macrocarpa*).

Per quanto riguarda le specie di palme, sul Cauaborís si possono trovare le seguenti: lungo il corso inferiore e negli Igapos ci sono molte Jauari (*Astrocaryum jauary*); parimenti negli Igapos, ma anche nell'entroterra, si trovano diverse specie di Açai (*Euterpe*) e di Paxiuba Barriguda (*Iriatea ven-*

¹⁶ Da A. DUCKE e G.A. BLACK, *Notas sobre a Fitogeografia da Amazonia Brasileira* (Belém-Pará 1954) 26-27. I nomi scientifici delle piante sono tutti desunti dal libro di PAUL LE COINTE, *Arvores e Plantas uteis da Amazonia Brasileira*, Seria Brasileira vol. 251 (São Paulo 1947).

tricosa) e la Paxubinha (*Iriartella setigera*) nell'entroterra continentale, insieme alla Paxiuba (*Iriartea exorrhiza*). Le altre palme continentali sono: la palma Patawa, dei cui frutti gli Indi si servono come alimento, e la palma Bacaba, anch'essa con frutti commestibili (*Oenocarpus batauá* e *Oenocarpus bacaba*). Numerose sono le palme Tucuma (*Astrocaryum tucuma* e *Astrocaryum vulgare*). Come copertura delle capanne, gli Indi usano le foglie dell'Ubim (*Geonoma paniculigera*), che cresce con più abbondanza intorno agli alti margini dei fiumi. In quantità è dato di trovare la palma Inajá (*Maximiliana regia*); solo isolatamente sul Cauaboris, abbondante invece sul Bossú-Igarapé e sull'Ariabú, la maestosa Baçú (*Manicaria saccifera*) dalle lunghe foglie. Alla confluenza dell'Abacati e del Mafi-Igarapé, vegeta la palma Buriti (*Mauritia vinifera*) dalle grandi foglie a ventaglio. Altre palme dai rami a ventaglio sono la Caraná (*Mauritia caraná*), particolarmente nelle Catingas sul Maturacá, e la più piccola Caraná (*Mauritia aculeata*), nella regione delle rapide, dal Mafi-Igarapé in giù, fino a Tomaz. Nelle Catingas cresce anche la piccola Marajá (*Bactris maior*). Unica pianta rampicante tra le palme, rintracciabile negli Igapos e lungo il Maturacá, è la Titara (*Desmoncus aureus*), negli Igapos spesso unita ad un'altra erbacea simile al bambù.¹⁷

d) Fauna

La fauna corrisponde in genere a quella dell'Amazzonia e in particolare a quella della valle del Rio Negro. Tra i mammiferi spiccano le seguenti specie: il giaguaro (*Felis unica*), il Maracajá (*Felis pardalis*), il cane selvatico (*Genero canis*), diverse specie di martore (lontra, Irara), il Coati o orso nasuto, singolare rappresentante della famiglia degli ursidi. All'ordine delle scimmie appartengono il Guariba (*Alouatta*), il Coxiu (*Pithecia*), il Barrigudo (*Lagotrix*), il Coatá (*Ateles*), il Macaco Prego (*Cebus*), il Caiarara (*Cebus gracilis*), il Macaco de Noite (*Aotus*), lo Zoge-zoge (*Callicebus*); tutte servono agli Indi come alimento.¹⁸ Altri mammiferi sono il tapiro sudamericano (*Anta*), il cervo, due sottospecie di cinghiali (il *Taivassu* e il *Caititu*); i roditori Capivara, Paca, Acutia, Cutiaia; due varietà di Tatus (armadillo), tre formichieri e il bradipo. Si danno pure diverse specie di pipistrelli, tra i quali anche il vampiro.

Riccamente rappresentato è il mondo degli uccelli. Molto numerosi sono gli Arara rossi e blu (*Ara macao* e *Ara ararauna*), diversi tipi di pappagalli (*Amazona farinosa*, *Amazona festiva*), il Periquitos Marietta e il tucano (*Ramphatos*). Tra gli uccelli acquatici e di palude si incontrano i Garça (*Mysteria americana*, *Jaburu*), la Garça pequena (*Leucophoyx candidissima*), il Coró-Coró

¹⁷ Da annotazioni e osservazioni proprie. Le indicazioni scientifiche delle singole piante sono desunte da PAUL LE COINTE, *Arvores e Plantas da Amazzonia Brasileira* (o.c.).

¹⁸ Da annotazioni e osservazioni proprie. I nomi scientifici delle scimmie sono desunti da ELADIO DA CRUZ LIMA, *Mamals of Amazonia*, vol. I, *General Introduction and Primates* (Belém do Pará 1945). Gli altri nomi scientifici da FRANZ KNOBLOCH, *Die Aharaihu-Indianer in Nordwest-Brasilien*, in *Collectanea Instituti Anthropos* 1 (Tt. Augustin 1967), con tavole scientifiche ad opera del Prof. GÜNTHER, Freiburg Br.

(*Phimosus nudifrons*) e il Martin pescatore (*Ariramba*). I gallinacei sono rappresentati dal Mutum (*Crax blumenbachi*), dal Cujubi (*Penelope superficialiars*) e dal Jacamim. Tra i rimanenti uccelli sono degni di menzione diverse sottospecie di picchi (*Picapaus*), l'Anambés, il colibrì (*Beija flores*), il Japus (*Ostinops*), il Japim (*Cassicus persicus*), il roxinol do Rio Negro e il gallo di monte (*Gallo da Serra*).¹⁹

Nel regno dei rettili si possono ricordare diverse varietà di lucertole, e inoltre i serpenti velenosi Jararaca (*Bothrops*), Surucucú (*Lachesis*) e il serpente corallino (*Elapideos*); come pure i non velenosi: anaconda (*Eunectes murinus*), il Jiboia (*Boa constrictor*) e il Muçurana. Numerosi sono i piccoli caimani, detti sul posto Jacaré. Tra le tartarughe si incontrano sovente la tartaruga terrestre Jabuti e alcune piccole tartarughe d'acqua.

Tra i numerosi anfibi è particolarmente degno di menzione il grande rospo Cururu, come pure la Rã verdadeira (*Rana palmipes*), mangiata con piacere dagli Indi.

Il Cauaborís è abbastanza ricco di pesci, meno in paragone il Maturacá, certamente perché quest'ultimo ha corrente violenta, acqua fredda e colorazione nerastra, forse contenente tannino. I laghi nella foresta, che giacciono sul versante sinistro del Cauaborís, presso la Serra do Gavião, possiedono invece una ricca varietà di pesci e qui, di tanto in tanto, gli Indi impiantano una rete di sbarramento e attraversando il lago non profondo in fila compatta spingono i pesci a riva, dove vengono catturati e uccisi. Tra i pesci che si presentano, sono particolarmente degni di essere ricordati il Piraíbi, il Surubi, il Mandi, il Pacú, il Piranha (frequente nell'acqua bianca, raro in quella nera), la Trahira, l'Acará, il Poraque (anguilla) e l'Arraia (una specie di razza).²⁰

Viene mangiato con gusto dagli Indi il Carangueijo, una varietà di granchio, che vive lungo le rive dei piccoli torrenti.

Tra gli insetti si segnalano particolarmente le farfalle, per la vistosità dei loro colori. Quando esse compaiono in grandi stormi, è segno di incipiente siccità. Diverse sono le sottospecie di morfidi. Riguardo alla *Morpho cypris* gli Indi nutrono una certa diffidenza: sostengono che, volando, produca un particolare fruscio che provoca la febbre. Essi perciò la cercano per ucciderla (per la stessa ragione danno la caccia ai pipistrelli). La famiglia dei papilionidi è molto ricca di varietà. Tra le più belle farfalle sono da annoverare le Agrias (per esempio la *Sardanapalus* e l'*Aretusa*). Le altre specie appartengono alle eliconidi e alle ninfalidi, piccole e bellissime (*Catagramma sorana*, *Catagramma patazza*, *Catagramma colyma*, *Catagramma brome*, *Catagramma astarte*). È frequente la *Megonostoma philippa*, dalla tinta giallo-limone. Altre interessanti specie sono la *Calithea saphira*, la *Jemadia hospida*, la *Megistanes japetus* e la *Copiopterix semiramis*, che si segnala per la lunghissima coda alle ali. Particolare

¹⁹ Da annotazioni e osservazioni proprie. I nomi scientifici degli uccelli sono desunti da EMIL A. GÖLDI, *Die Vogelwelt des Amazonenstrom* (Rio de Janeiro 1900).

²⁰ Da annotazioni e osservazioni proprie.

rilievo merita la *Catonephele numila*, i cui bruchi dal colore violetto si cibano delle foglie della palma da cocco.²¹

Tra i coleotteri si danno numerose magnifiche specie di cervi volanti e varie altre specie (per esempio la *Lytta herculanea*) e lucciole (*Pyrophorus noctilucus*). Non si è potuto finora accertare se il più grande coleottero, fino ad oggi osservato soltanto lungo il Rio Negro, il *Titanus giganticus*, sia giunto anche sul Cauaboris.²²

Tra i rimanenti insetti, riveste per gli Indi un significato del tutto particolare l'ape selvatica (*Lestis*), il cui miele costituisce un gradito contributo alla mensa. Accanto a numerose cavallette e a varie specie di formiche, è dato anche di trovare il temuto ragno-uccello (*Grammostola actaeon*), lo scorpione (*Tityus*) e diverse qualità di libellule, vespe e cicale. Fastidiose e pericolose sono le zanzare della malaria (*Anopheles*), delle quali la piccola Pium compare soltanto di notte, mentre il Maruin (portatore della febbre petecchiale), la pulce della sabbia e la mosca Motuca (*Mydas*) volano soltanto di giorno.²³

2. Notizie etnografico-storiche

Poco sappiamo di quanto riguarda gli uomini che, nel passato, hanno scelto come loro patria il corso del Cauaboris. Tra le rapide del fiume Destacamento e Tomaz si erge, nel letto del fiume, un ammasso roccioso. Una di queste rocce assomiglia al corpo di un giaguaro (*Jauareté-Acanga*). Porta incisi tre segni che brillano di un riflesso bianco lucente. È difficile poter stabilire se tali segni siano di origine naturale o se siano stati impressi da mano d'uomo. Una incisione simile si trova pure su un'altra pietra presso l'Arara. Alla Carangeijo-Cachoeira sono stati più volte esumati, dai coloni che ora vi abitano, recipienti d'argilla. Nel circondario della missione sono state scoperte quattro asce di pietra che, per particolari segni, non si possono attribuire agli indi Aharaibu. Tali asce furono dagli Indi chiamate Pore-po'obe, cioè asce di Pore, personaggio mitico. La più grande di esse raggiunge una lunghezza di quasi 20 cm. Su una superficie rialzata, sulla quale dovrà essere costruito un aeroporto, furono rinvenuti, durante i lavori, cocci di argilla, alcuni recanti incisioni. Padre Schneider ha creduto si potesse trattare della ceramica degli Aruake. Accanto ai cocci d'argilla vennero esumate anche alcune pietre scheggiate di quarzo bianco.²⁴

È assai difficile poter stabilire con certezza se i Caribi (Cariba, Caryba, Caribana, Carabana, Cariana) siano veramente giunti fino al Rio Canaburi, sul versante sinistro del Rio Negro.²⁵ Già il nome lascia difficilmente intravedere

²¹ Da annotazioni e osservazioni proprie. Le denominazioni scientifiche delle farfalle sono desunte da ALFRED WEBER, *Butterflies and Moth* (London, s.d.).

²² Da annotazioni e osservazioni proprie. Per quanto riguarda il *Titanus giganticus*, personale comunicazione di HERBERT MATISCHEK (Poing bei München).

²³ Da annotazioni e osservazioni proprie.

²⁴ Da annotazioni e osservazioni proprie.

²⁵ DOM PEDRO MASSA, *De Tupan a Cristo* (Rio de Janeiro 1965) 55.

di quale tribù si potesse trattare. Secondo Loukotka i Caribi abitarono nello stato di Monagas in Venezuela. Si può tuttavia pensare anche a un altro gruppo secondario della grande stirpe dei Caribi.²⁶

Altrettanto poco sicuro può essere ritenuto lo stanziamento lungo il Canaburi di un'altra tribù, i Carariai (Carajahi, Carahyaay, Carayai, Caraiyai, Caraiay, Caraiya, Cariahi, Caraja, Carahiahy, Caraya). Sebbene questi Indi appartengano al gruppo di Manaus, furono con loro in continuo stato di guerra.²⁷

Anche gli *Ariini* (Aranhi, Ariinii, Ayrini, Arihini, Arayini, Ayriny, Araahini), secondo antiche notizie, devono aver avuto i loro insediamenti sul Canaburi e sul Miruá (Marauia?). Secondo Loukotka, si tratta di Baré. Don Massa pensa che essi abbiano rappresentato una tribù secondaria dei Baré. Il loro nome significa i « nonni », oppure i « grandi benefattori » o i « magnanimi ». Nel XVIII secolo essi vennero colonizzati dai missionari carmelitani e insediati in *Nossa Senhora de Curiana* e *São José de Marabitanans*. Già all'inizio del XIX secolo erano dati per completamente scomparsi.²⁸

Se si escludono i Caribi, i quali appartengono alla famiglia linguistica Karaib, si tratta, per le altre tribù, di Aruak, che in precedenza costituivano il gruppo linguistico dominante lungo tutto il Rio Negro.

Di ignota appartenenza è la tribù dei *Demacuri* (Damacuri, Demacari, Demacury), che avevano parimenti le loro sedi alla confluenza del Rio Negro con il Miúá (Marauia) e con il Canaburi (Cauaborís). Furono stabiliti in sedi fisse dai missionari carmelitani, negli ultimi 25 anni del XVIII secolo, nei villaggi di Caldas e di São Pedro, sulla sponda destra del Rio Negro, a monte della confluenza del Cauaborís. Gli odierni meticci (Caboclos) dovrebbero continuare la loro discendenza.²⁹ Nel 1908 São Pedro contava 200 abitanti con 28 focolari (famiglie), che si nutrivano dei prodotti delle piantagioni e della pesca e raccoglievano fibre della palma Piçaba (*Leopoldina piassaba*) e Salsa (fibre di liana, *Smilax papyracea*).³⁰ Al presente, il villaggio conta soltanto 4 famiglie.³¹

Un gruppo particolare entro la famiglia linguistica Aruak è costituito dai Mandauáca (Madauaca, Madunaca, Maldavaca), che avevano, secondo Koch-Grünberg, le loro sedi lungo i fiume Baria, Capabury (Canaburi) e Pasimoni.³² Secondo il racconto di un abitante della foresta, che giunse sul Maturacá alla stazione missionaria dal Venezuela, vivono ancor oggi sul Cassiquiare alcuni Mandauaca, tra i quali Dona Maria, che si ricordano di aver abitato, ancor bambini, in un insediamento lungo il Maturacá. Essi vennero di là cacciati

²⁶ CESTMIR LOUKOTKA, *Classification of South American Indian Languages* (Los Angeles 1968) 199.

²⁷ DOM PEDRO MASSA, *o.c.* 55; CESTMIR LOUKOTKA, *o.c.* 135.

²⁸ DOM PEDRO MASSA, *o.c.* 53; CESTMIR LOUKOTKA, *o.c.* 131.

²⁹ DOM PEDRO MASSA, *o.c.* 57; DOM FREDERICO COSTA, *Carta Pastoral* (Fortaleza 1909) 94 (e n. 1).

³⁰ DOM FREDERICO COSTA, *o.c.* *ibid.*

³¹ Informazioni personali dal Rev. Padre J. SCHNEIDER.

³² DOM PEDRO MASSA, *o.c.* 59; CESTMIR LOUKOTKA, *o.c.* 135.

da Aharaibu invasori.³³ Si trovano effettivamente sul Maturacá alcuni Capoeiras (boschi giovani), come per esempio Bacabal, i quali permettono di concludere che ci dovevano essere sicuramente anteriori insediamenti.³⁴

Al gruppo Uirina degli Aruak apparteneva la bellicosa tribù degli *Jabaana* (Jabahana, Jabana, Jahabana, Jaboana, Japuana, Yabaana, Yabahana Yabahane, Hiabaana, Hobacana, Chapoanna), che il botanico Spruce ricorda come abitante sui fiumi Marauia e Cauaborís.³⁵ Presero il loro nome dall'uccello Japú (*Japu classicus*), poiché essi costruivano le loro abitazioni a forma di sacco (*indio saco*), a somiglianza del nido di tale uccello.³⁶ Il sig. Eugenio Tavares, ottimo conoscitore del fiume Cauaborís, sostiene che, se questi Indi avessero avuto, nell'ambito dell'odierna stazione missionaria, una maloca, sarebbero vissuti in pace con i Caboclos, occasionalmente qui sopraggiunti.³⁷ Questa notizia sembra trovare la sua conferma in un racconto dell'attuale capo Aharaibu, Joaquim Sorawaue, e di sua figlia Cecilia Mañeperima. Quando furono scoperti nel vecchio « aeroporto » i cocci di argilla e una scure di pietra, essi sostennero che là doveva esserci stata una casa, al tempo in cui Joaquim era ancora un ragazzo. Gli Aharaibu immigrati erano guidati dal padre dell'attuale capo dei Wawanaweteri João. Gli abitanti della casa si difesero con armi (Munkaue) contro gli invasori, alcuni dei quali vennero uccisi, altri feriti. Le ferite furono dolorosissime. In seguito gli Aharaibu uccisero gli inquilini della casa, che essi chiamano Yapatana.³⁸ Yapatana può rappresentare una forma corrotta di Yabahana. Interessante in questo insieme è il fatto che gli Aharaibu chiamano le anse dei cocci vascolari dissepoliti Yapatana-Nimenkake (orecchie di Yapatana). In verità esistono realmente, nel circondario della missione, zone di foresta con bassa vegetazione, e ciò lascia concludere che un tempo vi dovessero sorgere delle piantagioni.³⁹

Non hanno nulla a che vedere col Cauaborís i Caburicena (Cauauricena, Caburichena) sul Rio Caburi o Cauaris. Si tratta di un affluente secondario del Rio Negro sul versante destro, al di sotto di Barcellos.⁴⁰

Gli *Aharaibu* che ora vagano intorno l'alto Cauaborís e il Maturacá sono, a confronto, nuovi immigrati. Essi dovrebbero provenire da nord-est, cioè dal Marauia. Furono conosciuti, per la prima volta, nell'anno 1925, quando essi assalirono i raccoglitori di Balata (*sideroxylon*). I raccoglitori si dovettero ritirare dal Cauaborís. Suor Fonseca Mazedo ricorda ancora che alcune persone raccoglievano Balata lungo il Cauaborís. Tra costoro si trovava

³³ Informazioni personali dal sig. HERMES, nel 1968.

³⁴ Da annotazioni e osservazioni proprie.

³⁵ CESTMIR LOUKOTKA, *o.c.* 136.

³⁶ DOM PEDRO MASSA, *o.c.* 58.

³⁷ Informazioni personali dal sig. EUGENIO TAVARES. Egli spiegò che la parola Cauaborí proviene dalla lingua Jabahana e significa « vespa » (CABA).

³⁸ Informazioni personali dal capo JOAQUIM e da sua figlia CECILIA.

³⁹ Da annotazioni e osservazioni proprie.

⁴⁰ DOM PEDRO MASSA, *o.c.* 54; CESTMIR LOUKOTKA, *o.c.* 135.

anche un negro assai vecchio. Furono assaliti dagli Aharaibu e fuggirono. Il negro restò senza fiato, si fermò e volse il proprio viso verso gli Indi. Sia stato soltanto lo spavento per quella faccia nera dello straniero, o qualche altra causa, gli Indi levarono alte grida e si dileguarono nella foresta, cosicché i raccoglitori di Balata poterono scamparla. Gli Indi estesero le loro incursioni fino al Rio Negro. Assalirono il bestiame del prefetto dell'Uaupés, Teiveira, in Acará al di sopra di Abada e colpirono con frecce alcuni bovini. Giunsero fino nelle vicinanze di Aruti, senza che tuttavia seguisse un assalto. Ad ogni modo, i coloni si ritirarono, per maggiore prudenza, dalla riva sinistra del fiume, sopra le isole. Questo esempio fu pure seguito dall'agente indio della difesa (S. P. I.). Ma anche gli abitanti di Abada perpetrarono fatti di sangue. Uccisero 19 Indi, che giunsero in prossimità dell'isola sopra una zattera. In un assalto al campo indio, rapirono tre bambini e uccisero molte donne. Nell'anno 1927 gli Indi sul Cauaborís assaltarono una famiglia di raccoglitori di Balata. Il padre, Feliciano, riuscì a scappare, ma con una freccia piantata nella schiena. Il Padre Giacomo Achiardo fece estrarre la freccia, ma l'uomo morì. Sua moglie, Donna Luciana Venceslau Candida, fu portata via con violenza fino al villaggio lungo l'alto Maia; suo nipote João Candido de Oliveira fu ucciso. La donna poté portare con sé il piccolo Francellino. Quando le riuscì, dopo tre mesi di prigionia, di fuggire, ella riprese con sé il fanciullo. Quanto al figlio maggiore credeva che gli Indi lo avessero ucciso.⁴¹ Ma le cose non stavano precisamente così. Gli Indi avevano preso il bambino e lo avevano allevato. Egli vive ancora oggi tra i Wawanaweteri del Rio Maia e si chiama Pedro Balata. Tutta la sua fisionomia, diversa da quella degli Indi, lascia facilmente riconoscere il Caboclo. Un confronto con suo fratello minore, che vive sul Rio Negro, ha dato come risultato anche la somiglianza dei lineamenti. Certo non gli è più possibile avvezzarsi alle condizioni e ai costumi del Rio Negro.⁴²

Nel 1934 gli Indi assalirono di sorpresa la famiglia Valero nella sua piantagione lungo il Rio Dimiti, sull'alto Rio Negro. Il padre, ferito, poté scampare; la figlia Elena, di 12 anni, venne portata via e per 28 anni, durante i quali ella visse una vera odissea, rimase prigioniera di diverse tribù Yanoname.⁴³

Quando gli Aharaibu invasero il Cauaborís, erano ancora un gruppo unito. In quale momento abbia avuto luogo la divisione in due gruppi (Hereweteri, Masiribuiweteri o Kohorošitari e Wawanaweteri o Šamatari), non è possibile stabilirlo con sicurezza.⁴⁴

⁴¹ ANTONIO GIACONE SDB, *Os Tucanos e outras tribus do Rio Uaupés, afluente do Negro* (São Paulo 1949) 121 ss. Notizie raccolte da Padre JOSEPH SCHNEIDER e dal sig. FONSECA MACEDO.

⁴² Da annotazioni e osservazioni proprie.

⁴³ FRANZ KNOBLOCH, *Die Aharaibu-Indianer in Nordwest-Brasilien* (St. Augustin 1967); *Id.*, *The Aharaibu-Indians a «White» Tribe in the Amazon*, in *Mankind Quarterly*, vol. X, n. 4 (Edinburgh-Scotland 1970).

⁴⁴ FRANZ KNOBLOCH, *ibid.*

Gli Aharaibu appartengono alla famiglia Yanoname, ma si trovano, in paragone, a un livello di cultura più basso e si diversificano per la razza dalle tribù Aruak e Tukanò, soprattutto a motivo del colore chiaro della pelle. Usano ancora asce di pietra, scudi di guscio di tartaruga, punte di freccia fatte col bambù, e denti di Cutia come coltelli. Le loro abitazioni sono semplici paraventi, disposti in circolo, intorno ad una radura di forma ellittica. Usano come armi archi e frecce lunghe 2 m, per le quali essi preparano anche il veleno. Con fibre di liane intrecciate, le donne fabbricano graziosi cesti. Le amache sono allestite con il libro degli alberi, con fibre di liane (*Titica-Cipo-Heteropsis*) e cotone. Queste ultime sono veramente di valore. I lunghi fili vengono tenuti a giusta distanza da altri fili disposti trasversalmente, ai quali vengono legati.

Gli Aharaibu vivono della raccolta di frutti, radici, funghi, piccoli animali; di caccia e di pesca, e anche dei prodotti delle loro piantagioni, nelle quali coltivano principalmente banane, palme di Papunha, alcune tuberacee (Batata doce, Tayoba, Inhame, Carà), e anche Urucu (*Bixa orellana*) per la fabbricazione di una tintura rossa.

Per attraversare torrenti e piccoli fiumi si servono di ponti sospesi, intrecciati con resistenti liane. Come imbarcazioni usano semplici zattere, costruite con due leggeri tronchi d'albero incavati (alle volte Imbauba), che vengono legati con legni trasversali leggeri. Le canoe (Ubas) erano sconosciute.

La comunità del villaggio è suddivisa in diverse famiglie che fanno capo a due gruppi: Ora e Koro (gli « anteriori » e i « posteriori »). La famiglia ha una organizzazione matrilocale: il marito entra, attraverso il matrimonio, nella famiglia della moglie. È preferito il matrimonio tra figli di fratelli (figli del fratello incrociati con figli della sorella). La donna assume una posizione di stima.

La religione degli Aharaibu è fondata sulla fede in spiriti di diversa natura. Una particolare importanza riveste Yaru, il tuono. È uno spirito buono, senza moglie né figli. È lui che comanda di tenere il giudizio dei morti. L'anima dell'uomo continua a vivere dopo la morte e viene giudicata da Tahimiriwe, il lampo. Se l'uomo è stato generoso, se non è stato ladro, può entrare nel villaggio dei morti, dove non esistono più né dolori né morte. Il cadavere deve essere cremato. Le ossa che rimangono vengono pestate e, dopo essere state mescolate con una poltiglia di banane, vengono mangiate.

Oltre gli spiriti del bosco Pore, Yai tebe e Karamaue, spirito della montagna, ci sono ancora gli eroi culturali, come Horonami e Omaue. Gli Yanoname si ritengono discendenti di Poelipoliwe, lo spirito della luna. Sono nati dalle gocce del suo sangue. Gli Hekura (spiriti delle piante degli animali) influiscono sulla vita degli uomini. Per questo motivo viene eseguito il rituale degli Hekura. Viene celebrata la festa Leahumo in memoria dei morti. Rasanoma e Kuratanoma provvedono alla fecondità delle palme Papunha e delle banane. Anche per loro esiste un rituale prestabilito. Gli Aharaibu conoscono una saga Maun Pata, che assomiglia al racconto del diluvio universale e che ingloba un sacrificio umano, per salvare gli ultimi uomini.

III. La Missione salesiana « Nossa Senhora de Lourdes do Maturacá »

1. Padre Antonio Gois (1952-1961)

I continui incidenti, non di rado sfociati nel sangue, indussero Padre Antonio Gois, originario di Sergipe, a intraprendere il rischio di mettersi alla ricerca dei terribili « Makú do Cabori ». Con questo intento il Padre risalì il fiume, accuratamente evitato dai Caboclos. Dopo più di una settimana, raggiunse la confluenza del Tucano-Igarapé. Egli e i suoi due accompagnatori si nutrirono, durante il viaggio, di selvaggina. Sul Tucano-Igarapé Padre Gois si incontrò con gli Indi che cercava. Da giorni essi lo inseguivano e lo studiavano dalla riva. Gli Indi si dimostrarono cordiali nei riguardi del missionario.⁴⁵ È un peccato che noi non abbiamo quasi nessuna relazione della successiva attività di Padre Gois. È certo che egli dal 1952 ha sempre ripetute le proprie visite al gruppo dei Kohorositari o Masiribuiweteri e che perciò ha potuto consolidare sempre più la reciproca fiducia che era nata. Da acuto osservatore egli poté imparare qualcosa, che gli fu di grande utilità per la vita nella foresta. Si impadronì anche bene della loro lingua. Più tardi visitò pure il gruppo dei Wawanaweteri del Rio Maia. La via verso questi ultimi presentò ancora maggiori difficoltà. In uno di questi viaggi alla volta dei Wawanaweteri, si accompagnò a lui l'allora ispettore e ora vescovo di Humaità, Don Miguel d'Aversa.⁴⁶ Nel 1957 fu accompagnato in due viaggi dall'industriale tedesco sig. Georg Seitz e da Thea, sua moglie. In questo tempo, Padre Antonio aveva già una piccola residenza missionaria sul Maturacá, nello stesso luogo dove oggi sorge la missione.

I Masiribuiweteri, che Seitz chiama Arararibu, si trovavano ancora in quell'anno sul Tucano-Igarapé; dal Cauaborís al loro villaggio (Sabona) i viaggiatori dovevano coprire una distanza di quattro ore di cammino. L'inizio era promettente; merito — risponde Seitz per lettera — del grande ascendente del Padre. Il secondo viaggio portò ai Wawanaweteri del Maia. Il cammino attraverso un'alta montagna, che Seitz chiama la « montagna della disperazione », presentò, particolarmente per la signora Seitz, gravi difficoltà. Anche qui i visitatori furono benevolmente accolti, anche se con maggiore riserbo che presso i Masiribuiweteri.⁴⁷

Nel 1958 padre Luiz Guindani rimase per dieci mesi sul Cauaborís, ma in seguito venne trasferito a Jauareté. Nel 1959 il vescovo coadiutore Monsignor José Domitrovitsch visitò la residenza sul Maturacá e giunse, in mezza giornata di cammino lungo il sentiero della foresta, fino al Tucano-Igarapé. Qui gli Indi gli vennero incontro.

Furono particolarmente due ragazzi indi, Martinho e Rosario, che accompagnarono Padre Gois. Vi si aggiunse poi anche Pedro, un nipote del capo Joaquim, che Padre Gois trasformò in esperto timoniere sul Cauaborís.

⁴⁵ P. STEPHAN DOMITROVITSCH, *Erzählungen eines Missionars* [manoscritto inedito].

⁴⁶ Da annotazioni proprie.

⁴⁷ GEORG SEITZ, *Hinter dem grünen Vorhang* (Wiesbaden 1960).

Con l'andare del tempo, Padre Gois cominciò a fondare una stazione missionaria. Quando, nel 1961, siamo giunti al Cauaborís, la nuova missione ci si presentò nel modo seguente: sulla riva sinistra del Maturacá si elevava una collina di mediocre altezza. Posta lungo un ramo laterale del fiume, che si congiunge con un piccolo torrente, questa collina, durante la stagione delle piogge, a causa del gonfiarsi delle acque, si trasforma in un'isola vera e propria. Nel suo insieme, l'isola raggiunge circa i 100 m di lunghezza. Su di essa Padre Antonio aveva costruito una residenza missionaria per una lunghezza di 10 m. Al pianterreno si trovava una graziosa cappella con l'altare. La piccola cucina era al piano superiore, accanto ad una sala abbastanza ampia, che serviva da alloggio a forse 10-15 ragazzi, ai quali Padre Antonio impartiva qualche lezione di catechismo. Essi lo aiutavano nei suoi lavori. In questo modo il Padre si preparava uno stato maggiore di collaboratori.

Anche gli inizi dell'agricoltura risalgono a Padre Antonio. Lungo la riva destra del fiume, di fronte alla missione, è situata la Casa del Forno (casa con forno per tostare la farina di mandioca). È circondata da piantagioni di Pupunha e di palme Açai do Pará. Padre Antonio allevò anche pecore (circa 15 capi nel 1961) e polli.

Il villaggio dei Masiribuiweteri è adagiato sopra un altopiano che si estende per lungo tratto tra l'Ariabu a nord e il Paraná del Maturacá e i suoi piccoli affluenti a sud. Questo villaggio è stato sicuramente fondato prima del 1961. La distanza tra villaggio e missione è di circa 200 m.

Durante una visita missionaria al Cauaborís, Don Miguel d'Aversa e Padre Antonio fecero naufragio alla *Correntêza do Jordão*. Fortunatamente non ci andò di mezzo nessuna vita umana.

Padre Antonio fu anche colui che mandò i primi ragazzi Aharaibu a studiare alla scuola missionaria di Santa Isabel do Rio Negro (Tapuruquara). Tra costoro si trovavano pure alcune ragazze: Tereza, Palmira, Carmelita, Hermelinda, Lourdes e Carolina. Tra i ragazzi: Julio, Daniel, Mateus e Alvaro.

In conclusione, è doveroso definire gli anni di Padre Antonio Gois come « tempo dei pionieri ». Come il domenicano frater Gil, compatriota di Padre Gois, lungo il Rio Araguaya, così Padre Antonio, comportandosi da indomito e tenace missionario, si è guadagnato imperituri meriti della missione tra gli Yanoname. Nel 1961 egli continuò la sua opera tra gli Šamatauteri del Marauia, fino alla morte.⁴⁸

2. Padre José Leão Schneider (1960-1969)

Nel 1960, Padre Schneider fu dai suoi superiori mandato sul Cauaborís. Giunse con lui il coadiutore sig. Manoel Valerio, nato nello stato di Minas Gerais, uno dei più anziani missionari salesiani del Rio Negro. In agosto sorsero dissensi tra i Masiribuiweteri e gli Hereweteri, stanziati sull'alto

⁴⁸ Da annotazioni e osservazioni proprie. Il padre Gois è morto il 27 febbraio del 1976.

Cauaborís. Due Hereweteri si erano avvicinati, sul far della sera, senza portare sulla testa l'ornamento convenuto come segno di pace (consistente in bianche piume di Gavião), al villaggio dei Masiribuiweteri lungo il Tucano-Igarapé. Il capo Joaquim li uccise entrambi. I Masiribuiweteri si precipitarono da Padre Schneider a chiedere armi, poiché si aspettavano un'incursione dei Tošamosteri. Padre Schneider e il signor Valerio viaggiarono per sette giorni verso Tapuruquara su un battello a remi. Il sig. Valerio non si mosse più di là per ritornare al Cauaborís. Anche negli anni seguenti continuò a diffondersi tra i Masiribuiweteri la voce di un'imminente irruzione dei Tošamosteri, provocati principalmente dalle narrazioni dei Wawanaweteri e dei Pohoroabuiweteri, comparsi a far visita.⁴⁹

Nel 1961 si giunse a una scissione degli stessi Masiribuiweteri. La causa di ciò era stata una contesa tra il capo Joaquim e suo cognato Cabral. Il gruppo di Cabral, che in preponderanza apparteneva alla parte del villaggio Koro-Hame, elesse come suo capo Paulo, il fratello maggiore di Joaquim. La lite ebbe luogo sul Tucano-Igarapé. Giunse dapprima alla missione il piccolo gruppo di Joaquim, più tardi anche la fazione di Paulo, che aveva eretto capanne provvisorie nella foresta, a una distanza di 2 Km dalla missione. Il dissidio fu portato nel cuore stesso delle famiglie. Così Carmelita rimandò a casa il proprio marito Antonio, figlio di Paulo, poiché sua madre Harakuyama si era schierata dalla parte di Joaquim. Lo stesso fece Lourdes col proprio marito Sabà, perché la madre di Lourdes parteggiava per il proprio fratello Paulo, mentre la madre di Sabà sosteneva Joaquim. La calma e convincente mediazione di Padre Schneider ottenne la riconciliazione dei fratelli nemici. Essi sono poi rimasti uniti fino ad oggi.

Anche piccole divisioni insorte in modo particolare nel gruppo Cebedeo, poterono di volta in volta essere superate. Bisogna ringraziare l'azione mediatrice di Padre Schneider, se i Masiribuiweteri non si sono frantumati in piccoli gruppi, come è accaduto e continua ad accadere presso altri Yanoname, e anche, per esempio, presso i Kaiapó lungo il Rio Xingú.⁵⁰

L'11 gennaio 1963 morì, in età molto avanzata, il vecchio capo Toritae, padre di entrambi gli attuali capi Joaquim e Paulo e di altri 25 figli, avuti da 5 diverse mogli. Egli si era sempre dimostrato buon amico dei missionari, come del resto aveva già accennato Seitz nel suo libro *Hinter dem grünen Vorhang*. A richiesta degli Indi, egli, che era stato battezzato appena prima di morire, venne sepolto con solenni esequie. Essi però, purtroppo, non durarono fino in fondo in questa disposizione d'animo. Per la fine del luglio 1963 organizzarono, in onore al defunto, la festa dei morti, Leahumo, alla quale furono invitati anche i Wawanaweteri. Durante lo svolgimento della cerimonia, riesu-

⁴⁹ Da annotazioni e osservazioni proprie, e da annotazioni e informazioni di Padre SCHNEIDER.

⁵⁰ Da annotazioni e osservazioni proprie. L'autore di questa relazione è stato dal 1961 al 1969 accanto a Padre Schneider sul Cauaborís, svolgendo ministero sacerdotale.

marono i resti mortali del capo con alcuni bambini sepolti e li cremarono. In seguito a questo rito, scoppiò un'influenza epidemica, che costò la vita a un vecchio Wawanaweteri. I Wawanaweteri incolparono il capo Joaquim di avere provocata la morte dell'uomo per mezzo della magia Hekura. Sul finire di agosto, essi irrupero nel villaggio sul Maturacá, per uccidere Joaquim. Ancora una volta si dovette ringraziare il calmo e saggio intervento di Padre Schneider, se fu scongiurato uno spargimento di sangue. Da questo tempo in poi, nonostante piccole divisioni, non si è più giunti a una contrapposizione armata tra i gruppi dei due fratelli.

Nell'ottobre 1963, i Wawanaweteri e i Masiribuiweteri fecero visita ai Pohoroabuiweteri, nell'ambito del fiume Marauia. Giunsero anche al villaggio degli Šamatauteri, per procurarsi banane per la festa Leahumo. Il capo degli Šamatauteri uccise Martinho, che stava per entrare nel villaggio, e ferì Suares, figlio del capo dei Wawanaweteri Juscelino Šintiaue. In risposta, i Masiribuiweteri uccisero anche il capo nemico. Molti Šamatauteri vennero gravemente feriti. Anche Braulino Šamatari dei Masiribuiweteri fu ferito da una freccia. I Masiribuiweteri fecero prigioniera una donna con una bambina e una ragazza e le portarono sul Maturacá. L'opera di Padre Schneider ottenne la liberazione della donna e della sua creaturina. Venne portata, nel marzo 1964, a Santa Isabel (Tapuruquara), donde ella poté ritornare sul Marauia. Gli Indi non vollero tuttavia, in un primo tempo, restituire la ragazza. Soltanto nel novembre 1965 anch'ella poté essere libera, sia pure in modo molto triste. Non si sa per quale ragione, ella aveva eccitato l'ira di Paulo, nella cui casa viveva. Con un coltello da bosco, egli le inferse 15 ferite. L'abbiamo trasportata con un battello a motore fino a Santa Isabel. Dopo la sua guarigione ella poté ritornare al Marauia.

Diverse volte si è tentato di facilitare l'accesso alla missione anche ai Wawanaweteri. Dal 13 al 17 settembre 1961, abbiamo visitato via terra il villaggio dei Wawanaweteri, collocato in una profonda vallata tra altri monti, sul torrente Maun Au Au (acqua bianca). Più tardi abbiamo cercato di iniziare per questi Indi una piantagione, poco a valle della missione, sulla riva sinistra del Maturacá. La piantagione venne preparata, ma gli Indi non vennero, perché i Masiribuiweteri, per invidia, avevano manifestato un atteggiamento negativo. Finalmente Padre Schneider riuscì a entusiasmare i Masiribuiweteri per una grande piantagione sul Marie Miri. Gli Indi abbattono un vasto tratto di foresta, ma ancora una volta non si riuscì a fondare un villaggio, sempre a causa del contegno negativo dei Masiribuiweteri. Nel 1965 molti Masiribuiweteri discesero su zattere verso il Rio Negro. I missionari li aiutarono e riportarono intanto indietro la gente con un battello. Padre Schneider li incoraggiò a fondare una piccola colonia alla confluenza del Maia, dove sarebbe stato possibile prestare loro aiuto. Più tardi i Funai vi hanno stabilito un posto di guardia.

Così pure, un progetto di insediare i Pohoroabuiweteri sull'alto Maturacá non giunse mai a maturazione. Sebbene i Masiribuiweteri e i Pohoroabuiweteri siano in stretta amicizia, pure i Masiribuiweteri credevano che questo abitare gli uni accanto agli altri portasse svantaggi di ordine materiale. Nel dicembre

1967, si unirono invece 19 membri degli Hereweteri saldamente fusi, appena un anno dopo che alcuni Masiribuiweteri, sotto la guida di Renato, avevano loro rapito una ragazza. Questi Hereweteri furono incorporati al villaggio.

Nel 1969 Padre Schneider venne richiamato al Cauaborís ed è da allora attivo e benedetto missionario ambulante in Santa Isabel do Rio Negro. In quale alta stima lo ebbero gli Indi, lo dimostra la loro grande gioia, ogni volta che egli compare sul Cauaborís per una qualche visita.⁵¹

3. Il lavoro della missione

a) Agricoltura

Già Padre Gois diede inizio all'agricoltura. Egli piantò intorno alla Casa del Forno, sulla riva destra del fiume, palme Pupunha (*Guilbelma speciosa*) e le Açai del Parà (*Euterpe oleracea*). Tutto intorno alla casa missionaria piantò molte palme da cocco nane (Coco), Jambú (mela del Parà, *Eugenia malaccensis*), Biribá (*Rollinia mucosa*), Abacate (*Persea gratissima*), Mamoeiro (*Carica papaya*), Laranjas (aranci, *Citrus aurantium*), Fruta de Pão (*Atrocarpus incisa*), alcune piante di caffè (*Coffea arabica*) e due Manguieiras (*Mangifera indica*).

Padre Schneider ha molto incrementato l'agricoltura e l'ha portata ad una vera fioritura. Sulla riva sinistra del Maturacá, a valle del Paraná, si eleva un altopiano, attraversato da due piccoli ruscelli. Qui il bosco venne dissodato e furono aperte grandi piantagioni. Vennero coltivati il riso montano (*Oriza*), il mais (*Zea mais*), i fagioli (*Phaseolus*), la Macaxeira (*Manihot palmata*), la mandioca (*Manihot utilissima*), l'Abacaxi (*Ananas sativus*) e la canna da zucchero (*Sacharum officinarum*). Specialmente quest'ultima cultura diede ottimi risultati. In piccole estensioni furono anche coltivati pepe (*Cap-sicum*) e Capim Sauto (*Kyllinga odorata*), considerato come una specie di tè. Si aggiunsero in seguito altri alberi da frutta: l'Ingá (*Inga*), la Cucura (*Pourouma cecropiaefolia*), la Cacaueiras (*Theobromina cacao*), il Limão (limone, *Citrus medica acida*), la Lima (*Citrus medica limetta*), la Jaca da Bahia (*Artocarpus integrifolia*), il Cajú (*Anacardium occidentale*), il Castanheiro (*Berthollecia excelsa*) e il Goiabeiro (*Psidium guayana*). Particolarmente produttiva si dimostrò la piantagione di banane (*Musa sapientium* e *Musa paradisiaca*). Nel 1969 il numero delle piante di banana superava il migliaio.

Con l'aiuto di Padre Francisco Fabbri, segretario di Don Pietro Massa, fu possibile a Padre Schneider portare sul Cauaborís una macchina per la preparazione della farina di mandioca. Si poté pure acquistare una pressa per le canne da zucchero e una macchina per la pilatura del riso. Si riuscì più volte a produrre zucchero di canna.

Fu allestito un pascolo per le pecore, che si moltiplicarono fino a raggiungere i 22 capi. L'allevamento di maiali si sviluppò in condizioni favore-

⁵¹ Da annotazioni e osservazioni proprie.

voli. Nel 1969 si trovavano sul Maturacá più di 30 suini. La missione possedeva inoltre 3 asini, 50 polli e alcune anatre. Il sig. Benedito Martins portò con sé due capre, che, in tre anni, diventarono sette. Arrivò, in seguito, anche un cavallo, che è ancora vivo.

Il coadiutore sig. Benedito Franco Martins lavorò nella missione lungo il Cauaboris, dal 1965 al 1969. Nel 1968 venne anche suo fratello, il coadiutore Sebastian Martins. Entrambi hanno prestato un'opera piena di merito nell'agricoltura. Mediante una migliore lavorazione del terreno con la zappa, le piantagioni poterono crescere più pulite da erbe infestanti, e il prodotto aumentò. Il sig. Benedito iniziò una estesa piantagione di sorgo (*Sorghum vulgare*), che diede buoni risultati e trovò ottimo impiego come becchime per i polli. Il sig. Sebastian riuscì, con instancabile lavoro, a iniziare una grande piantagione di banane sulla riva destra del fiume.⁵²

b) Artigianato ed edilizia; trasporti fluviali

Padre Francisco Fabbri, che visitò annualmente la stazione missionaria, per incarico di Don Massa, provvide anche due piallatrici. Gli indi Aharaibu mostrano buona inclinazione per la lavorazione del legno. In breve tempo impararono a costruire un remo da un pezzo di legno; produssero, con singolare interesse, piccoli truogoli, barche e oggetti volanti. Essi dimostrano anche un'ottima disposizione per la pittura. È da rimpiangere che questa inclinazione non sia più stata incrementata dopo il 1969. Alcuni impararono persino a costruire Ubas (piroghe, canoe). Unico tra loro, Julio imparò la manutenzione della macchina per macinare e vagliare la mandioca (Balaia).

L'edificio della missione fu sensibilmente ingrandito (40 m di lunghezza) e fu eretto un piccolo ospedale provvisorio. Fu costruito un edificio anche per la macchina che prepara la farina di mandioca. Nel 1964 giunse alla missione Padre Luiz Alighieri e vi rimase per mezzo anno. Iniziò la costruzione di una bella casa in stile coloniale nordamericano, che purtroppo non fu mai portata a termine.

Si tentò, per due volte, di spianare un aeroporto, ma anche questo progetto non giunse a compimento (è ultimato solo per 420 m).

Per il trasporto degli oggetti necessari all'uso, la missione possedeva due battelli a motore coperti, della potenza di 10 cavalli vapore. I trasporti presentavano spesso, particolarmente nella stagione di magra, gravi difficoltà, a causa delle rapide. Fidati e valenti battellieri erano il sig. Durvalino, il sig. Felisberto Venancio (indio Piratapuya), i sigg. Ernesto e Carlos Nery (indi Piratapuya), come pure il sig. Sebastiano da Silva, morto recentemente nello svolgimento del proprio dovere, dopo aver speso praticamente la sua intera esistenza a servizio della prelatura. Anche gli Indi insediati lungo la

⁵² Da annotazioni e osservazioni proprie. I nomi botanici sono desunti da PAUL LE COINTE, *Arvores e Plantas uteis*, Brasileira 251 (São P3Xf4 1947); e da E. GODOY, *Culturas da Fazenda Brasileira*, Melhoramentos (São Paulo, s.d.).

Carangeijo-Cachoeira (alcuni Tariana, Tukano, Piratapuya, Arapaço, Carapaná e Cubeova) hanno sempre dato una mano a superare le rapide. Nel 1969 un indio Heheweteri ha perso la vita nel guidare il battello attraverso la rapida. Aveva chiesto spontaneamente di poterci aiutare, ma noi non volevamo, poiché non sapeva nuotare.⁵³

c) *Assistenza sanitaria*

Prima di ogni altra iniziativa, la missione era preoccupata di proteggere la salute degli Indi. Don Massa e Padre Fabbri procurarono che la missione fosse provvista di un pronto soccorso. Padre Schneider e il sig. Benedito Martins possedevano buone nozioni di medicina e poterono essere d'aiuto a molti Indi. In casi difficili, gli Indi potevano trattenersi nella stazione missionaria. In pratica succedeva spesso che l'intera famiglia giungeva alla missione. Le influenze epidemiche, che sopraggiungevano ogni anno, per la continua assistenza ai malati, poterono essere superate con un numero veramente minimo di decessi. La realtà stessa depone in favore dell'efficacia dell'assistenza sanitaria. I Masiribuiweteri, che nel 1961 ammontavano a 224 persone, sono arrivati, nel 1973, fino a 376.⁵⁴ Queste 376 persone sono suddivise in 81 famiglie. Una coppia sposata è contata come famiglia.

Le case, costruite per gli Indi sullo stile dei Caboclos, vennero criticate dal dottor Biocca. Esse favorirebbero il propagarsi della tubercolosi, poiché manca il ricambio di aria nuova, che era invece abbondante coi semplici paraventi usati prima.⁵⁵ L'argomentazione ha certamente più di un punto a suo favore. Sarebbe stata buona cosa, prima di tutto, che la sala d'abitazione e la camera da letto avessero potuto essere rialzate da terra, con una pavimentazione in legno (tavolato di Paxiuba). Si sarebbe così potuto evitare il freddo del pavimento durante la notte. Certamente anche i paraventi aperti presentavano i loro pericoli, in modo particolare nel periodo delle influenze epidemiche. Sul Maia, per esempio, morirono dopo il 1969 parecchie persone di tubercolosi e di dissenteria, sebbene non vivessero in case d'argilla sullo stile dei Caboclos, ma in aperti paraventi, e nonostante la possibilità di assistenza sanitaria, che al Servizio di Protezione Indi stava assai più abbondantemente a disposizione, che non ai missionari.⁵⁶

d) *Scuola*

Già Padre Antonio Gois aveva mandato ragazzi alla scuola missionaria in Santa Isabel do Rio Negro. Anche Padre Schneider si attenne, sul principio, a questa prassi. Egli manifestò il timore che i giovani potessero alienarsi dal sistema di vita della tribù e diventare così dei disadattati. Dal 1964

⁵³ Da annotazioni e osservazioni proprie.

⁵⁴ Da annotazioni e osservazioni proprie.

⁵⁵ Ettore Biocca, *A penetração branca e a difusão da tuberculose entre os Indios do Rio Negro*, in *Revista do Museu Paulista*, N.S. XIV (São Paulo 1963) 203-213.

⁵⁶ Da annotazioni e osservazioni proprie.

non fu più mandato al Rio Negro nessun fanciullo. La stessa missione possedeva una piccola scuola. I giovani, circa 15-20, abitavano in una grande sala, al primo piano della missione, ricevevano là il vitto, un po' d'istruzione e davano, in cambio, qualche piccolo contributo nei lavori delle piantagioni. Padre Casimiro Beksta aveva compilato una piccola *Cartilha* con i rudimenti della lettura e della scrittura nella lingua Aharaibu, che serviva da base. Veramente non si raggiunsero mai grandi successi. Soltanto pochissimi impararono qualche rudimento di lettura. Apprendevano molto rapidamente a scrivere le lettere e riempivano di disegni lavagna e quaderni, ma non afferravano il sistema delle sillabe e non riuscivano a concatenarle in parole. Tra coloro che erano andati in Santa Isabel, soltanto Julio imparò bene a leggere e a scrivere. In qualche misura vi riuscirono anche Margarita Rašana e Ester Urereima. Gli altri non appresero che pochissimo. Fecero eccezione le ultime tre ragazze, che rimasero più a lungo alla scuola missionaria di São Gabriel da Cachoeira. Con grande fatica e pazienza Suor Elisabeth Schwaiger, FMA, ottenne che Alba Watotarima, Silvia Siitatalyoma e Antonietta Loobemi riuscissero in qualche modo a esprimersi per iscritto.⁵⁷

e) *Catechesi*

Il fatto che noi trattiamo per ultimo la catechesi potrebbe suscitare delle critiche. Ma crediamo che il meglio debba giungere alla fine. Possiamo inoltre citare due antichi proverbi: *Natura non facit saltus* e *Primum vivere, deinde philosophari*.

Non c'è dubbio che gli Aharaibu siano un popolo profondamente religioso. Ciò è dimostrato dal quasi ininterrotto esercizio del rituale Hekura, almeno per quanto riguarda la singola persona, e dalla frequenza alla festa dei morti (Leahumo) in villaggi molto lontani, con tutti gli incomodi di una intera giornata di cammino attraverso la foresta. In questo tipo di religiosità si trovano realmente le possibilità, ma anche le difficoltà, di una efficace catechesi. La religione di questi Indi è un tutt'uno con la vita della tribù, così collegata con il mondo materiale, che non è facile separare l'una dall'altro, senza provocare profonde alterazioni nell'anima degli Indi. Noi crediamo che il parere del prof. Hasenfuss abbia valore: « È meglio che l'Indio rimanga con la sua religione naturale, piuttosto che assuma soltanto esteriormente la vera religione, mentre continua in segreto a praticare l'antica, e si abbandoni, alla fine, in preda all'indifferentismo, che lo abbassa ad un'esistenza senza significato e lo spinge nelle braccia dell'ateismo ».⁵⁸

La norma più importante per una evangelizzazione degli Indi ci sembra sempre essere quanto disse a questo riguardo colui che, per lunghi anni, fu missionario tra gli Indi e che ora è vescovo di Xingú: « I missionari e le suore

⁵⁷ Da annotazioni e osservazioni proprie.

⁵⁸ Prälat Prof. Dott. JOSEPH HASENFUSS, *Vorlesungen über Religionsgeschichte* (Julius Maximilians-Universität, Würzburg 1953).

sanno abbastanza bene da lunga esperienza, che gli Indi non si sono mai adattati alla disciplina di una vita sedentaria. Averli a ciò costretti, ha contribuito in non piccola misura a renderli ribelli. Soltanto nella libertà l'Indio diventa amico del missionario. L'evangelizzazione degli Indi esige acutezza e finezza di spirito, l'apprendimento della loro lingua e specialmente una incrollabile pazienza; esige che siano trattati bene sempre e dovunque, e questo vuol dire, in casi particolari, considerarli come bambini; istillare molto lentamente l'idea del vero Dio, per liberarli pian piano, in modo impercettibile, dalla millenaria pressione della superstizione».⁵⁹

Gli Aharaibu avrebbero assai rapidamente accettato una evangelizzazione superficiale ed esteriore. Quando essi, nel 1960, stavano dalla parte dei Tošamo-steri, per paura di un attacco, chiesero concordemente il battesimo a Padre Schneider. Naturalmente non fu possibile concederlo loro. In primo luogo, la maggioranza non possedeva alcuna conoscenza religiosa e, di conseguenza, in molte famiglie regnava la poligamia. I bambini, che vivevano nella stazione missionaria, avevano ricevuto lezioni di catechismo e di storia sacra e avevano imparato anche a servire la messa. Lo stesso era avvenuto per i ragazzi della scuola missionaria di Santa Isabel e di São Gabriel. Con l'aiuto di alcuni quadri e delle filmine Don Bosco, Padre Schneider tentò di impartire anche agli adulti qualche rudimento di religione. Le funzioni vennero celebrate, specialmente nei giorni di festa, con solennità, così la benedizione col Santissimo, le processioni e il santo rosario. Per rendere più intelligibile l'insegnamento religioso, Padre Schneider aveva tentato di tradurre in lingua Aharaibu diverse preghiere e perfino un canto. Anche Padre Casimiro Beksta, che aveva assimilato in Santa Isabel dai bambini qualche nozione di lingua Aharaibu, tentò di compilare un catechismo in questa lingua. Padre Schneider si cimentò, con l'aiuto di Julio e di Mateus, nella compilazione di un piccolo catechismo. Ancora prima della sua definitiva conclusione, giunse nelle mani di Padre Antonio Giacone, che lo portò con sé a Belém do Pará. Il Rettore dell'Università locale permise che lo si pubblicasse. Nonostante molti difetti (il testo portoghese parallelo spesso non combacia con il testo Aharaibu), poté tuttavia diventare una base per i lavori successivi (*Pequeno Catecismo Português-Kohoroxitari*, Belém/Pará 1967).

L'accoglienza e la permanenza dei ragazzi nella Missione venne incontro a un'usanza della tribù. Se un giovane raggiunge una certa età e in casa ci sono ancora ragazze nubili, è obbligato a trasferirsi presso una delle sue sorelle sposate. La cosa risulta più difficile per coloro che non hanno sorelle sposate. Per costoro la missione rappresentava la dimora di fortuna fino al loro matrimonio, che ha luogo in età precoce.

Mai Padre Schneider commise l'imprudenza di porsi direttamente contro le pratiche religiose e magiche degli Indi. Era invece premuroso di mettere in

⁵⁹ DOM ERICH MARIA KRÄUTLER CPPS, *Die Steppe zittert. Originalbericht über den Ritt zu den Chikrins-Indianer* (Mindelheim-Schwaben 1957).

rilievo la grandezza e la superiorità della religione cristiana. Anche nei riguardi della moralità egli osservò questa posizione moderata. Non intraprese nulla contro i matrimoni poligamici già in atto, praticati, oltreché da entrambi i capi, anche da alcuni altri uomini. Egli abbandonò la convinzione che i figli della seconda moglie venissero privati, in seguito a una separazione, della protezione paterna e che tanto la donna quanto i figli fossero abbandonati nei loro dissesti finanziari. Diede però grande importanza al fatto che, coloro che volevano veramente essere cristiani, avessero deciso per un matrimonio monogamico. Questo suo modo di comportarsi trovò l'approvazione del vescovo coadiutore Mons. Giovanni Marchesi, il quale nel registro delle visite così annota: « I preesistenti matrimoni poligamici non devono essere disciolti. Ma bisogna studiarci di evitare le unioni poligamiche future ». Sono stati conclusi soltanto 12 matrimoni cristiani.⁶⁰

Una problematica simile si offerse riguardo alla sepoltura dei morti. Furono gli stessi Indi a pregare Padre Schneider di seppellire i loro morti. Ma quando, qualche mese più tardi, riesumarono i resti mortali per cremarli, i missionari si rifiutarono di intraprendere nuove inumazioni. Veramente a proposito giunse loro un Decreto del Santo Ufficio del 1964, sottoscritto dal Cardinale Alfredo Ottaviani, che, a particolari condizioni, permetteva la cremazione dei morti. Era la felice soluzione di un caso di coscienza.

Nonostante molte difficoltà, ci furono anche casi edificanti, che suscitarono gioia nel missionario. Il vecchio capo Toritaué, ad esempio, volle essere battezzato prima di morire. Anche gli altri chiedevano che le persone gravemente ammalate venissero battezzate. Commovente fu il caso occorso a una bambina di forse 4 anni. I genitori, entrambi nipoti del vecchio capo, giunsero alla missione con la piccina, perché era febbricitante. Noi ci siamo prodigati secondo tutte le nostre possibilità, ma ella non ne trasse alcun miglioramento. Alle 2 del mattino i genitori incominciarono a piangere, segno che pensavano ormai la bambina perduta. Ma ella, che conosceva soltanto qualche rudimento frammentario di religione, disse loro: « Non piangete, io vado in cielo ». La fanciulla morì il giorno seguente, ma aveva lasciato ai suoi genitori, particolarmente a suo padre, una grande consolazione. Il nome della piccola era Anita, quello dei genitori Hurewe e Nazaré.

Una venerazione particolare tributano questi Indi alla Madre del Signore, Maria. Molti desiderano per le loro figlie il nome di Maria sempre naturalmente con un attributo (per esempio: Maria da Gloria, Maria Aparecida, Maria das Graças, Maria Auxiliadora e così via).

Concludendo, bisogna dire che la cristianizzazione degli Indi non è avvenuta spontaneamente, come presso molte tribù germaniche (per esempio con Clodoveo e i Franchi) o presso gli Ucraini (San Vladimiro), ma lentamente, all'incirca come presso gli Svedesi, gli Indiani, i Giapponesi e i Cinesi.

⁶⁰ Da annotazioni e osservazioni proprie.

Conclusioni

A causa della partenza di Padre Schneider nel 1969, la missione sul Cauaborís ha sofferto gravi contraccolpi, tanto dal punto di vista spirituale, quanto da quello materiale. Si avverava l'antica considerazione che le creazioni e le istituzioni, che si sviluppano organicamente, non possono venir cambiate artificialmente con idee, teorie e compilazioni.⁶¹ Nei due ultimi anni, la missione, sotto la guida di Padre Pedro Duranti, è ritornata a riprendersi un poco. Per le missioni e per gli Indi vale qui il giudizio che Don Erich Maria Kräutler ha scritto nei riguardi delle missioni domenicane tra gli Indi Kaiapó del Rio Arraias e Pau d'Arco: « Quanto più a lungo il missionario con la sua persona, il suo sacrificio, i suoi mezzi, riesce ad essere la vita interia ed esterna dell'impresa, di tanto riesce a procedere. Quando egli, per qualche motivo, se ne deve allontanare per troppo tempo, allora l'opera si incammina per la strada dell'inevitabile decomposizione. Sembra che nulla più possa durare oltre ».⁶²

L'intera storia della missione del Rio Negro testimonia l'esattezza del giudizio di quell'esperto missionario. I grandi villaggi missionari dei Mercedari, dei Carmelitani, dei Cappuccini e dei Francescani sono scomparsi, senza lasciare orme durevoli e, spiritualmente parlando, tra gli Indi non rimane che un vago sincretismo.

La stessa impressione riportò il compilatore di questo lavoro, quando egli, nel dicembre 1973, dovette visitare la riserva degli Indi Seminole, a nord-ovest del lago Okeechobee, nella Florida meridionale. Nel mezzo di una fiorente regione con estese piantagioni di aranci e di canna da zucchero e con un ricco allevamento di bestiame, la Riserva soffocata dalla vegetazione della foresta è diventata subito povera. L'espressione malinconica degli Indi dimostra quanto grande sia l'abisso tra loro, gli antichi padroni, e gli Angloamericani. Sembra che manchi loro ogni particolare iniziativa.

Il missionario sarà ancora necessario per lungo tempo, finché l'Indio non saprà, da solo, guidare la propria storia.

(traduzione dal tedesco di Remo Bracchi)

⁶¹ EDMUND BURKE, *Reflections on the Revolution in France* (s.l. 1970).

⁶² ERICH MARIA KRÄUTLER, *o.c.* 24-25.

TESTIMONIANZE INEDITE
sulla morte di
DON GIOVANNI FUCHS e DON PIETRO SACILOTTI
 a cura di Padre Bartolomeo Giaccaria

Presentazione

Ho cercato di raccogliere le testimonianze dirette sulla morte dei due Salesiani che per primi tentarono di avvicinare i Xavante.

Sono riuscito a far parlare due indî che non assistettero al fatto, ma che erano assieme al gruppo Xavante che stava cacciando. In quell'epoca erano sui 14 anni, e siccome non erano ancora stati iniziati, non potevano partecipare direttamente a spedizioni contro i « bianchi », ma solo accompagnare i guerrieri e rimanere nell'accampamento. Il primo abita attualmente nella Missione di Sangradouroo, e si chiama Ramiro Temrité. Il secondo vive nella Missione di S. Marcos, e si chiama Raimundo Håbe.

Il racconto è stato registrato, trascritto e poi tradotto letteralmente. Questa testimonianza è di vivo interesse non solo per il fatto a cui si riferisce, ma anche perché offre notevoli particolari sulla caccia e la pesca dei Xavante, e sui sentimenti che essi nutrivano verso i « bianchi ».

Dei primi Salesiani missionari che tentarono di avvicinare i Xavante, è ancora vivo il coadiutore Francesco Fernandes (a Sangradouroo, 84 anni). Egli ricostruisce brevemente la storia di quei primi tentativi.

Sangradouroo, 19 maggio 1974.

Padre Bartolomeo Giaccaria

I. Primi contatti dei missionari salesiani con gli indî Xavante.

Narrazione del coadiutore Francesco Fernandes

Nel 1933 Padre Juan Fuchs (Svizzero) e Padre Pedro Sacilotti (Paolista di Campinas, di origine Italiana) avevano notato in Santa Teresina resti di zattere, che servivano agli indios per attraversare il fiume. Costruirono là un *rancho*, nella speranza che qualche indio si facesse vedere. Con questa finalità Padre Pedro fece qualche escursione lungo il *Rio das Mortes*, ma con poca fortuna. Solo qualche volta incontrò resti di accampamenti abbandonati. Vedendo che a Santa Teresina non potevano riuscire nel loro intento, i due Padri si spostarono a San Domingo, senza però fare costruzioni.

Nel 1934 i due Padri, con un Bororo (*Louis Kogueceba*), un ragazzo Brasiliano (*Marquez*) e un Olandese, scendono il *Rio das Mortes* da San Domingo a Mato Verde, dove gli Xavantes si erano incontrati con i Carajá.

Mentre scendono il fiume, il Bororo per primo scorge due indi che bevono. Ma anche questa volta le speranze di un incontro svaniscono perché i due Xavante alla vista dei Missionari fuggono.

Padre Fuchs non si dà per vinto; prende con sé il Bororo e cerca di seguirli. Il Bororo, per vedere meglio, sale su un albero dal quale può scorgere, non molto distante, 30 indios Xavante.

Padre Juan, raggiunto da Padre Pedro (gli altri rimangono indietro), si avvicina all'accampamento Xavante recando doni; ma gli indios non sembrano gradire tale visita. Fanno avvicinare i due missionari, li circondano e li uccidono a colpi di *cacete* (1° novembre 1934). L'Olandese successivamente torna sul luogo dell'eccidio e seppellisce i cadaveri in riva al fiume.

Nel 1935 Padre Colbacchini torna sul luogo della sepoltura, dissepellisce i corpi, e li porta in Araguaiana, dove hanno più degna sepoltura. Nel 1937 Padre Ippolito Chevelon ed il Coadiutore Salesiano Francesco Fernandes (tuttora vivente in Sangradouro) con 8 persone (José Nunes, due aspiranti salesiani, due tedeschi, due piloti) partono su due barche da Araguaiana risalendo i corsi dei fiumi Araguaia e Rio das Mortes. Il cammino, a causa dei motori troppo deboli, è lungo e faticoso, ma permette a Padre Chevelon di fare il rilevamento di tali corsi in ogni particolare. Lo scopo per cui si sono avventurati in tale impresa però è sempre quello di avvicinare gli Xavantes. Durante il viaggio hanno, infatti, incontrato sette accampamenti abbandonati, e continuamente scorgono segnali di fumo. Dopo diversi giorni di viaggio giungono al luogo dell'eccidio. Non trovano più la croce lasciata là da Padre Colbacchini, e ne costruiscono un'altra. Sul braccio trasversale mettono dei regali. Sapendo che gli Indios cacciano col fuoco, cercano di far pulizia intorno alla croce affinché i regali non vengano bruciati. A tale scopo accendono il fuoco e incendiano le erbe che si trovano intorno alla croce: a due leghe di distanza (12 Km) si vede una fumata in segno di risposta.

Incoraggiati, cercano di trovarli; ma ben presto devono arrendersi, e far ritorno all'accampamento. È notte inoltrata.

Il giorno seguente riprendono a risalire il fiume. Siccome i motori non ce la fanno più, Padre Chevelon e il Coadiutore Francesco Fernandes salgono su una piccola canoa, e arrivano fino al Rio Areões. Sono i primi ad esplorarlo, e Padre Chevelon viene fatto membro della Società Geografica di Rio de Janeiro.

Frattanto José Nunes si unisce a dei Bandeirantes (spedizione di Paulisti sotto il comando di Hermano Riveiro da Silva, morto nel ritorno) provenienti da San Domingo, e arrivano all'aldeia Morcego (capo Apoena) nella Serra do Roncador. Qui incontrano gli indios. I Bandeirantes vogliono sparare. José Nunes lo proibisce ed allora lanciano, per spaventare gli Indios, dei petardi. In questo incontro viene ucciso un bandeirante ed un cavallo (da notare che questi uomini cercavano di rubare). Gli altri (con Padre Chevelon) continuano a scendere.

Giunti ad un lago, vedono che c'è stata una recente caccia col fuoco, anzi scoprono delle orme fresche. Per non far rumore, spengono i motori e continuano la marcia a remi. Delle frecce passano sulla loro testa. Altre ne seguono. Ma sempre molto in alto.

Due indios si fan vedere sul lato destro del fiume. Successivamente se ne scorgono altri. I missionari attraversano allora il fiume e si incontrano ad una distanza di 15 metri con gli indios, che però non accettano regali. È da notare che la croce lasciata con i regali venne trovata, prima di tale incontro, carica di regali indios. Stabiliscono di fermarsi in tale posto per due giorni. Il secondo giorno a mezzogiorno vengono frecciati, perché gli indios hanno scorto il Coadiutore Francesco Fernandes pulire armi per ordine di Padre Chevelon.

Nel 1938 aspettano gli indios, ma tutto viene sciupato dal bandeirante William Aureli che, preso da paura, inizia a sparare.

Così si dovrà aspettare ancora molti anni prima di avvicinare questi figli della selva, che continuano sperduti e felici nella foresta.

II. Sulla morte di Don Fuchs e di Don Sacilotti

1. Testimonianza di Ramiro Temrité

— *E allora come è andata? Da che parte furono?*

— Essi andarono per cercare pesci. Passarono da una sorgente dove c'erano molte piante di buriti. Nell'altro viaggio erano passati dal posto chiamato « osso di uomo ». Di qui partirono due uomini per veder se c'erano pesci.

— *C'erano molti pesci?*

— No, i pesci erano pochi. Due andarono avanti, gli altri andarono dietro e aspettarono nel posto chiamato « puõñipro », e qui passarono la notte. I due andarono avanti. Quelli che andarono dopo aspettarono nel *puõñipro* e qui passarono la notte aspettando il ritorno dei due. Quando i due ritornarono dissero che c'erano pochissimi pesci, ma gli altri dissero: « Andiamo lo stesso », e così andarono avanti. Intanto tagliarono le liane e si prepararono. Al mattino ben presto arrivarono vicini.

— *E allora batterono l'acqua?*

— Sì, subito al mattino presto batterono l'acqua con le liane. Ma c'erano pochi pesci e perciò iniziarono a discutere tra di loro. Un uomo vecchio avrebbe portato i pesci al villaggio. Gli altri si pitturarono e misero fuoco ad altra foresta, e andarono più in giù del fiume. Bruciarono altra foresta ed allora si ricordarono del cocco.

Uno disse agli altri: « Andiamo ancora a bruciare? ».

« È meglio rompere un poco di cocco, perché là in casa non ce n'è »; e allora si misero a rompere cocco.

« E adesso, dissero tra di loro, andiamo là da quella parte dove si vede sempre il fumo, perché forse ci sarà il *ciroma* (civile) ».

Uno disse: « No, non andiamo, non possiamo, perché i nostri padri ci dissero di non andar da quella parte dove si vede il fumo. Portiamo solo queste cose che abbiamo. Se noi andiamo là, con che noi ci pittureremo dopo? Qui non abbiamo niente; no, non ci pitturiamo, ma andiamo lo stesso avanti ».

Dopo che andarono avanti nella strada trovarono molti cinghiali e li uccisero. E intanto il capo, l'uomo che era più vecchio, ordinò che andassero a prendere delle foglie di buriú per fare cesti. Uno disse: « Dove conserveremo questa carne? Ritorniamo dove c'è l'accampamento ». Il capo ordinò nuovamente che andassero a prendere foglie di buriú. Lui stesso andò a prenderle, perché nessuno si muoveva; era quell'uomo un poco più vecchio che li accompagnava. Uno gli disse: « Non c'è bisogno di cesti, portiamo con questi; perché vai di nuovo a cercar cesti che già ne abbiamo? Tu puoi rimanere qui, noi due andiamo ».

— *Perché nessuno volle andare?*

— Perché era molto lontano e perché essi avevano anche paura. « Potete andare voi altri due. Portatene anche per noi. Portateci anche della frutta per mangiare. Se poi vedete qualche barca venire in qua, avvisateci, gridate ben forte, affinché possiamo sentire. Così anche noi potremo trovarci coi bianchi ». Perché il nostro fratello, il più vecchio, sempre mi diceva bene dei bianchi e che essi sono nostri fratelli. Per questo egli mi fece questa raccomandazione quando partii di casa: « Quando trovate qualche bianco andate a parlare con lui, non guardatelo solo da lontano, potete andargli vicino, però non ammazzatelo ».

Quelli che andarono avanti parlarono tra di loro: « Ritorniamo adesso? » (*a questo punto videro la barca*).

« Sì, gridiamo agli altri perché sentano ».

« Ma allora come facciamo a passare dall'altra parte del fiume? Noi stiamo dalla parte dove sono i bianchi ».

« Bene, se vogliamo andiamo a parlare con loro, se no, li lasciamo andare. Voi altri ascoltate le grida? Noi gridiamo proprio di qui ».

E così si sparpagliarono tutti per la caccia. Ritornando dalla caccia videro due uomini che venivano da soli su una barca per parlare con loro.

« Come facciamo adesso? ».

« Aspetta, lascia che io vada da solo a parlare con loro ».

Allora i due civili lasciarono la barca sulla spiaggia e portarono con loro due accette.

Allora uno degli Xavantes disse agli altri: « Io vado là da solo, ma voi altri rimanete qui a guardare ».

« Perché vai da solo? ».

« Per chiedere qualche cosa, se loro me lo possono dare, per me e per voi altri ».

« Sarà che loro daranno qualche cosa per noi? ».

« Sì, ce la daranno, anche loro sono persone come noi ».

Tutti dicevano: « No, ammazziamoli! ». E così votarono a morte i due preti. Partirono tutti dietro per seguire i due preti che rimanevano l'uno vicino all'altro fermi. Gli Xavantes dissero a quelli: « Vieni più in qua, lascia che loro

vengano più lontani dal fiume, perché non possano dopo scapparci quando vogliamo prenderli e quando correremo dietro a loro per prenderli ». Allora i due preti si allontanarono dal fiume.

« Voialtri volete proprio ammazzarli », disse quel Xavante.

« Sì, lo vogliamo perché ammazzarono anche i nostri avi, dando loro da mangiare carne avvelenata ».

Allora uno degli Xavantes andò verso i padri e si fermò abbastanza vicino e i due preti camminavano verso di lui. Questo guardò indietro e si fermò. Allora uno che gli era andato dietro si fece coraggio e si avvicinò più a loro e parlava con gli altri da lontano, gridando loro: « Vieni qua, perché vai troppo vicino a loro? Essi sono bugiardi, vogliono portarti là dove hanno lasciate le armi, essi stanno fingendo, vogliono ammazzarci tutti dopo ». Uno disse: « Voglio solo parlare con loro, non dobbiamo ammazzarli, non possiamo farlo, se no mio fratello si arrabbierà con me, perché io sono andato a parlare con loro e perché ho lasciato andare anche il nostro fratello. Io voglio chiedere solo qualche cosa ». Uno parlava sempre così, ma non ebbe il coraggio di lasciarlo andare. Allora lanciò una freccia per i preti e il prete prese la freccia. Improvvisamente corse verso uno dei preti e lo batté con l'arco. Quello che era stato invitato a tornare indietro non ammazzò, non fece niente.

— *Come si chiamava quello che ammazzò i preti?*

Non so il suo nome. Sì, fu quello che non voleva lasciar ammazzare, è stato proprio lui che ammazzò l'altro prete. Quasi che l'altro prete è scappato. Gli corsero dietro e lo presero. Quello che non voleva ammazzare i preti non li avrebbe ammazzati, prese il prete perché questo incominciò a correre e lui lo prese. Se egli avesse lasciato correre l'altro prete non avrebbero ammazzato i due preti; egli lo prese perché non c'era altro modo di fare.

— *Allora, come si chiamano i due che ammazzarono i preti?*

— Si chiamano Cereurã e Waiaçaje. Si riunirono tutti lì, di notte fuggirono, andando senza dormire. Passarono il fiume di notte perché i due preti morirono dalla parte dove gli Xavantes avevano passato il fiume. Ammazzarono i due preti perché gli Xavantes non volevano che i due preti ritornassero indietro. Ammazzarono i preti perché si ricordarono che anticamente i loro avi erano stati ammazzati dai bianchi. In quel momento pensarono tutto questo.

2. Testimonianza di Raimundo Hãbe

— *Di dove sono venuti per ammazzare i due preti?*

— Sono venuti di là, dal posto chiamato « Osso di onça », che è un lago vicino al Rio Das Mortes.

— *Dove è questo posto?*

— L'Osso de Onça è là lontano, molto lontano.

— *Che cosa stavano facendo in questo luogo gli Xavantes?*

— Essi erano andati a pescare in quel lago, ma videro del fumo e andarono a vedere i bianchi.

— *Quei Xavantes a che gruppo appartenevano?*

— Erano del gruppo dei *Çadaro*, sì erano dei *Çadaro*. Noi, i *Ritèywa*, eravamo andati a cacciare e a pescare.

— *E tu, che eri?*

— Io ero ancora *Wapté*. Essi avevano preso delle liane per battere l'acqua e così ammazzare i pesci, ma non c'erano pesci; così andarono un poco più avanti e videro nuovamente il fumo. Lì stavano i giovanotti, sì, erano i *Ritèywa* che arrivavano vicino ai bianchi. Con i *Ritèywa* c'era anche un vecchio chiamato *Cererureme*. Qualcuno di questi disse: « Andiamo, qui vicino ci sono sempre i bianchi ». Tutti ubbidirono quando parlò.

Il vecchio che stava con loro non aveva coraggio, aveva molta paura. Uno di loro andò avanti da solo per chiedere qualcosa ai bianchi. Intanto gli altri andarono al *Rio Das Mortes*, non era molto lontano, era vicino. Solo il villaggio dei *Xavantes*, questo sì, era molto lontano. Due *Xavantes* andarono avanti per osservare, ma non ritornando subito, andarono altri due. Arrivati ai margini del *Rio Das Mortes*, videro molte persone dall'altra parte: erano i bianchi. Due *Xavantes* ritornarono indietro per raccontare agli altri, mentre altri due rimasero nascosti per fare la guardia e vigilare. Quando i due arrivarono, dissero: « Noi abbiamo visto molti bianchi dall'altra parte del fiume e una barca con due persone dentro ». Così dissero agli altri i due che erano andati avanti; e chiamarono i compagni, chiamarono tutti gli *Xavantes*, tutti si avvicinarono di più e aspettarono vicino al fiume nel posto dove avevano avvistato i bianchi. Qualcuno voleva andare via, altri avevano fame e per questo andarono a prendere frutta nella foresta. Non si pitturarono, perché non avevano il necessario, se lo avessero avuto subito si sarebbero pitturati.

Quando i due arrivarono vicino al fiume, videro la barca e dissero ai compagni: « La barca è molto vicina, è proprio quella, viene in qua », così dissero agli altri. Colui che parlò è quello che è morto nel posto chiamato *Ariwèdé Raÿpra*. Questo morì in guerra e apparteneva al gruppo dei *çadaro*, quelli che chiamano gli spiriti: si chiamava *Waiaçaje*.

I preti arrivarono, erano vicini; gli *Xavantes* stanno bene attenti, avvisano i compagni. I preti si avvicinano ancora di più. Il primo che incontrò e ricevette i preti è stato *Waiaçaje*. Nessuno sapeva chi erano i preti. Questi dettero dei doni agli *Xavantes*. Il primo dono furono dei fiammiferi. Gli *Xavantes* si domandavano: « Che sono questi? Per cosa servono? ». Nessuno lo sapeva, nessuno sapeva cosa fossero, gli *Xavantes* non li conoscevano proprio, gli zolfanelli. Anch'io non conoscevo chi fossero queste due persone. Gli *Xavantes* dissero: « Questi bianchi hanno molto coraggio. Chi sono questi bianchi che hanno tanto coraggio così? ». I due preti stavano zitti; diedero molti doni agli *Xavantes* che se li passavano tra loro. Quando i preti davano i doni abbracciavano anche

gli Xavantes; essi davano doni e si inoltravano sempre di più fra gli Xavantes. Intanto tornarono gli altri Xavantes. I due preti videro molti Xavantes e gli Xavantes videro i due preti. I due preti abbracciarono anche questi. Qualche Xavantes incominciò a muoversi, e volevano fuggire verso la foresta, altri volevano aspettare ancora; e così iniziarono a parlare ai loro compagni: « Chi sono questi due bianchi così buoni? ». Così loro parlavano bene dei preti.

Mancavano ancora coloro che erano andati a cercare frutta nella foresta. Questi arrivarono di corsa, non avevano trovato da mangiare, e videro i doni e provarono subito invidia. I preti tornarono nuovamente indietro, verso il fiume, e portarono nuove cose in mezzo agli Xavantes e distribuirono i doni: reti, coperte, valigie e molte altre cose; e tutto questo lo diedero agli Xavantes. Qualcuno diceva ai compagni: « Dentro quella valigia ci sono molte cose ». I preti riempirono un cesto di doni. In quel momento arrivarono i due che erano andati a cercare frutta nella foresta. Quando arrivarono si meravigliarono. Volevano che i preti dessero subito doni anche per loro, ma videro i preti che davano doni a Waiaçaje, per questo rimasero con molta ira, invidia e molto arrabbiati con i preti. « Ah, è così, i preti danno cose solo al loro amico Waiaçaje! E tutte queste cose rimangono in mano a Waiaçaje. Perché non danno niente per gli altri? ». Così dicevano alcuni. Ma i preti avevano dato tutto a loro. Qualcuno voleva prendere qualche cosa dalle mani di Waiaçaje. Avanzarono contro di lui per causa dei doni. Presero dalle sue mani tutto ciò che lui aveva. « I preti hanno dato molte cose belle a Waiaçaje », così dicevano alcuni.

Coltelli, coltellini, valigie, coperte, tutta questa roba dettero i preti agli Xavantes. Quando i preti distribuivano, qualcuno rimaneva con invidia e con molta ira. Cominciarono a parlare così: « Perché non danno niente agli altri? ». Dicono a Waiaçaje di non parlare e di non prestare più attenzione ai preti. Egli fece cenno di difendere i preti. Allora uno di loro disse: « Bisogna ammazzare questi due; perché voi altri volete solo cose dai bianchi? ». Così uno di quelli parlò agli altri. Da questo momento incominciarono ad irritarsi e a parlare di ammazzare i due preti. I preti, però, non capivano cosa si stava discutendo. Chi volevano ammazzarli erano quelli che erano tornati dalla foresta dove erano stati a cercare frutta; erano proprio questi due che volevano ammazzare i preti. Erano arrabbiati a causa dei presenti che i preti avevano dato a Waiaçaje. Erano arrivati nel momento che i preti davano i doni agli Xavantes. Non sapevano chi erano quei due bianchi. Non lo sapevano perché nessuno lo aveva detto agli Xavantes. Arrivarono quando i padri stavano distribuendo i doni.

L'ira stava aumentando e già erano al punto di attaccare i preti. Già stavano per attaccarli e ammazzarli. Poi erano molto irritati. I preti non sapevano niente, erano contentissimi e soddisfatti, conversavano con il loro amico. Presero i due padri, era l'ora marcata. Gli Xavantes presero i pali (cacetes); i padri non si spaventarono quando gli Xavantes li presero. Gli Xavantes non li batterono subito. Dopo li colpirono alla testa e subito morirono (uno dei due morì subito). « Perché uccisero i due bianchi? Essi non erano buoni? », così disse Waiaçaje.

Non sapevano che erano due preti, così gli Xavantes furono su di loro e anche l'altro morì.

Quelli che ammazzarono i preti si chiamavano Cerebutuwe e Cereurā. Furono questi due che uccisero i preti. I preti non morirono subito. E uno disse all'altro: « Questi due bianchi sono forti. Chi sono queste due persone? ». Chi batté per primo i preti si chiamava Wamremedi, questo è il suo nome. È stato lui che ha ammazzato, anzi sono quattro le persone che ammazzarono i preti. Quelli che ammazzarono i preti già sono tutti morti.

Allora tutti gli Xavantes fuggirono, correndo in fretta. Gli altri non sapevano niente, se i preti erano vivi o morti. Poi presero le vesti dei preti e le strapparono. Tutti dicevano: « Questi erano Waraju ujapa ».

— *Che vuol dire questo?*

— Questa parola significa « veste lunga ». Era questo il nome che gli Xavantes davano ai preti. Non sapevano chi erano quelle due persone (erano i preti che venivano a salvare gli indi).

I bianchi non sapevano che già i preti erano morti, neppure che gli Xavantes erano fuggiti. Nessuno sapeva dei due preti. Quando i bianchi trovarono i preti, questi erano già morti. I bianchi allora iniziarono a sparare. Gli Xavantes udirono i colpi, e per questo iniziarono a correre e a fuggire più in fretta.

— *Perché fuggirono?*

— Avevano molta paura. Non sapevano neanche dove avevano seppellito i due preti, li seppellirono nello stesso posto. Gli Xavantes portarono via tutto quello che avevano dato loro i preti. Nel posto dove i due erano stati seppelliti sempre c'era qualche cosa. Gli Xavantes arrivarono nel loro villaggio portando tutto quello che avevano ricevuto: coltelli, coperte, reti, valigie, ecc. Tutto questo i preti lo avevano dato ai Xavantes. Se i preti fossero ancora vivi gli Xavantes sarebbero andati adagio, ma avendoli ammazzati, corsero, fuggirono, non avevano più coraggio, rimasero con molta paura.

Il vecchio che era andato con loro portò con sé le vesti dei preti. Quando il vecchio arrivò al villaggio, raccontò agli Xavantes quanto era accaduto; io non so il suo racconto. Il vecchio è del gruppo dei çadaro, ma non so il suo nome. Neppure portarono carne di caccia, perché tutti fuggirono di corsa, portarono solo quello che i preti avevano dato loro e non portarono caccia, solo portarono a casa molta paura. Tutti raccontarono nella propria casa.

Nello stesso anno furono molto ammalati. Tutti gli Xavantes raccontarono agli altri villaggi che avevano ammazzato due bianchi. Erano due preti.

— *Chi è che racconta questa storia dei due preti? Qualcuno raccontò tutto questo? Perché i due preti attraversarono il fiume?*

— Sembra ci cercassero per insegnarci. Noi non sapevamo niente di questo, noi non conoscevamo i due preti. I preti sempre ci cercavano. I preti ci cercavano per vivere insieme a loro.

— *Perché gli Xavantes ammazzarono i due preti?*

— Perché gli Xavantes non sapevano che i preti li chiamavano per insegnar loro molte cose. Così noi che stiamo qui già abbiamo imparato tante cose. Così i figli già conoscono i preti. Quando improvvisamente in un anno morirono molti Xavantes, morirono a causa di lotte e malattie. Così anche gli Xavantes si ammazzavano gli uni con gli altri, come avevano ammazzato i due preti.

Già sono arrivato alla fine della storia dei due preti. Così morirono quei due preti.

LA MISSIONE SALESIANA NELL'ASSAM**Intervista a S. E. Mons. Stefano Ferrando
già Vescovo di Shillong (Assam)**

a cura di Emilio Biagini

Mons. Stefano Ferrando è nato a Rossiglione (prov. di Genova, dioc. di Acqui) il 28 settembre 1895. A sedici anni sentì la vocazione salesiana e missionaria, e partì per l'Assam, ove rimase fino al 1970. Fu ordinato sacerdote nel dicembre 1923, e poi vescovo di Krishnagar nel 1934 e nel 1935. Il Prof. Emilio Biagini, ricercatore specializzato in Geografia, che ha pure compiuto ricerche in India, lo ha intervistato il 6 febbraio 1974, a Genova-Quarto, nella Casa Salesiana ove Mons. Ferrando oggi risiede.

D. Monsignore, quanti anni è stato in Assam?

R. Dal 1923 al 1970, la bellezza di 47 anni. Poi ci sono ritornato l'anno scorso, in occasione del mio 50° di sacerdozio e di attività missionaria. Mi sono fermato sei mesi, e ho avuto la gioia di consacrare, insieme con Mons. Marengo, la cattedrale di Shillong, terminata dopo 36 anni di lavoro.

D. Quando hanno cominciato la loro opera in quella regione i Salesiani? E in che modo?

R. I Salesiani furono chiamati a sostituire i Missionari Salvatoriani, espulsi durante la prima guerra mondiale perché tedeschi. Li avevano momentaneamente rimpiazzati i Gesuiti. Poi la Santa Sede volle che ci andassimo noi, perché quella missione aveva urgente bisogno di aiuto, e lo spirito salesiano sembrava il più adatto a riuscirci.

Il leader di quella prima spedizione (1922) fu Don Luigi Mathias, che diventò poi arcivescovo di Madras e ricoprì un ruolo di prim'ordine nella storia cattolica dell'India.

Prendendo possesso di quella Missione, i Salesiani vollero tentare un esperimento che sembrò azzardato e pericoloso, e che diede invece ottimi risultati. Si partì da questa constatazione: quando i missionari arrivano sul campo del lavoro, generalmente sono già maturi di anni, non sono acclimatati, non conoscono la lingua locale; l'ambientamento richiede loro tempo e sacrifici non indifferenti. Perché non mandare i giovani a compiere già sul posto il noviziato e gli

studi successivi? Per loro è molto più facile acclimatarsi, imparare la lingua, assuefarsi agli usi e costumi locali, e quindi cominciare il loro apostolato perfettamente preparati. Quando arrivai io, c'era un novizio di soli sedici anni, Oreste Marengo. Ora è vescovo di Tura, sulle colline Garo; un grande missionario. La gioventù che a quei tempi riempiva i nostri aspirantati missionari fu entusiasta del progetto; ogni anno erano un centinaio che partivano per le più diverse destinazioni.

D. Così la penetrazione missionaria in Assam avvenne con questo metodo?

R. Sì. Noi fummo i primi a tentare. Mons. Mathias era un uomo di grande coraggio. Il suo motto era « *Hope and dare*, ardisci e spera ». Così popolò l'India di giovani missionari, i quali a loro volta suscitarono vocazioni tra i giovani indiani. Senza distinzione di razza o di colore, si sentivano tutti figli di Don Bosco, tutti figli della Chiesa, e attuarono la previsione di Leone XIII: « India, i tuoi figli saranno la tua salvezza ».

D. Per quanto riguarda l'ambiente fisico, fu difficile per i missionari adattarvisi?

R. Le difficoltà vennero piuttosto dai missionari protestanti e dal Governo coloniale; questi ostacolarono la nostra libertà di movimento. Per molti aspetti, l'Assam è una regione privilegiata. Anzitutto, è la regione più a nord-est dell'India. Confina col Buthan, il Tibet, la Birmania, l'attuale Bangla Desh, e lo stato indiano del Bengala Occidentale. È come un crogiolo, nel quale si sono incontrate e fuse razze mongoliche diverse. Queste razze si stabilirono su queste colline, e vi rimasero indisturbate per secoli e secoli. Poterono così conservare il loro folklore, le loro istituzioni, la loro indipendenza. Avevano soltanto una cultura orale, non conoscevano la scrittura. Il loro isolamento durò fino a quando arrivarono i primi missionari, protestanti americani prima e gallesi poi. Per loro fu come una nuova Pentecoste: si convertirono a migliaia e migliaia.

Noi cattolici arrivammo in ritardo, e incontrammo quindi difficoltà enormi, appunto perché in molti luoghi non ci era permesso entrare.

D. Sotto il profilo culturale, quale rapporto esiste tra queste tribù delle colline e la civiltà indiana?

R. Le tribù montane dell'Assam non erano entrate nella corrente ariana e indù della vallata del Bramaputra. Avevano conservato le proprie lingue e i propri costumi. La loro religione portava un'etichetta comune: animismo. Potremmo definirla la religione della paura degli spiriti cattivi, che popolano tutte le valli e tutti i monti, sono la causa delle malattie, e quindi bisogna placarli. Hanno però anche una certa credenza in un Dio, creatore degli uomini, che non fa del male.

Altro carattere comune di queste tribù è l'uguaglianza tra i sessi, che in qualche caso arriva fino al matriarcato.

La varietà delle lingue invece è enorme. Quando Don Mathias lasciò Torino per iniziare il suo apostolato in Assam, disse: « Andiamo in un regione dove si parlano almeno cento lingue diverse. Ma il missionario non si spaventa per

questo, perché parla un linguaggio che è capito da tutti: il linguaggio della carità ». Dopo questo discorso, un bel tipo di sacerdote, allegro e scherzoso, gli disse: « Don Mathias, vorrei comperare una grammatica di quella lingua... ». E lui: « Questa lingua non ha che la grammatica del cuore. La si impara e la si insegna con l'amore, facendo del bene a tutti ».

Infatti, nonostante enormi difficoltà, la missione prese un grande sviluppo. Don Mathias rimase in Assam soltanto dodici anni: nel 1934 fu consacrato vescovo insieme con me, e poi fu subito trasferito a Madras. Il vescovo salesiano di laggiù era morto improvvisamente, ed egli dovette sostituirlo. Fu veramente quello che si suol dire « *the right man in the right place*, l'uomo giusto al posto giusto ».

Io ero vescovo di Krishnagar, nel Bengala, ma fui trasferito a Shillong, nell'Assam. E così cominciammo il nostro lavoro di evangelizzazione tra i Garo, i Khasi (che sono di origine vietnamita, e perciò unici in tutta l'India), i Naga, i Megir, e gli Adibasi della pianura.

D. *A proposito di Adibasi: li ho già sentiti nominare nel 1972 nel Gujarat, all'estremo opposto dell'India, nell'Ovest. Ma nessuno laggiù ha saputo, o voluto, spiegarmi con precisione chi fossero.*

R. *Adibasi* è un termine *hindi* che significa *abitante del principio, originario del posto*, da *adi*, principio, e *basi*, abitante.

D. *Mi hanno anche detto che si trattava di un gruppo senza particolare interesse, e che non valeva la pena occuparsene. Ho avuto l'impressione che gli Indiani di alta casta tendano a nascondere ai visitatori la triste realtà dei propri gruppi etnici svantaggiati, e che le caste siano ancora una realtà opprimente, nonostante la loro formale abolizione. Qual è il suo parere in proposito, Monsignore?*

R. Sì, certo. La situazione dei cosiddetti *Intoccabili*, o *Paria*, è veramente triste. Gandhi lottò tutta la vita contro questa assurda intoccabilità; e chiamava i fuori casta « figli di Dio », *Harijan*, che deriva da *Hari*, Signore, e *jan*, uomo.

D. *Nell'Assam la struttura in caste sarà certo presente tra gli Indù della pianura, ma non fra le tribù della collina; le quali avranno invece un altro problema, comune a tutta l'India: l'esplosione demografica. Com'è, a questo proposito, la situazione indiana, e quella dell'Assam in particolare?*

R. Sì, la popolazione sia dell'India in generale che dell'Assam cresce molto rapidamente. Il Governo ha cercato di fermarla con metodi che non possiamo accettare, come quello della sterilizzazione. Sono arrivati a dare un premio in danaro a chi si faceva sterilizzare. Ma le tribù delle colline assamesi non sono sensibili al problema della limitazione demografica: i Khasi, i Garo, i Naga, desiderano avere figlioli. Per loro il problema è proprio l'opposto: ci sono casi di sterilità, perché le donne vogliono figli a tutti i costi.

D. *In questi casi ricorrono allo stregone? O più in generale, esistono pratiche di stregoneria fra queste tribù?*

R. Sì, ve ne sono. Compiono sacrifici di animali e predicano il futuro per mezzo del « *Breaking of the eggs*, la rottura delle uova ». Questa dovrebbe anche servire per conoscere il nome dello spirito malvagio che è causa della malattia o della sterilità, in modo da poterlo placare.

D. *È un tipo di divinazione comune a tutte le tribù?*

R. Generalmente sì. I Garo poi usano crocifiggere scimmie agli alberi, al limitare dei loro villaggi, per intimidire gli spiriti cattivi. Tuttavia si può dire che queste tribù sono molto ben disposte verso il cristianesimo; a differenza degli Indù, che invece ben difficilmente si convertono.

D. *Quindi la penetrazione missionaria si è avuta principalmente fra le tribù delle colline?*

R. Sì. Le tribù montanare erano in forte contrasto con gli Assamesi indù, perché questi tendevano a incorporarli, assimilandoli. Invece, Garo, Naga, Khasi, volevano conservare le proprie tradizioni, e quindi si accostarono ai missionari. Gli indiani ci assusarono di averli convertiti con doni materiali, e di aver guastato la loro cultura introducendo l'alfabeto: « Voi credete di convertire questa gente dando loro un paio di pantaloni, ma non è questo che fa la loro conversione. Voi li estraniare dal nostro popolo, dalla nostra tradizione ». Ma la risposta veniva dalle stesse tribù montanare: « Noi vogliamo la nostra indipendenza. Tutto quello che abbiamo ora lo dobbiamo ai missionari. Per centinaia e centinaia di anni, che cosa avete fatto voi indù per noi? Invece i missionari ci hanno dato la scuola, gli ospedali, l'alfabeto ».

D. *Quale alfabeto? Quello latino o uno del gruppo indiano?*

R. Quello latino.

D. *Questo doveva certo riuscire sgradito ai nazionalisti indiani. Ma quali furono i risultati? Cioè: l'uso di un alfabeto più facile e la cura diretta dei missionari ha fatto regredire l'analfabetismo più rapidamente fra queste tribù, rispetto alla media indiana?*

R. Certamente. Contro una percentuale di analfabeti superiore all'80% in tutta l'India, sulle nostre colline la stessa percentuale è del 60-65%.

D. *A proposito dei contrasti nazionali fra le tribù montanare assamesi e gli Indù, si può dire che ci sia stato tra le prime un vero movimento independentista? Ad esempio, come è stata accolta dalle tribù la proclamazione dell'indipendenza?*

R. Anche le nostre tribù hanno salutato con gioia il 15 agosto 1947, giorno dell'Indipendenza. Essi dicevano: « Noi vogliamo essere indiani e appartenere al Governo Federale di Dehli. Ma nello stesso tempo desideriamo la nostra autonomia ». Ma il Governo Centrale era restio a concederla. Difatti, la ottennero soltanto con l'avvento al potere di Indira Gandhi. Si formarono così tre nuovi piccoli stati in prevalenza cristiani: il Naga, il Miso e il Megalaya. Quest'ultimo nome significa « regione delle nuvole », e allude alla sua straordinaria piovosità. Infatti, l'Assam è uno dei paesi più piovosi del mondo. Un altro primato di

questa regione è la produzione del tè, che ha finito per influire anche sulla compagine etnica dell'Assam. Infatti, gli Inglesi, avendo notato che il clima e il terreno di quella terra erano favorevoli alla cultura del tè, ne introdussero vaste piantagioni e vi fecero affluire molti lavoratori, soprattutto dall'Orissa e dall'Andhra Pradesh.

D. *In quale misura ha inciso l'avvento dei Salesiani sull'evangelizzazione dell'Assam?*

R. Quando arrivammo noi, si contavano soltanto 5.000 cattolici. Ora se ne contano almeno 305.000. Non c'era un vescovo. Ora c'è un arcivescovo salesiano, quattro vescovi pure salesiani, e due vescovi indigeni. Abbiamo grandi seminari; i Cattolici gestiscono l'educazione superiore e le scuole tecniche e industriali, tanto raccomandate da Don Bosco. A Shillong, con l'aiuto della grande Società Cattolica *Misereor*, la Congregazione ha potuto costruire una scuola tecnica modello, dotata di 50 torni, di frese, e di altre macchine. Oggi vi si insegnano anche la radiotecnica e l'elettronica.

D. *Quale lingua viene usata in queste scuole Salesiane dell'Assam?*

R. La lingua materna e l'inglese. Oggi il Governo vuole introdurre anche lo hindi o l'assamese. Nel Megalaya è di prossima istituzione una università che insegnerà in inglese, e sarà retta quasi esclusivamente da Cattolici e da altri Cristiani.

D. *L'influenza protestante in Assam è stata forte?*

R. In tutta la regione, sommando le varie denominazioni, i Protestanti sono circa 800.000.

D. *Tuttavia sembra che l'India tenda, in media, più verso il Cattolicesimo che verso il Protestantismo. È vero?*

R. Effettivamente, i cattolici sono più numerosi, forse nove milioni, con questa esplosione demografica. I protestanti invece sono da sei a sette milioni.

D. *Quindi, in termini puramente numerici, il bilancio è più sfavorevole ai cattolici in Assam che nel resto dell'India. Come mai?*

R. Ma oggi anche in Assam si nota una tendenza a un maggior equilibrio, perché i cattolici aumentano più rapidamente. E poi bisogna ricordare che l'India meridionale ha il grande apporto dei cattolici keralesi, discendenti dai primi convertiti da San Tommaso apostolo nel primo secolo. Inoltre, nell'India centrale, intorno al 1900, si verificò un grande movimento di conversioni in massa per opera di un gesuita di nome Costantino Lives; molte migliaia di poveri si fecero cattolici per trovare protezione contro l'ingiustizia delle caste.

D. *Possiamo dire, quindi, che due sono le maggiori direttrici di penetrazione del Cattolicesimo in India oggi: gli Adibasi di tutto il paese e le tribù dell'Assam. Anche il Protestantismo sembra aver avuto successo negli stessi ambienti socio-economici, e quindi la concorrenza dev'essere stata assai forte. Che cosa può dire in proposito, Eccellenza?*

R. Contrasti con i Protestanti ne abbiamo avuti moltissimi. A quei tempi, quando noi siamo andati laggiù, non si sapeva neppure che cosa significasse ecumenismo, tolleranza. La *Welsh Mission Presbyterian*, con cui ci trovavamo a contatto, era costituita da Calvinisti, e sappiamo bene cosa voglia dire Calvino. I Battisti americani poi dicevano: « Sì, seguire Nostro Signore Gesù Cristo, d'accordo. Ma poi... non bere e non frequentare i cattolici ».

D. *A proposito di confronto con i Protestanti: essi usano sempre il volgare nelle loro funzioni. E voi, quale lingua usate nelle vostre missioni? È ancora in vigore il latino per la santa Messa?*

R. Già prima della riforma liturgica celebravamo in latino soltanto la Messa; tutte le altre funzioni (predicazione, lettura e spiegazione del Vangelo, canti, preghiere...) erano in lingua locale. Ora, dopo la riforma, anche la Messa viene celebrata in lingua locale. Tuttavia il latino aveva la sua importanza. Ricordo che durante la seconda guerra mondiale, l'Assam venne a trovarsi in prima linea, con basi aeree che rifornivano la Cina. Arrivavano soldati da tutte le parti del mondo, venivano nelle nostre chiese, si inginocchiavano con le nostre povere tribù, ed era bello sentirli pregare e cantare tutti in latino (*Tantum ergo... Pange lingua...*). Era proprio il simbolo dell'unità della Chiesa.

D. *Per quanto riguarda ancora i rapporti con le altre religioni, sembra, come Vostra Eccellenza certo saprà, che vi sia un certo revival del Buddismo in India, dopo un'eclissi di secoli. E i buddisti, con la loro avversione alle caste, ottengono successi proprio tra gli stessi derelitti fra cui operano le missioni cattoliche. In Assam, come stanno le cose a questo proposito? C'è competizione coi buddisti?*

R. No, in Assam i buddisti sono ben pochi. Il *revival* buddista riguarda altre parti dell'India.

D. *Sappiamo che i Naga sono la tribù più bellicosa dell'India. Quale successo ha avuto l'attività pastorale dei salesiani tra loro?*

R. I Battisti avevano già lavorato molto tra di loro; ma anche i cattolici hanno avuto molto da fare per mitigare il loro carattere guerriero. Sono così amanti della libertà, che si sono dichiarati indipendenti dall'India. Il Governo mandò truppe a domarli. Ma chi poteva combattere contro questi guerrieri di razza? In quelle foreste vergini, impenetrabili, si arrampicavano agilissimi sugli alberi, appiattati in agguato. Se i soldati si azzardavano a penetrarvi, la giungla diventava per loro una trappola mortale. I Naga sono conosciuti anche come « tagliatori di teste », perché solevano tagliare la testa ai nemici uccisi, e ne conservavano il cranio. Ora l'usanza è caduta.

D. *Anche i Garo facevano così?*

R. Sì. Anticamente era un'usanza diffusa fra tutte le tribù.

D. *Fra i Garo, chi ha iniziato per primo l'attività missionaria?*

R. Anche qui i primi sono stati i Battisti americani.

D. *La cultura nativa, assolutamente diversa da quella del resto dell'India, è esclusivamente matriarcale o presenta anche esempi di patriarcato?*

R. Non conosco tribù patriarcali nell'Assam. Si passa dal matriarcato dei Khasi all'uguaglianza dei sessi tra i Naga. Di solito l'erede non è il primo figlio maschio, ma l'ultima figlia femmina.

D. *Quando è avvenuto il primo contatto con i Khasi?*

R. Più di un secolo fa, nel 1841. Allora i Khasi si incontrarono per la prima volta con un missionario cattolico (ovviamente, non poteva essere un salesiano!). Fu il primo contatto delle tribù assamesi con il cattolicesimo.

D. *Come mai i Khasi sono stati i primi? Per motivi geografici?*

R. Precisamente, data la loro posizione centrale nei Khasi Hills, presso Shillong.

D. *Grazie, Monsignore, per questa intervista che ci ha permesso di toccare gli aspetti principali delle missioni salesiane assamesi, e dell'ambiente in cui esse operano. È sempre interessante sentire su argomenti di valore non solo religioso ma anche geografico ed etnografico, la parola di chi ci ha vissuto una vita intera. Non ha intenzione di scrivere qualcosa in proposito?*

R. Sì, sto appunto scrivendo un'opera che sarà la continuazione di quella di Mons. Mathias, *Quarant'anni in India*. Posso anticiparle un capitolo che stavo scrivendo proprio stamattina, a proposito del tremendo terremoto del 1950.

Uno dei più grandi movimenti tellurici nella storia dell'uomo

L'Assam è la zona dei terremoti. Siete messi all'erta da un cupo rombo. Le onde sismiche si avvicinano, scuotono la casa con movimenti sussultori e ondulatori e poi si allontanano. Le case in legno scricchiolano. Nel vicinato i cani abbaiano o guaiscono e voi provate un brivido di paura.

Queste scosse sono frequenti: si dice che ogni cinquant'anni vi sia una assestamento nella regione dell'Himalaya, accompagnato da movimento tellurici di tale intensità da rompere ogni lancetta degli apparati sismici.

L'anno 1897 fu tristemente famoso in Assam. Sulle colline Khasi la Missione cattolica fu distrutta.

Nel 1950 — erano dunque passati più di cinquant'anni — il 15 agosto, nel distretto della NEFA (*North-East Frontier Agency*) la regione dell'Himalaya che incorona Dibrugarh a nord fu teatro di uno dei più violenti terremoti ricordati nella storia dell'uomo. La faccia delle catene montuose che vanno sotto il nome di Mikir Hills e Naga Hills, e parte dei distretti Supanhsijih (un grosso tributario del Brahmaputra) su un'area lunga circa 500 km e larga 150 km giacquero rase di ogni sorta di vegetazione. L'humus delle foreste, le rocce, le sabbie, le strade, le mulattiere, i sentieri, le piste che s'incrociavano in un immenso zig-zag furono completamente cancellate, non lasciando alcuna traccia della lussureggiante vegetazione che ammantava quelle pendici. Centinaia di valanghe rotolarono a valle. Invece di un verde manto non rimasero che le cicatrici bianche delle montagne squarciate.

Il panorama della regione aveva cambiato faccia. Nella pianura più vicina all'epicentro edifici crollarono e ponti della ferrovia si piegarono su se stessi, le rotaie erano contorte come fossero di gomma; chilometri di strada affondarono, corsi d'acqua disparvero lasciando i letti asciutti. Si era nel periodo dei monsoni.

I nostri missionari di Dibrugarh così raccontano: «Dopo una giornata estremamente afosa e torrida, il disastro, segnalato da un improvviso rombo di tuono forte. Poi la terra danzò. La danza della distruzione e del terrore. Fabbricati a due piani oscillavano con movimenti pendolari. Poi, per almeno cinque minuti, che sembrarono eterni, il terreno ondulava tanto che a stento si stava in piedi. Dopo quei lunghissimi cinque minuti, una calma di morte piombò sulla scena. Dopo un'ora il rombo si rinnovò, le scosse ripresero con minore intensità. Sembravano tempi apocalittici. Per tutta la notte gli abitanti non chiusero occhio, bivaccarono all'aperto; fu per loro la notte più lunga della vita. L'alba spuntò, il cielo verso oriente s'imporporò, la luce fece vedere tutta la gravità della tragedia. Perché sui monti il paesaggio era davvero, per così dire, maciullato».

Non abbiamo esagerato, non sono voli di fantasia: il fatto si è che Dibrugarh rimase isolata dal resto dell'Assam per molti giorni. Il Brahmaputra, che è tra i fiumi giganti del mondo, era ingombrato da alberi, da enormi tronchi, da bestiame morto; per parecchi giorni la rapida corrente del fiume trascinò verso il Golfo del Bengala ciò che le montagne squarciate dal terremoto avevano riversato nelle sue acque.

Il vescovo era in America. Dopo una settimana, Mario De Bianchi, il segretario del vescovo, ottenne un posto su un aereo governativo di soccorso. È facile immaginare più che descrivere la gioia di Don Bili, dei confratelli, delle suore.

Anche Ch'aerhio, al di là del fiume, sulla sponda destra, vicino all'epicentro, era del tutto isolata. La missione cattolica pagò un pesante tributo alla furia devastatrice della natura. La bella chiesa del Sacro Cuore era deturpata da orribili spaccature nelle mura, il tetto danneggiato faceva acqua da tutte le parti, la residenza dei Padri era resa inabitabile, la nuova casa in cemento a nord di Shengma era affondata per tre piedi da un lato.

È stato ammirevole il contegno dei Padri. Sereni, fiduciosi, non si mossero e ispirarono coraggio e confidenza ai cattolici.

Don Bosco diceva: «L'oratorio è nato sotto le bastonate» (voleva dire le persecuzioni, le difficoltà degli inizi). La stessa cosa possiamo dire delle Missioni nell'Assam.

L'Ausiliatrice stendeva il manto della materna protezione: i soccorsi affluivano, in denaro, in cibo, in vestiti, in coperte, in materiale per costruzioni. Contro le forze naturali la carità dei buoni si dimostrò più forte. I nostri Missionari furono gli strumenti della Divina Provvidenza nel ricevere e distribuire i soccorsi agli affamati e a sinistrati.

I danni materiali furono riparati e, dopo un anno, nel 1951, Dibrugarh era pronta a ricevere il suo primo vescovo cattolico, Mons. Marengo.

Forse qualche lettore domanderà, dopo simili descrizioni apocalittiche, quanto elevato fu il totale delle vittime umane. In effetti fu minore di quanto ci si possa aspettare, dato che l'epicentro si trovava su alte montagne, disabitate. In pianura, poi, la maggior parte delle abitazioni è poco pericolosa dal punto di vista sismico, trattandosi di case ad un solo piano e capanne.

Cenno bibliografico

CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF, *The naked Nagas* (London 1959).

LUIGI MATHIAS, *Quarant'anni di missione in India*. Vol. I: *In Assam (1921-1935)* (Torino-Leumann 1965).

C. NAKANE, *Garo and Khasi. A comparative Study in Matrilineal Systems*, in *Cahiers de l'Homme*, N.S. 5 (1967).

HAMLET BAREH, *The History and Culture of the Khasi People* (Shillong-Calcutta 1968).

VITTORIO MAURI, *Ricordi di 35 anni in India* (Cisano Bergamasco 1969).

STEFANO FERRANDO, *Nell'India Nord-Est* (Roma, Edizioni SDB 1975).

2

CONTRIBUTI PASTORALI

LA CHIESA LATINO-AMERICANA in cui hanno avuto inizio le missioni salesiane

Giovanni Bottasso

I - Situazione generale

Ieri e oggi

L'America Latina fu il teatro dell'espansione missionaria più importante della storia. La conquista dell'immenso continente non occupò neppure la prima metà del secolo XVI e fu accompagnata e seguita da un'azione evangelizzatrice intensa. I suoi abitanti furono ben presto tutti battezzati, se si eccettuano quelli delle foreste interne e delle regioni patagoniche, per altro scarsamente popolate.

Non mi propongo di discutere qui i metodi missionari che si usarono, ma non si può negare che presero parte all'iniziativa uomini di un talento fuori del comune. Basti fare il nome di un Juan de Zumárraga, per limitarsi ad uno solo.

Alla fine del secolo XVIII c'era sul posto un prete ogni 800 abitanti. La Chiesa aveva in mano tutto il settore dell'assistenza e dell'educazione, ivi comprese le università, almeno fino all'espulsione dei Gesuiti; cioè deteneva buona parte dei meccanismi di trasmissione ideologica.

All'inizio dell'Ottocento sopravvenne l'emancipazione politica. Quando il secolo tramontava, questa stessa Chiesa si trovava stremata, con dei quadri inadeguati, pochissimi seminari, un clero assolutamente insufficiente, arroccata su arcaiche posizioni di difesa.

Oggi? I segni di vitalità sono numerosi, ma l'insieme è scoraggiante. La situazione non è molto cambiata da quando, nel 1969, uno specialista come il cileno Segundo Galilea abbozzava questo quadro a Melgar (Colombia) nel primo *Encuentro Continental de Misiones en América Latina*: « Sono moltissimi i settori dove la pratica sacramentale non esiste o, se esiste, è di dubbia qualità. Sono molte le diocesi che non hanno vocazioni sacerdotali (le diocesi del Nord del Cile tutte insieme hanno meno vocazioni che il Camerún)... Tutta l'America Latina è terra di missione. Il suo cristianesimo è nominale, culturale e sociologico. I dati citati e la spaventosa ignoranza religiosa, dimostrano che è un

continente non ancora evangelizzato, e toccato solo superficialmente dal cristianesimo. Gli intensi cambi socio-culturali in atto lo fanno risaltare... ».

Che cosa è successo? Secondo una tesi, applicabile in parte anche all'Europa, la Chiesa non ha perso terreno, ma è stata semplicemente incapace di avanzare con il ritmo richiesto dalle circostanze. Cioè, più che indietreggiare, la Chiesa avrebbe perso il passo. L'aumento demografico sarebbe uno degli elementi decisivi per spiegare il fenomeno.

Effettivamente le cifre sono impressionanti. Alcuni esempi. Nel 1700 il Brasile non arrivava al mezzo milione di abitanti, in maggioranza schiavi negri. Al momento dell'indipendenza (poco più di un secolo dopo) toccava quasi i 4.000.000, ancora in buona parte di colore. Oggi supera i 100.000.000. L'intero continente è passato in un secolo e mezzo dai 20.000.000 ai 300.000.000 e più attuali.

Nel Cono Sud i quadri pastorali di una Chiesa con il fiato già grosso sono stati travolti da un'alluvione di immigrati, in parte provenienti da zone europee in fase di scristianizzazione.

Nel contesto coloniale

Questo spiega molte cose, ma non tutte.

Un confronto con la Chiesa degli Stati Uniti può essere utile e chiarificante. Come è ben noto, la colonizzazione anglo-sassone nacque all'insegna di un puritanismo anticattolico belligerante. Negli Stati Uniti al momento dell'indipendenza (1776) c'era una sola diocesi, con poco più di 20.000 cattolici e quasi nessun prete. L'ondata degli immigrati durante l'Ottocento fu ancor più forte che nell'emisfero meridionale. Eppure oggi i cattolici sono quasi 50.000.000, con un sacerdote ogni mille abitanti. Anche per questa Chiesa il post-Concilio ha segnato l'inizio di una crisi profonda, ma non si può ignorare la sua rigogliosa vitalità e la sua spiccata dimensione missionaria.

Il secolo XIX, che vede l'impennata della Chiesa nordamericana, è invece il secolo della grande crisi di quella del Sud. Senza voler semplificare troppo il problema, io credo che lo si possa riportare ad alcuni punti essenziali. Nessuno può negare la vitalità iniziale della Chiesa latino-americana, ma la sua debolezza congenita proviene dal fatto di essere nata con la mistica e le strutture di una chiesa coloniale. Il travaglio liberale non portò solo all'indipendenza politica, ma sfilciò i tessuti più intimi di una Chiesa che nell'apparato coloniale giocava un ruolo di prim'ordine. Attraverso l'istituto giuridico del « patronato » essa era amministrata dalla metropoli, anche nei particolari minimi. I suoi contatti con la Chiesa universale non erano solo indiretti, ma quasi inesistenti.

Una Chiesa così amministrata faceva parte della struttura portante della Colonia, e inevitabilmente era tentata di utilizzare la religione ai fini di una copertura ideologica del sistema. Evidentemente questo la rendeva del tutto impreparata ad affrontare l'eventualità dell'indipendenza. I suoi vescovi erano scelti dal re e gli giuravano fedeltà. Il funzionamento delle sue istituzioni era assicurato dal possesso di una parte notevolissima delle aree coltivabili e della

mano d'opera indigena. Immessa in un ingranaggio come questo, per semplice forza di inerzia essa era più portata a difendere i suoi privilegi che a convertirsi in uno stimolo per il cambio che i tempi richiedevano. A questa Chiesa lo sfasciarsi del contesto coloniale assestò un colpo mortale. Mentre in paesi come gli Stati Uniti, l'Inghilterra, l'Olanda... il trionfo delle tesi liberali offrì ai cattolici l'occasione per uscire dal ghetto ed intraprendere la grande ascesa, nei paesi cattolici (non solo americani) causò lacerazioni che lasciarono la Chiesa disanguata.

Il difficile rinnovamento

Fu verso la metà del secolo XIX che il calo raggiunse le punte più basse. Pio IX, il primo papa che aveva toccato suolo americano (come segretario della missione Muzzi), diede un appoggio decisivo alle gerarchie dei diversi paesi per affrancarsi dall'asservimento ai nuovi governi. Anche la fondazione a Roma del Collegio Latino-americano che porta il suo nome (1858) ebbe una certa importanza per formare un clero ed un episcopato dalla linea abbastanza omogenea.

Il primo Concilio Plenario dell'Episcopato Latino-americano celebrato a Roma negli ultimi anni di Leone XIII (1899) fu l'espressione di quella unità a livello continentale che aveva le sue radici nei secoli precedenti, e cinquant'anni dopo sfociava nella fondazione del CELAM.

Sotto gli stessi pontefici ci fu pure un grande risveglio di congregazioni e di interesse missionario. Fu in quel tempo che ricominciò il flusso di sacerdoti europei verso le sguarnite comunità iberoamericane, mentre i migliori studenti dei seminari sudamericani prendevano la strada delle università europee, prima di Roma e poi di Parigi, Lovanio, Innsbruck, Salamanca.

Questa duplice corrente rinsanguò senza dubbio l'anemica Chiesa del subcontinente. Fu specialmente verso il 1930 che se ne videro i frutti nei settori più diversi, cominciando dal campo intellettuale (grande influsso di Maritain) fino a quello dell'Azione Cattolica (prima sul modello italiano e poi sul modello francese) e a quello delle lotte sociali (sindacalismo di ispirazione cristiana: CLASC).

Si tratta di movimenti che hanno conosciuto grandi sviluppi, ma non fino al punto di rinnovare tutti i settori delle chiese locali. Una prova — per altro discutibile — dei limiti di questa rinascita si è avuta con il Vaticano II. Bisogna ammettere che l'apporto della Chiesa latino-americana al Concilio fu molto inferiore al numero dei suoi membri e al numero dei vescovi che presero parte all'assemblea (601). È vero che si trattava di un'assise dalla problematica ancora troppo europea, ma forse è anche vero che la Chiesa latino-americana era ancora impreparata per portarvi una propria riflessione teologica profonda.

Il rinnovamento del secolo XX era ancora troppo fondato sull'importazione di elementi esterni (personale, mezzi economici, idee...), ed aveva causato un'atmosfera di conservazione più che di risveglio. La polemica scatenata da Ivan Illich una decina di anni fa, richiamò fortemente l'attenzione su questo punto.

Medellin fu davvero un'assemblea latino-americana, e la teologia della liberazione comincia già a costituire un arricchimento per la Chiesa universale. Ma bisogna assegnare a questi avvenimenti la portata che realmente hanno. Medellin fu opera in gran parte di pochi uomini del Cono Sud, e la teologia della liberazione è solo in fase di elaborazione, frutto dello sforzo e dell'intelligenza di alcuni individui, più che di centri e di facoltà teologiche. Anche se dopo la guerra sono sorte in America decine di università cattoliche il loro apporto all'approfondimento teologico è stato minimo. Esse sono nate con altre preoccupazioni (espressione spesso di classi sociali privilegiate e socialmente conservatrici) ed il livello accademico è stato fortemente criticato dagli esperti dell'UNESCO riuniti in Costa Rica (San José, 15-24 marzo 1966). Parlando delle università Cattoliche essi dicono: « Ci sono più di 200 istituzioni che pretendono essere Università. Di esse più del 60% probabilmente non meritano tale nome ». Le facoltà di teologia veramente creatrici e con ispirazione propria sono ancora decisamente troppo poche.

Questa Chiesa ha qua e là una eccessiva nostalgia del quadro di Cristianità medioevale in cui è sorta ed i suoi sforzi di rinnovamento tendono talvolta a ricostruire questo schema attraverso tutta una serie di istituzioni. La più visibile è l'enorme apparato educativo. Se esso fosse davvero *tutto* orientato a formare gli artefici di un nuovo ordine, sarebbe più facile giustificarlo.

Missione e liberazione

Nel campo strettamente missionario (territori dipendenti dalla ex-Propaganda Fide) la Chiesa latino-americana impiega un personale numeroso e dotato di grande slancio. Nel 1969 le statistiche parlavano di 3790 missionari, senza contare i religiosi non sacerdoti e i missionari laici. Il quadro sarebbe molto lusinghiero se questi numeri esprimessero la proiezione apostolica delle chiese latino-americane. Invece si tratta in massima parte di personale straniero. Per di più questa Chiesa missionaria avverte il rischio di essere strumentalizzata da parte degli stati che puntano alla definitiva conquista del loro entroterra. Il programma di integrazione degli indigeni alla cultura nazionale spesso non tende ad altro che ad assoggettarli e a distruggerli. È in marcia un neo-colonialismo economico e culturale all'interno dei vari stati, che difficilmente può essere denunciato da quanti ne sono vittime, perché non hanno voce (la loro stessa lingua il più delle volte è inintelligibile da parte dei nuovi conquistatori...).

Fu negli incontri continentali di Melgar (Colombia 1969) e di Iquitos (Perù 1971) che la Chiesa missionaria ha preso coscienza di questo fatto. La voce di Mons. Gerardo Valencia Cano, Vic. Ap. di Buenaventura — perito poi tragicamente — nei due incontri ha assunto accenti profetici. L'imprigionamento del Padre Jentel e di Mons. Casaldaliga ha sensibilizzato l'opinione pubblica su questo problema.

La Chiesa deve vigilare per non prestare alcun avallo, anche solo incosciente, a nuove forme di conquista e di colonia. Come potrebbe altrimenti annunciare un messaggio liberatore? Inoltre deve intraprendere una coraggiosa opera di

revisione dei suoi metodi catechistici e delle sue espressioni liturgiche, per manifestare un autentico rispetto dei gruppi e delle culture. La denuncia degli antropologi riuniti a Barbados nel gennaio del '71 può suonare in alcuni casi ingiusta nei riguardi delle missioni, ma apporta pure una serie di elementi che onestamente i missionari non possono ignorare nel loro sforzo di aggiornamento.

II - I Salesiani in America Latina

I segni dei tempi

L'America Latina fu il primo continente verso cui si diresse la preoccupazione missionaria di Don Bosco e quello in cui la sua opera raggiunse lo sviluppo più omogeneo.

Certo, il momento in cui i Salesiani apparvero in America non era dei più felici per questa Chiesa. Nella maggior parte degli stati la tensione Chiesa-Stato aveva toccato il punto di rottura. Molti governi anticlericali ed in alcuni paesi si davano vere situazioni di persecuzione contro la Chiesa.

Sul posto c'erano già molte congregazioni installate da tempo (per esempio in Patagonia, che fu il primo campo missionario salesiano, c'erano i Lazzaristi), ma i Salesiani giunsero con un programma che rispondeva particolarmente alle necessità del momento.

Queste repubbliche, uscite esauste dalle lotte per l'indipendenza e per il consolidamento della nazionalità, cominciarono a preoccuparsi di formare infrastrutture interne; qua e là iniziava una timida industrializzazione; le città erano in espansione e le idee liberali diffondevano un vero culto per il progresso e l'istruzione. I Salesiani intuirono presto il clima, e riuscirono a scegliere una linea che li fece ben accetti anche a governi poco amici della Chiesa: laboratori d'arti e mestieri, scuole agricole, esposizioni tecniche... E poi, tutto un linguaggio che corrispondeva alla nuova mentalità: esaltazione del lavoro, stile giovanile, bande di musica, rappresentazioni drammatiche. Un esempio concreto. In pochi anni fu allestita dall'Uruguay al Capo Horn tutta una catena di Osservatori meteorologici. Quando nel 1885 le Congregazioni religiose furono allontanate dall'Uruguay, i Salesiani rimasero, grazie al loro Osservatorio.

Purtroppo, nonostante questi inizi, non si può dire che essi siano sempre stati fedeli alla loro vocazione popolare.

Capacità di adattamento

Un altro fattore del successo salesiano in America Latina fu senza dubbio la capacità di adattarsi e di gettare radici.

Pochi mesi dopo che i primi missionari erano giunti a Buenos Aires, Don Cagliero scriveva a Don Bosco di avere già tre giovani che chiedevano di essere salesiani. Il chierico Botta che accompagnò Don Costamagna nella spedizione patagonica (1878) era argentino. Già nei primissimi tempi si progettò e si eresse

il noviziato (*Arch. sales.* 273: Cagliari). Don Vespignani, che partì colla terza spedizione (1877), era destinato alla carica di maestro dei novizi. Mai si parlò di mandare personale giovane in Europa per il noviziato o per gli studi. Si seguiva la prassi salesiana di formare la gente sul posto di lavoro (e non in apposite case di formazione).

Don Barberis, già nel 1876, raccolse questo parere di Don Bosco: Quando un americano sarà giunto ad avere l'età e le doti per essere superiore, « lo spirito salesiano sarà naturalizzato ed avrà messo radici nel nuovo mondo » (*Arch. sales.* 110, Cronache; quad. Don Barberis).

In questo Don Bosco fu chiaroveggente, forse più di quanti vennero dopo. Del resto è l'unica strada praticabile per una Congregazione che voglia essere vitale. Però, dopo un primo momento in cui una Congregazione si preoccupa di rafforzare le sue strutture locali, senza le quali non potrebbe sopravvivere, dovrebbe iniziare lo sforzo per impiantare la Chiesa, specialmente nei territori specificamente missionari che le sono affidati. Ci sono zone missionarie in cui i salesiani lavorano da quasi un secolo, eppure la Chiesa locale è ancora troppo gracile, se pure esiste. Sono sorte le strutture salesiane, però manca una Chiesa diocesana con vitalità propria. Cioè, si è finito per ripetere l'errore che in una certa misura durante la Colonia fu inevitabile, ma che adesso lo è di meno: formare una Chiesa troppo condizionata, cioè sorretta dai quadri di una Congregazione, fino al punto di non poter sopravvivere senza questa impalcatura.

Le missioni e i loro rischi

Don Bosco, che in gioventù si era alimentato di una letteratura missionaria dal tono piuttosto romantico (*Annali della Fede, Lettere Edificanti*), quando parlava delle missioni pensava ai « selvaggi ». Le notizie geografiche di cui si disponeva allora in Europa erano assai imprecise.

Nel suo progetto, le opere nella capitale argentina avrebbero solo dovuto servire da rampe di lancio per la Patagonia. Invece, quando i suoi arrivarono sul posto si accorsero che le priorità erano altre. L'ambiente veramente pagano si stava formando nelle grandi città che crescevano smisuratamente, mentre era un'iperbole parlare dei « popoli immensi della Patagonia », come faceva la stampa missionaria europea. Su di un'estensione di 857.000 Km² vivevano circa 25.000 indigeni.

È interessante seguire il carteggio tra Don Bosco ed i suoi, a proposito della Patagonia. Don Cagliari (proprio lui!) consigliava prudenza: « Le ripeto che circa la Patagonia non c'è da correre né a velocità elettrica né a vapore, perché per questa impresa i salesiani non sono ancora preparati » (*Arch. sales.* 126.2: Cagliari, lett. del 5-6, marzo 1877). Ma Don Bosco incalzava. A Don Costamagna faceva giungere queste righe: « Né tu, né Bodrato mi comprendete. Noi dobbiamo andare alla Patagonia: il Santo Padre lo vuole, Dio lo vuole. Muoviti, dunque, presentati al governo argentino, parla, insisti, perché ci si apra la via a quella missione » (Costamagna G., *Lettere confidenziali ai direttori* [Santiago de Chile 1901] 202).

In realtà passarono quasi dieci anni tra l'arrivo dei Salesiani in Argentina e l'erezione del Vicariato Ap. della Patagonia Sett. e Centrale e la Prefettura Ap. della Patagonia Meridionale (*Arch. sales.* 64.11: Breve di Leone XIII del 16 nov. 1883). Intanto Don Bosco non cessava di inviare dei piani dettagliati per la conversione degli indigeni, piani che riflettevano un po' troppo alla lettera il programma del Comboni di convertire l'Africa con gli Africani.

La realtà fu meno allegra. I Salesiani (Don Costamagna ed il Ch. Botta) poterono penetrare in Patagonia solo come capellani dell'esercito, e Don Fagnano raggiunse la Terra del Fuoco nelle stesse condizioni. Nel primo caso si trattava della « Spedizione del Deserto » del Gen. Julio Roca, che fu per l'Argentina la definitiva presa di possesso di quelle immense estensioni (l'Inghilterra dalle Malvine se ne stava interessando). Ma per gli indigeni fu l'inizio del tracollo. I massacri, il vaiolo, l'alcoolismo, l'emigrazione forzata, finirono per sterminarli. Nell'Argentina i salesiani giunsero in tempo per assistere all'ultimo atto della lunga tragedia che si chiuse con la sparizione degli indigeni. Le lettere di Costamagna e di Fagnano rivelano uno struggente senso di impotenza di fronte ad un compito troppo superiore alle loro forze. « Ma cosa ci sta a fare il ministro della Guerra ed i militari in una missione di pace? Mio caro Don Bosco, bisogna adattarsi per amore o per forza! In questa circostanza è d'uopo che la croce vada dietro alla spada e pazienza! » (*Arch. sales.* 273: Costamagna, lettera del 27-IV-79). « Non è da meravigliare se talvolta, armato della carità di Cristo, gridi contro questa civile barbarie! Né posso dire tutto » (*ibidem*: lettera a Don Bodratto del 15 maggio 79). « Che poteva produrre una missione che cominciava col ferro e col fuoco? » (Lettera di Mons. Fagnano a Don Lasagna il 3 marzo 1887).

L'esperienza argentina precedette nel tempo sviluppi analoghi di altri paesi sudamericani (Cile, Paraguay, Brasile, Ecuador, Colombia, Venezuela). Se sono pochi i casi in cui il missionario non ebbe altra scelta che affiancarsi ai soldati, altre volte fu accompagnato o seguito da mercanti, coloni ed avventurieri; con risultati non molto differenti.

In quasi tutti i paesi, alla fine del secolo scorso e nel nostro, gli indigeni ancora esistenti e non assimilati, hanno finito per costituire gruppi sempre più minoritari, che gli stati si sforzano di « civilizzare » e di integrare alla cultura nazionale. Integrazione che significava (e significa) assoggettamento al governo centrale, ingresso in un sistema economico di sfruttamento, detribalizzazione, abbandono della propria lingua e costumi, consolidamento del complesso di inferiorità.

Fino a non molti anni or sono preoccupazioni antropologiche non ce ne sono state: si trattava di qualche cosa di semplicemente inesistente nell'universo culturale dell'Occidente. È ovvio che i missionari non costituivano un'eccezione. Presentandosi come portatori di valori nazionali essi — quasi tutti stranieri — erano ben accetti anche a governi anticlericali. Del resto, la loro presenza fu spesso decisiva per la sopravvivenza fisica di molti gruppi. A distanza possiamo giudicare le cose diversamente, ma nei casi concreti, come scriveva Don Costa-

magna a Don Bosco, i missionari non hanno avuto molte possibilità di scelta, Si trattava e si tratta di una battaglia contro tutta la corrente generale, come quella intrapresa e perduta cinque secoli fa da Bartolomé de las Casas.

Tuttavia è indispensabile tenere presenti questi elementi per comprendere i giudizi impietosi che gli antropologi amano pronunciare nei confronti dei missionari. Ancora in tempi recenti un antropologo come C. Lévi-Strauss, che pure ebbe espressioni lusinghiere nei confronti di singoli missionari, scriveva a proposito dei salesiani del Mato Grosso: « Questi missionari che, col Servizio di Protezione, sono riusciti a porre fine ai conflitti fra indiani e coloni, hanno condotto nello stesso tempo eccellenti inchieste etnografiche (le nostre migliori fonti sui Bororo, dopo gli studi più antichi di Karl von den Steinen) ed un metodico sterminio della cultura indigena » (*Tristes Tropiques* [Parigi 1965] Ed. italiana 1965, p. 204). I giudizi del brasiliano Darcy Ribeiro sono ancora più pesanti.

Ora la situazione va precipitando e di salvabile c'è sempre meno. Ma dove si può ancora fare qualche cosa, i missionari salesiani devono affrontare il loro compito con un altro tipo di preparazione. Essi sono presenti e numerosi in vaste zone dell'Orinoco, dell'Amazzonia e del Mato Grosso. La loro parte di responsabilità è grande.

VIII

LO STILE DEL LAVORO MISSIONARIO SALESIANO

Alcuni dati ricavati da un'inchiesta

Giovanni Bottasso

Presentazione

Cento anni permettono ormai una buona visione in prospettiva e l'attività di migliaia di missionari salesiani in tutto il mondo offre la possibilità di un certo giudizio d'insieme.

Il lavoro qui presentato vorrebbe dare un modesto aiuto in questo senso. Si tratta di una ricerca terminata alcuni anni fa: sei. Nelle attuali circostanze sono molti. La teologia delle missioni ha conosciuto sviluppi notevoli e la situazione mondiale ha visto un vero rovesciamento dei rapporti tra culture. Tuttavia io credo che questi dati conservino una loro validità. Prima di tutto aiutano a fare il punto sullo stile di lavoro apostolico che i salesiani hanno adottato nei primi cento anni di presenza nella chiesa missionaria. Questa ormai è storia. Il giudizio sarà provvisorio, ma può essere utile raccogliere i pareri di coloro che sono stati i protagonisti.

Invece i suggerimenti per il futuro hanno perso incidenza. È facile notare che dal 1968 ad oggi molte posizioni si sono radicalizzate, non solo quelle che provengono dalle chiese del Terzo Mondo. Questo ci permette di misurare la velocità che oggi assumono i cambiamenti e quindi indicarci l'urgenza di essere sempre più duttili nell'accettarli, non perdendo allo stesso tempo di vista i punti fondamentali di riferimento.

Il vastissimo discorso annunciato dal titolo qui viene incanalato in una sola direzione, cercando di rispondere alla domanda: i criteri di selezione e di preparazione dei missionari salesiani sono stati efficaci e si possono ancora considerare validi?

Questa domanda esigerebbe delle indagini assai approfondite, delle statistiche che tengano in conto la diversità dei luoghi di provenienza e di destino, i mutamenti avvenuti, le percentuali di perseveranza... Invece si è cercata la risposta attraverso uno strumento più empirico: si sono poste delle domande a varie

decine di salesiani che hanno vissuto il problema. Trattandosi di un'intervista scritta, a domande aperte, si è accumulata una notevole mole di materiale, che per ragioni di spazio ho dovuto condensare, con l'unica preoccupazione di presentare un panorama completo dei pareri. Quando ho dovuto riassumerli, ho cercato di farlo con la maggior fedeltà possibile. Solo le parole tra virgolette sono testuali.

* * *

Per evitare dei malintesi, devo avvertire subito che qui il termine « missionario » viene usato in un senso convenzionale, ma piuttosto improprio. Si riferisce quasi sempre ad europei inviati in altri continenti. Ora si sa che nelle missioni vere e proprie lavora un grande numero di nativi, se non proprio della zona, almeno del paese o del continente. Inoltre, moltissimi « missionari » in missione non ci sono mai stati, avendo lavorato in parrocchie e collegi uguali a quelli europei, in ambienti cattolici, anche se meno provvisti di clero.

Va anche detto che certi aspetti del problema su cui si insiste sono ormai in buona parte superati dalla realtà. Infatti ci sono varie domande dirette a chiarire l'opportunità o meno per i missionari di andare a fare gli studi sul posto di lavoro, ma ormai tutti sanno quanto sia calato il numero dei partenti. In maniera speciale, se si eccettuano i polacchi, tende a sparire la figura tanto tradizionale del chierico missionario, ed è apparsa la modalità, prima quasi sconosciuta, del sacerdote che va solo per alcuni anni, o del coadiutore che va con un compito tecnico preciso, addirittura durante le sole vacanze.

Tuttavia i dati raccolti servono a dare un giudizio su quanto si è fatto: la situazione presente può solo essere compresa alla luce di una lunga tradizione. Poi possono condurre a conclusioni utili per situazioni nuove: ci sono per es. gli Indiani del Sud che vanno in Assam o i Filippini che desiderano lavorare in Thailandia.

Il problema della preparazione è oggi molto sentito. Già il Decreto « *Ad gentes divinitus* » ne parlava in termini molto insistenti (n. 25 e 26). Fino al Concilio però, in ambiente salesiano, non lo si era affrontato a livello teorico. Si era sempre pensato che la autentica preparazione (lingua, clima, vitto, costumi, capacità di convivenza) fosse quella compiuta « in loco » in età giovanile. Né si può negare che sia così in massima parte. Ma è anche lecito chiedersi se sia sufficiente un trapianto precoce per risolvere il problema, e soprattutto se sia opportuno.

Prima di sentire il parere degli interessati, può essere utile citare quello autorevole del Padre Masson:

Si discute da tempo negli ambienti missionari sul luogo dove deve farsi la formazione del candidato... Non val meglio partire appena si è fatta la scelta della propria vita? Si troveranno sul posto delle esperienze incomparabili. Il Decreto né pone né risolve esplicitamente questo problema. Tuttavia la costruzione del n. 26 sembra supporre che un periodo sistematico di formazione preceda la partenza del missionario straniero, partenza che non è quindi immediata.

Si è tuttavia sempre più inclini ad una partenza piuttosto precoce. Però a parer nostro, secondo anche la supposizione del Decreto, tale norma non dovrebbe essere spinta all'estremo, per diverse ragioni.

L'una è psicologica. La prima partenza per la missione deve essere un successo. Essa costituisce infatti il primo grande avvenimento nella vita del giovane missionario e non mancherà di avere, in ogni ipotesi, delle ripercussioni profonde, stimolanti o distruttive, secondo l'esito dell'esperienza. Perché questa riesca, occorre senza dubbio che il nuovo inviato sia veramente adulto e veramente atto.

Una partenza senza successo, seguita forse da un ritorno obbligato al paese d'origine, costituisce una prova terribile, molto più pesante di una partenza un po' ritardata, ma seguita da successo. La partenza per la missione non è un'avventura, un rischio assunto eroicamente, ma sconsideratamente; è un avvenimento di capitale importanza, che si può compiere bene soltanto con la riflessione, la profondità di pensiero, la maturità e le garanzie sufficienti.

Il secondo motivo per una eventuale preparazione preliminare in terra cristiana è di ordine tecnico ed apostolico. È certo che fino ai nostri giorni, salvo eccezioni notevoli, ma rare, la formazione sacerdotale ricevuta in occidente si compie in un ambiente più favorito per quanto riguarda la scelta dei professori, l'abbondanza dei libri, la possibilità di esperienze apostoliche originali. Ora, non è forse utile che il missionario possa portare nella nuova patria non soltanto una immensa buona volontà ed un grande desiderio di imparare, ma anche un bagaglio un po' meglio fornito di preparazione interiore e di equipaggiamento scientifico e pastorale di quello di cui era provvisto (o sprovvisto) al momento del primo apparire della sua vocazione? Così egli fornirà alla giovane Chiesa un contributo più considerevole in cristianesimo ed umanesimo, che essi, d'altronde, desiderano...

Pare quindi possibile stabilire il momento migliore della partenza in missione dopo il noviziato ed i primi studi umanistici e filosofici, pur ammettendo che la regola può variare in certi casi.¹

Questionario A

È stato proposto a 50 sacerdoti salesiani, di 19 paesi, preceduti da questa introduzione:

Il Decreto « Ad Gentes divinitus » del Vat. II, parlando delle strutture delle Chiese particolari, insiste sul fatto che devono tendere ad una completa maturità, costituendo i propri quadri con elementi locali, cominciando dal vescovo e dal clero. Questo del resto è sempre stato l'orientamento della Chiesa, energicamente riaffermato da Benedetto XV nella « Maximum illud ». Oggi questa necessità è così evidente che ogni commento è superfluo. Ma ci sono due fatti che non si possono ignorare:

— molte chiese particolari per scarsità di clero, hanno momentaneamente bisogno dell'apporto di personale esterno;

— uno scambio di personale ad ogni livello, è utile a tutte le chiese del mondo, per l'arricchimento di esperienze, iniziative, metodi, che comporta.

¹ J. MASSON, *L'attività missionaria della Chiesa* = Collana « Magistero Conciliare », dir. da A. Favale, 13 (Torino 1967²) 377-379. — Qui si parla di regioni in cui le cristianità sono ai loro inizi e quindi le strutture della Chiesa sono ancora fragili o embrionali. Il che riguarda solo un certo numero di « missionari » salesiani. Tuttavia, se si vuole appellare all'esempio di Don Bosco, si ricorderà che nel momento in cui egli mandava i suoi chierici, i seminari sudamericani conducevano una vita piuttosto accidentata, non esistevano università cattoliche e la Congregazione non disponeva sul posto di centri di formazione ecclesiastica superiore.

Questi problemi oggi si riscontrano in tutti i campi, non solo in quello ecclesiastico, ed il progresso delle comunicazioni ne facilita enormemente la soluzione. Il decreto tratta diffusamente la questione, dedicandovi soprattutto i cap. IV e VI.

È infatti importantissimo preparare coloro che dovranno dedicarsi alla « Plantatio Ecclesiae » in una regione, o inserirsi in una chiesa già costituita, ma bisognosa di aiuto.

I Salesiani fino ad oggi non si può dire che si siano occupati di problemi teorici di missiologia, ma hanno seguito il metodo di formare il personale sul posto, mandandolo a terminare gli studi nella regione cui è destinato, assieme a coloro con i quali dovrà lavorare. I risultati positivi sono evidenti, ma senza dubbio si può migliorare. A questo scopo è insostituibile l'apporto di coloro che il problema lo hanno vissuto, non come protagonisti, ma ricevendo questo personale e vivendo con esso.

* * *

Indicazioni

— I numeri della prima colonna a sinistra della tabella seguente sono quelli della scheda di ogni intervistato: vengono utilizzati per le citazioni.

— Nella seconda colonna si segnala la nazionalità.

— Nella terza ci sono delle lettere: *a* = sacerdote giovane; *b* = sacerdote con qualche anno di Messa, che ha già lavorato in posti di responsabilità; *t* = studente di teologia.

<i>N.</i>	<i>Nazionalità</i>	<i>Indic.</i>	<i>N.</i>	<i>Nazionalità</i>	<i>Indic.</i>	<i>N.</i>	<i>Nazionalità</i>	<i>Indic.</i>
A1	Perù	a	A18	Messico	b	A35	Australia	b
A2	Argentina	b	A19	Perù	b	A36	Cina	a
A3	Cile	a	A20	Venezuela	t	A37	India (Goa)	a
A4	Perù	a	A21	Venezuela	a	A38	India	b
A5	Perù	t	A22	Venezuela	t	A39	India	a
A6	Perù	t	A23	Cina	t	A40	India	b
A7	Ecuador	a	A24	Brasile	a	A41	Messico	a
A8	Colombia	b	A25	Cile	a	A42	Giappone	a
A9	Ecuador	a	A26	Uruguay	a	A43	Messico	a
A10	Argentina	b	A27	India	a	A44	Colombia	b
A11	Brasile	a	A28	Bolivia	b	A45	Argentina	b
A12	Argentina	a	A29	Filippine	t	A46	Messico	b
A13	Colombia	a	A30	Filippine	t	A47	India	a
A14	Venezuela	a	A31	Thailandia	a	A48	S. Domingo	a
A15	Venezuela	a	A32	India	a	A49	Guatemala	a
A16	Argentina	b	A33	Giappone	a	A50	Messico	b
A17	Paraguay	b	A34	Cina	b			

Non sono rappresentati tutti i paesi in cui lavorano i salesiani, ma un numero sufficiente per offrire una panoramica abbastanza estesa: Argentina (5), Australia (1), Bolivia (1), Brasile (2), Cile (2), Colombia (3), Ecuador (2), Filippine (2), Giappone (1), India (7), Messico (5), Paraguay (1), Perù (5), S. Domingo (1), Thailandia (1), Uruguay (1), Venezuela (5).

PRIMA DOMANDA

Giudica opportuno che si inviino fuori patria dei confratelli ancora in periodo di formazione?

47 su 50 rispondono affermativamente.

Alcuni in forma condizionata:

« Basta che siano persone sicure e mature nella loro vocazione religiosa e missionaria » (A2 - A12 - A13).

« Ma dopo un periodo di formazione missionaria » (A3).

« Si deve fare una accurata selezione del personale, tenendo in conto non solo l'età cronologica, ma anche la maturità psichica, la capacità di adattamento, gli ideali missionari realistici ed il senso ecclesologico del lavoro missionario » (A9 - anche A36).

« Presupposto evidentemente che ci sia una adeguata possibilità di formazione nel paese stesso della missione. La risposta è in linea massima, perché le grandi diversità delle missioni richiedono diverse soluzioni, particolarmente quando l'adattamento si impone con non poche fatiche » (A33).

« Che l'andata in missione non sia una evasione, per anomalie psicologiche » (A37).

Si può quindi quasi parlare di unanimità di pareri favorevoli ad un invio in età giovanile.

Le motivazioni che fanno preferire questa soluzione insistono quasi tutte sugli stessi punti: maggior adattabilità, facilità per la lingua, vitto ed abitudini, convivenza con coloro con cui si dovrà poi sempre lavorare...

Non pochi (A1, A6, A7, A23, A24, A36, ...) non solamente si dicono favorevoli, ma sottolineano: « certamente », « senz'altro », « non solo opportuno, ma necessario »... « I nostri migliori missionari salesiani, in tutti gli aspetti, sono coloro che erano venuti per fare il noviziato o la filosofia in India » (A32).

Ci sono anche alcuni pareri negativi (A5, A16, A46). Il motivo addotto è specialmente la convinzione che ci voglia una certa maturità per prendere delle decisioni così determinanti, e che mentre non si è psicologicamente maturi ed in possesso di uno stabile equilibrio affettivo, non si possono superare alcuni problemi di adattamento.

SECONDA DOMANDA

Se sì, quale Le pare il momento più adatto? (Noviziato? Filosofia? Tirocinio? Teologia? Anno di pastorale, dopo la Messa?)

Un grande numero preferisce che i candidati facciano nel paese dove lavoreranno, il noviziato (13/50) o gli studi filosofici (22/50). Per il triennio pratico propendono 6/50; 5 per la teologia. Sono per la pastorale quelli che avevano risposto « no » alla domanda precedente ed alcuni altri che ammettono anche questa soluzione assieme alle precedenti (3/50).

Si deve notare che, trattandosi di italiani e di spagnoli, andare per il noviziato o per la filosofia, significa quasi sempre andare senza aver fatto il liceo, quindi sotto i vent'anni (anche parecchio).

Alcuni non vedono che si possa indicare un momento come ideale per tutti,

dovendosi considerare caso per caso; oppure pensano che ogni tappa abbia i suoi vantaggi e i suoi svantaggi. Ad es., A12:

NOVIZIATO — *pro*: età giovanile, scarsità di pregiudizi, spirito di recezione;
contro: immaturità psicologica ed affettiva, periodo di sensibilità.

FILOSOFIA — *pro*: maggiore maturità religiosa, ardore giovanile;
contro: ipercritica, squilibri affettivi ed intellettuali, diversità di formazione.

TIROCINIO — *pro*: esperienza didattica, almeno in teoria, maturità intellettuale;
contro: la didattica è limitata al proprio paese, si deve cominciare a lavorare senza conoscere bene la lingua.

TEOLOGIA — *pro*: buona esperienza di vita religiosa;
contro: molti apriorismi e forme personali.

PRETE — *pro*: formazione (almeno in teoria) finita, responsabilità e sicurezza nella vocazione missionaria;
contro: forma mentis acquisita, pericolo di apriorismi personali.

A33 pensa che se nella riforma degli studi la filosofia non sarà separata dalla teologia, il problema si imposterà su altre basi (ma fino ad un certo punto, perché qui spesso filosofia vuol dire anche liceo o simili). Ad ogni modo egli pensa che « una maturità deve esserci prima di partire ».

In pratica i motivi che fanno propendere per il noviziato sono identici a quelli che fanno preferire la filosofia: capacità di adattamento in tutta l'estensione della parola e possibilità di « crescere insieme » ai locali.

Non sono pochi quelli formalmente contrari ad uscire dalla patria per fare il noviziato, che è il tipico periodo della prova.

Non mancano coloro che, con ragione, fanno notare che i membri di una Congregazione insegnante non possono prescindere dal fare gli studi secondari nel paese dove lavoreranno, per ottenere titoli validi ai fini dell'insegnamento.

Ecco i pareri di quelli che preferirebbero non si partisse prima del triennio pratico:

« Il tirocinio è il tempo migliore. Il salesiano avrà opportunità di osservare il suo tipo di apostolato in loco, e durante la teologia (che deve essere fatta nel paese di origine) prendere una decisione cosciente » (A34).

« Andando dopo gli studi classici si è maturati e formati e si ha in mano un titolo di studio, che sarà indispensabile se si torna indietro » (A34).

I motivi che fanno preferire ad alcuni la partenza dopo il tirocinio mettono in risalto la maggiore maturità personale:

« Non sono più tanto bambini, hanno già provato un poco la loro vocazione con un periodo di pratica e si presume che si sentano già sicuri nella loro vocazione, infatti sono stati accettati ai voti perpetui » (A43).

« Spesso la preparazione è piuttosto sentimentale, e cede davanti alla cruda realtà. È bello vedere il missionario in mezzo alle foreste nelle pellicole e nelle filmine. Diversa è la realtà, quando lo spettatore diventa protagonista. Andare dopo il tirocinio suppone:

- aver fatto la filosofia ed altri studi che esigono maturità;
- aver avuto a che fare già con un ambiente diverso dalle « serre »...;
- aver maturato di più la propria decisione di essere missionario. Non è più una decisione frutto di una conferenza infiammata di un missionario;

— realizzare la propria formazione sacerdotale a contatto con il nuovo ambiente. Se esiste una crisi sarà superata; gli studi acquisteranno un carattere più funzionale » (A7).

« I giovani confratelli in questo periodo hanno già una personalità ed un giudizio piuttosto maturo, capace di assimilare ciò che è buono ed utile » (A23).

Ancora una citazione per concludere questo punto:

« Il momento opportuno risulta molto relativo. Dipende dalla maturità di ogni soggetto, dalla missione cui si destina e dall'ambiente in cui va a lavorare...

Ho visto molti confratelli rimpiangere il paradiso perduto, perché i loro compagni di noviziato, filosofia, ecc., avevano potuto arrivare a qualificazioni universitarie, tecniche, pastorali, ecc. e questo a loro era risultato impossibile, solo perché "erano andati in missione". Per non parlare di quelli che furono esortati a "partire", perché non avevano doti per lo studio — perché dovevano fare l'atto eroico di staccarsi dalla famiglia (molte volte una famiglia povera e che contava sul figlio, che invece era stato mandato lontano...). Sono esempi che chiariscono come mai molti di tali "missionari" non arrivano mai ad integrarsi al luogo, alla cultura, alla lingua, perché non lo sono mai stati nei confronti della Congregazione e della vocazione. Al contrario ho visto molti confratelli che arrivano sul posto a fare il noviziato (16 anni), che ebbero opportunità di studiare, progredire, prepararsi, orientarsi, che sono stati, o sono oggi, persone di grande valore nei luoghi di missione... » (A25).

TERZA DOMANDA

Quali le paiono le cause principali del mancato adattamento da parte di alcuni? Età troppo giovane? Impreparazione? Idea inesatta della realtà cui sarebbero andati incontro? Impreparazione dell'ambiente che li ha ricevuti?

Tra le cause di disadattamento o di fallimento, quella che viene più sottolineata (22 volte) è l'idea inesatta della realtà cui si va incontro, di cui sarebbero responsabili i sistemi di propaganda, ed anche parecchio quelli di formazione.

Poi viene segnalata l'impreparazione (17), che non vuol dire solo poca informazione, ma selezione superficiale dei soggetti, e mancanza di sufficienti ragguagli, anche sui problemi e le difficoltà che si incontreranno.

Alcuni (9) fanno cadere la responsabilità di certi fallimenti sull'ambiente che riceve. Non sulla gente, è ovvio (e sarebbe stupido pretenderlo), ma sull'ambiente della comunità, i superiori, che devono usare nei primi mesi del trapianto una delicatezza che permetta di superare le comprensibili crisi.

Non sono molti (5) quelli che danno la colpa all'età. Anzi, 6 fanno espresamente notare che l'età non può essere mai chiamata in causa a questo proposito, mentre potrebbe esserlo la mancanza di una elementare maturità. Molte volte al contrario è colui che è già arrivato sul posto come sacerdote (cioè non più nella veste del discepolo, che può essere corretto facilmente di ogni cosa, da uno sbaglio grammaticale ad una mancanza di tatto) che non è più riuscito ad inserirsi.

Ed ora alcune citazioni:

« Da quello che ho potuto vedere, non è l'età troppo giovane che ostacola la riuscita, ma forse la mancanza di una solida pietà e di idee chiare e convinte sulla vita religiosa. Così non potrei dire che è l'impreparazione, nel senso che sono ancora immaturi, perché questo è evidente per tutti, ma nel senso che non hanno o hanno molto debole quel poten-

ziale interiore di dedizione a Dio e alle anime che deve sostenere nelle difficoltà, allo stesso modo che capita alle vocazioni del posto.

Forse potrei aggiungere (dopo aver suggerito ai miei amici e compagni più comprensione, aiuto e gentilezza coi missionari) che nell'epoca di formazione immediata, in vista della partenza per l'estero, si approfondisca lo spirito di servizio e di umiltà, anche per non soffrire tanto nell'essere messi, per es., sotto il governo di persone meno capaci, o del posto, o con minore apertura per non aver mai viaggiato all'estero.

Ma sarebbe ingiusto non esprimere la nostra riconoscenza verso tutti quelli che per tutta la vita o temporaneamente ci hanno aiutati nell'apostolato e ci hanno dato magnifici esempi di lavoro e sacrificio; e questo lo si può dire di tutti quelli che io ho potuto conoscere » (A1).

« Le cause possono essere moltissime, e alle volte individuali, ma in genere, per quello che ho visto, la causa principale è stata l'impreparazione: dal punto di vista umano e religioso; per l'idea che si ha della vocazione missionaria, soprattutto nel valutare la realtà che si dovrà affrontare.

Fare i missionari non è imporsi.

In America Latina molte volte si è voluto europeizzare l'ambiente, disconoscere le ricchezze culturali e folkloristiche locali. Tanto il personale mandato là, come molti ordini del Centro non hanno tenuto in conto l'idiosincrasia del posto.

Il missionario deve andare con uno spirito aperto e ampio e non con l'aria del "conquistatore" o del "redentore"!

Non si esclude anche che a volte l'ambiente umano che li ha ricevuti (superiori) non si è preoccupato di questo adattamento » (A2).

« Prima di partire si deve sapere a tempo il luogo a cui si è destinati. Il segreto mantenuto fino all'ultimo momento è qualche cosa di infantile.

Penso sarebbe interessante almeno un anno di preparazione per la vita missionaria, in una casa con professori di missiologia, contatti con diversi tipi di persone e razze che comincino a introdurli nella vita missionaria. Idem per lo studio della lingua con metodi moderni. Per tutto questo si richiede un personale specializzato. La Congregazione che ha tanto personale nelle missioni, deve considerare questa come una delle opere più importanti.

Con tali scuole di missiologia, date da competenti, quelli che hanno fatto domanda di andare in missione, prenderanno coscienza del problema della "plantatio Ecclesiae", e non di una specie di "colonialismo"... Potranno capire il significato dell'aiuto e non del dominio, dell'incarnazione e non dell'introduzione di una mentalità.

Penso che si dovrebbe offrire l'opportunità di una prova, cioè dopo un certo periodo, la possibilità di tornare in patria o fermarsi definitivamente. Questo eviterebbe quei ritorni accompagnati da complessi di coloro che non hanno potuto adattarsi e che spesso rimangono spostati per sempre.

Creare una mentalità nelle ispettorie che ricevono i missionari: sono fratelli che vengono ad aiutare ed hanno bisogno di un sostegno speciale per adattarsi. Al loro arrivo metterli al fianco dei confratelli pieni di comprensione. Non dare subito delle cariche di responsabilità, senza che abbiano prima conosciuto bene la mentalità.

Penso che fin qui in campo missionario la Congregazione è andata avanti un po' alla buona. Si sono creati centri per Cooperatori, ex-Allievi, pastorale giovanile... e le missioni si sono lasciate alla buona volontà di un individuo senza preparazione per un campo così delicato... Si sono distrutte delle mentalità nazionali, per impiantare maniere d'essere importate.

Questo ha causato la diminuzione di vocazioni locali. Lasciare i posti di comando in mano ai nativi. Sapersi ritirare a tempo. È una vergogna che dopo 80 anni non si sia stati capaci di formare un corpo direttivo del posto.

Per questo c'è bisogno di un centro missionario, che metta in marcia questa mentalità secondo il Concilio Vaticano » (A3).

« In Perù è successo questo: dei 27 missionari che sono andati tra il '58 ed il '62, dieci sono tornati. Motivi: l'ambiente, l'immatunità. Bisogna dare opportunità di tornare dopo 5 anni » (A4).

« Mi è sembrato un errore inviare ragazzi dai 16 ai 18 anni. Sono ancora adolescenti; la loro personalità è in piena instabilità. Questi cambi bruschi lasciano un'orma profonda.

In concreto: di 13 compagni spagnoli che ho avuto durante la filosofia, ne rimangono 3.

Ho conosciuto novizi stranieri che continuano per parecchio tempo a piangere e a rimpiangere la patria. In questo stato non si può pretendere una formazione serena ed efficace » (A7).

I motivi di fallimento sono gli ideali fantastici inculcati ai partenti.

La causa non può essere del posto che riceve perché « questo ambiente non può essere cambiato, ma accettato » (A8).

Alcuni falliscono perché « si son fatta l'idea di andare in terra di missione e dopo vanno a finire nelle grandi città. Altri che vogliono andare in città credono di possedere la fonte della cultura e il monopolio della civiltà...

La resistenza degli altri che sanno di possedere anche loro del vero, del buono e del bello, aumenta il loro disagio. Per altri è motivo di poco interesse (ma sono pochi) l'insistere troppo a voler fare come essi facevano nel loro paese d'origine. Mi riferisco specialmente agli italiani e a quelli che vengono ad una certa età... Concludendo vorrei essere sincero verso i buoni missionari nostri e dire che in genere questi giovani che vengono dall'estero si sanno adattare molto bene e si nazionalizzano come uno di noi e sono pochi quelli che non vogliono seguire gli esempi di altri pionieri salesiani...

Tra questi missionari quelli che sono di cultura latina si adattano più facilmente degli altri.

Può darsi che il vero motivo sia che trovano all'estero lo stesso ambiente e superiori, che avevano lasciato nei paesi d'origine, principalmente nell'Italia » (A15).²

« Si deve alla mancanza di comprensione. Molte volte si finisce in un ambiente completamente nuovo quanto a lingua, cultura, ecc., e si causa l'impressione che si va solo per insegnare e quindi si prendono atteggiamenti da maestro. Non si va forse anche ad imparare quello che c'è di buono nell'ambiente? Perché non si valorizza ciò che è locale? Non dico che si faccia nulla di questo, ma si scende a poca profondità nell'animo del nativo. In alcune nazioni è facile conoscere di che origine sono i quadri direttivi: musica, macchine dei laboratori... sono di provenienza italiana » (A21).

« In realtà, mi pare, i nostri missionari hanno cercato di adattarsi all'ambiente in cui lavorano. Però devo aggiungere che il loro adattamento è stato più nella linea della redenzione che dell'incarnazione: cioè, erano pronti a soffrire fame, malattie, fatiche... ma non sono riusciti ugualmente ad adattarsi alla cultura (lingua, arte, musica liturgica e non liturgica...). Questa osservazione vale non soltanto per i missionari salesiani, ma per tutta la struttura della Chiesa in India. Parlo di un ideale, naturalmente non giudico le possibilità concrete.

Mi pare che la soluzione si trova:

1) in una preparazione seria nell'ambiente culturale, sia prima di partire che nei mesi posteriori all'arrivo...;

2) una netta differenza tra fede e teologia;

3) uno studio esatto della natura della Chiesa. Naturalmente si suppone santità e zelo, come fattori insostituibili di ogni impresa apostolica » (A27).

« Molti non si ritirarono, anche se erano sicuri di non avere vocazione missionaria e forse neppure religiosa o sacerdotale. Lo fecero per gratitudine, per paura o per vergogna e le conseguenze sono ovvie... Non si può continuare a convertire questi poveri "missionari" nelle cenerentole dell'Ispettorato, solo perché loro "hanno chiesto". Ho conosciuto uomini di grande bontà, intelligenza e capacità sacerdotali appassire in mezzo alle selve o in luoghi

² Questa osservazione, che viene dal Venezuela, è particolarmente valida per quel paese. Infatti per parecchi anni la casa di Bagnolo Piemonte fu considerata l'aspirantato di quella ispettoria, cui inviava ogni anno un notevole contingente di novizi. Forse altrettanto potrebbe dirsi del Medio Oriente, nei confronti della casa di Mirabello.

deserti, solo perché erano missionari. Gli altri salesiani dell'Ispettorìa avevano ricevuto "dal buon Dio" la vocazione delle grandi città, dei collegi di signorini, della veste pulita... » (A25).

A28, dopo aver fatto notare che le strutture delle Chiese locali devono farsi con gente del luogo e che l'intercomunicazione è utile, afferma che « quelli che vanno ad aiutare devono prestare umile e generoso servizio alla Chiesa locale, senza tentare bruschi ed inopportuni cambi di rotta... ». Le congregazioni religiose per principio non dovrebbero mandare che in caso di vera necessità; per questi motivi: quelli del posto si vedranno obbligati a studiare in profondità il problema delle vocazioni locali e a interessarsene. In certi casi può risultare più comodo fare appello a personale già formato altrove. « In qualche ispettorìa succede questo fenomeno: il personale nella sua maggioranza è di fuori.

Quando viene a mancare, non ci sono sostituti e la Congregazione decade. Bisogna liberarsi dal pregiudizio che questa o quella nazione o ambiente non possono dare vocazioni ».

« Sono i missionari che vanno incontro alla missione e non possono esigere dall'ambiente una preparazione per riceverli... Molti missionari lavorano molto più per propagare la loro cultura di secoli, ma anche quelli che hanno una cultura più recente non hanno voglia di accettare una cultura straniera (tanto più che a volte è imposta). Questo spiega come mai molte missioni non si sviluppano » (A36).

« Alcuni vanno con idee di superiorità. Questo non li aiuta ad adattarsi » (A38).

« Se si tratta di andare in luoghi dove il Vangelo non è stato predicato, ci vuole una certa maturità. Se si tratta di andare in posti dove il clero è poco, lo considero un caso eccezionale, perché ogni diocesi deve fare piani per risolvere questo problema, anche usando schemi e persone non clericali, ma sempre con gente del posto. L'essere missionari è diventata una istituzione, come una struttura che deve esistere, come un caso regolare... e questo sarà quello che il Signore ci chiede in questo tempo? Sarà possibile che non siano capaci di vocazioni, popoli cattolici da più di un secolo?... E tempo di non pensare più nella soluzione di un clero che cade dal cielo o dall'Europa, ma di studiare di accomodarsi a quello che la terra dà. Il Signore sarà forse razzista? o saremo noi del tutto fuori strada? Diverso è il caso dello specialista che arriva per aiutare... Anche se mandassimo tutti quelli che vogliono in missione, non arriveremo mai a coprire le necessità, a causa dell'esplosione demografica. Non è un segno che stiamo continuando con un sistema che non è più quello che Dio vuole? È una sciocchezza. Inoltre per adesso, almeno in America, desideriamo più qualità che quantità » (A43).

Qui si tocca un tema oggi molto dibattuto. A parte certo radicalismo a volte ingenuo, sono punti di vista che non si possono più trascurare. Tra l'altro lo spettacolare successo dei protestanti in vaste zone latinoamericane, ci insegna parecchio.

« È considerevole il numero di quelli che si identificano totalmente con l'ambiente in cui lavorano... I candidati devono essere prevenuti realisticamente sulla realtà.

Che non si sentano portatori di una civiltà e siano prudenti nell'emettere giudizi sui paesi "sottosviluppati"; che siano disposti a rinunciare alla loro patria, cioè arrivati a destinazione non devono continuare a sentirsi "stranieri". Non ci sia discriminazione di nessuna forma tra nativi e stranieri » (A48).

« Quando arriva un missionario non deve essere posto subito a lavorare in case di formazione, ma dopo un contatto con la realtà e che non sia posto come superiore (in un filosofo o teologo), perché invece di formare, deforma con idee esotiche » (A50).

Questionario B

È stato sottoposto a 70 missionari, con questa presentazione.

Il decreto « ad Gentes divinitus » del Vat. II dedica una attenzione specialissima al problema della formazione del personale impegnato nell'attività missionaria della Chiesa, incul-

cando soprattutto che coloro che sono inviati in aiuto alle giovani Chiese ricevano una accurata preparazione specifica; aggiunge pure che il futuro missionario deve dedicarsi agli studi di missiologia (n. 26).

Non si può dire che nella Congregazione Salesiana coloro che sono stati destinati alle missioni o al lavoro fuori patria, abbiano frequentato corsi preparatori speciali.

Ma essendo inviati in giovane età e completando sul posto la loro formazione, hanno potuto ottenere un risultato uguale, e in qualche caso, migliore. Fino ad ora i salesiani sono stati tra i pochissimi a tentare questa via. Ma sicuramente non tutto è stato perfetto, e per migliorare, nulla potrebbe giovare quanto l'esperienza di coloro che il problema lo hanno vissuto. Il nostro primo dovere è certo quello di adeguarci alle indicazioni del Concilio e di essere disposti ad imparare quanto altri Istituti specializzati ci possono insegnare. Ma abbiamo anche l'obbligo di offrire ad altri gli aspetti positivi della nostra esperienza ormai quasi secolare, e numericamente, vastissima.

Coloro che hanno risposto, purtroppo non rappresentano proporzionalmente i vari paesi (Italia: 53; Spagna: 13; U.S.A.: 1; Svizzera: 1; Messico: 1; Ungheria 1).

Invece è molto più ricca la gamma delle esperienze che essi rappresentano: da membri del Consiglio Superiore ed Ispettori, fino a giovani sacerdoti appena ordinati. Anzi, non mancano tre studenti di teologia.

Indicazioni

Numero della scheda; paese di provenienza; paese di lavoro; età di partenza.

a = giovane sacerdote, fin poco oltre i 30 anni; *b* = sacerdoti tra i 30 e i 40 anni; *c* = sacerdoti oltre i 40 anni; *t* = studente di teologia.

N.	Paese di origine	Paese di lavoro	Età di partenza	Età attuale	N.	Paese di origine	Paese di lavoro	Età di partenza	Età attuale
B1	Italia	Ecuador	22	c	B24	Italia	Centro A.	?	c
B2	Italia	Venezuela	16	a	B25	Italia	Congo	30	b
B3	Spagna	Venezuela	16	a	B26	Italia	Ecuador	28	c
B4	U.E.A.	Giappone	28	a	B27	Spagna	Centro A.	17	b
B5	Italia	India	20	c	B28	Spagna	Venezuela	18	a
B6	Italia	India	25	c	B29	Spagna	Cile	21	t
B7	Spagna	Perù	17	t	B30	Spagna	Antille	20	a
B8	Spagna	Argentina	19	t	B31	Italia	Giappone	17	c
B9	Italia	Thailandia	20	a	B32	Italia	Cile	?	c
B10	Italia	Venezuela	17	a	B33	Italia	Cina	24	c
B11	Italia	Venezuela	20	a	B34	Italia	Ecuador	19	c
B12	Italia	Centro A.	17	c	B35	Italia	Argentina	14	c
B13	Italia	Thailandia	16	c	B36	Italia	Perù	17	a
B14	Italia	Giappone	?	c	B37	Italia	Giappone	19	a
B15	Italia	Medio O.	22	b	B38	Italia	Medio O.	19	a
B16	Italia	India	16	c	B39	Italia	India	25	c
B17	Spagna	Argentina	17	a	B40	Italia	Thailandia	17	a
B18	Italia	Cile	20	a	B41	Italia	Australia	17	a
B19	Italia	Perù	19	b	B42	Italia	Thailandia	17	a
B20	Spagna	Bolivia	16	b	B43	Italia	Giappone	30	b
B21	Italia	India	18	c	B44	Italia	Brasile	17	b
B22	Italia	India	22	b	B45	Svizzera	Vict-Nam	22	b
B23	Italia	Giappone	29	c	B46	Italia	Uruguay	18	a

N.	Paese di origine	Paese di lavoro	Età di partenza	Età attuale	N.	Paese di origine	Paese di lavoro	Età di partenza	Età attuale
B47	Italia	Centro A.	16	c	B59	Messico	Filippine	21	a
B48	Spagna	Corea	20	a	B60	Italia	Bolivia	20	a
B49	Italia	India	17	c	B61	Italia	Venezuela	16	a
B50	Ungheria	Ecuador	60	c	B62	Italia	Perù	16	a
B51	Spagna	Venezuela	17	c	B63	Italia	Australia	17	a
B52	Spagna	Venezuela	17	a	B64	Italia	Ecuador	17	t
B53	Italia	Thailandia	17	a	B65	Italia	Medio O.	19	b
B54	Spagna	Perù	16	a	B66	Italia	Ecuador	18	b
B55	Italia	Colombia	27	b	B67	Italia	Centro A.	23	b
B56	Italia	Thailandia	17	a	B68	Italia	Uruguay	24	a
B57	Italia	Colombia	18	c	B69	Italia	India	25	b
B58	Italia	Centro A.	16	c	B70	Italia	Brasile	20	a

PRIMA DOMANDA

Lei a che età è partito?

Un semplice sguardo alla tabella anteriore rivela che prevalgono coloro che sono partiti giovani: 48/70 tra i 16 ed i 20 anni; 12/70 tra i 21 ed i 25 anni. Cioè l'85% sono partiti al di sotto dei 25 anni.

SECONDA DOMANDA

È favorevole all'invio fuori patria di personale nel periodo di formazione?

Le risposte vanno praticamente in un solo senso: su 70 sono contrari solamente 2. Anzi, non pochi aggiungono espressioni come: « certamente », « senz'altro », « sono favorevolissimo », « è imprescindibile », « è indispensabile », « è una necessità sine qua non »...

I motivi che si adducono in favore sono quasi sempre gli stessi: maggiore adattabilità, capacità di captare, facilità per la lingua, formazione a fianco di coloro con cui si dovrà lavorare... Alcuni sottolineano la convenienza di fare gli studi liceali ed universitari sul posto, per ottenere titoli che permettano l'insegnamento.

Alcune risposte, pur essendo positive, sono variamente condizionate: purché sul posto ci si possa veramente formare; che si trovi comprensione e non si venga « bruciati » da questa esperienza. Qualcuno teme che, essendo lontani, si sia meno liberi nel decidere la propria vocazione, o lamenta che non si sia sempre data facilità di tornare, appena ci si rendeva conto che non si aveva imboccata la strada giusta.

Ecco testualmente alcuni pareri favorevoli:

« È molto difficile immaginare una preparazione staccata da tutta la vita di un popolo, che non si riduce ad una lingua o a conoscenze geografiche » (B2).

« Ho visto sacerdoti giovani venuti in missione che, non conoscendo la lingua e non potendo darsi all'apostolato come avevano sognato, sono stati colti da scoraggiamento e più d'uno ha dovuto rimpatriare » (B5).

« I risultati ottenuti nell'Assam, India, sono consolanti, e in generale sono pochi quelli che per diverse ragioni non si sono fermati sul posto » (B6).

« È indispensabile che questi giovani abbiano in primo luogo un'idea esatta dell'offerta cristiana che intendono portare.

— Essenziale nelle linee di una autentica testimonianza cristiana; ciò implica capacità di saper superare il posto di origine, le sue tradizioni, e le forme esterne, culturali ed espressive.

— Capacità dialogica. Ossia essenzialità nel possesso culturale della fede cattolica e capacità di incontrarsi personalmente con gli altri.

— Intenzione di non andare paternalisticamente a portare agli altri confratelli il proprio sapere, ma a condividere fraternamente la condizione della Chiesa nelle missioni. Sarebbe opportuno che anche i confratelli di terra di missione venissero in Europa, per dare il segno della cattolicità anche alla Chiesa di Europa. Non si tratta solo di aiutare, ma di rendere presente la cattolicità della Chiesa, altrimenti difficilmente schiviamo forme paternalistiche.

Non credo eccessivamente nei corsi di missiologia. Credo moltissimo al desiderio povero ed evangelico della testimonianza. Allora anche un giovane è capace di assimilare una cultura locale, senza fare un corso » (B19).

« Quanto più si aspetta a mandarli, tanto più difficilmente, caeteris paribus, riusciranno ad ambientarsi. Vi furono e vi sono non poche eccezioni » (B32).

« La formazione compiuta in patria potrebbe essere tecnicamente migliore, ma si corrono due rischi:

— essere poi sempre privi di titoli di studio validi in loco, non padroni della lingua, e quindi stranieri, inabili ad un vero adattamento;

— giudicare poi sempre aprioristicamente migliore quello che si è avuto in patria e quindi giudicare con benevola commiserazione anche le cose buone del luogo in cui si lavora » (B57).

« Per le attività apostoliche, dove la gerarchia ecclesiastica non è ancora definitivamente organizzata e dove l'azione è propriamente di evangelizzazione, si scelgano sacerdoti che hanno manifestato una speciale propensione alla vita missionaria e particolare attitudine.

Questa vocazione e queste attitudini non si rivelano molto presto, se non in casi ben determinati. Dunque per questa vita missionaria si scelgano sacerdoti formati sul posto o altrove, ma non in vista di una scelta fatta in gioventù. Per le comuni attività della vita religiosa e sacerdotale, è senz'altro un bene che chi sceglie di lavorare in paesi stranieri scarsi di clero si metta in contatto presto con l'ambiente sociale e religioso in cui dovrà lavorare: non solo per il vantaggio di assimilare bene la lingua, ma anche per conoscere sempre meglio l'ambiente... e per stabilire fra gli stessi confratelli quelle relazioni di armonia le cui radici si gettano durante gli anni di formazione passati insieme. Questo aiuta a superare almeno parzialmente il nazionalismo molto sentito nei paesi che furono dominati politicamente dagli europei » (B58).

Il parere più decisamente sfavorevole è quello di B53, che si limita alla Thailandia, « un paese cioè strettamente missionario, in cui il missionario deve solo dare, e difficilmente può ricevere per la sua formazione base ». Fa pure notare che gli stessi uomini di cultura del paese nella loro maggioranza hanno compiuto gli studi all'estero. « Se l'ambiente in cui il confratello è inviato non può dargli quella formazione essenziale, per una vita umana-religiosa-sacerdotale missionaria, non vedo come si possa giustificare l'invio di confratelli ancora all'inizio della loro formazione in questi ambienti ». Richiama grandi figure di missionari salesiani (Mathias, Cagliero, Cimatti...) che andarono già formati, mentre molti dei cosiddetti giovani lo erano solo salesianamente. Però l'età di coloro che hanno risposto a questo questionario non è in favore di tale affermazione.

TERZA DOMANDA

Se sì, quale Le pare il momento più adatto? Il noviziato? La filosofia? Il tirocinio? La teologia? L'anno di pastorale (dopo la Messa)?

La grande maggioranza è per il periodo della filosofia (32/70). Si noti che dire filosofia vuol quasi sempre anche dire liceo; però alcuni osservano espressamente che sarebbe meglio fare il liceo in patria ed il biennio filosofico all'estero. I motivi sono i soliti: maggiore adattabilità, lingua... C'è chi pensa che bisognerebbe conoscere la destinazione già durante il noviziato.

Sono 18 quelli che hanno specificato che anche il noviziato sarebbe bene farlo all'estero (alcuni mettendo la condizione che sia dopo il liceo). Però 4 dicono espressamente che non si può inviare un individuo a compiere una prova del genere in luogo così lontano da condizionare la sua decisione.

Questo è vero, tanto più che i motivi che si adducono in favore del noviziato sono in genere solo quelli della lingua, costumi... vantaggi che si ottengono benissimo anche durante gli studi posteriori. Tuttavia oggi non è più il caso di problematizzare troppo questo invio « lontano », quando gli spostamenti durano poche ore e vediamo addirittura gruppi di giovani andare « in missione » durante le vacanze estive, e operatori fare lunghissimi « viaggi apostolici » in poche settimane. Il problema dell'adattamento invece rimane difficile ed esigente come prima. B49 è decisamente contrario all'invio prima del tirocinio: « Il giovane non può avere una certa stabilità e finalità nella scelta... Pochi lasciano, ma di questi, molti per il fatto che a quell'età non avevano fatto la scelta finale ».

Il numero di quelli che optano per il triennio pratico all'estero è alquanto ridotto (12) e lo si spiega, considerando che ciò comporta di arrivare nelle condizioni di chi deve cominciare a lavorare, senza possedere preparazione e forse neppure la lingua.

In favore della teologia sono anche pochissimi (4). Ma non si può negare che sia un periodo molto adatto: si è maturi e con voti perpetui, si hanno a disposizione quattro anni da vivere assieme a coloro con cui si lavorerà; tanto più che oggi si tende a frequentare seminari unificati, cioè ci si forma con tutto il clero del posto. Durante le vacanze e gli ultimi anni di teologia si possono fare utili esperienze pastorali: così si è immessi gradualmente a contatto col popolo e nelle responsabilità, e si evita l'isolamento così duro dei primi tempi.

Per la pastorale all'estero pochi non accettano che si parta prima del sacerdozio.

Alcuni pareri testuali:

« È certamente vantaggioso andare in missione per il noviziato, purché la formazione da riceversi sia del paese in cui si dovrebbe lavorare. Vanno in Giappone in età formativa, e poi si formano secondo una mentalità non giapponese. Lo svantaggio sarebbe doppio, perché oltre che non conoscere la mentalità si è convinti di conoscerla » (B4).

A questo proposito si esprimeva pittorescamente un giapponese dicendo che spesso oltre alle pianticelle si vuole trasportare sul posto anche la zolla della terra d'origine. Allusione a quei noviziati e studentati in cui tutto, anche la lingua usata, è straniero.

« Noi spagnoli siamo andati quasi tutti per il primo anno di filosofia. Alcuni che andarono più tardi, si adattarono per nulla bene. Quelli che andarono direttamente in tirocinio lavorarono con molto entusiasmo e fecero molto bene, ma non si convertirono, rimasero sempre spagnoli. Gli italiani invece venivano direttamente per il noviziato, per imparare la lingua, senza perdere tempo di studio, però a volte psicologicamente « espatriavano » i venezuelani, creando internamente un ambiente completamente italiano. Dopo un anno non si distinguevano da quelli che andavano direttamente in filosofia. Mi pare che anche per gli italiani sarebbe meglio andare direttamente in filosofia. Prima non si è sufficientemente formati » (B52).

« Tutto il periodo di formazione deve essere davvero di prova, anche per chi va in missione: possibilità di ripensamento, se continuare o no all'estero, e ciò fino al quinquennio del sacerdozio compreso. Non pretendere una determinazione monolitica dall'epoca del noviziato, quasi si dovesse identificare vocazione con permanenza nell'ispettoria. L'attuale organizzazione nostra non favorisce certo questa forma di libertà, specie per i giovanissimi all'estero » (B55).

« Lasciando da parte le considerazioni di natura civile (condizioni per mandare all'estero dei minorenni, situazioni difficili provocate da mancanza di attitudini per la vita religiosa, manifestata durante il noviziato o la filosofia e conseguente obbligo di licenziare giovani in terre straniere senza offrire loro l'appoggio economico e sociale di cui hanno bisogno) il trasferimento alla sede delle proprie attività religiose per fare ivi il noviziato ha dei vantaggi indiscutibili. Ma anche fare questo, finito il noviziato, può essere preferibile, nel caso in cui la formazione ricevuta nel noviziato del posto di missione sia incompleta, per mancanza di mezzi, locali, persone... In ogni caso penso che la problematica attuale a questo proposito sia già molto diversa e rivesta caratteri specifici in ogni continente. Cercare una soluzione guardando al passato è mettersi sulla linea sbagliata o almeno non ben definita. Dopo un secolo di esperienza non si tratta di giudicare se si è sbagliato o se si è fatto bene, ma piuttosto di vedere se le condizioni sono cambiate » (B58).

QUARTA DOMANDA

È adatta la propaganda attualmente in uso per reclutare vocazioni missionarie?

Su questo punto c'è una sorprendente unità di pareri. Eccetto un paio di favorevoli ed una decina di reticenti (non essendo più al corrente di come camminino le cose in patria) tutti gli altri sono concordi nell'affermare che la propaganda non è all'altezza. Gli appunti principali: puerilità, romanticismo, sentimentalismo; presenta il missionario come un avventuriero; insiste solo sugli aspetti deteriori dei paesi di cui parla; confusa, disorganizzata, « né sempre onesta ». Si chiede più sincerità, « più teologia e meno romanticismo ».

Qualcuno ammette che ci sono stati dei miglioramenti.

Alcune osservazioni:

« La vocazione missionaria non va cercata. Essa deve emergere da gruppi giovanili altamente spiritualizzati e dinamizzati, che siano già in qualche modo apportatori al mondo di energie di salvezza » (B19).

« Non è tanto questione di propaganda, ma di formazione missionaria a livello di aspirantato. Le pecche sono da ricercarsi qui (illusioni, genericità, massa, avventurismo...). Il sentimento a questa età deve avere la sua parte, ma in personalità fondamentalmente ben impostate » (B55).

« Non saprei dire se sia necessaria una propaganda vocazionale missionaria. Basta parlare della Chiesa e dei suoi bisogni, delle opere missionarie. Le vocazioni "missionarie" che non sono frutto di una selezione naturale di vita più impegnata mi fanno paura, ed in pratica non riusciranno » (B57).

« Non credo che si debba fare propaganda per suscitare vocazioni missionarie: le vocazioni missionarie si devono educare e formare, non cercare » (B58).

Gli appunti fatti a tale propaganda convergono quindi sugli stessi aspetti. Questo è anche spiegabile. Siccome molti sono partiti assai giovani hanno solo avuto esperienza di un tipo di propaganda diretta a ragazzi (e si noti: diretta spesso a suscitare simpatia o raccogliere offerte, non a cercare vocazioni; per cui non meriterebbe certi rimproveri). Bisogna ammettere che la propaganda missionaria in ambiente salesiano è realizzata per mezzo di riviste, che si fermano per di più a livello di scuola media. Per ragazzi più alti c'è ben poco. Le giornate missionarie rimangono allo stesso livello. I missionari che vengono invitati si limitano quasi sempre all'aneddoto, cercano offerte, e approfittano di quell'incontro occasionale per tracciare della loro missione il quadro più colorito possibile.

Si dovrebbe parlare con più realismo anche a chi parte a 16, 18 o 20 anni. E questo non sempre si fa. Quindi si tratta più di lacune che di colpe: mancherebbe cioè un'informazione, ed una formazione più circostanziata a certi livelli.

In genere, le informazioni sull'attività missionaria della Congregazione provengono dal *Bollettino Salesiano*. Ora non bisogna dimenticare che questa pubblicazione non si rivolge soltanto ai salesiani, ma anche (se non prevalentemente) ai cooperatori e ai benefattori, allo scopo di stimolarne la collaborazione. È quindi naturale che insista su problemi più spiccatamente missionari in senso tradizionale (tribù indigene sopravvissute, foreste, lebbrosi, ecc.), anche se questi costituiscono soltanto un aspetto marginale delle Nazioni in causa, e talvolta della stessa attività che la Congregazione vi svolge. È chiaro perciò che il *Bollettino Salesiano* non può essere la fonte principale o addirittura unica per chi volesse maturare la sua vocazione missionaria, come non lo poteva essere, neppure nei suoi tempi migliori, *Gioventù Missionaria*, pur tanto benemerita.

QUINTA DOMANDA

Escludendo la salute, a che attribuisce i ritorni in patria (che spesso coincidono con l'abbandono della Comunità), per mancato adattamento? Età troppo giovane? Insufficiente preparazione? Idea inesatta della realtà cui si va incontro? Ambiente che riceve?

Solo uno o due attribuiscono i fallimenti all'età, o meglio alla mancanza di maturità (alcuni all'età troppo adulta). Anzi, 6 negano espressamente che possa dipendere da questo.

Le altre cause ricevono un numero quasi uguale di segnalazioni, ma esaminando bene le motivazioni, si vede che tendono a convergere su un punto solo.

Così 25 sottolineano la mancata preparazione, sia in patria che « in loco », includendo anche la selezione superficiale, la poca informazione su quello che si troverà... Altrettanti insistono sull'idea inesatta della realtà da affrontare, dando la colpa alla propaganda, a quelli che li hanno scelti e preparati, ecc...

Una ventina segnalano come responsabile l'ambiente che li ha ricevuti, nel senso che non hanno trovato sul posto chi li seguisse e sostenesse, ma, a volte, « direttori operai e commercianti, non padri spirituali » (B34); oppure comunità troppo chiuse o divise. Altri accennano a vari motivi, che potrebbero rientrare in quelli enumerati: il carattere difficile dell'individuo, la grettezza di spirito, il nazionalismo, la immaturità affettiva. C'è anche chi fa notare la troppa libertà trovata sul posto dai giovani chierici: « si trovano famiglie amiche, contatti con l'ambiente esterno... le prime a muoversi sono le stesse ragazze » (B36).

Ma in genere si può constatare che moltissime delle cause di defezione addotte sono le stesse in qualsiasi posto, a prescindere dal trapianto. In ogni caso le defezioni non sono necessariamente dei tradimenti alla causa missionaria: « Si tenga presente che è ancora in età di formazione e, per non avere ancora raggiunta la maturità richiesta per una scelta adulta, è possibile che cambi strada » (B62).

In genere il mancato adattamento dipende dall'ambiente (studentato). Troppo spesso questi sono isole d'Italia, Spagna o Francia (B56). « Perché la Chiesa non ha generalizzato i centri di studi superiori...? Per prendere una laurea in diritto bisognerà proprio sempre venire a Roma o in qualche posto privilegiato? Non è questo continuare con il paternalismo colonialista? Ciò non ci porta solo ad un problema relativo a quelli che lasciano la patria... ma anche al clero nativo, che si vede declassato in relazione al clero europeo » (B58).

SESTA DOMANDA

Suggerimenti

La Congregazione Salesiana dovrebbe riconoscere la specificità della vocazione missionaria (B4).

Non mandare uno solo, né vari che se la intendono, scegliere con cura il luogo per i primi anni (B8).

Ritorni periodici per l'aggiornamento. Poi c'è il pregiudizio che in missione vadano quelli di media o mediocre capacità, con qualche eccezione (B9).

La vocazione missionaria non è una fuga (B10).

Ci vuole una preparazione generale e poi quella specifica per la terra in cui si lavora (B14).

Le case di formazione dovrebbero essere dirette da autentici missionari, rimpatriati temporaneamente (B15).

« Negli aspirantati parlare delle missioni, inculcare entusiasmo, dando comodità ai missionari reduci di parlare agli aspirantati, trattare con rispetto i veterani, approfittare della loro esperienza nelle scelte » (B33).

Si dovrebbe sapere almeno un anno prima dove si andrà (B34).

Si richiede più comprensione degli affetti che si lasciano in patria, almeno finché i genitori sono vivi (B38).

Non lasciare andare in missione i confratelli scontenti o poco volenterosi (B41).

« Sarebbe augurabile l'istituzione di almeno un centro di orientamento missionario, attrezzato e funzionante non meramente con criteri empirici, ma studiati e riflessi... Sarebbe pure altamente desiderabile l'erezione di un Istituto Superiore di Missionologia presso l'Ateneo Salesiano » (B43).

Le lingue: in certi paesi è necessario obbligare all'inizio il confratello a studiare sotto un vero maestro, anche se non gli piace (B45).

Si dovrebbe sottomettere l'individuo a prove psicotecniche per determinare la sua attitudine (B54).

I superiori di missioni siano scelti tra il personale delle missioni; ogni missionario abbia la possibilità di qualificazioni di studio o di lavoro (B66).

Si potrebbero avere più vocazioni missionarie e con risultati migliori:

— se uno continuasse ad appartenere all'ispettoria d'origine (ci sarebbe meno insicurezza);

— se una ispettoria ricca di personale si incaricasse di certe opere di una ispettoria missionaria, che non può, e finché non può, sostenerle. Questo è possibile se si incarica di opere totalmente dedicate ai poveri e che perciò hanno meno esigenze; e servendosi, per l'adattamento del personale, di quelli della stessa nazionalità, già esperti nel lavoro missionario (B67).

Conclusione

Non c'è bisogno di riassumere, anche solo in brevissima sintesi, i pareri raccolti. Basterà prendere atto della grande maggioranza di quelli che sono favorevoli, in linea di massima, al sistema seguito fino ad ora, senza trascurare le critiche, a volte abbastanza radicali, di certi aspetti della prassi.

Molti degli appunti fatti possono essere rivolti all'impostazione della vita religiosa in generale, o sono dovuti a deficienze delle persone, prescindendo dal fatto che siano missionari o meno.

Una delle cose di cui si sente maggiormente la mancanza è la preparazione specifica. All'atto pratico, lo si è già detto, realizzare tale preparazione risulta tutt'altro che agevole. Se, come propone qualcuno, si fondasse una, o qualche casa specializzata in questo compito, si urterebbe sempre contro l'ostacolo dell'eterogeneità dei partenti. Se ci sono ad esempio due novizi spagnoli che vanno in Ecuador, un prete tedesco che va in Brasile, due tirocinanti statunitensi destinati alla Corea, un coadiutore italiano che parte per le Filippine... è evidente che non si può pensare di riunirli per prepararli.

Sono necessarie alcune precisazioni.

1) Se per preparazione si intende capacitazione per il lavoro che si svolgerà, questo problema investe tutti i Salesiani, senza alcuna differenza. Ogni Ispettorìa

deve studiare l'orientamento delle sue opere e qualificare gli uomini che vi lavoreranno. Strumenti atti allo scopo sono i centri di cultura di ogni nazione.

2) Quanto ai giovani che vanno a lavorare in altri paesi, è necessaria la selezione oculata e la preparazione psicologica per il cambio di ambiente. Una volta sul posto, la formazione si farà dove e come la fanno tutti i confratelli dell'Ispettorìa.

3) Un problema particolare è quello che riguarda quanti vanno a lavorare in luoghi dove la Chiesa è assente o si trova in condizioni precarie (presenza in un contesto pagano).

Si tratta di una minoranza di quanti partono ogni anno, dall'Europa, ma di un numero crescente di nativi (un esempio: tra pochi anni le responsabilità missionarie dei salesiani in India ricadranno esclusivamente sui confratelli locali). Sono costoro che devono ricevere una specifica preparazione missiologica.

Forse è un po' semplicistico pensare di poter assolvere questo compito con la fondazione di un Istituto. La preparazione di chi affronta il mondo buddista ha esigenze così diverse da chi lavorerà tra i musulmani, gli induisti, gli animisti... che un tale Istituto esigerebbe un corpo imponente di specialisti. Non è un'utopia prospettarselo? Del resto, Istituti attrezzati per tutti questi settori esistono in ogni parte del mondo, sia in Università civili, che ecclesiastiche. Forse è solo questione di organizzare un Segretariato che possa offrire informazioni complete agli ispettori e ai Vescovi interessati.

Esigenze analoghe ci sono per quanti, nei posti direttivi, decidono le linee missionarie della Congregazione. Per essi è imprescindibile una formazione missiologica basilare e solida, che permetta di inserire e mantenere la Congregazione nella linea degli attuali orientamenti missionari della Chiesa. A questo scopo si può cominciare ad utilizzare quanto già esiste. A Roma vi sono due facoltà di missiologia: i Salesiani che le frequentano sono tutt'altro che numerosi.

Nel complesso quindi pare si possa guardare con una certa soddisfazione a quanto è stato realizzato. Il fatto di essere balzati in pochi decenni al terzo posto come congregazione missionaria, dice molto. Questo non lo si è ottenuto nonostante il sistema usato, ma grazie al sistema usato.

Mandando personale giovane probabilmente se ne è perso di più, ma si è anche ottenuto un altro risultato non esprimibile in cifre: la collaborazione sullo stesso campo di uomini di varie nazionalità. Qualcuno, con ragione, si è lamentato che qua e là abbia prevalso lo stile di una nazione: ma questa sarebbe stata la regola assoluta e generale se si fosse sempre ricorso a uomini adulti.

* * *

Oggi le circostanze ci impongono cambi sostanziali e rapidi. Un secolo di storia può essere un peso, ma non solo questo: costituisce anche una solida rampa di lancio.

IX

VERSO UNA CHIESA AUTOCTONA
(Missione di Chiguaza
Vicariato Apostolico di Méndez - Ecuador)

Siro Pellizzaro

Mi distaccai per la prima volta da mia madre in lacrime nel 1953. Seguivo il mio sogno: andare missionario nella misteriosa selva equatoriana. Sognavo innumerevoli avventure tra selvaggi crudeli, tagliatori di teste, assetati di sangue; sognavo lotte coi giaguari in agguato nel folto della foresta, brividi a ogni passo per l'infinita varietà di serpenti nascosti sotto le foglie o sotto i tronchi putrescenti dei sentieri.

Col passare del tempo mi resi conto di essere stato completamente ingannato, dai racconti fantasiosi delle riviste missionarie, magari scritti da chi non aveva mai visto una missione, o inventati da missionari etnocentristi, che lasciavano briglia sciolta alla loro fantasia. In 21 anni di continui andirivieni per i posti più impenetrabili della selva, ho visto sì e no un giaguaro, alcuni cinghiali, alcune scimmie inoffensive, un tapiro che si è affrettato a darsela a gambe, e neanche una dozzina di serpenti, non tutti velenosi.

I selvaggi li sto ancora cercando, e credo che non li troverò mai. Mi sono invece reso conto, questo sì, che i peggiori selvaggi forse siamo stati noi, perché in nome di una malintesa civiltà abbiamo commesso ogni sorta di soprusi: fisici, intellettuali e religiosi, contro le minoranze etniche.

Le civiltà sono molte e ben distinte tra di loro: ognuna cerca di dare una risposta adeguata al suo ambiente e alle circostanze storiche in cui si svolge. Io non credo in una civiltà superiore: ogni civiltà ha qualcosa di superiore alle altre. Se, ad esempio, la nostra civiltà ha fatto grandi progressi in certe tecniche, i figli della selva ci superano senza confronto nella conoscenza del loro ambiente. Se noi abbiamo qualcosa da insegnare loro, anch'essi ci possono arricchire in non pochi altri campi.

Ma noi arriviamo gonfi del nostro etnocentrismo, con arie da « so-tutto-io »; non ci informiamo sui figli della selva, non li ascoltiamo. Li dichiariamo nomadi, e ci impadroniamo delle loro terre; li dichiariamo ignoranti e imponiamo la nostra

cultura che non è fatta per loro; li dichiariamo tagliatori di teste, e ci sentiamo in diritto di sterminarli; li dichiariamo figli delle tenebre, e ci crediamo in diritto di distruggere i loro riti, i loro miti, la loro religione. E tutto questo, in nome di Cristo! Non meravigliamoci allora se la nostra civiltà è vista da loro come un'aggressione « barbara e selvaggia », che calpesta i diritti più elementari dell'uomo. E il Cristo è visto come il distruttore della loro cultura e delle loro strutture, altro che Salvatore.

Gli Shuar hanno resistito per molti anni alla nostra civiltà e al nostro cristianesimo, perché la loro cultura era la più adatta al loro ambiente. I missionari, scoraggiati, dovettero esclamare: « È come innaffiare un palo secco! ». Ma la loro eroica costanza trionfò: gli Shuar cominciarono a lasciare le loro credenze, e con quelle le loro strutture familiari e sociali. Ma Cristo non li salvò, perché era un Cristo bianco, non adatto per loro; un Cristo non compreso. Così cominciò un periodo di confusione, di caos sociale e familiare, di complesso di inferiorità e di vuoto spirituale, sempre più tormentoso, tale da portare alla rovina.

L'etnocidio è un fatto, tutte le volte che il cristianesimo non assume come propria la cultura di un popolo, per animarla dal di dentro con il nuovo Spirito di Cristo. Giunsi a queste convinzioni 15 anni fa, e così cominciai a preoccuparmi della cultura shuar. Mi ricordai che Cristo aveva impiegato trent'anni per imparare la cultura ebraica, e ritenni giusto che un missionario facesse altrettanto con la cultura shuar.

La prima preoccupazione del missionario non dev'essere quella di insegnare, ma quella di imparare. Mi accorsi che l'ostacolo più grave per imparare era il mio etnocentrismo. Mi rendeva miope. Capii che il miglior regalo che si possa fare a un missionario prima di mandarlo in missione, è liberarlo dal suo etnocentrismo, perché si renda conto che non è soltanto lui « il civilizzato »; che non va a lavorare tra selvaggi, ma tra persone che sono ben più adattate di lui al loro ambiente; tra civilizzati di altro tipo, con la loro filosofia, la loro sociologia, la loro tecnica e la loro religione...

Cominciai a studiare questo « palo secco », e poco alla volta mi accorsi che era un albero ricco di fronde e di vitalità. Scoprii allora che gli Shuar non sono nomadi, ma un popolo affezionato alla terra ove sono sepolti i loro antenati, e dediti a una orticoltura ricca e svariata. Soltanto alcuni di loro dovettero « emigrare » dai loro territori per i continui soprusi dei bianchi, che rendevano loro la vita impossibile. Quella gente che stimavamo ignorante, conosceva come nessun altro la flora e la fauna della selva, le piante medicinali, la vita degli animali, le migliori tecniche di caccia e di pesca; in una parola, tutto quello che era necessario conoscere per dominare la natura e vivere sicuri di se stessi.

Ogni capo famiglia era come un esperto maestro che ogni giorno sedeva in cattedra per educare i suoi figli. Scopersi che questi presunti selvaggi, sanguinari, crudeli, tagliatori di teste, formavano società ben organizzate, con consigli di anziani per amministrare la giustizia. La « testa tagliata » serviva soltanto per propiziare il defunto, e perché la sua morte era ben meritata per il bene della comunità.

Infine, scoprii che questi « figli delle tenebre » erano veri figli di Dio, con una storia sacra non inferiore a quella biblica, e con preghiere per tutte le circostanze. Neppure il missionario è così religioso come lo shuar: questi, infatti, prima di qualsiasi azione, invoca l'aiuto soprannaturale; e tutte le sue azioni non sono che una celebrazione liturgica, poiché essi vogliono realizzare nel tempo ciò che la Divinità ha realizzato al principio dei tempi.

Ogni padre di famiglia era come un profeta che annunciava giorno per giorno dal suo trono (*chimpi*) le gesta divine (*miti*), e un sacerdote che insegnava a pregare (*anent*) o guidava i suoi figli alla ricerca di Dio nelle cascate dei fiumi (*tuna*) o dirigeva le celebrazioni annuali per il rinnovamento della natura (*uwi*), e le altre celebrazioni di iniziazione (*uniush'*, *nuatsank''u*).

Conclusione: era necessario cambiare completamente il metodo missionario. Il Concilio Vaticano II ne tracciava la strada con il rivoluzionario decreto « Ad Gentes ».

Attraverso i secoli, Dio aveva preparato il popolo shuar, come quello ebreo, alla venuta di Cristo. Il missionario doveva annunciare che questo medesimo Dio che aiutò i Shuar in tutte le loro necessità, si era fatto uomo, e si era presentato come modello di tutti coloro che vogliono diventare figli di Dio. Cristo non veniva a distruggere le loro tradizioni, ma a confermarle e a perfezionarle. Cristo non veniva a distruggere le loro strutture familiari e sociali, ma a consolidarle con la forza del suo Spirito di Amore, che ampliava la loro famiglia e la loro società, trasformandola in una società mondiale di fratelli uniti. La comunità tradizionale doveva trasformarsi in Chiesa autoctona, nel Corpo Mistico di Cristo, in segno sensibile (sacramento) della Chiesa universale; e perfezionarsi ogni giorno più, fino alla vita eterna nella Casa del Padre.

Ma dovetti fare i conti con comunità shuar distrutte. Con famiglie cristiane che, in nome di un malinteso cristianesimo, volevano rompere con tutte le tradizioni shuar. Con famiglie non cristiane interiormente spezzate, perché i figli, educati negli internati e nelle scuole, si burlavano dei genitori come di gente arretrata, e rifiutavano i loro insegnamenti. Con una società disorganizzata, perché l'Autorità nazionale voleva imporre le sue leggi, ignorando completamente l'organizzazione shuar e i suoi costumi, quando non si aggiungevano anche i pregiudizi etnocentristi.

I vecchi tradizionalisti vollero continuare a vivere secondo i loro costumi, e cacciarono via i figli educati negli internati, come elementi dannosi. Invece i giovani presero il bianco come modello di vita, perdendo così la propria personalità. Furono sfruttati dai coloni che avevano bisogno di mano d'opera, ingannati da commercianti senza scrupoli, rovinati dai venditori di alcool, dalla prostituzione, dal vagabondaggio. Tormentati dal loro vuoto spirituale e dalla persistente frustrazione di non essere accettati come i bianchi, e anzi, sempre più disprezzati come *indios*, erano incamminati verso l'emarginazione totale e il caos senza rimedio.

Il battesimo era visto soltanto come un mezzo per inserirsi nella società dei bianchi. Così, l'ideale di questi cristiani shuar non era Cristo, ma il colono;

la loro legge non era l'amore che cerca i propri simili per fare con loro una sola famiglia, ma l'egoismo che li spingeva a costituirsi in una casta superiore, separata dai non cristiani, che poi disprezzavano nello stesso modo con cui i coloni disprezzavano i selvaggi, ostentando la loro superiorità.

I non cristiani, vedendo la depravazione dei cristiani, cominciarono a auto-denominarsi « diavoli » (*iwianch*), e si opposero risolutamente all'evangelizzazione.

In questo ambiente cominciai la preevangelizzazione. Radunai cristiani e non cristiani, e spiegai loro che in molti modi i loro antenati avevano parlato di Dio nei miti. E che Dio li aveva sempre aiutati, anche se lo invocavano con nomi diversi nei loro *anent*. Che nonostante i molti nomi, c'è un solo Dio. Che i loro capi di casa sono stati dei veri profeti, che hanno trasmesso la storia sacra ai figli; e veri sacerdoti, che lo invocavano nei loro *anent*.

Poi passai all'evangelizzazione. Spiegai che quel medesimo Dio che li aveva sempre aiutati in tanti modi, si era fatto uomo, nascendo da una Vergine, Maria, per riunire tutti gli uomini in una sola famiglia grande. Perciò, ogni comunità shuar doveva costituirsi in una sola famiglia unita, senza distinzione di cristiani e non cristiani. Ogni domenica dovevano riunirsi per ascoltare la Parola di Dio. Quelli che accettavano quella Parola e la mettevano in pratica, sarebbero stati i veri cristiani. I battezzati che non volevano ascoltare quella Parola, non erano veri cristiani.

I non cristiani provarono grande gioia nel sentire questo; ma i cristiani, in maggioranza si opposero, accusandomi di appoggiare le superstizioni degli Shuar. Essi erano ormai « civilizzati », e non volevano tornare a vivere come « selvaggi », come quegli ignoranti dei loro antenati. Risposi che Cristo è lo stesso Dio che aveva aiutato i loro antenati, e che si mettevano contro di Lui se non riconoscevano il bene che Egli aveva fatto fin dalla creazione del mondo. Nonostante le mie insistenze, molti di loro rifiutavano di pregare nell'idioma shuar. Mi ripetevano che erano « civilizzati », e perciò si doveva leggere il Vangelo, pregare, e celebrare ogni liturgia in lingua spagnola.

Dovetti metterli di fronte a una scelta: « Se volete seguire i coloni, smettetela di chiamarvi cristiani, perché i veri cristiani seguono Cristo. E Cristo non è venuto per distruggere la cultura shuar, ma per perfezionarla. Tutte le lingue sono sue, e per questo nel giorno della Pentecoste lo Spirito Santo fece parlare gli Apostoli in tutte le lingue del mondo. Noi dobbiamo lodare Dio in tutte le lingue. Perciò, i coloni lodano Dio nella loro lingua spagnola, e gli Shuar nella loro lingua shuar. Il vostro dovere è di formare la Chiesa Shuar, per ricordare di generazione in generazione le meraviglie operate dal Signore in ogni tempo con il popolo Shuar ».

A poco a poco, l'idea della Chiesa autoctona come segno locale della Chiesa universale, entrò. Ora bisognava trovare in ogni chiesa locale qualcuno che rappresentasse il Buon Pastore nelle riunioni domenicali, per spiegare la Parola di Dio e guidare le preghiere. Non potevo essere io il loro pastore, perché non sono shuar, e non comprendo a fondo la loro cultura.

O forse doveva rinunciare alla mia cultura per incarnarmi nella cultura shuar? Ma facendomi shuar, non sarei caduto nella stessa emarginazione e vuoto spirituale in cui caddero gli Shuar quando vollero farsi come i coloni bianchi? Riflettei a lungo. Alla fine compresi che è Cristo che deve incarnarsi in ogni cultura, non il missionario. Il mio dovere era soltanto di entrare in dialogo con gli Shuar per far loro comprendere il messaggio di Cristo; toccava poi a loro il compito di incarnarlo nella loro cultura.

Per questo era necessario che io imparassi bene la lingua shuar. Ma non ci sono mai riuscito del tutto. Scelsi un Pastore e un aiutante in ogni comunità tra le persone che dimostravano maggior interesse religioso, e cominciai a riunirli nella missione una volta al mese.

In queste riunioni dialogavamo sulla cultura shuar, dato che la maggioranza dei Pastori erano adulti. Naturalmente, parlavamo anche del Vangelo di Cristo. Ricordo come si entusiasmarono nello scoprire il senso cristiano dei loro miti e delle loro tradizioni; e come il Vangelo perfezionava ciò che avevano imparato dai loro padri.

Queste scoperte fatte nelle riunioni, i Pastori le comunicavano ai loro fratelli nelle riunioni domenicali. Diversi cristiani, che facevano consistere il loro cristianesimo unicamente nel recitare alcune preghiere in spagnolo, si opponevano, e dicevano ai Pastori: « Questo sarebbe cristianesimo? Ma queste sono le favole dei nostri nonni. Abbiamo forse bisogno che venga proprio tu a insegnarci a pregare? Le preghiere noi le sappiamo ».

Questa cristianizzazione a base di formule imparate a memoria in spagnolo aveva fatto credere che il cristianesimo si riducesse a quello, e non fosse un cambiamento di vita. Per superare questo formalismo, a quanti venivano alla missione per prepararsi al battesimo, dissi così: « Vi battezzero fra due o tre anni, se andrete tutte le domeniche al culto, quando a forza di pregare saprete le orazioni, e dimostrerete di amare Gesù mettendo in pratica la Parola che vi spiega il Pastore ».

Così, ogni comunità si trasformò in un catecumenato. Era necessario perciò svolgere un programma completo di evangelizzazione. A questo scopo, insieme ai Pastori elaborai un testo per la preevangelizzazione e l'evangelizzazione. La preevangelizzazione consisteva nel far prendere coscienza che i loro miti e le loro tradizioni ci raccontavano come Dio avesse creato il mondo, e come avesse aiutato il suo popolo in molti modi.

Nella evangelizzazione si spiegava che Cristo ha fatto molti miracoli, perché tutti capissero che Lui era il medesimo Dio che aveva sempre aiutato il popolo Shuar, e che era venuto per correggere quello che era sbagliato, e perfezionare quello che era rimasto incompleto. Il metodo usato in questa evangelizzazione consisteva nel:

1. confrontare un mito religioso con un miracolo di Cristo, per dimostrare che Cristo ha lo stesso potere espresso nel mito;

2. confrontare un mito etico con un insegnamento o un fatto della vita di Cristo, per dimostrare che Gesù perfeziona la morale tradizionale;

3. confrontare i mezzi tradizionali di salvezza con quelli nuovi istituiti da Cristo (preghiera e sacramenti), per dimostrarne la superiorità;

4. confrontare i sacerdoti e profeti tradizionali con i nuovi sacerdoti e profeti, perché sappiano quello che bisogna aggiungere all'insegnamento tradizionale, e costituire così una nuova comunità di fede, orientata secondo le parole di Cristo.

Con questo programma, i Pastori diventavano i veri catechisti delle loro comunità, incaricati di preparare, poco alla volta, i loro catecumeni al battesimo. E questa catechesi riusciva a essere più vera, perché si realizzava nel seno della comunità. Era preceduta da un atto penitenziale che disponeva gli animi alla conversione, e seguita dalla preghiera comunitaria, che impetrava la forza dello Spirito Santo.

Molti Pastori erano poco preparati, perché molti di loro erano analfabeti, e lo stesso popolo chiedeva che gli si insegnasse di più. Allora cominciai a riunirli in corsi settimanali, per uno studio più sistematico del catechismo, e un dialogo più profondo sulla cristianizzazione della loro cultura.

Tutti i Pastori furono nominati membri del Consiglio parrocchiale; nelle riunioni mensili informavano il Parroco sullo stato delle loro rispettive comunità.

Quest'anno (1974) volli impegnarli ancora di più, incaricandoli di preparare l'Anno Santo. Immaginatevi la mia sorpresa quando, durante la Quaresima, li vidi arrivare alla Cappella della Missione portando una grossa croce, seguiti da quasi tutti i cristiani della loro comunità. Avevano digiunato, e cantavano canti penitenziali, recitavano la Via Crucis o il santo Rosario. Entrarono nella Cappella, svolsero la celebrazione penitenziale, mi chiamarono per confessarli, e tutti fecero la Comunione con molto fervore.

Era giunto il momento di impegnarli ancora di più. Chiesi a Mons. José Félix Pintado l'autorizzazione a nominarli Ministri dell'Eucaristia. Monsignore me la concesse con generosa prontezza.

La cosa fu presa con molta serietà, sia da parte dei Pastori come da parte delle Comunità. Tuttavia, dapprima molti cristiani non riuscivano ad accettare il fatto che uno Shuar, uno della loro razza, peccatore come loro, potesse toccare il Corpo di Cristo. Si calmarono quando spiegai che Cristo voleva unirsi con loro e con tutte le Comunità del suo Corpo Mistico. Chiedeva soltanto che si pentissero dei loro peccati, e se ne allontanassero, adempiendo la sua Parola. Gesù viene con gioia in un cuore pentito, purché abbia la volontà di dichiarare i suoi peccati al sacerdote nel Sacramento della Penitenza. In questo caso, la Penitenza serve per dichiarare pubblicamente, davanti alla Chiesa, la misericordia di Dio, perché essa è appunto il Sacramento della Misericordia di Dio.

Alcuni Pastori si ritennero indegni per un ministero così alto, e preferirono restare semplici aiutanti o catechisti nella loro comunità, nella speranza che si trovasse presto tra i loro fratelli un Pastore più degno. Soltanto sette si presentarono con il loro caratteristico canestrino-tabernacolo (*Pitiak*), per portare l'Eucaristia alla loro comunità. Si inginocchiarono in presbitero, e io domandai: «Volete nutrire i figli di Dio con il Corpo di Cristo?». Risposero: «Sì, lo vogliamo». Li benedissi dicendo a ciascuno: «Nutrirai i figli di Dio con il

Corpo di Cristo, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo ». Si avvicinarono all'altare, apersero il loro canestrino impermeabile dove i loro antenati custodivano le cose più preziose, e con grande devozione misero tra bianche tovaglette la Pisside piena di Ostie. Poi, in silenzio, ripartirono verso le loro abitazioni per i pantanosi sentieri della selva misteriosa, per celebrare la Settimana Santa con i loro fratelli.

Fu una grande emozione in tutti. Passarono la notte del Giovedì Santo in adorazione. Il cestello-tabernacolo era appeso con una cordicella sull'altare, mentre il Pastore aiutava i suoi fratelli a lasciare il male e a vivere uniti a Cristo Gesù.

Credo che abbiano comunicato tutti i cristiani, perché nella mia visita si accostarono tutti al sacramento della Penitenza, dichiarando i propri peccati, la loro volontà di conversione e la bontà del nostro Dio.

Da quel giorno gli Shuar cominciarono a rispettare di più i loro Pastori. Li chiamano « consacrati ». Oggi, altri chiedono di diventare « consacrati », e sono disposti a frequentare i corsi per Pastori.

Ora che tutti conoscevano la figura del Pastore della comunità, era necessario far capire ai cristiani che ogni padre di famiglia è il pastore della sua casa, e la sposa un'aiutante. Anch'essi dovevano celebrare la Parola di Dio nelle loro case, tutte le sere, riunendo i figli, allo stesso modo che il Pastore raduna la comunità.

Si tratta di una celebrazione familiare semplice, costituita dai tre momenti fondamentali della celebrazione domenicale: la conversione, la Parola di Dio e la preghiera. Già alcune famiglie si riuniscono insieme, e dopo aver deplorato i peccati commessi durante il giorno, recitano l'atto di contrizione. Poi si siedono per leggere un passo del Vangelo, che viene commentato dal capo di casa; e terminano con la recita del Padre Nostro e dell'Ave Maria.

I Padri di famiglia che non si impegnano a celebrare la Parola di Dio nelle loro case e non partecipano al culto domenicale, non possono battezzare i loro figli, perché questi passerebbero nel numero dei battezzati, ma non dei cristiani. Nelle comunità suar siamo soliti chiamare cristiani soltanto quelli che si impegnano a praticare la Parola di Dio e le direttive della Chiesa.

I Pastori animano i cristiani, vigilano e informano il sacerdote quando qualcuno vuole essere battezzato, o battezzare un bimbo.

Questo è quanto sono riuscito a realizzare fino a oggi. Ma resta ancora molto da fare. La meta sembrerà ambiziosa, ma è logica: fare il possibile perché questi Pastori arrivino progressivamente al Diaconato e poi al Sacerdozio. Ogni comunità deve avere un sacerdote della sua razza, che capisca in pieno la sua cultura, la sua religiosità e tutta la sua maniera di essere.

(traduzione dallo spagnolo di Pietro Ambrosio)



1. I pastori posero l'Eucarestia nel loro
pitiak...
(Missione di Chiguaza).



2. Si avviarono in silenzio verso le abi-
tazioni Shuar, portando il Figlio di Dio
lungo i misteriosi sentieri della selva im-
penetrabile.



3. Nutrono i figli della selva con il Corpo di Cristo Salvatore.





Edificio del Centro Catechistico Salesiano di Hong Kong.



Presentazione di scene catechistiche a S.S. Pio XII.

ESPERIENZE CATECHISTICHE IN CINA

Mario Coerezza

1. La chiamata

Devo esser nato con la vocazione catechistica nel sangue. Credo che me l'abbia inculcata mia madre, che è stata anche la mia maestra di catechismo. E anche mio fratello. Avevo dieci anni, lui era in servizio militare e (parrà incredibile ma è così) promise di regalarmi un orologio se avessi studiato alcune domande di catechismo.

A 12 anni partecipai, come « aspirante » di Azione Cattolica, a una gara regionale di catechismo che si teneva a Milano. A 14 versai tutti i miei risparmi per acquistare « La Dottrina Cristiana » del Perardi. Mi serviva per preparare le lezioni di catechismo che dovevo tenere ogni domenica all'Oratorio; un lavoro che mi appassionava.

Avevo diciotto anni quando decisi di farmi salesiano e missionario. Entrai in un Aspirantato. Tra i ricordi più belli, conservo quelli delle prime Mostre Catechistiche organizzate con i compagni.

Ho fatto il noviziato in Cina nel 1939-40. Il chiodo del catechismo penetrò ancora più a fondo nella mia testa. Un giorno stavo assistendo a una rappresentazione che aveva per protagonista il noto martire San Tarcisio, quando mi venne in mente un modo concreto col quale avrei potuto spiegare la presenza di Cristo nell'Eucaristia. A un compagno che era solito regalarci un suo disegno in occasione dell'onomastico, chiesi un disegno catechistico, di cui io stesso diedi tutti i particolari.

Durante gli anni della filosofia fui incaricato di fare un po' di catechismo ai ragazzi pagani la domenica, insieme con altri compagni. I Superiori vollero radunarci per studiare insieme il modo migliore di insegnare il catechismo ai pagani. Alcuni sostenevano che bisognava presentare ai giovani la sostanza delle principali religioni, specialmente il Buddismo, Taoismo, Confucianesimo, Protestantesimo, ecc. Poi dimostrare come tutte quelle religioni fossero insufficienti, per arrivare a presentare quella cattolica come l'unica vera e necessaria.

Non ero affatto d'accordo. Gesù non si era mai perduto a spiegare che le religioni pagane del suo tempo erano sbagliate, che l'unica vera era quella della

Sacra Scrittura, e che lui ora veniva a completarla. Gesù Cristo non ha fatto che presentare se stesso come rivelazione del Padre. Gli Evangelisti presentano Lui (cfr. *1 Jo* 1,1 s). Gli Apostoli non fanno che presentare il Cristo Risorto e la sua dottrina (cfr. *Act* 8,35; 5,42; 11,20; *Gal* 1,16; *Ef* 3,8). San Paolo insegna che Cristo è tutto (cfr. *Act* 9,3; 22,4; 26,13; *Fil* 3,12). Egli non ha paura di affermare che tutta la sua sapienza è Cristo crocifisso (*1 Cor* 3,3). Nella prima Tradizione cristiana, il tutto della dottrina è Lui (cfr. *Jo* 17,3).

Altrettanto dovevo fare io. Il motto-programma della mia Ordinazione Sacerdotale sarebbe stato « Evangelizzare pauperibus misit me Deus ».

Bisogna conoscere la sostanza delle grandi religioni mondiali, d'accordo. Capita di doverne discutere con individui particolarmente preparati. Ma non con i ragazzi oratoriani, incapaci di un discorso del genere, saltuari e incostanti nella frequenza, e generalmente terreno ancora vergine, pronto ad accogliere la buona semente della Parola di Dio.

Continuai dunque il mio insegnamento cercando di fare come aveva fatto Gesù. Nessuno meglio di Lui conosce gli uomini e il modo giusto di prenderli, dato che è stato Lui, insieme con il Padre e lo Spirito Santo, a crearli. Nessuno meglio di Lui può sapere il modo di far conoscere agli uomini la Verità perché abbiano la vita.

2. Il metodo

Anzitutto, è chiaro, dovevo assicurarmi una solida e profonda conoscenza della Parola che volevo annunciare. Insieme, dovevo cercare di conoscere a fondo anche la realtà oncreta dei miei ascoltatori: il loro mondo, la loro mentalità, la loro vita... per poter fare un discorso adeguato, come Gesù aveva saputo fare ai pescatori, ai pastori, e anche agli Scribi e ai Farisei.

Appena avevo un momento libero, andavo tra i ragazzi. Discorrevano insieme alla buona, come in famiglia, e così potevo conoscere il loro modo di pensare, di ragionare, la loro situazione concreta, le loro difficoltà. Così la mia scuola di religione (arrivavo a fare anche cinque-sei ore di catechesi al giorno) poteva sempre partire da/o agganciarsi alla realtà della loro vita.

L'esperienza di ogni momento conferma la verità sacrosanta di quel detto: « Nulla può arrivare all'intelletto se prima non è passato per i sensi ». Sant'Agostino dice addirittura che « l'intelletto del popolo risiede negli occhi ». Di qui la mia convinzione che la catechesi, per essere efficace, doveva essere presentata mediante le immagini. Ma a quei tempi non potevo disporre di cartelloni, filmine, diapositive, giochi catechistici e simili. Allora mi industriai con tutto quello che poteva servire: vecchie cartoline, ritagli di riviste, disegni magari fatti dai ragazzi stessi, carta argentata o dorata, il tutto manipolato intelligentemente con le immancabili forbici e l'indispensabile colla. Ne vennero fuori figure, scenette tridimensionali, che attiravano l'attenzione dei ragazzi, colpivano la loro fantasia, e li introducevano alla conoscenza della Verità.

3. Qualche esperienza

Nel 1945 mi trovavo al nord della Cina, in una casa incipiente in cui mancava tutto, comprese le aule per la scuola. Dovevo insegnare catechismo alle classi quinta e sesta elementare in piccoli locali separati da una sottile parete. Mi presentavo con i sussidi didattici che avevo preparato, e questo bastava per destare l'attenzione e l'interesse dei ragazzi. Qualche rara volta il necessario silenzio stentava a venire. Allora dicevo: « Vedo che non desiderate ascoltarmi in questo momento, bene, andrò prima nell'altra classe ». Erano come parole magiche, ottenevano immediatamente silenzio assoluto. Ammetto che i ragazzi cinesi 20 anni fa non erano come quelli di oggi.

Eppure, nel 1968 ho potuto ancora costatare la validità del mio metodo. Mi trovavo a Hong Kong, dove l'insegnamento della religione è obbligatorio, con due ore settimanali e relativo esame. Avevo due classi postelementari di 45 alunni ognuna, assai diversi come preparazione (in genere conoscono pochissimo l'inglese), e un miscuglio di religioni: buddisti, protestanti, cattolici, atei, indifferenti... Mi sono salvato con i miei sussidi didattici. Ho spiegato il Credo usando le 34 *Scene Catechistiche* già pubblicate, e « Saggi mensili catechistici », preparati allo scopo, con soddisfazione mia e degli allievi.

Nel 1950 mi trovavo a Shanghai. Facevo scuola di catechismo ai ragazzi di quinta e sesta elementare, della scuola media, agli artigiani, ai catecumeni... Insomma, il lavoro non mi mancava. Il Governo comunista aveva messo a capo della nostra scuola un Maestro di Politica, con lo scopo di indottrinare i giovani nei principi del comunismo. Eravamo rimasti soltanto in due, Padre R. e io. Tutti gli altri nostri confratelli europei avevano dovuto partire. Noi eravamo rimasti per volontà degli stessi giovani, ai quali inizialmente i comunisti non si opponevano (la pressione verrà esercitata poco alla volta).

Padre R. possedeva bene il cinese shangaiese, io invece conoscevo meglio il mandarino.¹ Così lui, specialmente durante le ricreazioni della sera, intratteneva un bel gruppo di ragazzi raccontando fatterelli ameni. Io invece... che cosa potevo fare se non catechismo? Ma i ragazzi dovevano venire spontaneamente. Non solo non li si poteva obbligare, ma neppure invitare. Come fare? Mi mettevo sotto il braccio il mio grosso libro di « Scene Catechistiche », e senza dir parola passavo accanto ai giovani, anche a quelli che stavano ascoltando il Maestro di Politica. Sembrava li avessi calamitati. Alla spicciolata mi seguivano e mi ascoltavano. Una sera mi sentii dire: « Padre, ci dica come facevano i primi cristiani a conservare la fede. Noi ci troviamo nelle loro stesse condizioni ». Fu allora che mi venne in mente l'idea di preparare un libro tridimensionale sulla

¹ I caratteri scritti della lingua cinese sono quasi del tutto uguali ovunque. Ma il modo di pronunciarli cambia completamente da regione a regione, per cui ci sono vari dialetti diversi tra loro e dal « mandarino », che è la lingua ufficiale. Capita di vedere due cinesi che per riuscire a capirsi tracciano col dito sul palmo della mano il segno di cui danno una pronuncia diversissima.

Cresima, il sacramento che dà al cristiano la forza di difendere la sua Fede. Questo lavoro è ora pubblicato nella serie « Scene Catechistiche ».

4. A Hong Kong

Dopo quasi tredici anni di lavoro in Cina, dopo aver tanto amato quei giovani, aver loro fatto conoscere il Salvatore, ed essere stato tanto riamato da loro, viene il giorno di partire. Siamo cacciati, bisogna abbandonare tutto...

Ed eccomi a Hong Kong. Un mondo diverso, una lingua nuova: il difficilissimo cinese cantonese. Ma sempre gli stessi giovani da amare e da salvare. E lo stesso incarico: fare catechismo.

Manca qualsiasi sussidio stampato. Mi viene un'idea: stampare un piccolo presepio su un cartoncino, e bandire un concorso a premio per la migliore lettera a Gesù Bambino. Però, non ho un soldo. L'idea poteva cambiarsi in un disastro economico, e tutto sarebbe finito. Mi fido della Provvidenza. Se riesco a venderne tremila copie sono salvo. La mia fede era debole. Non tre, ma settemila copie volate. Posso premiare i vincitori del concorso, e contare su un fondo per altre pubblicazioni.

5. Il primo libro di scene catechistiche

Un giorno viene a trovarmi la Superiora di una Scuola molto numerosa. Mi fa vedere un foglio che serve per i lavori manuali delle alunne (il lavoro manuale è obbligatorio nelle scuole elementari cinesi). Vi è stampata una bambina e diversi vestitini. Le alunne devono ritagliare questi vestitini per farli indossare alla figura della bambina. Mi dice: « Non potrebbe proporci lo stesso tipo di lavoro su un soggetto religioso? ».

Era come... invitarmi a nozze. Avevo già tanto materiale pronto, bastava scegliere. Così preparai venti lavori manuali con venti scene della vita di Gesù. Poi ne preparai altri ancora, sulla parola di Gesù. Qualche suora mi fece notare che i bambini preferivano sempre quelli in cui c'era la figura di Gesù.

Per i più piccoli il lavoro era tutto a colori; essi dovevano soltanto ricostruire la scena. Per i più grandicelli le figure erano a colori, ma i ragazzi dovevano dipingere lo sfondo e costruire la scena. Ogni foglio recava le necessarie didascalie.

Le difficoltà, soprattutto dal punto di vista economico, non mancarono. Comunque, riuscii sempre a mantenermi a galla, e continuare a nuotare.

Più tardi, potei passare dai semplici foglietti a veri libretti robusti, non privi di eleganza. Aggiunsi alcune domande riassuntive, risposte da imparare a memoria, un indice, e il primo libro fu pronto. Finché presi la decisione di presentare con questo sistema tutto il catechismo.

Chi è pratico di editoria, sa quanto siano costosi i libri a colori. Non sarei mai riuscito a salvarmi se non mi fosse venuta l'idea di utilizzare lo stesso mate-

riale per sei lingue diverse: cinese, inglese, italiano, spagnolo, portoghese e francese. Queste edizioni si sono diffuse in tutto il mondo. Da una terra di missione sono arrivate fino al centro del cristianesimo.

In questi ultimi tempi mi sono impegnato in un altro lavoro: le *Scene Catechistiche Didattiche*. Ne abbiamo già pubblicato per cinquanta lezioni.

(riduzione e adattamento di Pietro Ambrosio)

Catalogo delle opere pubblicate

Scene catechistiche: tutto il Catechismo con figure in rilievo; volumi 18 in italiano, inglese, francese, spagnolo, portoghese, cinese.

Scene didattiche catechistiche: 50 cartelle 34x37, con due scene tridimensionali per cartella; ed. italiana, inglese, portoghese, cinese.

I misteri del Santo Rosario: 18 scene in rilievo, 34x47; ed. cinese e inglese.

Trenta lezioni sul Credo e Trenta lezioni sui Comandamenti: fascicoletti di circa 16 pagine per lezione; ed. cinese e inglese.

Catechismo per le classi elementari: ed. 1971. 250° migliaio, solo in cinese.

Catechismo per le scuole medie: in 2 volumi.

Catechismo per la terza media: introduzione alla Sacra Scrittura (in preparaz.).

Gesù e io: catechismo per il primo anno della Scuola Materna.

Le mie preghiere: catechismo per il secondo anno della Scuola Materna.

Il mio catechismo: per la prima e seconda elementare.

I misteri del Rosario: brevi meditazioni sul Rosario, ed. cinese e inglese.

Il libro del maestro: per gli insegnanti di catechismo nelle classi elementari.

3

CONTRIBUTI ALLA CULTUROLOGIA

CONTRIBUTI DEI MISSIONARI SALESIANI ALLA CULTUROLOGIA

Pietro Scotti

Devo giustificare il titolo. Perché culturologia? Altri potrebbero preferire etnografia, etnologia, antropologia culturale e simili. Preferisco il termine introdotto fin dal 1936 da Imbelloni. In realtà si tratta di studiare le varie culture nei vari popoli. Imbelloni, ma anche Biasutti e lo scrivente, ritennero che il metodo (o i metodi, o le teorie) applicato appunto in etnologia potesse estendersi a tutte le culture, non solo a quelle dei popoli cosiddetti primitivi. È quello che si fece poi in antropologia culturale e sociale. Tra parentesi diremo che Sergio Sergi condusse un'ampia inchiesta per studiare le varie accezioni della antropologia. Ovviamente, in campo missionario salesiano, si tratta soprattutto di ricerche sulle culture di popolazioni con culture tecnicamente diverse da quelle europee; ma in realtà non mancarono lavori anche su culture tecnicamente superiori.

In generale i contributi salesiani sono piuttosto etnografici. Però anche qui la differenza fra etnografia e etnologia appare talora difficile e anche inopportuna. Etnologia sarebbe una costruzione sistematica (quasi filosofica) su dati descrittivi etnografici? Ma queste costruzioni che valore hanno? Fin dal 1941, con atteggiamento critico, riconosciuto anche in autorevoli recensioni, notavo che le varie Scuole etnologiche non mancavano di posizioni assai discutibili e non perenni. D'altra parte, per es. in URSS, etnografia equivale a etnologia. Inoltre anche la raccolta diligente dei dati (etnografia) richiede una visione e un metodo chiaramente scientifico: se no si ha una cattiva etnografia.

Dunque, culturologia, studio delle culture, raccolta dei dati, spiegazione di questi dati (interiormente, o con metodo comparativo); e poi, con prudenza, sistemazione in campo mondiale. Forse è bene fermarsi qui perché se (come è accaduto) si vuole poi passare da questo obiettivo alla cronologia, alla evoluzione, alle ipotesi di varie logiche (come si dice) della varia umanità, come se la logica dei preistorici o dei cosiddetti primitivi fossero sostanzialmente diverse da quella occidentale (come si dice), allora si passa alla filosofia, per non dire alle varie ed anche molto contrastanti filosofie.

Direi che generalmente i Salesiani non han fatto filosofia delle culture; hanno raccolto materiali preziosi e han cercato di spiegarli, internamente; a me sembra che questo sia molto importante e sicuro.

* * *

Storicamente i primi contatti missionari si ebbero nell'America del Sud, specialmente in Patagonia e Terra del Fuoco. Si era nella seconda metà del secolo XIX. Ma prima che cos'era accaduto in quei territori, dell'Argentina e del Cile?

Dopo la conquista spagnola si erano introdotti là alcuni Missionari, ma con scarsa fortuna; alcuni furono anche uccisi. Nel 1810 l'Argentina si stacca dalla Spagna e diviene repubblica indipendente; in tutta l'Argentina gli abitanti erano circa 400 mila (oggi circa 24 milioni); c'erano forse 9 mila bianchi, 20 mila negri, 60-70 mila mulatti o meticci, e circa 200 mila Indiani d'America (Indios), assai combattivi. Nel 1852 un cacico araucano Calfucurá con sistematiche scorriere minaccia le fattorie e le città dei « civilizzati »; i coltivatori fuggono verso la costa; la Pampa è ricca di incendi. Si arriva a trattative, a una specie di pace. In quella occasione i bianchi offrono al cacico notevoli quantità di alcool; ecco una prima piaga che porterà gravi danni ai nativi. Poi, dopo il 1857, ecco una grande ondata di immigrati, milioni. Tensioni enormi. Più o meno in quel tempo, in quel clima arrivano i Nostri. È noto che i primi grandi Salesiani incontrarono (e felicemente) Namuncurá. Era figlio di Calfucurá che poco prima approfittando di divisioni interne fra i bianchi aveva minacciato la stessa provincia di Buenos Aires. Una spedizione militare (generale Roca) avanza nella Pampa. Proprio in quella spedizione i primi missionari nostri portano ad un'azione di pace. E si arriva perfino alla « vocazione » religiosa di Zeffirino Namuncurá; è in corso la causa di Beatificazione.

Si può dire che la prima attività culturale dei Salesiani non è lo studio, è la trasformazione degli Indios e della vastissima regione. Ne parliamo nelle sintesi seguenti (geografia, scienze naturali, medicina). Nella culturologia queste trasformazioni hanno una grande importanza. Non è che tutto sia stato operato dai Salesiani; purtroppo altri, orientati allo sfruttamento, han talora agito male. È la storia; storia che è fatta dagli uomini; gli uomini non sono mai stati angeli.

C'è stata, ci può essere, una critica, anche per noi. Le malattie verso le quali gli Indios non erano immunizzati. Ma quale rivelazione fu, pedagogicamente, la diffusione della musica, delle lingue europee, della istruzione tecnica in mezzo a quella gioventù!

Studi etnografici veri e propri vennero più tardi, in Patagonia e Terra del Fuoco. Diciamo subito che, sotto certi aspetti, questi studi non furono né completi né perfetti. Non stiamo scrivendo un panegirico. Però molti dati sono, per così dire, nascosti nelle relazioni di quei missionari; basta leggere il *Bollet-*

tino Salesiano, e poi i vari lavori di Borgatello, di Carbajal. Spicca il lavoro di Antonio Cojazzi.¹ A questo come ad altri lavori collaborò Don Tonelli.²

Una imperfezione, diciamo così, in questi studi fu certo la non penetrazione della religione dei Fueghini. Ricordo che Don Tonelli, parlando con me, lo notava espressamente. Come andarono le cose? Notiamo anzitutto che già prima dei Salesiani operavano in quei territori missionari protestanti. Anch'essi non riuscirono a conoscere la vera religione di quei popoli. Solo dopo il 1920 felicemente vi riuscirono Gusinde e Koppers, allievi di Schmidt (Scuola storico-culturale), e ciò anche per un colpo di fortuna. Certo i due studiosi erano ben preparati, ma fu per un felice incontro, l'aver udito una parola (nome dell'Essere supremo) che li condusse, gradualmente a conoscere non solo elementi rituali ma anche morali e sociali dei Fueghini.³

Importante fu il contributo allo studio delle lingue indigene. In questo è importante notare che le diligenti raccolte dei Missionari furono poi studiate e indirizzate da un glottologo di fama mondiale, il Trombetti. Brillano in queste ricerche i nomi di Borgatello, Tonelli, Milanesio e altri.⁴

Anche i materiali etnografici (oggetti vari) e naturalistici raccolti dai Missionari in quelle regioni hanno importanza per gli studiosi. Qualche contributo etnografico sulle condizioni dei pochi Indios superstiti della Terra del Fuoco venne portato anche dal De Agostini, più noto però come esploratore e geografo.

Le molte relazioni del *Bollettino Salesiano* sulle quali non possiamo fermarci in modo analitico contribuirono a far conoscere via via i costumi delle popolazioni con le quali i Salesiani entrarono a contatto nel corso di un secolo, non solo in America, ma anche in Asia e in Africa. Vi sarebbe da fare una bellissima antologia « culturologica », corredata da opportuni commenti.

Altre relazioni culturologiche (o almeno... culturografiche) apparvero in altro periodico salesiano: *Gioventù missionaria* che però non ebbe una vita molto lunga.

Devo aggiungere, per la precisione, che di alcuni periodici salesiani, e specialmente, del *Bollettino*, si ebbero edizioni in varie lingue.

Furono editate alcune monografie a Torino in occasione della Esposizione missionaria (1926). Queste pubblicazioni riguardavano i vari territori nei quali allora esistevano Missioni salesiane già sviluppate; alcune furono costruite proprio da

¹ A. COJAZZI, *Gli Indi dell'Arcipelago fueghino* (Torino 1911).

² A. TONELLI costruì in gran parte il lavoro del Cojazzi; inoltre studiò le lingue degli Ona.

³ M. GUSINDE, *Die Feuerland-Indianer*, 3 vol. (Mödling bei Wien 1931, 1937, 1939); W. KOPPERS, *Unter Feuerland Indianern* (Stuttgart 1924).

⁴ M. BORGATELLO, *Notizie grammaticali e glossario della lingua degli Alakaluf* (Torino 1928); A. TONELLI, *Grammatica e glossario della lingua degli Ona-Selknam della Terra del Fuoco* (Torino 1926); D. MILANESIO, *La Patagonia lingua, industria, costumi e religione dei Patagoni* (Buenos Aires 1898). Borgatello, Milanesio, Carbajal scrissero varie opere sulla Patagonia e Terra del Fuoco, citate anche da illustri scienziati attuali con rispetto. Th. Bridges pubblicò vari lavori sui Fueghini; un suo dizionario Yamana-Inglese fu edito nel 1933 da Hestermann e Gusinde a Mödling (Wien).

Missionari, altre da autori che si valsero di materiale missionario, elaborandolo. I Superiori (e specialmente Don Ricaldone) stimolarono i Missionari a fornire materiale idoneo; ne venne una serie di volumi interessanti, non difficili, ma metodici e talora ricchi di dati originali. Ricordo che il Pettazzoni nel 1941 me ne fece richiesta, dimostrando appunto di apprezzarli. Ne dò elenco in nota.⁵

Dall'elenco di queste monografie si scorge l'ampia diffusione delle Missioni salesiane a cinquant'anni dal loro inizio.

In modo particolare le ricerche e le pubblicazioni culturologiche fioriscono nel Brasile e nel Venezuela.

L'inizio missionario salesiano in Brasile si attuò con Mons. Lasagna, ma colui che proseguì validamente nella evangelizzazione, specialmente fra i Bororo, fu Don Balzola (1895 e anni seguenti); le sue memorie sono un contributo importante.⁶ Nel 1914 egli passò nel Rio Negro organizzando quella missione fino alla sua morte (1927). Fra le prime pubblicazioni etnografiche sui Bororo è da menzionare la esemplare monografia di Don Colbacchini.⁷ Essa ebbe poi una edizione in portoghese con la collaborazione di Don Albisetti.⁸ Venne così illustrata la particolare struttura sociale dei Bororo (basata su un totemismo che condizionava anche la topografia del villaggio) nonché loro particolari riti, fra i quali anche la sepoltura secondaria. Né mancarono contributi linguistici assai pregevoli.⁹

Merita una menzione singolare, in campo scientifico, la *Enciclopedia Bororo* di Albisetti e Venturelli.¹⁰ Ricordo le brevi ma essenziali parole di un valoroso americanista, Hebert Baldus, al Congresso internazionale degli Americanisti, in Spagna, precisamente a Siviglia. Ero presente e quelle parole sono bene impresse nella mia mente. Dopo aver lodato, in generale, la attività scientifica dei due Salesiani, Baldus definì *monumentale* la *Enciclopedia Bororo* della quale era

⁵ G.B. CALVI, *La civiltà nelle Regioni magellaniche e i Missionari salesiani*; A. FASULO, *Le Missioni salesiane della Patagonia*; G. DE ALARCON e R. PITTINI, *Il Ciaco Paraguay e le sue tribù*; A. AUFRAY, *Missione del Katanga*; tutte edite Torino, 1925, come le seguenti senza indicazione di autore: *Missione della Pampa centrale*; *Vicariato di Shiu-Kow*; *Vicariato del Kimberley (Australia)*. *Prelatura di Registro de Araguaya*; *Prefettura Apostolica del Rio Negro*; *Prefettura Apostolica dell'Assam*; *Missione dell'Heung Shan*; *Missione di Tanjore*.

⁶ A. COJAZZI, *Don Balzola fra gli Indi del Brasile. Note autobiografiche e testimonianze* (Torino 1932).

⁷ A. COLBACCHINI, *I Bororos orientali Orarimugudoge del Matto Grosso* (Torino 1925).

⁸ IDEM e C. ALBISETTI, *Os Bororos orientais... de Mato Grosso* (São Paulo 1942).

⁹ A. TROMBETTI, *La lingua dei Bororo-Orarimugudoge* (Torino 1925); A. TONELLI, *Alcune osservazioni sulla sintassi della lingua degli Indi Bororo-Orarimugudoge*. Atti 24° Congr. Int. Americanisti (Roma 1926); IDEM, *Il nome dei vivi e dei defunti (aroe) presso gli Indi Orari (Bororo orientali) del Mato Grosso*. Estr. da pubblicazione in onore di P.W. Schmidt (Mödling bei Wien, s.d.). Lo stesso A. Tonelli pubblicò anche lavori sui Karajà del Brasile centrale (statuette steatopigiche), in *Arch. per l'Antrop. e l'Etnol.* 58 (Firenze 1929).

¹⁰ C. ALBISETTI e A.J. VENTURELLI, *Enciclopedia Bororo I* (Campo Grande 1962); II (*Ibidem* 1969) [Vol. III in corso di stampa].

uscito il primo volume. Si noti che il Congresso venne tenuto nel 1964.¹¹ Più tardi della stessa opera si ebbe alta lode da Lévi-Strauss che la definì *opera monumentale che raccoglie un patrimonio di conoscenze immenso*.¹²

Non possiamo qui dare la completa bibliografia salesiana intorno ai Bororo; non mancano all'uopo i lavori bibliografici di Baldus e la Bibliografia missionaria ora organizzata dal centro salesiano di Roma.

Piuttosto, sempre nella stessa zona del Mato Grosso, è il caso di prendere in considerazione l'azione e lo studio rivolti ai Xavantes. Si tratta di avvenimenti più recenti e che han commosso le generazioni ancor viventi dei Salesiani, non solo in Brasile. L'infaticabile Don Colbacchini fu lo strumento dei primi incontri; le sue relazioni sul *Bollettino Salesiano* fresche e immediate sono un capolavoro; altro che le fumose teorie degli etnologi a tavolino! Ma poi si ebbero anche gli studi, profondi, metodici; alludo specialmente alla bella monografia di Giaccaria e Heide¹³ anche questa giustamente elogiata da Lévi-Strauss.¹⁴

Bisognerebbe qui dare il quadro dei vari lavori sugli Xavantes e dare il giusto posto a quest'opera; è da dire che il lavoro di Giaccaria e Heide è più recente di altri lavori; è certo assai metodico; direi che attua una fusione fra il metodo storico culturale e quello funzionale, cioè un indirizzo moderno; e certo sono assai ben presentate le strutture di questo popolo. Niente pretese filosofiche e generalizzatrici, ma una serietà profonda di trattazione, non destinata ad essere contraddetta e demolita, come certe costruzioni più o meno arbitrarie.

Nello stesso Brasile ecco un altro importante teatro di attività e di studio, il Rio Negro. Qui lavorarono in passato vari Ordini religiosi; in un articolo interessante e serio Don Knobloch giustamente dà a un paragrafo questo titolo: *Da Carlo V a Don Pietro Massa*. Una lunga storia nella quale metterei in primo piano Don Balzola, il quale lavorò in vari settori, con una felicità e una dedizione meravigliosi.

Nel Rio Negro i Salesiani ebbero contatti con Biocca e altri studiosi, li aiutarono; anche questo è un merito scientifico. Di passaggio noto che Biocca criticò certe abitazioni per gli indigeni; disse che era meglio il paravento. Nel suo lavoro Don Knobloch discute questa opinione.¹⁵

¹¹ H. BALDUS, *O estado atual da etnologia brasileira*, in *Atti del Congresso internazionale degli Americanisti*. Spagna 1964, vol. III (Sevilla 1966) 62.

¹² Vedi la *Presentazione* dell'opera di B. GIACCARIA e A. HEIDE più sotto citata, a pag. 4; dice: « un'opera monumentale che raccoglie un patrimonio di conoscenze immenso, senza uguali tra le opere dedicate alle altre tribù sudamericane ». Cf. Lévi-Strauss dà questo giudizio appunto della *Enciclopedia Bororo*, illustrando l'opera dei Salesiani nel Mato Grosso.

¹³ B. GIACCARIA e A. HEIDE, *AUWE UPTABI. Uomini veri. Vita Xavante* (Torino 1971).

¹⁴ Nella *Presentazione* il noto etnologo francese dice che questo lavoro « si inserisce nella tradizione più che cinquantenaria di lavori insigni che l'etnologia deve alle missioni salesiane ». Egli afferma anche nelle stesse pagine (3-5) che i Salesiani hanno mostrato crescente rispetto verso le culture indigene. Ovviamente, in questa *Presentazione*, egli si mostra assai sensibile alla « conservazione » delle culture...

¹⁵ Vedi F. KNOBLOCH, *Lungo il Cauaboris. Storia di una missione*, in questo volume a pag. 87 ss., e specialmente p. 108. Il Knobloch è autore di altri interessanti lavori ivi citati.

Questo particolare mostra come sia difficile giudicare, anche da parte di persone preparate e vissute sui luoghi, in mezzo agli Indii.

Nel Rio Negro lavorò a lungo, circa 40 anni, Don Antonio Giacone che dopo aver lavorato fra i Tucano si addentrò fra i Macú e altre popolazioni indigene studiando i loro costumi e specialmente le loro lingue, pubblicando vari lavori assai apprezzati.¹⁶ Lasciò anche un manoscritto ora pubblicato.¹⁷ Ho avuto occasione di avere da lui appunto lavori già pronti per la pubblicazione, che poi vennero editi in Brasile.

Il citato Don Knobloch ha messo in evidenza il lavoro di apostolato e di ricerca di Don Schneider. Pure Mons. Massa contribuì agli studi di queste tribù del Rio Negro.¹⁸

Recentemente pubblicò vari lavori, frutto di ricerche continuate, Don Alcionilio Brüzzi.¹⁹ Suoi lavori sono presenti anche in questa Miscellanea. Ebbi occasione di incontrarlo a México dove nel 1962 si teneva il Congresso internazionale degli Americanisti e di apprezzare il buon metodo e la ricchezza delle sue ricerche.

Una scoperta etnografica interessante fu quella che si ebbe nell'Alto Paraguay. Le vicende salesiane in quella Nazione e nel Chaco ebbero inizio sulla fine del secolo scorso, il Ceria ne ha fatto un'esposizione sobria ma precisa.²⁰ Nel 1897 due Salesiani presero anche contatto con alcune tribù del Chaco, in una esplorazione di breve durata. Proprio in quel tempo viveva fra gli indigeni un noto pittore-etnografo italiano, Guido Boggiani (che venne poi ucciso a tradimento nel 1902). I due Salesiani non si incontrarono con lui, almeno io non ne ho documentazione; invece Boggiani ebbe qualche relazione con Don Balzola dal quale ebbe probabilmente oggetti per sue collezioni. Ciò risulta da un diario ancora inedito del Boggiani; questi oggetti sono ora al Museo etnologico di Berlino.²¹ I Salesiani in questi ultimi anni si mossero alla ricerca di tribù indie

¹⁶ A. GIACONE, *Pequena gramática e dicionario da lingua tucana* (Manáus 1939); IDEM, *Os Tucanos e outras tribus do Rio Uaupés* (São Paulo 1949). L'A. pubblicò anche grammatiche e dizionari di varie lingue indigene: macù, 1955; tariana, 1962; kotiria, 1967.

¹⁷ *Trentacinque anni fra le tribù del Rio Uaupés*. A cura di Pietro Ambrosio (Roma, LAS 1976).

¹⁸ Vedi lavoro già citato di KNOBLOCH e quello di P. MASSA, *De Tupan a Cristo* (Rio de Janeiro 1965).

¹⁹ Molte sono le opere del P. ALCIONILIO BRÜZZI, frutto di ricerche in loco; alcuni volumi sono dedicati particolarmente a studi linguistici; costruì pure una importante *discoteca* con relativo commento e studio degli strumenti musicali. Anche in questo volume non mancano contributi del Brüzzi. Diamo qui il suo indirizzo attuale: Missão Salesiana - C.P. 475 Manáus - 69780 TARAQUÁ (Amázonas-Brasile).

²⁰ E. CERIA, *Annali della Società Salesiana* 4 (Torino 1951) 309 ss.

²¹ Cfr. A. LEHMANN e P. SCOTTI, *La collezione etnografica sudamericana Boggiani del Museo etnologico di Berlino*, in *Atti Acc. Ligure di Sc. e Lett.* 28 [1971] (Genova 1972). Probabilmente Boggiani incontrò Don Balzola nella primavera del 1898. Boggiani precisamente ne parla a pag. 17 del quinto quaderno del suo *Diario* tuttora inedito, almeno in gran parte.

delle quali si aveva qualche conoscenza; già Boggiani aveva tentato quel cammino ma indigeni che lo accompagnavano avevano timore di condurvelo e così venne ucciso. I Salesiani furono più fortunati; vennero accompagnati da un indietto che era stato catturato dai bianchi e allevato alla Missione. Questo giovane poté guidare felicemente la spedizione e così, gradualmente, vennero avvicinati ed evangelizzati i Moros. Finora non si ebbero particolari studi nostri su questi Indi, ma le relazioni di Don Stella ne han dato notizie importanti.²² È da notare che nell'Alto Paraguay avevano già lavorato assai bene i Gesuiti con le loro *Riduzioni*; essi però vennero cacciati al tempo del cosiddetto *Illuminismo*; così gli Indi vennero abbandonati a se stessi e ridivennero « selvaggi » (come si suol dire, poco felicemente). Uno di questi Padri, Sánchez Labrador, venne in Italia e lasciò preziosi scritti intorno alle tribù del Paraguay, specialmente sui Caduvéi²³ i quali poi passarono nel Mato Grosso meridionale. I Ciamacoco fra i quali lavorarono i Salesiani erano stati sottomessi e schiavizzati appunto dai Caduvéi che ben presto avevano organizzato validamente spedizioni a cavallo, imparando a servirsene dagli Spagnoli.

C'è da augurarsi che ora i Salesiani possano approfondire lo studio di nuove tribù incontrate, sia dal punto di vista linguistico sia dal punto di vista etnografico.

Un settore salesiano nel quale in questi ultimi anni, oltre al lavoro missionario, si sono svolte sistematiche ricerche culturologiche è certo quello del territorio abitato dalla tribù Yanomama. Particolarmente vi si distinse il Padre Luigi Cocco. Egli fondò col Padre Bonvecchio la stazione di Santa Maria de los Guaiacas (Alto Orinoco). Trovò una popolazione non culturalmente inquinata e ne rispettò i caratteri originari pur gradualmente introducendovi qualche miglioramento economico; anche nell'apostolato si comportò con molta cautela. Frutto delle sue pazienti ricerche è una pubblicazione veramente esemplare, ricca di dati sulla economia, sulla vita familiare e sociale, sulle credenze e i riti di quelle genti; opera illustrata con fotografie originali e probanti.²⁴ Per questo lavoro ebbe vari riconoscimenti ufficiali e specialmente elogi da professori competenti: Rafael Riquez Iribarren, J. Lizot e specialmente Claude Lévi-Strauss il quale in sua lettera all'autore (7 febbraio 1974) paragona il lavoro del Cocco alla già citata *Enciclopedia Bororo* e dice che questo nuovo lavoro prenderà posto fra i grandi

²² Cfr. P. SCOTTI, *Gli Indiani Moros del Chaco (Paraguay) a dieci anni dalla loro scoperta*, in *Atti Acc. Ligure di Sc. e Lett.* 29 [1972] (Genova 1973) [ivi sono riportate relazioni dei Missionari Salesiani].

²³ Cfr. P. SCOTTI, *L'etnografia dei Caduvéi nelle relazioni di P. Sánchez Labrador*, in *Rivista di Etnografia* (Napoli, dicembre 1946). Su questo padre gesuita svolse una interessante tesi di laurea il P. GIAMPIERO ROVARINO, S.J. (Università di Genova, Facoltà di Lettere, anno accademico 1961-1962) sotto la mia direzione. Sui Caduvéi e sui Ciamacoco Boggiani fece importanti ricerche *in loco* e raccolse importanti collezioni (ora a Roma e a Berlino).

²⁴ L. Cocco, *Jyëwei-tëri: quince años entre los Yanomamos* (Caracas 1972); nella traduzione italiana: *Parima. Dove la terra non accoglie i morti* (Roma, LAS 1975).

testi della etnografia sudamericana, *un classico* di questi studi. Io stesso ho avuto il piacere e l'onore di dettare la presentazione per la traduzione in lingua italiana.

Importanti anche, nello stesso settore, i reciproci incontri con vari studiosi, fra i quali il già citato Prof. Biocca.

Fra i Kivari il lavoro dei Salesiani nonostante varie difficoltà, anche da parte di autorità anticlericali, all'inizio, produsse gradualmente ottimi frutti. Non mancarono contributi di studio; sono da citare un Dizionario kívaro-spagnolo e spagnolo-kívaro (1924), una grammatica e vocabolari kívaro di Padre De Maria, oltre le molte relazioni pubblicate nel *Bollettino Salesiano*. Notiamo che i Kivari erano indigeni assai difficili da trasformare, i loro costumi erano caratterizzati da continue vendette e guerriglie intestine; e fu difficile abituarli al lavoro. Anche qui come altrove i migliori risultati si ottennero educando la gioventù, anche in piccoli collegi. Si andarono così formando famiglie giovani, cristiane, che diedero nuova impronta culturale a tutto l'ambiente sociale, in modo pacifico.

Questo metodo missionario, basato sui giovani, è certo caratteristico dei Missionari salesiani. Si può aggiungere che le correlative scuole professionali (anche a livello elementare) contribuirono a una trasformazione culturale molto efficace. Si evangelizzava e insieme si umanizzava la gente.

Notevole l'assistenza ai lebbrosi (Colombia); dal punto di vista culturale è significativo il fatto che là sia stata istituita una Congregazione di Suore lebbrose, per i lebbrosi.

Recentemente nel Messico si sono iniziate missioni per le tribù dell'interno. Ivi si notò una certa *contaminatio* fra riti e credenze cattoliche e antiche credenze e riti indigeni; cosa comune a molti settori sudamericani.

Non molti contributi etnografici si ebbero dalle Missioni africane, però fin dal 1925-26 una bella monografia dava notizie interessanti, e così poi le relazioni sul *Bollettino Salesiano*. Notevoli anche i materiali dati per le esposizioni missionarie di Roma e Torino. Specialmente quelli del Congo.

Ricca la messe dall'Asia. Le trasformazioni culturali operate in Cina, in India e nel Giappone furono molto notevoli ed anche apprezzate dalle autorità locali. Le opere in Cina cessarono quasi subito con l'avvento del comunismo; non così in India e Giappone, anche se si dovette dare spazio al Clero indigeno; fortunatamente si erano già preparati chierici, sacerdoti e coadiutori del luogo. Anche in Indocina e Thailandia le nostre opere sono, o erano, fiorenti; molto apprezzate le scuole professionali.

Dal punto di vista bibliografico India e Giappone sono le regioni che han dato maggior materiale.

È noto che nella vasta India le popolazioni sono assai differenti e così le lingue. Già il lavoro di traduzione di testi, la loro presentazione alla mentalità locale, rappresenta un grosso lavoro che venne facilitato con l'invio di giovanissimi confratelli dall'Europa, su proposta di Mons. Mathias. Egli in sue opere ha narrato diffusamente lo sviluppo della Missione, specialmente per l'Assam e paesi

vicini.²⁵ Anche le tipografie salesiane furono strumento efficace ai contatti culturali. Oltre le pubblicazioni in inglese si ebbero anche pubblicazioni in varie lingue indigene.²⁶ Gradualmente si ebbero opportuni incontri sia con ministri protestanti (cosa non sempre facile nelle Missioni) sia con buddisti e induisti. Vennero superate pure le difficoltà per penetrare in un piccolo territorio formalmente chiuso a Missionari cattolici, il Bhutan. Ivi era proibita la evangelizzazione ma vennero richieste, ufficialmente, le nostre Scuole professionali. Così si entrò, desiderati. Interessante una recente relazione.²⁷

Dal punto di vista del metodo è pure interessante il modo col quale giovani chierici da Shillong si spargevano in vari paesetti per ... giocare con i ragazzi (Oratorio festivo?); e si noti: questi chierici non conoscevano ancora la lingua. La imparavano giocando. Certo i gravi Padri dei secoli scorsi non facevano così, sebbene... lo Xaverio era pur lui molto aiutato dai ragazzi.

Altra regione in cui i Salesiani segnarono importanti successi fu certo il Giappone. Campeggia qui la figura di Mons. Cimatti, capo della prima spedizione, non più giovane, buon musicista e diligente naturalista. Penetrò dapprima in ambienti culturali così distanti da quelli europei proprio con trattenimenti musicali. Coglieva poi occasione, magari da pezzi d'opera, per parlare di religione. Accanto a lui operarono confratelli certo non comuni. Si dovrebbero fare molti nomi. Don Marega si specializzò in ricerche sull'antico cristianesimo giapponese e pubblicò notevoli studi e traduzioni di testi giapponesi in italiano. Don Margiaria e altri confratelli curarono traduzioni di vari testi salesiani in giapponese. Gradualmente l'attività tipografica salesiana ebbe uno sviluppo molto florido. Vennero anche curati incontri personali di studio con buddisti e shintoisti. Alcuni confratelli furono internati durante la guerra, ma ciò non impedì lo sviluppo dell'opera. Gradualmente si ebbero ottime vocazioni giapponesi tanto che sacerdoti e coadiutori giapponesi poterono felicemente assumere uffici importanti.

Da un punto di vista cultorologico questo felice contatto fra Europei e Giapponesi è un risultato brillante, e certo non facile.²⁸

Proprio su questo punto dei contatti fra culture diverse, se noi guardiamo all'insieme dell'azione dei Salesiani dobbiamo dire che il fatto di aver avvicinato

²⁵ L. MATHIAS, *Quarant'anni di missione in India. Parte I: In Assam (1921-1935)* (Torino 1965). Altre notizie anche nella intervista di Mons. FERRANDO, in questo volume.

²⁶ O. PAVIOTTI, *Assamese grammar* (Gauhati 1949); G. SAUDANAM, *Raccolta di canti di chiesa in lingua tamil* (Madras 1958). Mons. Ferrando in sua lettera (data 9 maggio 1975) mi fornisce un nutrito elenco di opere in varie lingue indigene. Vari A.A. pubblicarono poi memorie su queste Missioni, come PIANAZZI, RAVALICO, VENDRAME.

²⁷ E. BIANCO, *Bhutan: dalla preistoria all'ONU*, in *Bollettino Salesiano* (maggio 1975).

²⁸ Importante il lavoro di A. CREVACORE, *Don Vincenzo Cimatti. Salesiano Missionario. Come si vide. Come fu visto* (Torino 1972 [pro manuscripto]); e inoltre: A. MARGIARIA, *Rampe di lancio e fiori di ciliegio* (Roma 1967); IDEM, *Il Buddhismo nel Giappone* (Roma 1970); M. MAREGA, traduzione di Yasumaro: *KO.GI.KI (libro base dello Shintoismo giapponese)* (Bari 1938); IDEM, *Saggio sui riti esoterici della setta buddista giapponese Shingon-Sbu*, in *Annali Lateranensi* 13 (1949); il Marega pubblicò vari lavori importanti su documenti riguardanti gli antichi Martiri giapponesi.

la gioventù facilitò molto tali contatti; l'apertura di collegi e di scuole professionali portò la gioventù a vivere familiarmente con i Salesiani. La stessa cosa accadde ovviamente per la gioventù femminile a contatto con le Figlie di Maria Ausiliatrice. D'altra parte, in generale, i Salesiani operarono in un tempo nel quale la schiavitù era generalmente già abolita. Vi erano ancora aspetti coloniali, anche deteriori, e più di una volta i Nostri cercarono di opporsi a sistemi di oppressione, ciò specialmente in Patagonia e Terra del Fuoco. Gli indigeni trovarono sempre nei Salesiani dei padri e dei protettori. Anche governi anticlericali finirono per apprezzare l'opera dei Salesiani specialmente perché curavano scuole agricole e professionali, una delle caratteristiche dell'Opera di Don Bosco.

Che dire degli studi e ricerche eseguite dai Missionari o da Confratelli che si basarono sui dati dei Missionari? Siamo alla già menzionata differenza fra etnografia e etnologia. In generale non si produssero lavori etnologici (nel senso più filosofico e teoretico della parola; senso poi discutibile); anche ammettendo che si tratti di dati etnografici si può dire che furono talora di tale importanza da attirare le lodi di autorevoli rappresentanti di questi studi come Baldus e Lévi-Strauss.

Fra coloro che collaborarono con i Missionari o basarono i loro studi sulle loro ricerche va specialmente ricordato Don Antonio Tonelli che per eccessiva modestia spesso nascose il suo nome, attribuendo tutto il lavoro al missionario che aveva fornito i dati; anche Don Cojazzi contribuì a far conoscere lavori missionari presentandoli in modo efficace; lo scrivente presentò risultati missionari salesiani a vari Congressi etnologici internazionali.²⁹

Un'ultima considerazione. Da un punto di vista scientifico, e diciamo pure molto laico, quasi mai gli studiosi danno importanza alla evangelizzazione, anzi talora ne discutono il valore. Certo, vi possono essere state ombre, ma quanta luce. Il Vangelo è una novella buona (come dice il nome); l'esempio talora eroico dei Missionari ha un valore anche umano. Il paragone fra l'antico paganesimo, pur tanto colto, e la novità cristiana, anche in campo sociale, è certo fuori discussione. Sotto questo aspetto molti Missionari di Don Bosco han lasciato esempi fulgidi; non è mancato il martirio: Fuchs e Sacilotti in Brasile, Versiglia e Caravario in Cina. Non abbiamo mai parlato dell'Europa ma le trasformazioni culturali operate anche qui sono ben note: elevazione delle classi operaie, innalzamento del ceto medio (collegi e scuole a basso prezzo), buon impiego del tempo libero (Oratorio festivo). E in Europa pure esempi di santità e talora di martirio (Spagna e Paesi dell'Est). Alla base di tutto questo non c'è solo

²⁹ Precisamente nel 1960 al 34° Cong. Int. degli Americanisti a Vienna; nel 1964 al 36° Congr. Int. degli Americanisti (Spagna); nello stesso anno al 7° Congr. Int. delle Scienze antropologiche e etnologiche (Mosca); e nel 37° Congr. Int. degli Americanisti (Argentina 1966).

Alcuni miei allievi in tesi di laurea (Università di Genova - Facoltà di Lettere) trattarono argomenti missionari salesiani. In modo particolare menziono poi vari lavori del Dott. Mario Forno che, basandosi su materiali salesiani inediti, pubblicò lavori sui Kivari, sui Xavantes, sui Guaiaca.

l'umano. Oggi si parla molto di carismi; ma in Don Bosco e nei suoi figli questi furono certo presenti. Il Fondatore parlava di *sogni*, ma un teologo dotto e prudente come Cafasso notava che quei sogni si avveravano. E così, in tempo di positivismo, quel bravo prete torinese, appunto basandosi sui fatti positivi, dava il suo giudizio.

Dei fatti missionari salesiani appunto s'interessava anche un mio professore torinese, Giovanni Marro, buon positivista, il quale (così mi diceva) teneva dietro alle relazioni del *Bollettino Salesiano* come fonte per i suoi studi.

IL SIGNIFICATO DELL'ACQUA E DEL BAGNO TRA GLI INDI XAVANTE DEL MATO GROSSO (Brasile)

Bartolomeo Giaccaria (*)

1. Gli indi Xavante del Mato Grosso (Brasile Centrale)

Xavante è il nome che i Portoghesi diedero a una tribù che occupava, verso la fine del XVI secolo, la parte settentrionale dello Stato brasiliano di Goiás. Non si conosce l'origine del nome, tanto differente da quello col quale la tribù si autodenomina: Auwē, che significa persona, gente.

Strettamente imparentati con gli Xerente, gli Xavante appartengono alla grande famiglia linguistica « Ge », monosillabica e agglutinante, dove il vario legame fra monosillabi, ognuno dei quali rappresenta un concetto, dà origine a nuove parole e alle proposizioni.

Fino alla metà del secolo scorso gli Xavante erano molto numerosi, e per il loro coraggio diedero numerose preoccupazioni al governo portoghese. Successive spedizioni militari riuscirono a pacificarli e a fissarli in *aldees* protette da una guarnigione militare. La prima grande pacificazione avvenne tra il 1784 e il 1788, ad opera di Tristão da Cunha. Negli aldeamenti gli Xavante si debilitarono sempre più, finché, nel 1860 circa, il gruppo dei sopravvissuti decise di abbandonare il mondo dei « civilizzati ». Con molte difficoltà, attraversò l'Araguaia e il Rio das Mortes, e occupò la regione della Serra del Roncador, nella parte nordorientale dell'altipiano del Brasile Centrale.

A partire da quell'anno, fino al 1946, gli Xavante ricusarono ogni contatto coi bianchi, difendendo con valore il territorio occupato. Chiunque passasse il

(*) Per questo contributo mi sono servito dell'opera di Geronimo Tsōwaō, quale informatore, e di Carlo Wamubtedewa, quale interprete.

Bibliografia: GIACCARIA B. - HEIDE A., « *Auwē uptabi* ». *Uomini veri* (Torino, SEI 1971); ID., « *Xavantes* ». *Povo autentico* (São Paulo, Editorial Dom Bosco 1972); GUARIGLIA G., *Gli Xavantes in fase acculturativa* (Milano, Vita e Pensiero 1973).

Rio das Mortes pagava con la vita la propria audacia: fu la sorte che incontrarono anche due Sacerdoti Salesiani e un gruppo di funzionari del Servizio di Protezione dell'Indio (SPI), che cercavano di stabilire contatti pacifici con la tribù. Tutto questo è adesso solo un lontano ricordo.

Attualmente esistono sette *aldees* xavante, con una popolazione di quasi tremila persone. La maggior parte degli Xavante, conservando il meglio della propria cultura, cerca ora di integrarsi nella Comunità Nazionale Brasiliana, imparando le tecniche produttive moderne. La maggior parte dei bambini e dei giovani è alfabetizzata, e i migliori di loro già cominciano ad essere i maestri dei più piccoli. Alcuni sono eccellenti trattoristi e possono così meccanizzare la propria agricoltura e migliorare il rendimento del terreno.

Gli Xavante cercano di non perdere il proprio patrimonio culturale, molto ricco e ancora non completamente conosciuto. Tutte le cerimonie sono orientate da un'idea centrale: il culto della vita e della fecondità. Credono nell'esistenza di Spiriti buoni, i *Dañimite*, che danno fecondità e aumentano la tribù; e di Spiriti cattivi, i *Tsimihöpari*, che danno malattie e morte, allo scopo di estinguere la tribù.

La festa del *Way'a* è la rappresentazione viva di questa credenza: fra canti e danze è inscenata la lotta fra gli Spiriti Buoni e quelli Cattivi, con la vittoria finale degli Spiriti Buoni e l'erezione di tombe simboliche agli Spiriti Cattivi. Dopo ogni festa rinasce la speranza, o meglio, la certezza, che il gruppo non si estinguerà, ma diventerà sempre più forte. Difatti, l'aumento demografico degli Xavante è dei maggiori che si conoscano, superiore al 6 per cento.

Molte leggende riflettono questa aspirazione fondamentale, che gli anziani si sforzano di trasmettere ai giovani: siate forti e aumentate la tribù. Per questo i giovani sono educati a sopportare la fatica, a reagire al dolore e alla paura.

Fin da piccoli i bambini xavante lottano coi coetanei la lotta del *Oyo*, che consiste nel battere con una dura radice, il corpo dell'avversario, finché questi piange o dà segni di dolore. Vince la lotta chi resiste di più al dolore. Quando i bambini crescono, prima di essere iniziati ai segreti della tribù, devono sottomettersi a prove molto dure, come digiuni o prolungate immersioni nell'acqua dei fiumi, anche nel tempo più freddo, o infine, con corse forzate.

L'*aldeia* originale xavante ha la forma di un ferro di cavallo, aperto dalla parte del fiume, sempre vicino. Nel mezzo esiste una piazza (*wa'rã*), che è il luogo di riunione degli uomini. Lì si svolgono, o almeno cominciano e finiscono, le principali cerimonie; lì sono prese le grandi decisioni del « Consiglio » degli anziani.

L'abitazione ha la forma di una cupola ed è abitata da due o tre famiglie. Una struttura di pali e bambù sostiene il tetto di foglie di « indaiá » (palma), che scende fino a toccare il suolo. La casa è il regno assoluto della donna: è la donna più vecchia, o meglio, la madre, che è padrona della costruzione, del cibo e dei prodotti dell'orto e del campo. In casa l'uomo ha un compito molto secondario; per questo cerca di restare quanto più può nella piazza, o fuori, a caccia.

Gli Xavante sono divisi in otto gruppi di età, che si ripetono ciclicamente.

Appartengono allo stesso gruppo quelli che nacquero nello stesso spazio di tempo, più o meno di 5 anni. L'età è marcata con la classe: fanciullo, bambino, ragazzo, giovane, adulto, anziano e vecchio. Il passaggio da una classe all'altra è celebrato con funzioni speciali, con canti e con danze. Interessante è il fatto che non gli individui isolati vengono promossi alla classe superiore, ma tutto il gruppo.

Grande importanza è data al passaggio da bambino ad adolescente: a questo punto della vita xavante il gruppo lascia la casa paterna per abitare la casa dei celibatari.

Ancora più importante è la forazione dei lobi delle orecchie, preceduta da prolungati bagni nei fiumi, cacciate, scambi di regali, corse, e complicate cerimonie, inscenazione drammatica di alcune leggende che riferiscono l'origine e il significato della forazione. È in quest'occasione che le fidanzate sono presentate ufficialmente ai fidanzati e a tutti i membri della tribù.

Dopo questi riti, che costituiscono quasi il « matrimonio » del gruppo, i fidanzati potranno fare individualmente l'ultima cerimonia, con la quale saranno definitivamente sposati. La scelta dei fidanzati è regolata da leggi molto severe, che evitano nel modo più assoluto il matrimonio fra parenti stretti. L'applicazione di queste leggi è riservata ai genitori, che naturalmente cercano anche di ascoltare gli interessati. Una volta esisteva una certa poligamia: se in una famiglia c'erano diverse figlie, il giovane che sposasse la più vecchia poteva restare anche con tutte le altre.

Oltre queste cerimonie si svolgono, durante l'anno, soprattutto in tempi di abbondanza, varie feste e competizioni, fra le quali la più importante è la corsa col tronco del *buriti* (tipo di palma molto alta e utile): gli Xavante si dividono in due gruppi, ognuno con pitture e ornamenti propri, e ogni gruppo deve correre più di 6 chilometri, trasportando sulla spalla sinistra un pezzo del tronco di *buriti*, pesante più di 80 chili, passandoselo l'un l'altro. Sarà considerato vincitore il gruppo che, per la maggior parte del percorso, precede l'altro, caricando il proprio tronco. Tutti gli altri Xavante accompagnano la corsa con grida, e commentano poi lungamente la competizione.

La maggior parte delle feste e cerimonie è eseguita dagli uomini, ma non mancano quelle in cui partecipano attivamente anche le donne. La festa principale delle donne è quella conosciuta col nome di « imposizione del nome ». Questa festa dura molto tempo ed è molto complicata, perché include l'inscenazione di diverse leggende, nelle quali il lavoro della donna ha un rilievo particolare, come per esempio la scoperta del granoturco, la scoperta del fagiolo, il ratto delle donne fatto dagli spiriti dei laghi. Nelle pitture corporali, nelle danze e nelle grida, imitano molti animali della regione, come il giaguaro, il puma, il lupo *guará* e il *jaburu* (tipo di trampoliere).

L'alimentazione era garantita un tempo dai proventi di un'agricoltura rudimentale, completata dai prodotti della caccia e della pesca. Gli Xavante conoscevano e coltivavano il granoturco, la mandioca, due specie di fagioli, alcune qualità di patate (*cará*), vari tipi di zucche; e raccoglievano frutta, radici, tuberi e cocco selvatico. Dell'attività agricola una volta era incaricata la donna. Adesso

vi partecipa attivamente anche l'uomo, per la varietà delle culture introdotte e per la maggior importanza assunta dall'alimentazione del gruppo. L'attività dell'uomo era principalmente quella della caccia e secondariamente della pesca, mediante arco e freccia e un bastone speciale. Attualmente usano la carabina, ma la selvaggina è quasi scomparsa per l'introduzione dell'allevamento del bestiame in grande scala, e per l'esigenza di distruggere la foresta e preparare campi d'erba.

Nella vita xavante molta importanza ha il bagno, che non è semplicemente un'esigenza igienica, ma è un atto ricco di significati e di effetti magici. Prima di descrivere i vari tipi di bagni, esaminiamo com'è considerata l'acqua nella mentalità xavante.

2. L'acqua: Ö, U

L'acqua non è solamente elemento essenziale di sopravvivenza; per lo Xavante è soprattutto importante per il valore simbolico che racchiude.

Gli Xavante distinguono nettamente l'acqua viva, l'acqua corrente (espressa dalla parola « Ö »), dall'acqua ferma, o acqua morta (espressa dalla parola « U »).

L'acqua viva, corrente, dei grandi fiumi, così come l'acqua ferma dei laghi (UU), è popolata di spiriti: nei fiumi abitano spiriti buoni, chiamati *Ötedewa*, nei laghi spiriti cattivi, chiamati « *Utedewa* ».

Racconta la leggenda che gli « *Utedewa* » (padroni dei laghi), volendo rapire le donne xavante, fecero galleggiare sulla superficie del lago molte zucchette. Le donne le videro e vollero raggiungerle a nuoto, ma i cattivi spiriti, con un mulinello, le attirarono al fondo del lago, nella propria abitazione.

Una bambina, restata sulla riva a vigilare i cesti della raccolta, visto l'accaduto, corse ad avvisare gli uomini nell'accampamento (era tempo di caccia). Essi allora incaricarono un iniziato nel rito del *Way'a* di far seccare l'acqua del lago con un esorcismo. Questi batté il suolo col piede, e poco per volta l'acqua del lago si abbassò finché al termine di due giorni apparve il fondo asciutto. Così la casa degli spiriti scomparve. Gli Xavante pensano infatti che l'acqua dei fiumi e dei laghi non occupi tutto lo spazio sotto la superficie, ma lasci una zona libera e asciutta sul fondo. Sarebbe qui l'abitazione degli spiriti. L'acqua dei fiumi e dei laghi sarebbe come il cielo, che forma una cupola.

Tutti gli spiriti abbandonarono allora il lago prosciugato, accompagnati dalle donne, per cercare un'altra abitazione. Gli Xavante ne approfittarono per riprendersi ognuno la propria sposa. Ma le donne avevano tutte la faccia nera, dipinta con *genipapo*, perché gli spiriti cattivi volevano in questo modo sempre tenerle con sé.

Si noti che quando gli Xavante rappresentano la leggenda, nella festa del nome delle donne, hanno tutti il viso dipinto di nero con carbone.

Gli uomini tentarono di lavare il viso alle proprie mogli, ma, al contatto dell'acqua, misteriosamente tutte morirono.

Successivamente gli uomini, forse per vendicarsi, rubarono ai Cattivi Spiriti due formichieri che essi stavano allevando; li arrostitirono e li mangiarono. Ma tutti coloro che mangiarono dei formichieri morirono.

Anche questa morte non sembra dovuta alla carne dei formichieri, che è apprezzatissima, ma alla malvagità dei Cattivi Spiriti.

Gli « *Utédewa* » manifestano la loro malvagità anche nella cerimonia che precede la pesca nei laghi: tre uomini, immersi nell'acqua del lago, rappresentano (e sono in quel momento, per gli Xavante) gli spiriti cattivi e insultano con violenza gli Xavante, che chiedono il permesso di pescare. Solo dopo un certo tempo e a malincuore il permesso è concesso, dimostrando così chiaramente che gli « *Utédewa* » sono avari, cioè malvagi al sommo grado.

Forse è dovuto alla credenza in questi spiriti cattivi il fatto che nessun Xavante fa il bagno nei laghi, ma solo nei fiumi o nei ruscelli.

Gli spiriti dei fiumi si chiamano « *Ötedewa* » (padrone dei fiumi) e « *Ayhöyre* » (l'alligatore) e sono considerati buoni e generosi, perché diedero agli Xavante, secondo la leggenda, varie qualità di alimenti e perché curano varie malattie.

La leggenda del *Wapté Robtsamriwa* (L'adolescente veggente) racconta, ad esempio, che questi spiriti, che hanno la forma di uomini nella parte superiore del corpo e di pesci nella parte inferiore, presi da compassione per il cibo cattivo degli Xavante, costituito esclusivamente di radici e legno in decomposizione, offrono zucche (che essi avevano già dato all'alligatore) e patate (*cará*). Questi cibi sono molto apprezzati dagli Xavante.

Gli « *Ötedewa* » aiutano i genitori anche nell'educazione dei bambini. Quando questi ultimi, disobbedendo all'ordine dei genitori, si espongono al pericolo di affogare nei fiumi, essi li attirano nella propria casa, sul fondo del fiume, li correggono spaventandoli e li rimandano alla superficie.

Nella cerimonia della cura degli ammalati, è l'« *Ayhöyre* » (l'alligatore) lo spirito che vince la malattia e ridà la salute del corpo, come vedremo meglio in seguito.

3. Il bagno: *Mrõ*

Il bagno è indicato con varie parole; ma il monosillabo essenziale al suo concetto è « *mrõ* », che racchiude l'idea di unione. Coi suoi prefissi e suffissi indica matrimonio, il legame coniugale, e anche semplice raggruppamento, il mettere assieme varie cose.

Il pollice, ad esempio, che indica il numero cinque, è chiamato « *Imrõtõ* », « il solitario », letteralmente « non si unisce agli altri » (*ĩ* = prefisso; *mrõ* = unirsi; *tõ* = non).

Così anche il bagno non è un semplice contatto dell'acqua col corpo, ma indica un'unione intima e efficace. Già alla nascita lo Xavante riceve il primo bagno: subito dopo il taglio ombelicale, il neonato è portato al centro della capanna e riceve un'abbondante doccia di acqua fredda tirata dal fiume. Domando al vecchio informatore Geronimo se questo bagno ha la finalità di lavare il neonato. La risposta, impreveduta, è che esso deve servire per farlo crescere forte e bello.

Varie volte al giorno lo Xavante va al fiume per fare il bagno. Si accoccola nell'acqua bassa e con le mani getta l'acqua sulla testa e sulla schiena. Solo dopo

questo rito si immerge nell'acqua, o fa una nuotatina, o si lava se ne sente la necessità. È da notare che ogni gruppo di età ha il suo posto fisso per fare il bagno, distinto anche per sesso.

Oltre questo bagno, così semplice, ce ne sono altri che costituiscono parti essenziali di altre cerimonie e che hanno finalità particolari. Tra questi bagni, di particolare importanza è « il bagno dei bambini » o « bagno di fidanzamento », che ha la finalità specifica di far crescere i bambini forti e belli, di mettere le basi del fidanzamento e di unire più strettamente tra loro le famiglie dei futuri sposi.

Riportiamo il racconto di questa cerimonia, così come ci è stato fatto dal vecchio Geronimo, depositario delle tradizioni della tribù xavante di Sangradouro (Mato Grosso).

Alcune brevi spiegazioni sono messe tra parentesi, per facilitare la comprensione.

3.1. *Il bagno dei bambini (Il bagno di fidanzamento)*

Nella consueta riunione notturna si svolge nell'aldea un dialogo tra gli adulti e gli anziani:

- *Vogliono il bagno dei bambini!*
- *Sono gli anziani che lo vogliono!*
- *Voglio il bagno dei bambini!*
- *Proprio così, proprio così!*
- *Dobbiamo fare una festa, per stare allegri!*
- *Proprio così, proprio così!*
- *Domattina all'alba, entrerete nella foresta. Dovrete alzarvi presto!*
All'alba entrano nella foresta. Si siedono e gridano:
- *aaaa, aaaa, aaaa...*
- Il sole è già alto. Gli anziani, che dirigono tutta la festa, gridano:
- *Basta, basta. Cominciate a dipingervi!*
- *E come ci dipingiamo?*
- *Come wauhöba (un tipo speciale di pittura corporale).*
- *Anche noi anziani ci pitturavamo di wauhöba!*
- *Dobbiamo dipingerci di wauhöba, di nero, con carbone, davanti, e di rosso, con « urucu », dietro.*
- Gli anziani si rivolgono ai padri delle bambine delle quali si fa il fidanzamento:
- *Ungete le vostre bambine con olio di cocco!*
- *Io mando il mio bambino (a rappresentare la sorellina, o perché la bambina non è ancora nata, o perché il fidanzato non ha ancora fatto il rito dell'iniziazione).*
- *Io mando la mia bambina.*
- *Chi non ha genero futuro (chi non ha stabilito chi sia il fidanzato per la propria bambina) non guadagna niente con la festa.*
- *Perché stiamo solo a guardare? Partecipiamo anche noi (che non abbiamo bambine) per animare la festa!*
- E finiscono di dipingersi. Si siedono e restano seduti.
- *Andiamo nella piazza dell'aldea (wa'rā)!*
- *Andiamo, andiamo!*
- *aaaa, aaaa, gridano per l'ultima volta.*
- *Com'è bello il genero futuro, che porta foglie verdi (per sedersi nel wa'rā)!*
E tutti i futuri generi vanno nel wa'rā, formano un circolo e si siedono.

— *Adesso vengano le madri con le bambine, ognuna con la sua bambina!*

Ognuna si mette dietro il futuro genero, e a un certo punto gli consegna la propria figlia (o il fratellino).

— *Sono venuti tutti?*

— *Penso di sì.*

— *Questo pomeriggio dovremo ripetere tutto di nuovo.*

— *E anche domani.*

— *Ungete nuovamente le bambine, questo pomeriggio.*

— *Adesso già potete andare al fiume!*

Quando il fiume è lontano, le madri aiutano a portare la figlia (se ancora non sa camminare).

Arrivati al fiume, i giovani fanno il bagno alle fidanzate o al loro fratellino.

Terminato il bagno, tutti escono dall'acqua per dirigersi verso casa. Le bambine che sanno camminare vanno da sole, in caso contrario il fidanzato si porta in braccio la propria promessa, finché non incontra la madre, che la conduce in casa immediatamente.

Anche i giovani che non sono stati scelti come fidanzati ritornano nelle proprie capanne, commentando:

— *Siamo stati in molti a non essere stati scelti!*

— *Io sono un buon cacciatore. Qualcuno avrebbe dovuto scegliermi, per mettermi alla prova. Ma nessuno mi ha scelto.*

— *Se qualcuno mi avesse scelto, la mia fidanzata mi avrebbe graffiato il naso. (E così si consola).*

— *Nella grande caccia, non sono tornato mai senza selvaggina.*

Al pomeriggio e alla sera si ripete lo stesso bagno.

Il giorno seguente, molto presto, le madri presentano nuovamente le figlie ai futuri generi, che le portano al bagno, di mattina, al pomeriggio, alla sera. E in questo modo la festa continua per molto tempo, quasi due mesi. Nel frattempo le madri nell'aldea cominciano a filare il cotone. Le madri, che hanno sorelle nell'aldea, chiedono la loro collaborazione per preparare il filo di cotone:

— *Voi due, aiutatemi a filare il cotone; io ho già cominciato, continuate voi!*

— *Io continuo questo filo già iniziato!*

E così le donne vanno d'accordo. In tutte le feste, quando si fila il cotone, capita sempre la stessa cosa.

Arriva così il tempo della secca. È il tempo della caccia « *Dzomori* », fatta col fuoco.

Bisogna decidere dove si andrà a cacciare:

— *Dove andremo a cercare la selvaggina? Dove andremo?*

— *Andremo in quel posto là!*

— *Andremo nella direzione del « *Itehudu* », della savana.*

— *È così: il futuro suocero non deve restare senza mangiare.*

E i giovani fidanzati, aiutati dai parenti e dagli altri uomini dell'aldea, partono per la caccia: cervo e tapiro saranno per la festa, altri animali minori saranno dati a quelli che aiutano nella caccia.

La caccia col fuoco si svolge nel seguente modo: i cacciatori si sparpagliano in cerchio e due incendiari appiccano fuoco all'erba secca. Il cerchio di fuoco si stringe intorno alla selvaggina, che si raggruppa. Così è facile per i cacciatori uccidere la selvaggina con le frecce e col bastone speciale. La caccia continua per più giorni. Alla sera i cacciatori lasciano che il fuoco si spenga, e il giorno seguente scelgono un'altra zona da bruciare.

E la carne cacciata aumenta. Si preparano nuove ceste per poter caricare la carne della selvaggina (scuoiata, squartata e affumicata).

— *Domani è l'ultimo giorno.*

— *Basta, ne abbiamo abbastanza!*

— *Potremo saziarci di carne. E le donne terranno molta forza per filare il cotone.*

Si ripartisce la carne che sarà data al suocero. E inizia il ritorno, faticoso per il peso del carico, e della durata approssimativa di due giorni.

Arrivati vicino all'aldea si fermano; depositano il carico e tutti si dipingono di nero il petto e di rosso la schiena. Quando tutti sono pronti, si caricano le grandi e pesanti ceste di carne, ed entrano di corsa nell'aldea, gridando:

— *kai, kai, kai, eeee, eeee...*

E gli anziani, dalle capanne, rispondono:

— *kai, kai, kai, eeee, eeee...*

I futuri generi appaiono con le grandi ceste di carne, e si dirigono alla capanna del proprio futuro suocero. Entrano lasciando cadere a terra (vicino al letto del futuro suocero) la cesta della carne. Poi subito escono e vanno nella propria capanna.

E si ascoltano i commenti dei giovani che non furono scelti come fidanzati:

— *Io sento invidia di quei fidanzati.*

— *Io sono un buon cacciatore.*

— *Se io avessi un suocero...*

— *Non tornerei senza selvaggina, in nessun « Dzomorì ».*

Arriva il pomeriggio e gli anziani, senza riposare, gridano:

— *Were na praba; were na praba (Portino le bambine!).*

E ricomincia il bagno delle fidanzatine. Ma adesso anche le madri vanno al fiume con recipienti di zucca per lavare le figlie, perché riceveranno la carne.

Al ritorno esse danno al proprio futuro genero una focaccia e dividono la carne tra le famiglia dell'aldea. E comincia una corsa animata: chi corre con la testa di un cerbiatto, chi col dorso o con altre parti di cervo o di tapiro.

In questa occasione non si può essere avari, bisogna essere generosi con tutti; la carne non può essere conservata.

Si effettua un'altra riunione notturna, di tutta l'aldea:

— *Voi, avete già preparato il campo?*

— *Avete già finito?*

— *Quanti alberi avete tagliato?*

— *Non so, non so.*

— *Chiedete agli altri...*

— *Noi abbiamo già finito. Il nostro campo non è grande perché non c'è molta terra buona.*

— *Noi abbiamo già finito.*

— *Sta bene, sta bene.*

— *E per questo che io voglio fare la grande caccia.*

— *Quanti giorni restate ancora qui?*

— *Solo uno; passeremo solo questa notte qui.*

— *Date ordine alle donne di preparare farina gialla!*

— *Facciamo subito la farina gialla, per offrirla ai cacciatori!*

— *Voglio fare la farina per gli incendiari (Iwa)!*

— *Che bello! E per questo che tutti stanno cantando e danzando! È perché comincia la grande caccia con le donne!*

— *Certo, e il canto è importante!*

— *È proprio così. È proprio così!*

— *Le donne stanno preparando le focacce di farina gialla.*

— *Devono portar con sé molte focacce, per i futuri generi e per i mariti.*

Inizia la *Dzomorì*, la grande caccia di tutta l'aldea, con la partecipazione delle donne.

— *Domattina, domattina.*

— *Mettete dentro di casa lo « tsi'rā » (cesta-deposito), perché è fatto di paglia e può piovere.*

E così tutti partono, finché arrivano al posto dove faranno il primo accampamento. Lì si fermeranno alcuni giorni, per fare le frecce dalla punta grossa.

Incominciano facendo le punte. Quando sono tutte pronte, solo allora preparano le frecce.

Tutti si dipingono; iniziano le cerimonie per propiziarsi il tempo: ficcano nel suolo il « *Wahuwede* » (il palo del tempo — alto palo con ornamenti speciali), nello stesso posto

dove hanno preparato le punte grosse delle frecce. Il giorno seguente si toglie il « *Wahuwede* » dal luogo dov'era stato piantato e lo si mette prima davanti alla capanna provvisoria dell'accampamento del primo « *Wahubtede'wa* » (il padrone della secca), poi davanti alla casa del secondo.

Passa un altro giorno e inizia la cacciata. Ma ancora ci sono vari riti da eseguire: tutti si dipingono. Anche le donne sono dipinte, ma solo quelle che vanno dietro l'incendiario. E così tutti partono per la « *Dzomori* » gridando:

— *kai, kai, kai.*

Si cammina abbastanza. Ogni tanto si fa una breve sosta.

— *Andiamo, andiamo.*

— *Andiamo nella direzione di quel buriti.*

— *Sono d'accordo, andiamo!*

— *È ora di incendiare la savana, adesso, subito!*

Si incendia la savana, mentre le donne, nell'accampamento, preparano le capanne provvisorie.

Per incendiar la savana si fa così:

— *Kai, kai, parawā, parawā! (Portate legna secca!)*

I *wapté* (adolescenti) cercano legna secca e preparano un falò. Tutti si raccolgono intorno, formando un grande circolo e cantando sempre lo stesso canto di caccia. L'incaricato accende il falò. Anche i due incendiari stanno lì e ricevono dai « *wa'rā* » (pantera nera), le proprie torce, accese nel fuoco crepitante. E tutti gridano:

— *aaa, aaa, kai, kai, kai...*

Si apre il circolo, per lasciar passare i due incendiari, continuando il grido *hō, hō, hō, aaa, aaa...*

I due incendiari appiccano il fuoco all'erba secca, correndo uno a destra e l'altro a sinistra, formando un grande circolo. Sono molte le coppie di incendiari; ognuna esegue il proprio compito una volta sola. Il primo incendio è fatto dai più vecchi, poi da quelli più giovani, sempre diminuendo l'età degli incendiari, quanto più passano i giorni.

— *Grida loro di fare in fretta!*

— *Costeggia il fiume!*

— *Vai anche tu costeggiando il fiume.*

Gli incendiari del primo giorno sono vecchi e corrono poco. Sono subito sostituiti da altri più giovani, che prendono le loro torce e li precedono, continuando a incendiare la savana, senza fermarsi mai, per l'estremo pericolo di essere imprigionati dalle fiamme. Gli incendiari accerchiano tutta la selvaggina perché agiscono rapidamente e sono stimolati a correre quanto più possono per la competizione fra i due, per vedere chi brucia una estensione maggiore di savana. Gli incendiari si incontrano a un certo punto e vedranno chi ha corso di più.

Potranno allora riposarsi.

L'incendiario è ben aiutato, perché è il giorno del bagno di fidanzamento e perché con lui corre il « padrone della secca », che porta con sé la grande (lunga) freccia, ornata con una penna di serpentario. Non si può fare il bagno di fidanzamento senza qualche rito importante.

Dietro agli incendiari partecipano all'incendio diversi altri personaggi, con compiti magici. Il primo è il « padrone del tapiro », che dipinge le torce degli incendiari con una polvere ottenuta da varie radici, per propiziare caccia abbondante. Un altro è il « padrone della secca », che usa un'altra polvere magica, per lo stesso fine.

Queste persone potranno uccidere selvaggina, ma si nutriranno solo con piccole prede ricevute dai cacciatori in regalo.

Altri personaggi (ancora misteriosi), sono chiamati « *wa'rā* » (pantera nera). Sono piturati di nero, con disegni propri, e hanno per sé un canto speciale. Precedono i due incendiari con la torcia accesa per un piccolo tratto e hanno una lunga penna legata nei capelli, nella parte posteriore della testa.

Mentre i due incendiari corrono in cerchio, appiccando il fuoco, i cacciatori si dividono in settori il circolo di fuoco, per poter partecipare della caccia senza litigi. (La selvaggina,

accerchiata dal fuoco e senza altre possibilità di scampo, già intontita dal fumo e bruciacciata, passa la cortina di fiamme, ma incontra i cacciatori pronti con frecce e bastoni).

Dopo aver cacciato, si conserva abbastanza carne, anche se i cacciatori e le loro famiglie hanno ancora fame, perché al ritorno, la caccia potrebbe essere povera. (Il percorso della grande caccia segue un grande circolo, che inizia e termina all'aldea. Quando si parla di ritorno si intende che già si stanno avvicinando all'aldea).

Finisce il primo giorno di caccia. I cacciatori depositano davanti alle capanne dei futuri suoceri la selvaggina cacciata, che sarà distribuita a tutti. Non ci sono restrizioni quanto al tipo di cibi.

In questo tempo di caccia, il bagno di fidanzamento continua, ma solo all'alba, perché alla sera avviene la distribuzione della carne (che occupa molto tempo). Sono sempre gli anziani che dirigono la cerimonia del bagno e solamente concedono un'eccezione quando le madri, che portano le figlie al fiume, si lamentano della stanchezza alle gambe.

Alla sera, un canto conclude sempre il lavoro giornaliero, con il (solito) finale di grida: *aaaa, kai, kai, kai...*

Anticamente si conoscevano vari canti di caccia, ma adesso anche i più vecchi dell'aldea li hanno dimenticati. Per questo motivo si ripete sempre lo stesso canto.

Così passano i giorni, e arriva il turno degli ultimi incendiari. Essi sono i più veloci, perché più giovani. La carne raccolta già è molta e si decide di ritornare.

A questo punto il « *wa'ra* » più giovane corre, dopo un canto appropriato, concluso dal grido: *aaaa, hō, hō, hō, aaaa...* Quanto più veloce è la corsa, tanto più gli ornamenti si urtano e diventano sonori.

La festa si approssima al termine, dopo circa due mesi.

Questi riti di conclusione ripetono quasi esattamente i riti iniziali, col « padrone del tapiro » e con l'ornamento della grande freccia, portato dal « padrone della secca ».

Chi volesse cacciare ancora, può farlo, ma senza nessuna cerimonia o canto.

La selvaggina cacciata adesso ognuno potrà conservarla per sé. I futuri generi però dovranno sempre consegnare la propria selvaggina al suocero.

Arrivati vicino all'aldea, i fidanzati si fermano, si dipingono, di nero la parte anteriore del corpo, di rosso la parte posteriore, e aspettano all'uscita della foresta.

I futuri suoceri si raccolgono nella piazza centrale dell'aldea e ordinano ai propri figli di prendere le grandi focacce rituali, portandole fra le braccia, per consegnarle ai futuri generi. Questi ricevono le focacce, vanno alle proprie capanne e le distribuiscono.

Questo momento è fondamentale; ricevere la focaccia è segno di appartenenza alla famiglia. (La designazione del fidanzato è definitiva).

Il giorno seguente si piantano, in fondo all'aldea, dietro le capanne, rami frondosi per far ombra, per la conclusione della festa, il giorno dopo. Si lavano e si preparano.

All'alba tutti si alzano e si dipingono, giovani e vecchi, uomini e donne. Quando sono pronti, i futuri suoceri ornano con una specie di mantello di cotone i propri figli (bambini e bambine). Tutti si riuniscono al centro dell'aldea e là i futuri suoceri tirano i mantelli di cotone e li portano in casa, per conservarne il filo. Tutti aiutano in questa operazione.

La chiusura della festa è uguale a quella delle altre feste. Gli uomini si ornano con due piccole penne di pappagallo (*piriquito*), come gli adolescenti (*waptè*), collocate all'altezza delle reni. A questo punto, tutti si riuniscono nel luogo preparato il giorno prima con i rami, formando un circolo. I futuri generi formano un cerchio maggiore all'intorno, tenendo in mano un bastone, col quale battono il terreno. Sempre circondati dai futuri generi, tutti quelli che stavano all'ombra cominciano a camminare, facendo il giro completo dell'aldea. A intervalli regolari i futuri generi battono il suolo coi bastoni. Arrivati alla piazza centrale, si forma il circolo nuovamente, si batte il terreno per l'ultima volta e tutti si raccolgono nelle proprie capanne.

La festa finisce così.

3.2. Iniziazione della pubertà

In tutte le iniziazioni il bagno occupa una parte importante, e alle volte dura vari mesi.

È questo il caso dell'iniziazione della pubertà, o della forazione delle orecchie.

Iniziata la festa e tutti dipinti, i « *Wapté* » si dirigono al fiume, passando fuori dal villaggio, cioè esternamente al circolo delle capanne, e seguendo le istruzioni dei padrini. Là giunti, il più vecchio del villaggio si tuffa per primo, seguito poi dai vari gruppi in ordine decrescente di anzianità, fino a quello dei *Wapté*. Da questo momento, per tutta la durata della festa, i *Wapté* non potranno né accendere il fuoco, né porre foglie in terra per sedersi sopra.

Una volta entrati nell'acqua, accompagnando con le gambe il movimento delle braccia, i *Wapté* immergono le mani unite in forma di conchiglia e lanciano acqua ora sulla spalla destra, ora sulla spalla sinistra o sulla testa. Il pranzo è fatto nell'acqua, seduti, e consiste in una focaccia di granoturco, cotta sotto le braci. Al tramonto, un vecchio dell'*aldea* si reca al fiume a chiamare i *Wapté*, che con lui fanno ritorno alla casa paterna. Le sorelline dipingono tutto il corpo del *Wapté* a strisce nere di carbone, e lo lasciano poi andare a coricarsi nel luogo dove dorme il padre. In piena notte, egli dovrà però alzarsi e dormire all'aperto su una stuoia stesa vicino alla casa, sopra uno strato di foglie.

Il *Wapté*, a questo punto, comincia a chiamarsi *Waté'wa*.

Quando tutta l'*aldea* dorme, i *Wapté* si passano la voce per svegliarsi; ritornano al fiume, fanno il bagno, e poi mangiano, questa volta però fuori dall'acqua. Riprendono a dormire, finché il canto della *saracura* (uccellino) li sveglia e li fa ritornare nell'acqua per lo stesso bagno del giorno prima, con l'unica differenza che lo termineranno verso le sedici anziché sul far della notte. Di notte sarà la madre o una sorella che porteranno la cena. Gli anziani danno l'ordine, ogni tanto, di smettere di battere l'acqua con le mani e di riposarsi, senza uscire però dal fiume.

Questo rito del bagno, con tutte le cerimonie connesse, si protrae per circa un mese. A questo punto avviene la forazione dei lobi delle orecchie, fatta usando un punteruolo di osso di puma. Dopo tale cerimonia continua ancora lo stesso bagno per alcuni giorni.

Gli Xavante dicono che questo bagno ha lo scopo di anestetizzare i lobi, non solo, ma di rendere il corpo forte e bello.

3.3. Iniziazione ai segreti della tribù

Anche nell'iniziazione ai segreti della tribù il bagno ha la sua parte notevole. Dopo un mese e mezzo o due di continui canti sotto il sole, digiunando durante il giorno e bevendo pochissimo, e senza mai fare il bagno, gli iniziandi si preparano per il rito della morte e del ritorno alla vita.

Verso mezzogiorno dovranno cantare fissando il sole. Gli anziani buttano loro in faccia una polvere magica e immediatamente tutti perdono conoscenza (muoiono, dicono gli Xavante). I parenti dell'iniziando subito accorrono con acqua di fiume, che versano come abbondante doccia sullo svenuto, per farlo

rivivere. Tutta la scena è accompagnata dai pianti dei parenti per il supposto morto, al quale tirano i capelli e soffiano nelle orecchie, finché rinviene.

La cerimonia continua poi con altre fasi, che tralasciamo.

In questo caso l'acqua fa rinascere il ragazzo, che dipendeva dai genitori, come membro attivo del gruppo.

3.4. *Iniziazione dei « Dzutsiwa » (capi della festa del giaguaro) e dei « Wa'rā » (pantera nera)*

I « *Dzutsiwa* » e i « *Wa'rā* » sono personaggi con compiti speciali nelle feste. Il loro significato profondo non si è ancora scoperto e forse gli stessi Xavante l'hanno dimenticato. Doveva però esserci, per l'importanza data al rito della loro iniziazione. Quest'ultima è sempre necessaria, anche se il titolo è ereditario.

L'iniziazione in oggetto fa parte della festa del « Nome delle donne ».

Nel fiume prossimo all'*aldea* si costruiscono tre capanne nell'acqua bassa della riva, dove gli iniziandi dovranno recarsi ad abitare. Essi sono presentati a tutta l'*aldea*, dopodiché è comandato loro di recarsi al fiume e restare in quelle capanne che furono costruite, immersi nell'acqua. Sia i *Wa'rā* che i *Dzutsiwa* (questi ultimi in numero di quattro, due uomini e due donne) devono restare sempre immersi nel fiume, e non possono scaldarsi al fuoco, nemmeno quando, a turno, raggiungono la riva per riposarsi un poco, sempre senza tirare i piedi fuori dall'acqua.

La sera, dopo il tramonto del sole, ritornano nell'*aldea*, dove vengono spalmati con una poltiglia di radici e mandati a dormire. Il mattino dopo ritornano nuovamente al fiume, e questo si ripete finché non vien dato il nome alle donne.

Il vecchio Geronimo, anche in questo caso, ha detto che il motivo per cui restano tanto tempo in acqua è che in questo modo diventano forti e belli.

3.5. *Altri effetti del bagno*

Per quanto paia strano, esiste un bagno che ha come effetto di impedire il concepimento. Le donne, che nella festa del « *Way'a* » ebbero relazioni con vari uomini, per impedire il concepimento di un figlio, che secondo la mentalità xavante sarebbe completamente cattivo, data la mescolanza di seme di vari uomini, fanno un semplice bagno, che possiede potere anticoncezionale. È strano che cerchino tale risultato in quel modo, perché l'acqua del bagno nei fiumi per loro è sempre fonte di forza e vita. Forse una spiegazione è che gli spiriti buoni dei fiumi vogliono il bene della tribù, che consiste nell'aumento del numero di individui buoni e sani, e non di anormali e cattivi.

Un altro tipo di bagno ha il potere di far piovere. Il « *Padrone della secca* », alla fine della stagione piovosa, quando è ancora necessaria un po' di pioggia, a richiesta di qualche xavante, va al fiume e fa un bagno, lanciando però l'acqua verso il cielo e ordinando alla pioggia di venire. Sarebbe meglio dire che si dirige agli Spiriti della pioggia, perché nell'invocazione ne nomina molti.

Per tutto il tempo della caccia, il « Padrone della secca » non potrà più fare il bagno, perché in caso contrario piovrebbe, e la caccia col fuoco diventerebbe difficile.

Quando tutti i componenti dell'*aldea* sono ritornati, e si fa sentire la necessità della pioggia per le piantagioni, allora il « Padrone della secca » va al fiume e fa il bagno, cospargendosi di una polvere magica. È questo il segnale che indica alla pioggia di venire.

Il nostro informatore si meravigliava come l'effetto richiesto si manifestasse invariabilmente, e talvolta in forma più spettacolare, in pieno tempo di secca, quando, ad esempio, per vendicarsi di qualcuno che non ricompensava il suo lavoro, il « Padrone della secca » invocava gli spiriti della pioggia, gridando e agitando nell'aria alcuni rami magici, perché lo vendicassero piovendo. In questo periodo non può fare il bagno.

Un terzo tipo di bagno ha l'effetto di curare dalle malattie. Quando nell'*aldea* c'è qualche ammalato grave, o qualche epidemia, e tutti gli altri tentativi sono stati inutili, si ricorre a una cerimonia particolare, nella quale gli uomini cantano e danzano tutta la notte, mentre alcuni, che rappresentano simbolicamente gli spiriti cattivi, si dipingono di nero e cercano di spaventare l'ammalato. Alla fine i cattivi spiriti sono simbolicamente uccisi e sepolti.

In seguito l'ammalato è portato al fiume, dove è immerso nell'acqua e lavato con certe foglie di alberi, mentre due personaggi imitano l'alligatore, che è uno spirito guaritore. Sono convinti che in questo modo la guarigione è garantita.

« L'ammalato comincia ad alzarsi, si alza un poco. Dopo si alza di più. Comincia a camminare, va a fare il bagno. La moglie lo lava bene. L'indomani fa un'altra volta il bagno, comincia ad andare da solo nel bosco (per i propri bisogni); poi ritorna a fare un altro bagno; così va sempre migliorando fino a guarire ».

Siccome la stanchezza per la mentalità xavante è una specie di malattia, ogni corsa rituale è sempre conclusa con un rapido bagno, prima di continuare le cerimonie. Dicono: « Serve a raffreddare dentro e a recuperare le forze ».

4. Conclusione

Come abbiamo visto, l'acqua corrente, l'acqua viva, è ricca di simbolismo fra gli Xavante, e entra nella maggior parte dei loro riti. Il significato profondo dell'acqua viva è di essere fonte di vita, forza e bellezza. Tutte le volte che abbiamo chiesto il perché dei vari bagni, sempre abbiamo avuto per risposta: « *Īhöy petse da* ». Letteralmente: *Īhö* = pelle umana, cioè tutto il corpo, e quindi la persona; *y* = eufonico; *da* = suffisso che trasforma il sostantivo in verbo e indica finalità: per; *petse da* = aggiustare, riparare, fare bello, fare forte, fare buono. L'acqua serve dunque « a fare l'uomo forte, bello e sano ».

Mentre per altre tribù l'orientazione dell'*aldea* è regolata dal sole, tra gli Xavante l'*aldea* si orienta verso il corso d'acqua.

L'INDIO HA DIRITTO DI RESTARE INDIO O DI ESSERE CIVILIZZATO?

Alcionilio Brüzzi Alves da Silva

1. Tribù e Nazioni

Le tribù indigene del Brasile, di cui ci occupiamo in modo particolare nella presente nota, sono raggruppamenti umani che presentano una organizzazione sociale più semplice e un livello culturale meno elevato, evidentemente prendendo come misura e termine di paragone la nostra civiltà e il concetto che noi ci facciamo di essa. A tali raggruppamenti si suole dare erroneamente il nome di *primitivi*, come se rappresentassero una mummificazione sociale della prima fase dell'umanità.

Riteniamo opportuno fare subito una precisazione circa la terminologia. Parliamo sempre e dappertutto di *tribù*. Ma per quanto riguarda la vasta area nella quale svolge la sua attività la Congregazione Salesiana nel Rio Negro, non possiamo parlare di *tribù*, perché là non esiste *organizzazione tribale*, o « riunione più o meno numerosa di individui sotto il comando di un capo con ampi poteri riconosciuti e accettati da tutti i suoi sudditi ». Ci sono soltanto *nazioni* o gruppi umani che — secondo le leggende — si suppongono provenienti da uno stesso antenato, vincolati dall'uso della stessa lingua, ma tutti divisi in piccoli raggruppamenti, composti anche solo da una o due decine di persone; gruppi situati a grande distanza l'uno dall'altro, permeati sempre da altre nazioni o gruppi che, pur dicendosi *fratelli*, spesso si odiano. Di qui le frequenti risse nell'ambito di una stessa popolazione (senza esclusione di omicidi) e un frazionamento sempre crescente, con nuove scissioni ed esodo del gruppo dissidente verso altre zone. Il che non è difficile in un'area così ampia e così scarsamente popolata come quella del basso Rio Negro.

Nonostante la sua plurisecolare diffidenza verso il bianco o civilizzato, il selvicolo preferisce risiedere tra questi anziché tra i suoi fratelli. È una convivenza vantaggiosa, perché generalmente è accolto con simpatia, aiutato, riceve rimedi e assistenza gratuita negli ospedali, può mandare i figli a studiare gratuitamente nei collegi delle Missioni Salesiane. Ma non si creda che tutto questo lo renda

ricoscente e amico dei bianchi. L'indio non è penetrabile a questi sentimenti, non ne ha neppure il concetto.

Sono vissuto 16 anni con le tribù uaupesine, le ho studiate sotto ogni aspetto, e ho constatato che tra le varie lingue dell'Uaupés non esistono (anche se qualche missionario erroneamente lo ha affermato) i concetti di *amore*, *gratitudine*, *amicizia*, ecc. Non esiste tra esse un termine per dire *amico*. Purtroppo, esiste il termine contrario: *nemico*, *mio nemico* (*yöo waxpágö*).

2. I Colonizzatori

Quando gli scopritori europei, uomini di profondo spirito avventuriero, mossi da fede ardente o da smisurata fame di oro e di gloria, approdarono alle terre d'America, incontrarono numerosissimi abitanti dalle origini più diverse, di razze differenti e di costumi strani, che parlavano lingue molto diverse. Errori e prevenzioni da una parte e dall'altra, e in qualche caso la stessa incompatibilità dei costumi, trasformò l'incontro delle due civiltà — l'europea e l'aborigena — in uno scontro tremendo, nel quale il povero indigeno ebbe sempre la peggio. Si giunse al punto di sterminare intere popolazioni indigene, bruciando capanne e abitanti insieme.

Per un singolare privilegio, il Brasile ebbe la fortuna di essere scoperto, colonizzato e portato alla civiltà da uno dei popoli più progrediti dell'Europa del sec. XVI, i Portoghesi, i colonizzatori forse più fini e abili che l'Europa abbia avuto. Razza generosa, cristiana e forte, seppe mescolare il suo sangue con quello di tutte le altre razze, compreso l'indio che trovò sul posto e il negro importato dai commercianti.

3. Indiofobia e indiofilia

Sono trascorsi secoli, e oggi nei confronti dell'indio ci sono due atteggiamenti opposti e ugualmente errati.

Alcuni si vergognano che nella loro patria ci siano ancora tribù indigene, una razza ritenuta inferiore e dannosa, che dovrebbe essere estinta con tutti i mezzi, violenti o meno, di cui dispone la nostra « civiltà ».

Nel 1974 una delle più diffuse riviste brasiliane scosse il Paese con un servizio sensazionale sull'antropofagia indigena, e con una documentazione fotografica di individui scheletrici come quelli dei campi di concentramento nazisti o comunisti. In quei giorni mi capitò di viaggiare su un mezzo pubblico di Belo Horizonte. Due giovanotti, dall'aspetto benestante e colto, stavano sfogliando la suddetta rivista, e i loro occhi caddero su quelle fotografie. « Guarda che cose orribili! », esclamò uno di essi in modo da farsi sentire da tutti. « È inutile temporeggiare con gli Indi! Con queste tribù non c'è niente da fare! È necessario che il Governo le elimini con le armi da fuoco! ».

Altri invece sono di parere diametralmente opposto a quella indiofobia. Secondo costoro, l'indio non solo ha il diritto di vivere, ma di rimanere nel suo stato primitivo. A questo scopo si dovrebbero costituire dei grandi *Parchi Indigeni*, in cui turisti e studiosi potrebbero cavarsi la soddisfazione di osservare e studiare un tipo di umanità e di vita che ci riporta indietro di secoli.

È un'idea che potrebbe sembrare ispirata da vero amore per gli indii, e che al contrario non è meno disumana e perniciosa della precedente. Lo spirito anticristiano della nostra epoca, come già osservò il non sospetto Alessandro Herculano, « trasportò l'amore del genere umano dal cuore alla testa, gli cambiò il nome cristiano e intelligibile di carità con quello scientifico e inintelligibile di filantropia ». Parcheggiare gli indigeni sarebbe, in ultima analisi, un trucco razzista non diverso da quello che ha spinto alla distruzione di intere tribù indigene; sarebbe una vera segregazione razziale, come si fa con gli animali rari, per la soddisfazione intellettuale degli studiosi di antropologia e di etnografia, o per la curiosità di turisti alla ricerca di sensazioni rare o di *souvenir* eccezionali. Il legittimo interesse della scienza può essere soddisfatto in ben altro modo, come dimostra la monumentale *Enciclopedia Bororo*, che tramanderà nei secoli l'identità completa dell'indio primitivo. E non è lecito soddisfarlo con il sacrificio della dignità umana di interi gruppi, che ancor oggi definiscono sprezzantemente *tribù selvagge*. L'egoismo non si può giustificare neanche sotto l'etichetta di scientifico.

Vera e totale prova di amore è dare la vita per quelli che si amano. È il caso del missionario, che lascia tutto per internarsi nella foresta e condividere la vita degli indii, superando infinite difficoltà fisiche e psichiche. Il suo scopo non è il guadagno, e neppure, almeno primariamente, la scienza: egli si propone di fare dell'indio un uomo nel senso pieno della parola, cittadino del mondo e membro della Chiesa. Di fatto poi, i contributi scientifici dei missionari sono oggi di valore incalcolabile.

4. Diritto alla civiltà

La miglior tradizione cristiana e lusitana del Brasile rifiuta la tesi tanto disumana quanto scientificamente errata della superiorità della razza, e si oppone sia alla distruzione come alla conservazione artificiale dell'indio. Allo slogan tendenzioso « l'indio ha il diritto di restare indio », oppone un ben più nobile programma: « l'indio ha diritto a essere civilizzato ». Non sarebbe politica degna di questo nome, una politica umana, cristiana, brasiliana, rinchiudere l'indio in un parco, abbandonarlo alla sua povertà e ignoranza, ed escluderlo dal banchetto della civiltà col pretesto di rispettarne la cultura. O tutt'al più, lasciandogli le briciole che cadono dalla nostra tavola, come ai cani del paragone evangelico. Alla tavola del progresso egli ha il diritto di sedere come noi, commensale alla pari con tutti gli uomini di tutta la terra, senza nessuna discriminazione.

Anche per l'indigeno deve essere aperto l'accesso alla cultura. A misura che si

moltiplicano gli scambi culturali, essa perde sempre più le sue differenze nazionaliste, regionali, o razziali, per diventare semplicemente *cultura*, patrimonio internazionale di tutta l'umanità.

Vi siano scuole anche per gli indi, come quelle che si ammirano negli internati delle Missioni Salesiane, le prime che le hanno aperte esclusivamente per loro. Scuole che hanno avuto i più ampi elogi da uomini altamente qualificati, come scienziati nazionali e stranieri, militari di alto rango, politici di primo piano, come l'ex presidente Juscelino Kubitschek de Oliveira, che le hanno visitate con ogni attenzione.

Da duemila anni la Chiesa viene educando l'umanità, e nella sua bimillennaria saggezza ed esperienza ha formato i suoi futuri educatori, i suoi stessi pastori, dal gregge che evangelizzava. In tutte le razze, essa ha saputo formare il suo Clero indigeno. E non solo modesti curati di campagna, ma vescovi e professori universitari. Nel Collegio Cardinalizio, a fianco degli europei e degli americani, siedono uomini che vengono dalla Cina, dall'India, dall'Africa. Senza dire degli uomini che si imposero nei vari campi della cultura provenendo da razze considerate inferiori, a cominciare da Garcilaso de la Vega, l'Inca, fino a Tiago Marques, detto il Jaguatirica, Aipobureu.

La miglior difesa degli indi è fornire loro, mediante l'istruzione e l'educazione, i mezzi con i quali possano essi stessi tutelare i propri diritti, equiparati in tutto a quelli degli altri popoli civili.

(traduzione dal portoghese e adattamento di Pietro Ambrosio)

LA LINGUA TUKANO

(Prelazia Salesiana del Rio Negro. Amazzonia, Brasile)

Alcionilio Brüzzi Alves da Silva

1. Questioni palpitanti senza risposta. Il mistero dell'uomo americano

Sono trascorsi quasi cinque secoli da quando Cristoforo Colombo ha scoperto il Continente americano, ma una serie di domande palpitanti sulla provenienza dell'Uomo delle Americhe continua a restare senza risposta.

Le varietà del tipo umano, le differenze di linguaggio, la molteplicità dei costumi, spesso in stridente contrasto tra di loro, farebbero supporre provenienze diverse. Donde provenivano le molte migliaia di esseri umani che popolavano le tre Americhe all'epoca della scoperta? Sarebbero giunti in America direttamente e immediatamente dal loro luogo di origine? Quando sarebbero avvenute queste migrazioni? A intervalli lunghi o brevi? Con brevi o lunghe fermate in altri luoghi? Quali luoghi? E quali le cause di questi trasferimenti o cambiamenti? Come si sono svolti? Accompagnati da lotte di un gruppo contro l'altro o provocati da esse? Si ammette che gli *Esquimesi* siano giunti per terra, passando dallo Stretto di Behring, e gli altri gruppi dall'America, per via marittima, navigando. Ma in che modo? Necessariamente in piccoli gruppi? Insieme, o distanziati nello spazio e nel tempo? Forse anche camminando per le vaste isole di mezzo, o addirittura su continenti sommersi più tardi?

E le differenze idiomatiche che oggi si registrano, esistevano già nei luoghi di origine? O si sono formate nelle tappe intermedie? O sono sorte già nel nuovo mondo? Qual è la storia di questa evoluzione linguistica? Sono differenze posteriori allo sfaldamento della massa umana immigrata in America, come sua conseguenza? O sarebbero stati fattori di frazionamento, o quanto meno l'avrebbero influenzato? E qual è la storia di questa evoluzione linguistica?

E la frantumazione della popolazione indigena in centinaia di Tribù, e suddivisioni di Tribù, è anteriore al movimento migratorio, o simultaneo ad esso, o posteriore? Forse già nell'*habitat* attuale? E l'antagonismo che si verifica tra i gruppi amerindi (che talvolta sembra una *tara razziale*), come e quando ha avuto origine?

C'è qualche relazione (e quale?) tra le Tribù attuali (che sono le medesime dell'epoca delle scoperte, e che da cinque secoli abitano, in genere, le medesime aree) e gli *uomini della caverna* brasiliana (Lagoa Santa, per esempio), quelli chiamati *preistorici*?

Sono alcune delle molte incognite del problema dell'*Homo Americanus*. Giova sperare che i numerosi studi che si fanno su questi problemi da parte di tanti studiosi del mondo intero, portino qualche luce sulla origine o le origini e le migrazioni di gruppi umani così numerosi e così diversificati che oggi popolano il suolo americano.

2. Le Tribù dell'Uaupés proverrebbero da un'alta civiltà

Ci sembra che di fronte a tante questioni rimaste fino a oggi insolubili si possa almeno avanzare un'affermazione: quando i primi Europei, nel sec. XVII, entrarono nel Rio Negro, le Tribù dell'Uaupés erano sì ancora all'*Età della pietra levigata*, ma provenivano da un'alta civilizzazione. Si era dunque verificato un tragico *fenomeno di involuzione* (che speriamo di spiegare opportunamente). Sono specialmente due gli argomenti che ci impongono tale affermazione: la *perfezione della lingua* (ricca di forme verbali più ancora del greco classico), e la sua *arte musicale*.

3. Il nome

È uso abbastanza generale dei *gruppi umani primitivi* chiamarsi con il nome di un animale (o pianta); nome che molte volte ha *implicazioni totemiche*.

La Tribù più numerosa del bacino dell'Uaupés brasiliano si chiama *Tucano*. *Tucano* è, in portoghese, il nome di un uccello ranfastideo, che ha per caratteristica un becco enorme (però non molto robusto). Nella lingua della medesima tribù questo uccello si chiama *daxsé* (plur. *daxseá*). Nei simboli adottati dalla *Convenzione Internazionale di Fonetica* per queste lingue che non hanno la scrittura, come pure per i nomi dei *gruppi primitivi*, si scrive *Tukano*. È opportuno rilevare che quando il nome non designa l'uccello, ma l'individuo umano del gruppo, al maschile fa *Daxségö* (uomo Tucano) e al femminile *Daxségo* (donna Tucano) e al plurale *Daxseá* (come per l'uccello).

4. Generalizzazione e corruzione della lingua

È facile capire che tra piccoli gruppi umani, di nazioni e lingue diverse, che vivono abbastanza vicino gli uni agli altri e mantengono relazioni reciproche per ragioni di *commercio* (ci sono oggetti di prima necessità che ancor oggi sono prodotti esclusivamente da una determinata tribù; per es., la *canoa*, fabbricata dai *Tuyuka* dell'alto rio Tiquié; la *grattugia*, dagli *Aruake* del rio Içana) e per lo

scambio delle donne (la *legge della exogamia* obbliga l'uomo a prendere in sposa una donna di altra Tribù), una *lingua generale* o comune facilita oltremodo le relazioni intertribali. Tanto più se si tiene conto che tutti questi indigeni sono grandi viaggiatori: ogni anno fanno migliaia di chilometri con le loro canoe, a titolo di passeggio (per esempio per partecipare alle feste) o di pescagione.

Anche tra i civilizzati, che non siano persone di studio e con una certa disposizione alle lingue, il doversi servire, per qualunque circostanza, di un altro idioma, diverso dal proprio, porta come conseguenza inevitabile la corruzione delle due lingue. Questo fenomeno si aggrava nell'ambiente indigeno, in cui l'unico *processo di apprendimento* della lingua è quello *auditivo*. I genitori non si preoccupano di correggere la pronuncia dei loro figli; e tanto meno altre persone. Nella casa paterna molte volte il padre parla una lingua e la madre un'altra (almeno nei primi tempi, perché è di Tribù o Nazione diversa, e forse mai imparerà bene, o almeno passabilmente la lingua del marito). I figli, durante i primi anni, avendo più contatto con la madre, parleranno naturalmente la sua lingua, o come parla lei. Più tardi, se è di sesso maschile, liberandosi dal contatto con la madre, frequenterà di più la compagnia del padre, e lo imiterà pure nel modo di parlare.

C'è poi tra gli indigeni dell'Uaupés un insieme di *circostanze ambientali* e di *disposizioni psicologiche* (che ci dispensiamo dal commentare per ragioni di brevità), che contribuiscono ad aggravare e accelerare ancora di più la fusione degli idiomi.

Anni fa, conversando con una giovane della Tribù Tukano del rio Papuri, ma residente allora a Iauareté (che è un villaggio della Tribù Taryana, della famiglia linguistica Aruake) e attualmente sposata e stabilita a Manaus, di nome Patrizia Vasconcelos (persona la cui conoscenza mi fu molto utile per gli studi indigenisti), le feci notare che una sua espressione Tukano non era molto corretta dal punto di vista linguistico. Essa finì per darmi ragione, e me ne diede la spiegazione in un modo tipico che riteniamo degno di essere rilevato. Disse: « Le persone di qui parlano una *lingua imprestata* (cioè il Tukano, che non è la loro lingua natale) e perciò sbagliano; noi che li sentiamo sempre finiamo di parlare come loro ».

5. Conseguenze immediate

La noncuranza dell'indigeno nell'apprendere la lingua (che poi impara soltanto *con l'udito*, cioè solo ascoltandola, senza maestro né lezioni; noncuranza che molto bene si traduce in quell'espressione che abbiamo sentito una volta da uno straniero colto: « *Basta farsi capire* ») e i fattori che abbiamo rilevato or ora, spiegano:

1) la *varietà delle pronunce* (Nel *Dizionario Tukano-Portoghese*, abbiamo procurato di registrare le diverse pronunce dei fiumi Tiquiê, Papuri e Uaupés, che si possono pure udire nitidamente nel 5° disco della Discoteca organizzata dal

Centro di Ricerche di Iauareté, CPI, con i principali fonemi della lingua nella voce degli indigeni dei tre fiumi indicati). Di alcune parole si sente una tale varietà di pronuncia che riesce difficile dire se si tratta di un fatto regionale o individuale.

2) La *traduzione letterale* delle espressioni di una lingua con le parole di un'altra (come fanno frequentemente anche dal portoghese al tukano), per cui diventano quasi incomprensibili. Serva come esempio una espressione brasiliana molto originale: *tira o cavalo da chuva*, che significa « *lascia la speranza* » (di ottenere una cosa) e tradotta letteralmente in italiano suonerebbe: « *togli il cavallo dalla pioggia* »...

L'area del rio Tiquiê, e in modo particolare quella di Pari-cachoeira, è la più adatta per lo studio della lingua Tukano, perché i nuclei o villaggi delle Tribù Tukano sono più vicini, senza infiltrazioni di altre lingue. Lì perciò si sentiranno presumibilmente la pronuncia migliore e le espressioni più pure.

3) Il fatto di imparare la lingua soltanto con l'udito, porta come conseguenza una *limitazione di vocabolario* ai termini usati in quel luogo, e l'ignoranza degli altri. Un indigeno di Taracuí, villaggio della Tribù Tukano sul rio Uaupés, dichiarava alla Direzione del Collegio femminile che non capiva gli indigeni di Pari (rio Tiquiê), che ogni mese vanno a Taracuí sulla lancia per le provviste della Missione. Dichiarazione spiegabile in parte per la differenza di pronuncia, ma anche per quella dei termini. Quando cominciammo lo studio della lingua Tukano, nel desiderio di raccogliere il maggior numero possibile di parole, prendevamo nota quando i nostri rematori conversavano tra di loro nei lunghi viaggi a remi. Tornati alla Missione, domandavamo agli exalunni che sapevano già qualcosa di portoghese, il significato delle parole udite e annotate. Accadde più volte che il nostro maestro occasionale ci diceva: « Questo non esiste in Tukano »; allora cancellavamo subito tale parola, pensando d'aver capito male o d'aver trascritto inesattamente. Più tardi ci rendemmo conto dello sbaglio di questo metodo. La risposta « questo non esiste in Tukano » voleva soltanto dire che l'interlocutore ignorava tale parola, la cui esistenza e relativo significato ci venivano indicati più tardi da un altro indigeno. Di qui la necessità di ascoltare molti informatori, di luoghi diversi, e anche in epoche diverse. Anche perché l'indigeno non ricorda mai un sinonimo o un termine opposto della parola in questione, anche se glielo chiediamo. La mancanza di abitudine non gli fa venire in mente il sinonimo desiderato; se poi per caso veniamo a conoscerlo e gliene domandiamo il significato, risponderà subito: « È la medesima cosa ».

6. Decadenza della lingua

La lingua soffre necessariamente le vicissitudini per cui passa il gruppo che la parla. I gruppi umani, *nazioni o razze*, che popolavano l'Uaupés (e altre

regioni dell'America) all'epoca della scoperta si trovavano all'età della pietra. Ma fino a 50 anni fa (e anche meno, come poté constatare l'autore di queste Note; cfr. le relazioni di Mons. Lorenzo Giordano sul *Bollettino Salesiano*) nelle abitazioni indigene si poteva trovare soltanto qualche raro e occasionale utensile avuto da qualche civilizzato (un piatto, una tazza, un coltello magari rotto, o un chiodo di cui gli indigeni si servivano). I loro recipienti primitivi erano di terra cotta (Tuyuca); la loro canoa, un tronco scavato a fuoco e levigato con pietra; preparavano un campo asportando con una pietra o con le mani la corteccia agli alberi, per farli seccare, e poi con il fuoco (ottenuto sfregando due piccoli legni, apparecchio che si denomina *pexkg-mē wihyaro*, e poi conservato con cura in modo da aver sempre un po' di brace accesa per ogni occasione) liberavano una piccola area; e la semina consisteva nel forare il suolo con un palo appuntito per interrare una *maniva* o un pezzo di stelo di manioca; la donna strappava con le mani le erbe nocive. I poveri indigeni, completamente nudi, senza igiene, non di rado erano pieni di piaghe, conseguenza della nudità e della mancanza di igiene (senza parlare delle malattie interne). Spettacolo penoso (forse persiste ancora?), che molto recentemente abbiamo potuto vedere in certe malocche alle sorgenti dei fiumi Papurí e Tiquiê, e gli affluenti del Piráparaná. Tali condizioni che forse durarono dei millenni, o per lo meno dei secoli, cioè almeno dallo stabilirsi di questi esseri umani nel bacino amazzonico, sono sufficienti per spiegare una tremenda decadenza intellettuale e, di conseguenza, anche linguistica. Soltanto la loro razziale *persistenza di imitazione* ha impedito una maggiore o totale degradazione del patrimonio linguistico.

Sono sufficienti questi cenni di idee e argomenti (che potrebbero essere opportunamente sviluppati) per comprendere il ritardo mentale del gruppo, che presenta questi caratteri:

1. padri e madri di famiglia con l'età mentale di 4 o 5 anni, e coi tratti generalizzati di psicologia infantile (cfr. *Civilização Indígena do Uaupés* [Roma, LAS 1977] c. V);

2. i più dotati exalunni che per 6, 8 e perfino 10 anni hanno frequentato le scuole della missione in regime di internato gratuito, sono arrivati a un Q.I. (quoziente intellettuale) di 8 anni (secondo la misurazione del Dr. Ezio Pozzo nella tesi presentata all'Università di Roma: *L'acculturazione dei popoli primitivi, contributo psicologico*, Mario Bulzone Editore, Roma 1967, 124 p.);

3. enorme difficoltà per gli studi, specialmente di matematica;

4. mancanza di stimolo per studiare e perfezionarsi, nonostante le facilitazioni che da decine di anni offrono i Centri Missionari Salesiani;

5. generale difficoltà per imparare il portoghese, anche dopo un lungo periodo scolastico, e frequenti contatti con le Missioni e i Missionari, e perciò con la lingua portoghese, per decine di anni;

6. assenza di idee astratte nell'idioma; le poche parole Tukano che le esprimono sono creazione dei civilizzati che hanno studiato tale lingua, e che gli indigeni ripetono probabilmente senza capirle;

7. necessità generale di servirsi delle dita per indicare numeri piccoli, e mancanza di termini per indicare i numeri. A rigore, la lingua Tukano possiede termini soltanto per i primi tre numeri, cioè: uno = *niká*; due = *pöá*, tre = *i'tyá*. Infatti, per indicare il numero quattro usano *bapári-tise*, che propriamente significa « avere pari o compagni »; e il cinque si dice *niká-müköra* o *niká-müköse*, da *niká-muka*, una mano. Una volta presentai la parola *papasáwa* per dire *cento*. È una parola tratta dalla lingua *Nheengatú* o *Lingua Generale*, che nella pratica indigena equivale a *numero elevato, molti*. Infatti soltanto un ben piccolo numero di indigeni alla fine del corso scolastico della Missione sarà capace di contare da uno a cento usando il portoghese, o di fare una piccola somma pratica degli oggetti che porteranno alla rinfusa alla dispensa del Centro Missionario per venderli.

7. Perfettibilità della lingua

È di palmare evidenza che una lingua si perfeziona e si arricchisce soltanto in proporzione dell'elevazione del livello intellettuale di coloro che la usano. E viceversa, la decadenza intellettuale e morale di un popolo causa pure quella della sua lingua. Per questo osiamo affermare che il gruppo umano dell'Uaupés proviene da un'altra civiltà, la cui decadenza si riflette pure nella fase attuale della sua lingua.

Ma la struttura dell'idioma Tukano e, per conseguenza, la struttura di tutta questa famiglia linguistica, ci sembra evidenziare una perfettibilità superiore a quella di altre lingue, se il gruppo di coloro che lo parlano potesse raggiungere un livello intellettuale e morale ben più elevato di quello a cui lo vediamo decaduto oggi. Noi persistiamo nello stimolare l'elevazione morale assieme a quella intellettuale, perché ci sembrano inseparabili. Se in una data civiltà sembrano dissociate, se si trova per esempio raffinatezza intellettuale (che si manifesta soprattutto nel linguaggio) insieme con un basso livello morale, ciò è dovuto al fatto che la ripercussione della decadenza nell'idioma è di evoluzione più lenta; ma verrà fatalmente. Basta pensare alla triste evoluzione delle due lingue classiche, il greco e il latino. Perché è l'intelligenza che costruisce la lingua; ora, l'intelligenza nella creatura umana, che consta di corpo e di anima, è condizionata dalle vicissitudini dell'elemento corporeo, e questo, a sua volta, dalla sua vita morale. Il disgregamento morale infetta il corpo come le malattie; *mens sana* si può avere soltanto *in corpore sano*.

8. Elementi della sua perfettibilità

La lingua Tukano è *agglutinante-flessiva*. Perciò sono due gli elementi della sua perfezione e della sua perfettibilità: l'agglutinazione e la flessibilità.

Agglutinazione. a) In Tukano è normalissima l'agglutinazione di due o più

semantemi o radicali; questo conferisce al parlare una straordinaria concisione, unita a chiarezza e precisione nel dire. Cioé, può concentrare in poche parole molte e diversissime idee, cosicché possiamo dirla una lingua *olofrastica*. Per es., *kā'ri borea* (dalla leggenda « Storia di Namakurú », che si può udire nella nostra *Discoteca Etno-lingüístico-musical das Tribos do Uaupés, Içana e Cauaburi* [São Paulo 1961]) = *egli* (wāxti, personaggio della leggenda) *dormì fino al mattino* (da *Kā'ri*, dormire, e *boreá*, far giorno). Altro esempio: *na paxkó u'aduxtípō* = *sua madre li mandò a bagnarsi* (da *u'á*, bagnarsi, e *duxti*, mandare).

b) Non soltanto *semantemi* usuali, che cioè si possono usare indipendentemente e correntemente, come si fa con l'aggettivo, il sostantivo e il verbo per esprimere un'idea più complessa (come nei verbi di sopra: *yöö kā'ri*: io dormo; *boreá*: far giorno, *yöö u'á*: io mi bagno; *yöö duxti*: io mando); ma possiede pure elementi che qui denominiamo *particelle di agglutinazione* o di *composizione*, con un significato ben preciso; però non si usano mai da soli, ma sempre in agglutinazione. Per es., *nāmā* significa « giorno »; però non si usa mai isolatamente ma sempre agglutinato con un altro *semantema* (indicheremo regolarmente l'agglutinazione con il trattino -):

giorno di lavoro = *darari-nāmā*, pl. *darasé-nāmāri*
 un giorno = *niká-nāmā*; questo giorno = *a'ti-nāmā*, pl. *a'té-nāmāri*
 questi giorni buoni = *a'té-nāmāri añüsé-nāmāri*.

Si noti che nella *concordanza* Tukano si usa la forma singolare con i tre primi numeri, e la forma plurale dal quarto in poi (così pure con gli aggettivi). Per es.: due giorni = *pöá-nāmā*; tre giorni = *i'tyá-nāmā*; quattro giorni = *bapári-tise-nāmāri*; cento giorni = *papasáwa-nāmāri*.

E saranno ben numerose tali *particelle di agglutinazione* perché dalle frasi o narrazioni udite siamo già riusciti a elencarne più di duecento.

Flessibilità. Un altro elemento di perfezione e di perfettibilità di una lingua che si aggiunge al primo è la sua *flessibilità*. La *flessione* esprimerà:

a) nei *sostantivi e aggettivi*: 1° il *numero*, singolare e plurale; 2° il *genere*. In Tukano i generi sono tre, come in greco e latino: maschile, femminile e neutro (N). Questo in Tukano si applica rigorosamente a tutti gli esseri inanimati. Il maschile (M) e il femminile (F) si applicano alle persone e agli animali. Si noti che il neutro può ricevere flessioni diversissime, per concordare perfino con i fatti e gli aspetti che le cose rappresentano. Esemplichiamo:

uomo bello: *ömā añügō* (il trattino sotto le vocali indica l'accento tonico); donna bella: *nū'myō añügō*; uomini belli: *ömōq añūraq*; donne belle: *nū'mya añūraq*; veste bella: *su'tiro añūrō*; vesti belle: *su'ti añūsg*; papaya bella: *mamūga añūkaq*; papaye belle: *mamū-pa añūsg-pa*; coltello bello: *di-phī añūrī-phī*; coltelli belli: *di-phīri añūsg-phīri*.

Osservazione: ci sono inoltre forme verbali diverse secondo che il soggetto è maschile, femminile o neutro. Esempio: *a'tigōti* = io verrò (dirà un uomo); *a'tigoti* = io verrò (dirà una donna); egli verrà = *kō a'tigōsamī*; essa verrà = *ko a'tigosamō*; la pioggia verrà = *oxkq-ro a'tirosa*.

Sottolineiamo che in Tukano i nomi di esseri inanimati sono di genere neutro. E intanto dicono: *mubî-pu añûgǝ* = sole buono; stella buona = *Yõx'kõq añûgǝ*; tuono (o lampo) buono = *bõxpõ añûgǝ*, tutti di genere maschile. La spiegazione sta nel fatto che gli individui delle Tribù dell'Uaupés sono convinti che il Sole, la Luna, la Stella, il Tuono, il Lampo siano esseri animati, o meglio, siano « *maxsã* » cioè gente o persone di sesso maschile, come raccontano le loro leggende.

b) Nei verbi *la flessione* può comprendere tutto un insieme di concetti, come nelle lingue classiche, e anche più, poiché una semplice forma verbale esprime nel medesimo tempo: *la voce* (attiva o passiva); i concetti di *transitività* (verbo transitivo, intransitivo, riflessivo); *modo, tempo, persona, sesso o genere, numero*; le idee di *interrogazione, negazione, dubbio, estralocalità, potenzialità o possibilità e reciprocità*, che riassumeremo citando qualche esempio.

Ad esempio, la domanda: « Pietro c'è? » (interrogativa) = *Pêduru nîti?* (abbiamo già convenuto che il trattino sotto una vocale indica l'accento tonico; *nîti* è interrogativo, e diventa enclitico, cioè perde il suo accento). La risposta può essere: *nîmî* = c'è (affermativa semplice; la chiamiamo *forma di attività*); o potrebbe essere: *nîsamî* = c'è (che equivale a « però non qui » o « non c'è in questo momento »; la chiamiamo *forma extralocale*); o, infine, la risposta potrebbe essere: *nîsasamî* = c'è (che vuol dire: « ci dev'essere, penso che ci sia, però non l'ho visto »); è la *forma dubitativa*.

Questa triplice forma si usa in tutti i modi, tempi e persone, nelle voci attiva, passiva e media, sia positiva o negativa, interrogativa o no.

Qualche esempio chiarificatore: *yõq karibuxti* = sono stanco (intransitivo). Si noti che in Tukano molte volte si omette il pronome personale quando la forma verbale è sufficientemente chiara: *yõq karibuxtyq* (riflessivo) = mi stanco; *yõq karibuxtyq* (transitivo) = io stanco qualcuno, o lo faccio stancare; *koemî* = egli lava; *koenõmî* = egli è lavato; *koemq̄* = essa lava; *koenõmq̄* = essa è lavata; *koetîmî* = egli non lava; *koenotîmî* = egli non è lavato; *koetîmq̄* = essa non lava; *kognõtîmq̄* = essa non è lavata; *koetîmq̄* = essi o esse non lavano; *koenõtîmq̄* = essi o esse non sono lavati; *koq̄ yõq̄* = io lavo; *koetî* = lavo io? (interrogativo); *koegõtî* = io laverei (M); *koegoti* = io laverei (F); *koegõtiti* (M) = laverei io?; *koegotiti* (F) = laverei io?

9. Un indizio di alta cultura originale

Abbiamo accennato alla provenienza delle Nazioni Uapesine da un'alta cultura, e speriamo che studi sempre più numerosi e accurati di Etnografia, di Linguistica, di Miti e Leggende, ecc., possano far luce sul luogo d'origine, o almeno sul punto iniziale di partenza dei nostri amerindi: forse una pianura asiatica (come i Cinesi) o qualche altipiano (come gli Indù).

Quanto alla perfezione della lingua Tukano, qui vogliamo soltanto accennare alla sorprendente ricchezza delle forme verbali. Utilizzando i comodi e chiari concetti tradizionali adottati per le lingue classiche dei modi e dei tempi (che in questo breve studio accettiamo e ci dispensiamo dal definire), possiamo affermare che il Tukano li possiede tutti (eccetto il modo *infinitivo*), e altri ancora, cioè: i modi *Indicativo, Congiuntivo, Imperativo, Condizionale* (che in Tukano

sarebbe piuttosto un complesso di modi che si formano con la particella agglutinante *bo*), il *Participio*, il *Gerundio* e *Gerundivo*, e un *Participio* sostantivato. Conviene inoltre rilevare che non solo i modi Indicativo e Congiuntivo, ma anche il Gerundivo, il Participio e il Participio sostantivato hanno forme regolari e complete nei tempi presente, passato e futuro.

Il tempo passato, che comunemente si dice pure perfetto (e aoristo in greco), in Tukano presenta sei forme diverse, per esprimere sfumature di pensiero, e in forma regolare, cioè per tutti i verbi (mentre in greco sono rare le forme di aoristo 2° o 3°). E cioè:

il Perfetto 1° che si potrebbe chiamare indefinito; il 2° o immediato; il 3° o remoto; il 4° o storico; il 5° o perfetto di rinascimento o di dubbio; il 6° o perfetto di spontaneità. Facciamo qualche esempio per una migliore comprensione.

1° *Perfetto indefinito*: corrisponde al semplice concetto di passato, senza specificare se si tratta di passato prossimo o remoto; perciò è usato con maggior frequenza. Io lavorai = *darapö*; lavorai soltanto un giorno a Manaus = *darapö nika-nãmã Manaw-pö*.

2° *Perfetto immediato*: indica un'azione passata da poco (molte volte noi lo traduciamo « ho finito di »). *Darqtohapö* = ho lavorato, ho finito di lavorare.

3° *Perfetto remoto*: indica un'azione realizzata tempo fa. *Darawö* = io lavorai; lavorai in Manaus molti anni fa = *pehe-kömãri döxporq-pö Manaw-pö darawö*.

4° *Perfetto storico*: si usa nella narrazione di leggende o di fatti storici; io lavorai = *darapã*; egli fu = *nĩpi*. Es.: anticamente era uno solo il loro cacico = *ne-warö nĩpi nika na wi'ggö* (cacico).

5° *Perfetto di rinascimento o di dubbio*. Es.: *daqyasö* = mi ammalai (rinascimento); *darasö* = lavorai (penso che lavorai).

6° *Perfetto di spontaneità*: es.: *darakati* = lavorai (senza essere mandato, cioè spontaneamente; opp. lavorai con piacere, il lavoro mi piacque).

10. Schema del verbo Tukano

Abbiamo già detto che tutti i verbi Tukano in tutti i modi, tempi e persone, hanno tre forme: quella di *attività* (io lavoro = *yöö dara*); quella *extralocale* (*yöö darasa* = io lavoro, non qui); e quella *dubitativa* (*yöö darasasa* = io lavoro, penso che lavoro). Non le indicheremo: si formano con l'agglutinazione delle particelle *sa* e *sasa* davanti alle terminazioni o flessioni personali.

La *voce passiva* si forma con l'agglutinazione della particella *nö*, che verrà subito dopo il *semantema*, prima delle altre particelle e delle flessioni personali. Es.: *yöö daranö* — io sono travagliato; *daransa*, *daransasa*, etc. Anche la voce passiva non figurerà nello schema che segue, per ragioni di brevità.

In schema, la coniugazione del verbo *lavorare* nella prima persona singolare sarebbe così:

Indicativo	positivo	negativo	interrogativo	interr. negativo
presente	<i>io lavoro</i> yöŋ darā	<i>non lavoro</i> darāwe o daratjsa	<i>lavoro io?</i> daratj? o darasari	<i>non lavoro io?</i> darawetj? o daratjsari
perifrastico	<i>sto lavorando</i> M. daragö we: F. darago we: Pl. darāra we: N. darāro we:	<i>non sto lavorando</i> daragö wewe o daratigö we: darago wewe o daratigo we: darāra wewe o daratjra we: darāro wewe o daratjro we:	<i>sto lavorando?</i> daragö wetj? o darag? darago wetj? darāra wetj? darāro wetj?	<i>non sto lavorando</i> daragö wewetj? o daratigö wetj? darago wewetj? o daratigo wetj? darāra wewetj? o daratjra wetj? darāro wewetj? o daratjro wetj?
imperfetto	daramjwö	daratjmjwö	daramjri?	daratjmjri?
perfetto 1°	darapö	daratyapö	darā:ti?	daratyati?
perfetto 2°	daratoha	daratjtoha	daratohati?	daratjtohati?
perfetto 3°	darawö	daratjwö	dararj(ba)?	daratjri(ba)?
perfetto 4°	darapā	daratjpā	darapārj?	daratjpārj?
perfetto 5°	darā:sö	daratyāsö	darā:sari?	daratyāsari?
perfetto 6°	darakati	daratjkati	darakatiri?	daratjkatiri?
più che perfetto	darakümjwö	daratjkümjwö	darakümjri?	daratjkümjri?
Imperativo				
diretto	daraya	daratjkāya		
indiretto	darā:to	daratjkāto		
extralocale	darānisa (<i>va a lavorare</i>)			
Condizionale				
presente	darabö	daratjbö	daraböti? o darabösari?	daratjböti? o daratjbösari?
passato	daraböpā	daratjböpā	daraböpārj?	daratjböpārj?
Participiale				
presente	M. darabögö F. darabögo Pl. daraböra N. daraböro Pl. daraböse	daratjbögö (<i>colui che avrebbe lavorato, o non avrebbe...</i>) daratjbogo daratjböra daratjböro daratjböse		
passato	M. darabökö F. daraböko Pl. darabökara N. darabökaro Pl. daraböke	daratjbökö (<i>colui che dovrebbe lavorare, o non...</i>) daratjböko daratjbökara daratjbökaro daratjböke		

futuro	M. darabôgakö F. darabôgako Pl. darabôganôhã N. darabôgatho Pl. darabôgathe	daratjibôakö (<i>colui che lavorerebbe o non lavorerebbe</i>) daratjibôako daratjiboanôhã daratjiboatho daratjiboathe
dubitativo	M. darabôsave n̄yasö F. darabôsabo n̄yasö Pl. darabôsabö n̄yasö N. darabôsö n̄yasö	daratjibôsabe n̄yasö (<i>colui che forse lavorerebbe, o non...</i>) daratjibosabo n̄yasö daratjibôsabö n̄yasö daratjibösö n̄yasö
Gerundio	darabôkã	daratjibökã
Congiuntivo		
presente	darã:paro	daratyaparo
perifrastico	M. daragö weaparo	daratigö weaparo
imperfetto	darãmiparo	daratimiparo
perfetto	daraparo o M. darãkö n̄yaparo o darãkûparo	daratiparo o daratikö n̄yaparo o daratikûparo
più che perfetto	darãkûmiparo	daratikûmiparo
futuro	M. darã:kö n̄yaparo F. darã:ko n̄yaparo Pl. darã:nôhã n̄yaparo N. darã:tho n̄yaparo Pl. darã:the n̄yaparo	daratyakö n̄yaparo daratyako n̄yaparo daratyanôhã n̄yaparo daratyatho n̄yaparo daratyathe n̄yaparo
Condizionale		
presente	darabôaparo	daratjiboaparo
passato	darabôparo	daratjibôparo
Participi comuni		
presente	<i>colui che lavora</i> M. daragö F. daragq Pl. darãrã N. dararq Pl. darasq	<i>che non lavora</i> daratigö daratigo daratjira daratjiro daratjise
passato	<i>colui che ha lavorato</i> M. darãkö F. darãko Pl. darãkãra N. darãkãro Pl. darãke	<i>che non ha lavorato</i> daratikö daratjiko daratjãra daratjãro daratjike
futuro	<i>colui che lavorerà</i> M. darã:kö F. darã:ko Pl. darã:nôhã N. darã:tho Pl. darã:the	<i>che non lavorerà</i> daratyakö daratyako daratyanôhã daratyatho daratyathe

Participi dubitativi

presente	<i>chi forse lavora</i> M. darasabe F. darasabo o darasamō Pl. darasabō N. daraso	<i>non lavora</i> daratjsabe daratjsabo o daratjsamō daratjsabō daratjsō
imperfetto	<i>chi lavorasse</i> M. daramjsape F. daramjsapo o daramjsamō Pl. daramjsapō N. daramjsō	<i>non lavorasse</i> daratjmjsape daratjmjsapo o daratjmjsamō daratjmjsapō daratjmjsō
perfetto	<i>chi abbia lavorato</i> M. darasape o darakūsape F. darasapo o darakūsapo Pl. darasapō o darakūsapō N. darapō o darakūpō	<i>non abbia lavorato</i> daratjsape o daratjkūsape daratjsapo o daratjkūsapo daratjsapō o daratjkūsapō daratjpō o daratjkūpō
più che perfetto	<i>chi avesse lavorato</i> M. darakūmsape F. darakūmsapo Pl. darakūmsapō N. darakūmpō	<i>non avesse lavorato</i> daratjkūmsape daratjkūmsapo daratjkūmsapō daratjkūmpō
futuro	<i>chi forse lavorerà</i> M. daragōsabe o darā:kō nīsabe F. daragōsabo o darā:ko nīsabo Pl. darārgsabō o darā:nōhā nīsabō N. dararqōsō o darā:tho nīsō	<i>non lavorerà</i> daratjgōsabe daratjgōsabo daratyanōhā nīsabō daratjrosō

Condizionale

presente	<i>chi lavorerebbe</i> M. darabōsabe F. darabōsabo Pl. darabōsabō N. darabōsō	<i>non lavorerebbe</i> daratjbosabe daratjbosabo daratibōsabō daratjbosō
passato	<i>chi avrebbe lavorato</i> M. darabōsape F. darabōsapo Pl. darabōsapō N. darabōpō	<i>non avrebbe lavorato</i> daratjbosape daratjbosapo daratjbosapō daratjbōpō

Participio sostantivato o sostantivo verbale:

presente: <i>luogo ove io lavoro</i> = yöö dararq	Pl. yöö darasę
passato: <i>luogo ove io lavorai</i> = yöö darakaro	Pl. yöö darake
futuro: <i>luogo ove io lavorerò</i> = yöö darą:tho	Pl. yöö darą:the

Gerundio

presente	<i>lavorando</i> darakā	<i>non lavorando</i> daratjkā
passato	<i>avendo lavorato</i> darątohakā	<i>non avendo lavorato</i> daratjtohakā
futuro	<i>quando lavorerò</i> darakā-pö	<i>quando non lavorerò</i> daratjkā-pö

Gerundivo

presente	<i>giorno di lavorare</i> dararj-nāmā Pl. darasę-nāmārī	<i>di non lavorare</i> daratjri-nāmā Pl. daratjse-nāmārī
passato	<i>giorno d'aver lavorato</i> daraką-nāmā Pl. darake-nāmārī	<i>di non aver</i> daratjka-nāmā Pl. daratjke-nāmārī
futuro	<i>giorno per lavorare</i> darą:tho-nāmā Pl. darą:the-nāmārī	<i>per non</i> daratyątho-nāmā Pl. daratyąthe-nāmārī

Sostantivi verbali

presente	<i>casa di danza:</i> baxsarj-wi; Pl. baxsasę-wi'seri <i>veste da lavoro:</i> dararj-su'tiro; Pl. darasę-su'ti
passato	baxsąka-wi; Pl. baxsake-wi'seri daraką-su'tiro; Pl. darake-su'ti
futuro	baxsą:tho-wi; Pl. baxsą:the-wi'seri darą:tho-su'tiro; Pl. darą:the-su'ti

(traduzione di Pietro Ambrosio)

L'ARTE MUSICALE FRA LE TRIBÙ DELL'UAUPÉS (Amazzonia, Brasile)

Alcionilio Brüzzi Alves da Silva

1. Indizi contraddittori?

In un altro nostro articolo abbiamo già rilevato come nel bacino dell'Uaupés brasiliano, importante area di attività missionaria dei Salesiani in Brasile, vivono numerosi gruppi umani indigeni. E ci vivono soltanto loro: in quelle località, dall'epoca della Scoperta a oggi, non ci sono state correnti migratorie di civilizzati da altre parti del Brasile o da altre nazioni.

Oltre i Missionari delle due Famiglie salesiane, maschile e femminile (questa, che svolge un'ampia, feconda e indispensabile attività, si chiama propriamente delle *Figlie di Maria Ausiliatrice*: è il nome giuridico di questo Istituto Religioso, Congregazione o Pia Società), presentemente, e ormai da decine di anni, ci sono soltanto tre civilizzati. Due di essi sono sposati con donne indie e sono addetti al servizio della Missione; il terzo è un negoziante ambulante (con la sua lancia), non sposato con donna india. E consta che, sia al principio del secolo come nelle epoche precedenti, sono stati ugualmente rari gli elementi alienigeni stabilitisi nell'Uaupés.

Delle 14 tribù di questa area, assistita dalla Missione Salesiana, 11 appartengono alla *Famiglia linguistica Tukano*, 2 alla *Famiglia Aruake*, e 1 a quella *Makú*, della quale ora non intendiamo parlare direttamente.

Quanto in seguito verremo esponendo, sebbene si applichi pure alle due tribù Aruake (quella *Taryana*, relativamente numerosa e la piccola tribù *Kumadene*), si riferisce direttamente alle tribù del gruppo linguistico Tukano.

La parentela delle loro lingue, che consente, talvolta, a quelli di una tribù di capire quelli di un'altra, parlando ognuno il proprio idioma nativo, potrebbe far pensare pure a una parentela di razza. D'altra parte, però, ci sono differenze nei loro tratti fisionomici. Tra gli indigeni uaupesini si trovano individui *lissotrici* (la maggioranza), ma ce ne sono anche di *chimotoici*. Ce ne sono di occhi scuri, di occhi chiari, di occhi verdi. Si notano pure differenze nella carnagione, o colore della pelle: ce ne sono di colore scuro, rossiccio, di color rame, o di un giallo pallido. E ci sono differenze negli altri tratti fisionomici: zigomi più o meno pronunciati,

volto più affilato o più rotondo, e diversa gradazione di *prognatismo*; ve ne sono con occhi mongolici (anche questi in grande maggioranza) e con occhi caucasiani. In sintesi: tra gli indigeni delle varie tribù dell'Uaupés ci sono individui con *facies* tipicamente giapponese, individui con *facies* cinese tipica, come ve ne sono di quelli che si avvicinano a quella caucasiana. In base a osservazioni personali sui neonati e a ricerche fatte tra gli indigeni, possiamo informare che tutti i neonati portano una caratteristica macchia mongolica sulla natica; e siamo anche giunti a conoscere una leggenda che spiega la comparsa di questo segno o ne conferma la generalità.

È da rilevare la persistenza di queste differenze bio-etnografiche nonostante il regime obbligatorio e inviolabile della *exogamia*, per cui un uomo è obbligato a sposare una donna di altra tribù; regime che si pratica non solo a partire dal periodo storico, che comincia con la scoperta del Brasile, nel 1500, ma forse dai tempi in cui si sono stabiliti nell'*habitat* attuale.

Non è poi escluso che un gruppo di origine etnica diversa abbia adottato la lingua di un altro. Questo fatto si verifica anche in questa area e in questo secolo. Per esempio, ai nostri giorni parlano esclusivamente Tukano, con la perdita dell'idioma nativo, non solo le tribù *Neenōá* (nel loro idioma originale conosciuta pure come *Miriti-tapuya*, che è la traduzione del termine in *Nbeengatu*) e *Ko'neá* (nell'idioma patrio, detta anche *Arapaso*, varietà di picchio, nome di un uccello dei Pissidei), ma anche i *Kumadene* (o Anitra-d'acqua), che appartengono al gruppo Aruake.

È facilmente ammissibile che tra gli elementi culturali ricevuti in prestito da altro gruppo umano figurino non soltanto strumenti musicali, ma tutto un loro complesso, come pure le varie manifestazioni di questa arte (musica vocale, strumentale, coreografia), e l'intera arte musicale.

Inoltre, abbiamo già rilevato che fra le tribù dell'Uaupés è avvenuto un massiccio fenomeno di interculturazione e assimilazione delle tribù, al punto da livellare gruppi etnici di origine diversa. Non è neppure escluso che l'arte musicale uaupesina le tribù attuali non l'abbiano tratta dalle loro origini, ma l'abbiano ricevuta da altri gruppi umani, in stadio transitorio tra la residenza iniziale, forse un altopiano o una pianura asiatica, e l'*habitat* attuale, nell'Amazzonia brasiliana. Attualmente non siamo in grado di affermare se l'arte musicale uaupesina sia originaria di questi gruppi umani, o l'abbiano ricevuta da altri. Ma la perfezione della loro lingua e della loro arte musicale denuncia un alto livello culturale, in stridente contrasto con tutto il genere di vita che presentano già all'epoca della Scoperta, come ai nostri giorni.

2. Manifestazioni artistiche indigene

Fanno gradevole impressione i setacci o ceste di queste tribù, fatti con strisce di *arumã* (pianta della famiglia delle Marantacee, *Schnosiphon ovatus*, KcKe) simili alla paglia con cui si intreccia il sedile delle sedie. Queste strisce molte volte sono colorate, e così ne risultano disegni caratteristici e diversi; questa varietà si moltiplica ancora per la combinazione dei vari disegni tra di loro (cfr. *A Civilização indigena do Uaupés*. CIU, della serie di pubblicazioni del Centro di Ricerche di Iauareté, CPI [Edizioni LAS, Roma]).

Si capisce che la regolarità di queste strisce facilita la regolarità e la perfezione dei disegni. Ma all'infuori di questi intrecci, sono scarse e imperfette le manifestazioni artistiche di disegno. Ad esempio, nella varietà della loro ceramica, che comprende grandi giare, capaci di un centinaio di litri (ove preparano le bevande per le feste), piccoli recipienti (per preparare l'alimento familiare quotidiano) e altri recipienti ancora più piccoli, che sembrano piattini, non si nota finezza artistica. Sono fatti a mano (di argilla, ocre e ceneri di corteccia di alcuni vegetali che conferiscono porosità e resistenza) e, nelle proporzioni, nella curvatura e nella rifinitura, risentono dell'imperizia della donna che li ha confezionati unicamente per uno scopo utilitario, senza alcuna preoccupazione artistica.

Una bevanda caratteristica di questi indigeni è il *kaxpi* (cfr. *o.c.*, p. 228). Lasciano macerare nell'acqua vari vegetali e ne risulta una bevanda di sapore amarognolo, che eccita la fantasia indigena, deforma le immagini visive in oggetti e colori gradevoli alla vista, e talvolta intontisce e fa cadere a terra. Il vaso che lo contiene, detto perciò *kaxpi-tö*, capace di 3-5 litri, differisce dagli altri dell'industria indigena perché ha la forma di un'anfora con la bocca stretta e due anse. Questo vaso costumano dipingerlo con tratti colorati, che tuttavia non rivelano né gusto artistico né perizia di mano (come, in generale, non lo rivelano le pitture che tracciano sul proprio corpo per le danze).

Più raramente le *maloche*, o grandi abitazioni collettive, con pareti di corteccia d'albero (*o.c.*, 172), preparata a guisa di tavole, recano qua e là linee e disegni fatti col dito o con la punta di un legnetto, evidentemente con carattere ludico, e probabilmente da ragazzi per divertimento. Tutti questi disegni sono lontanissimi, quanto a perfezione, da quelli eseguiti dagli uomini delle caverne, come nella grotta di Lagoa Santa, in Minas Gerais, nei quali si rivela l'intelligente osservazione psicologica dell'autore, e l'abilità di una mano di artista commosso.

3. Possibilità culturali e artistiche

L'attività missionaria salesiana nel Rio Negro cominciò nel 1916. Il *Bollettino Salesiano* del febbraio 1918 riferisce sulla presenza del primo Superiore di queste Missioni, Mons. Lorenzo Giordano, in Iauareté, villaggio della tribù Taryana, sulla frontiera con la Colombia, ove ebbe occasione di assistere a una festa o danza funebre. Ma la fondazione del Centro Missionario di Taracúá (nel basso Uaupés), con una scuola per ragazzi indigeni sotto forma di internato gratuito, inizia il 15 agosto 1923.

Oggi questi internati sono 12. Una statistica fornita dalla Prelatura nel 1971 presentava un totale di 1188 alunni interni (651 m. e 537 f.); 952 esterni (478 m. e 474 f.). Un totale di 2.140, senza contare quelli delle scuolette per ragazzi indigeni e no; e i tre Centri di Taracúá, Iauareté e Pari, esclusivamente per ragazzi indigeni, con i seguenti dati: 646 ragazzi (389 m. e 257 f.) su una popolazione di 7.385 anime, cioè il nove per cento. Se ne conclude che, anche solo nelle due ultime decadi, sono stati diverse migliaia gli indigeni che hanno avuto la possibilità di migliorare la propria cultura e il gusto artistico negli internati gratuiti della Missione Salesiana del Rio Negro.

All'inizio i Centri Missionari organizzarono le loro scuole a livello del corso primario dello Stato dell'Amazzonia, che nel 1968 le riconobbe come Gruppi scolari simili a quelli tenuti dal Governo statale nella capitale e nelle altre città e paesi. Ma già nel 1961 il Prelato

Salesiano del Rio Negro, Mons. Pietro Massa, nel desiderio di intensificare sempre più gli studi e di aumentare la cultura del popolo, fondò una *Scuola Normale* a S. Isabel (medio Rio Negro), anche allo scopo di preparare insegnanti primari non solo tra la popolazione civilizzata del Rio Negro, ma anche tra gli elementi delle varie tribù; e dal 1964 si vanno diplomando un certo numero di professori. A Don Pietro Massa succedette nel 1968 l'attuale prelado Don Michele Alagna. Questi fondò in S. Gabriel, sede della Prelazia, un *Ginnasio*, nel quale la maggior parte degli alunni proviene dalle varie tribù dei fiumi Uaupés, Tichí, e Papuri. Molti di essi, dopo la loro formazione, vengono approvati come professori primari, dopo essere stati preparati in due corsi intensivi durante le ferie.

Durante il periodo scolastico primario, che dura normalmente dai 7 ai 10 anni, nel regime di internato, i ragazzi indigeni di ambo i sessi hanno la possibilità di sviluppare il loro gusto e capacità per il disegno e vengono stimolati a farlo. Infatti, il disegno non è soltanto un elemento del programma scolastico, ma è ancora incoraggiato mediante l'esecuzione e l'esposizione periodica dei lavori; e con innumerevoli disegni e fotografie messi a disposizione nei testi d'uso o nei quadri esposti sotto i portici, per svago e istruzione degli alunni durante le ricreazioni. E tuttavia, tra le migliaia di indigeni delle varie tribù che hanno studiato come interni nei Centri Missionari non sono mai apparse vocazioni artistiche.

Sappiamo di un individuo della tribù Tukano del Tichí, oggi (1975) con i suoi 30 anni, che sotto lo stimolo di ricompensa per ogni disegno che avesse fatto, di motivo regionale, o illustrando leggende o favole indigene, e con la facilità del servizio postale che la Missione gli offriva, pensò di fare un corso di disegno per corrispondenza. Ma non lo compl.

Effettivamente, è capace di eseguire ciò che le migliaia di indigeni exalunni delle Missioni con le medesime facilitazioni non riesce a fare. Dimostra anche abilità nel dare espressione al volto e allo sguardo dei personaggi, ma non sa evitare difetti di tecnica, di proporzioni, e perfino di posizione delle membra. Si poteva pensare che la fantasia indigena presentasse scene impreviste, « fantastiche » per la nostra mentalità occidentale. Ma questo non avviene.

Secondo quanto abbiamo rilevato nel capitolo sulla psicologia indigena uaupesina (*o.c.*, cap. V), l'indio non crea, imita soltanto, e, nel caso concreto, imita i disegni visti nei libri scolastici, nei quadri e nelle riviste messe a sua disposizione. Speriamo di poter illustrare con i suoi disegni (e di altri indigeni, se ci saranno) il volume in preparazione sulle leggende e i miti di queste tribù.

4. Artigianato indigeno

Le Figlie di Maria Ausiliatrice nei vari Centri Missionari, cercano di addestrare le giovani loro alunne ed exalunne ai vari lavori femminili: cucina, taglio, cucito, ricamo; e con relativo profitto, compatibilmente con le carenze della psicologia indigena.

Sebbene nessun indigeno oggi faccia più uso del tipo primitivo di rete per dormire, con fili della palma *tucúm*, le Suore Salesiane hanno organizzato un artigianato nel quale insegnano la tecnica primitiva di tessere reti; oggi, naturalmente, con maggior eleganza, per l'intreccio dei colori, dei disegni e le frange;

reti tanto desiderate dai civilizzati come ornamento. E insegnano l'applicazione di questa tecnica anche ad altri manufatti, come borse, sandali, tappeti, tovaglie, ecc.; e anche a comporre quadri di scene regionali o indigene, con le magnifiche piume degli uccelli della regione. Così hanno potuto organizzare belle e varie esposizioni di lavori di piumaggio.

Si noti tuttavia che questi lavori e questi risultati sono stati resi possibili con le exalunne accogliendole come interne nella Missione, con lo stimolo di un buon vitto (in contrasto con le carenze alimentari della loro casa e villaggio), con feste, giochi, passeggiate, oltre a un proporzionato mensile. Tutto questo, completato con l'orientamento, l'insegnamento pratico e l'aiuto della Suora professoressa di « piumaggio »; non di rado anche con sgridate, e obbligando le « artiste » a disfare il lavoro mal fatto e cominciare da capo.

Queste difficoltà sono facilmente comprensibili soltanto da coloro che conoscono i tratti psicologici di questi indigeni; e sono superabili soltanto mediante lo stimolo del guadagno.

Così si è già ottenuto che due individui, con piccoli strumenti da falegname e un coltello, eseguiscono su legno pregiato, per esempio il « legno-Brasile », apprezzabili miniature di canoe, archi, mani, mani che impugnano l'arco, panchette, ecc.; articoli che sono ben remunerati.

Senza questo stimolo, cioè per semplice esercizio di gusto e abilità, o per uso proprio, o per puro ornamento della sua abitazione, l'indigeno uaupesino non si dedicherebbe mai a simili lavori.

5. Arte musicale

In queste pagine prescindiamo dalla questione se la Musica dell'Uaupés sia creazione originale di queste tribù, o ricevuta da altri gruppi umani, con i quali sono stati in contatto nell'*habitat* antecedente. Per quanto siamo inclini a pensare che la musica uaupesina sia un acquisto, conservato da questi indigeni con affetto, e perciò senza alterazioni notevoli nel lungo periodo di tempo da quando risiedono nell'Uaupés, possiamo affermare che l'inclinazione artistica più accentuata e generalizzata dei nostri indigeni, è senza dubbio per la musica.

Gli indizi per cui parliamo di « acquisto » ci sembrano questi: 1) il fatto che le lunghe e varie *danze-canti* che costituiscono la *coreografia religiosa* di queste tribù, si esprimono anche con suoni articolati, ma questi risultano senza senso, e del tutto incomprensibili agli individui delle ultime generazioni, secondo esplicita dichiarazione degli stessi indigeni; 2) tra gli strumenti musicali, il più armonioso, col quale eseguiscono forse le più belle e varie melodie, non prende il nome da nessuna lingua indigena dell'Uaupés, ma dalla lingua Tupi: è il *yapurutú*. Quelli di lingua Tukano lo pronunciano trasferendo l'accento dall'ultima sillaba alla terzultima, *yapúrutu*, facendone un vocabolo proparossitono anziché ossitono.

L'abilità e l'inclinazione musicale di questi indigeni si evidenziano in molti modi:

1) dal piacere di sentire musica, loro o dei bianchi, cioè dei civilizzati, per quanto a noi possa sembrare monotona, prolissa e con infinite ripetizioni;

2) dal gusto che provano e dallo sforzo che fanno per imparare i canti che vengono insegnati nella Missione, tanto religiosi come profani; e non solo i ragazzi delle scuole, ma anche gli adulti, donne e uomini.

C'è un particolare da rilevare: le ragazze interne nelle ricreazioni durante il giorno si dedicano a qualche gioco; ma quando viene meno la luce, cantano. E sempre i canti dei bianchi, mai i loro canti tribali. Anche nei loro villaggi le abbiamo sentite cantare, ma non i loro canti primitivi. Puro esibizionismo, per essere considerate come civilizzate? O perché quei canti piacciono di più?

Un altro particolare è che raramente l'indigeno fischia; e non abbiamo mai udito una donna fischiare. L'abbiamo visto fare soltanto dagli indigeni più acculturati, alunni ed exalunni della Missione; lo fanno per pochi secondi, magari ripetendolo dopo un piccolo intervallo, ma senza modulare melodia alcuna: soltanto un sibilo, o rumore delle labbra.

3) dalla capacità di imparare ed eseguire canti a più voci. Molti di essi hanno acquistato il giradischi, e a volte, non pochi dischi, e perfino con uno solo, si divertono ad ascoltare la musica o il canto per ore di seguito (forse con supplizio del povero Missionario, che ne ricava un bel mal di capo). E ciò durante mesi e anni, finché il disco si rompe, o abbiano occasione di acquistarne un altro. È vero tuttavia che avendo ogni villaggio parecchi giradischi e radio, finirà per esserci un po' di varietà musicale.

Nel 1972 la parrocchia di Taracú, con 14 villaggi, contava 129 case con un totale di 38 radio e 21 giradischi. E anche perché a questo proposito l'indio è molto generoso, e non cerca la musica solo per sé; anche tenendo la radiolina portatile incollata all'orecchio, normalmente ne alza il volume, in modo che si possa sentire fino a 50 o 100 metri di distanza. Qualcuno ha detto scherzando: « Per l'indio, se non è ben forte, non è musica ».

4) ma quello che in modo particolare rivela l'inclinazione e la capacità di questi nostri indigeni, è l'abilità con cui preparano i loro tipici strumenti musicali, sonori, ben intonati e perfettamente armonizzati tra loro, di modo che un dato strumento esegue il canto, e dall'altro si ottiene il contraccanto; perché regolarmente li preparano a coppie, o a *sposi* (marito e moglie), come pittorescamente dicono.

Abbiamo sentito l'espressione « *ko nu'myó* », « è la sua sposa » (dello strumento più grave). E questa abilità non è privilegio di un fabbricante di strumenti musicali, ma è abbastanza generalizzata, come pure generalizzata, almeno fino agli anni '50, era l'abilità nel farli suonare. Si noti ancora che non abbiamo mai visto né udito parlare di una donna che in qualche tribù suoni i loro strumenti primitivi.

In questi ultimi anni la generazione giovane preferisce le danze più sensuali che ha visto tra i meticci del Rio Negro o della Colombia. Da queste danze sono fatalmente escluse le persone anziane, per incapacità; e sono possibili

soltanto al suono di certi dischi. Per conseguenza diminuisce il numero di coloro che sono capaci di costruire e di suonare gli strumenti primitivi. Ci consta che in alcuni villaggi non si eseguono più le danze primitive. Perciò i vecchi potrebbero eventualmente danzare soltanto quando si recassero in visita ai parenti loro o delle loro donne, nei villaggi o nelle malocche vicine alle sorgenti dei fiumi, ove si svolgessero le loro feste tradizionali.

Occorre ancora informare che gli indigeni non creano nuove melodie, ma ripetono soltanto le melodie tradizionali. Se si sentissero varianti, anche piacevoli; si può assicurare che non sono creazioni intenzionali, ma fatti casuali, dovuti a errore o a incapacità di ripetere le melodie antiche. Forse è questa la spiegazione delle piccole varianti di melodia che si sentono fra tribù diverse, e forse anche tra i villaggi della medesima tribù.

Dobbiamo inoltre osservare che, sebbene alcuni indigeni abbiamo acquistato strumenti dai bianchi, come chitarre, clarinetti, fisarmoniche (il tipo più primitivo di armonica), non abbiamo mai trovato individui (né abbiamo sentito dire che ce ne siano) capaci di farli suonare, o almeno di suonarli con sicurezza. È sempre con difficoltà e imperizia che alcuni riescono a trarne poche e facili melodie, anche quando ricevono lezioni e fanno esercizio presso qualche Missionario. Nel 1954, mancando chi suonava l'armonium, il Direttore della Missione di Pari-Cachoeira volle insegnare a uno degli alunni più dotati (e prezioso aiuto per l'autore di queste pagine nei suoi studi etnografici e linguistici) di nome Antonio Barreto, ad accompagnare tre canti religiosi per la Benedizione col SS. Sacramento. Il risultato fu quello detto.

In genere possiedono un buon udito musicale, capace di imparare bene le sfumature di tonalità. Di regola, non è mai necessario correggere o far tacere gli individui perché stonano. Quanto alla voce, in generale, ce l'hanno forte, e in molti è addirittura stridula (probabilmente per le numerose e forti gutturali della lingua Tukano, e per il regime alimentare con eccesso di pepe); e così poco elastica che forse nessun individuo dell'Uaupés è capace di solfeggiare un'intera ottava. Ne risulta che nei canti corali le note basse sono robuste, anche troppo; e a misura che le note si fanno più acute, il coro si indebolisce sproporzionatamente; mentre la tonalità media offre un gradevole timbro metallico. Come pure gradevole è il timbro della voce delle fanciulle quando, in tono più alto, chiamano qualche compagna; e si nota che di regola ne abbreviano il nome; per es.: *Madá* invece di *Madalena*, ecc.

Altri indizi di decadenza sono i difetti di esecuzione, tanto nei corali come negli assolo: mancanza di espressione, interruzione della frase musicale per respirare, e perfino interruzione di una parola. Tra i *Kubewana*, come tra gli *Aruakes* del Rio Içana, vi è una certa osservanza dei segni dinamici; si possono udire, ma soltanto in assolo, il « piano » e il « pianissimo ».

Ovviamente, anche la Musica, come gli altri elementi culturali, ha risentito della fase di decadenza che presentano attualmente i gruppi uaupesini, i quali, secondo nostra opinione, proverrebbero da un'alta civiltà.

6. Documentario artistico-musicale

Il *Centro Ricerche di Iauareté* (CPI) organizzato dalla Missione Salesiana del Rio Negro, ha realizzato un prezioso e vario documentario del patrimonio artistico-musicale delle tribù di questa Prelazia. E non solo delle tribù del bacino dell'Uaupés, ma anche delle tribù *Aruakes* dell'Içana, e delle tribù *Yanoama* dei fiumi Cauaburi e Maruiá. Affinché questo patrimonio potesse giungere a conoscenza del maggior numero di studiosi interessati all'argomento, ne ha preparato una selezione in 4 *Longplayings*, all'incirca quattro ore di suono. Il materiale è stato selezionato e registrato nel *Carnegie Hall Studio* di New York, e stampato negli stabilimenti *Byington e Cia* di San Paolo. Vari professori di Conservatori Musicali e Università, come Centri Culturali e Artistici del Brasile (San Paolo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Curitiba e vari altri) e dell'estero (Unesco, Germania, Inghilterra, Italia, Svezia, Radio Ginevra, e Senegal in Africa) hanno acquistato questo documentario. Da alcuni di essi il CPI ha già ricevuto impressioni di gradita sorpresa per simili manifestazioni artistiche che non si potevano sospettare da tribù indigene delle foreste tropicali.

Le caratteristiche di questo repertorio musicale indigeno si potrebbero riassumere così: 1) È una musica *modale-ritmica*, affine al Gregoriano; 2) Possiede la *melodiosità della frase* (mentre la musica di tanti gruppi primitivi del Brasile e di altre parti è quasi solamente ritmica); 3) Vi si trovano *canoni melodici* e ben variati, anche se di poche battute; 4) Vi si notano *melodie pentafoniche*, basate sui modi orientali gregoriani; 5) In genere, *la tonalità è maggiore*; è raro il tono minore, nel quale, con sorpresa di alcuni, appare un *fa diesis*.

7. Coreografia uaupesina. Musica strumentale e vocale

Un'esposizione più ampia dell'argomento si può trovare nel libro citato, della serie del CPI. In genere si può affermare che questo numeroso gruppo di tribù brasiliane (e forse la medesima affermazione si potrà estendere alle altre tribù del Brasile), non hanno la nozione di un Dio, e per logica conseguenza, nemmeno di religione; perciò non si trovano fra di loro pratiche religiose. Per una specie di naturale compenso, predomina in modo assoluto la magia, che si manifesta con un numero incalcolabile di pratiche e di credenze. Tuttavia, molto probabilmente si può vedere una reminiscenza di pratiche religiose in alcune delle loro feste e danze, il cui senso, però, sfugge non solo alla generazione attuale, ma a quelle di alcuni secoli fa, perfino molto prima dell'epoca delle Scoperte, che sta già per contare 5 secoli.

Per cui c'è una distinzione tra *danze religiose* e *danze profane*, o di puro divertimento. Si rileva che sono due gli elementi inseparabili che costituiscono le danze religiose, cioè parole e musica coreografica, perciò parliamo di *danze-canti*, anche se, come già abbiamo detto, le parole nelle danze religiose oggi sono puri suoni articolati senza senso alcuno, come risulta dalle affermazioni degli

indigeni, come pure dalle attestazioni dei civilizzati che hanno studiato le lingue di questa area.

Si potrebbe senza dubbio pensare a una *lingua liturgica ermetica*, comprensibile soltanto agli iniziati. Più probabilmente, a nostro parere, si tratta di un elemento assimilato da un altro gruppo umano, nella sua lingua, che i primi assimilatori non riuscirono a possedere, o soltanto imperfettamente. L'ascolto, come unico processo di apprendimento, conserva più facilmente la melodia, e più labilmente la parola o lettera, che perciò andrà corrompendosi con maggior facilità. Questo accade anche tra i civili dei nostri giorni, perfino quando si tratta di parole semplici del linguaggio corrente. Quindi, tanto più tra gli indigeni, tra i quali non ci sono scuole o lezioni di musica e di canto; la generazione nuova impara vedendo e ascoltando la generazione dei genitori; impara a cantare e a danzare cantando e danzando con loro, e cercando di imitarli nei passi di danza.

R.G. Izikowitz (*Musical and other sounds instruments of the South American Indians. A comparative ethnical study*, New York 1935) elenca quattro tipi di strumenti musicali: 1) *Idiofoni*, o strumenti di ritmo; sono quelli che figurano nelle danze religiose, e sono ben variati (cfr. CIU VII). 2) *Membranofoni*, sono i tamburi; attualmente di poco o nessun uso fra le tribù dell'Uaupés; una volta suonavano come annuncio di festa. 3) *Cordofoni*, inesistenti tra gli uaupesini (una o due chitarre che si possono trovare nell'Uaupés sono state acquistate dai meticci dei Rio Negro). 4) *Aerofoni*, o strumenti a fiato, *puxti-pése*, come si chiamano in Tukano; di essi tra gli uaupesini ce n'è una grande varietà (CIU, VII). Qui ne ricordiamo appena tre:

a) *Strumenti misteriosi* (la cui vista è interdetta alle donne sotto pena di morte), detti in Tukano *miri* o *mīni*, più conosciuti universalmente (anche perché lo strumento e il mito sono patrimonio di innumerevoli tribù) col nome di *Jurupari* o *Yurupari* della lingua Tupi (cfr. la lunga e interessante leggenda raccolta da Ermanno Stradelli). Sono quattro coppie (marito-moglie) di strumenti, di grandezza e tonalità diverse, lunghi da 80 a 150 cm, e con 6-10 cm di diametro.

b) *Flauti-de-pā*. Sono il *syrinx* degli antichi Greci, conosciuti localmente come *carico*, e chiamati in Tukano *wéō-pari*. Sono come piccoli organi di 6-10 tubi di bambù, di lunghezza e diametro diversi, onde la varietà dei toni, ma sempre preparati in coppia, prova dell'abilità musicale del fabbricante, di modo che uno strumento o musico eseguirà il canto, e un altro farà il contraccanto, con una terza o una quinta di differenza.

c) *Flauti lunghi* o *Japurutús*, che talvolta si chiamano in Tukano anche *buxpú-wö*, nome che propriamente indica la cerbottana (tubo lancia frecce), perché, come quella, lo strumento si prepara con il tronco di palma *paxiuba*, in Tukano *buxpú*. Può raggiungere fino un metro e mezzo di lunghezza, e da 2 a 5 cm di diametro. A circa 10 cm, dall'orificio superiore, dal quale si soffia, c'è un altro orificio otturato, a guisa di ancia di quartino o clarinetto, con una lamina o scaglia di palma. Lo strumento emette un suono simile a quello di una canna d'organo, più gradevole ancora che il *flauto-de-pā*. Anche i *Japurutús* sono prepa-

rati in coppia, cioè canto e contraccanto, e con essi gli indi sanno eseguire belle melodie.

Ad esempio, in una delle esecuzioni che si possono ascoltare nei LP citati sopra, i musici della tribù Taryana hanno indicato con i seguenti nomi i pezzi che eseguivano: 1. *Yapurutú yoá* (*japurutú* lungo); 2. *Kaxpi dóxká* (ramo di *kaxpi*, pianta dalla quale preparano una delle bevande che eccitano la fantasia); 3. *Koné* (picchio, uccello della famiglia dei Pissidi); 4. *Myássaku* (uccellino di campagna, nome di un uccello canoro della famiglia dei Turdidei); 5. *Dotó* (larva commestibile di un coleottero che appare in grande abbondanza sopra alcune palmacee).

8. Canti

È già stato rilevato che come elemento essenziale della coreografia religiosa di queste tribù figura il canto, anche se gli indi non capiscono il senso di ciò che vanno cantando. Forse col tempo c'è stata la corruzione di parole, oggi assolutamente senza senso, di una possibile forma deprecatoria religiosa. Abbiamo costatato che questa coreografia, nelle linee generali, è la medesima presso tutte queste tribù. Sarà conseguenza di quella interculturazione a cui già accennammo, che si compì tra tutte le tribù dell'area? O perché è un elemento comune che tutte esse hanno assimilato da qualche gruppo col quale convissero in un'epoca più remota? Non siamo in grado di rispondere a queste domande. Possiamo però ancora ricordare che le piccole varianti che si riscontrano presso l'una o l'altra tribù, o nei loro villaggi, si spiegano col metodo primitivo di apprendimento, cioè vedendo e ascoltando, e senza scuola di canto, circostanza che fatalmente porta ad alterazioni.

Possiamo classificare i canti di queste tribù in quattro categorie:

a) *Canti religiosi*, di cui abbiamo parlato, e che costituiscono un patrimonio esclusivo degli uomini maturi. Il giovane, dopo l'iniziazione, acquista il diritto di impararli e di cantarli. Ma questo richiede tempo, e perciò raramente si vede un giovane tra i danzatori. Però li abbiamo visti nelle *maloche* alle sorgenti dei fiumi. Forse è la vanità e il rispetto umano che in genere trattiene i giovani exalunni delle Missioni dal partecipare a queste danze; di regola, lo fanno soltanto dopo che si sono sposati, e con figli. Particolare interessante è che questi canti religiosi cominciano e finiscano con grida e fischi.

b) *Canti dei Xamás* (stregoni). Sono, in realtà, *nomos*, cioè canti belli e melodiosi che si suppongono dotati di forza magica, e perciò costituiscono uno degli elementi della terapia del *pagé* (stregone), che li ha adattati alle varie malattie. Quasi sempre sono eseguiti al suono del *maracá*, che è pure uno strumento magico. Il *maracá* è, in sostanza, un campanello (*crepitacolo*) preparato con una zucca nella quale si introducono pietruzze o semi attraverso un buco che poi si ottura con un manico, col quale si afferra lo strumento; esso è adornato di disegni ritenuti come aventi virtù profilattiche e magiche. Di regola questi *nomos*

sono inframezzati con sospiri, gemiti, scongiuri, pronunciati con rapidità, come pure risate rituali.

La Discoteca del CPI risultò altamente valorizzata per essere riuscita a incidere numerosi *nomos* di *xamás* di differenti tribù. Perché sono canti segreti, che i *pagé* procurano di eseguire sugli ammalati in assenza degli altri indigeni, e li nascondono soprattutto ai civilizzati. Si capisce che li tengono come segreti professionali della loro terapia, convinti come sono della loro efficacia curativa.

c) *Elegie*. I santi Vangeli ci ricordano le lamentatrici ebraiche (alcune delle quali vere professioniste) che piangevano presso il cadavere del defunto steso sul letto, o anche al funerale e alla sepoltura. Identico costume vige tra le tribù dell'Uaupés. Anzi, tra gli uaupesini si rileva questo particolare. Gli uomini di una tribù considerano e chiamano loro « fratelli » i componenti della stessa tribù e della loro generazione. Per forza devono sposarsi con donne di altra tribù. Ma se muore un loro « fratello », essi non lo piangeranno; questo obbligo cade sulla sposa, che appartiene ad altra tribù, forse considerata nemica della tribù del defunto (cfr. CIU VIII, 378).

Questi canti sono recitativi in una melodia piangente, nelle quali più volte si evoca il defunto, le sue opere e le sue attribuzioni. E non possono mancare maledizioni contro il supposto assassino (tutti questi indigeni si ritengono immortali, e considerano qualunque morte come un assassinio), e gesti magici che attirano malefici sopra il supposto malfattore. Si noti che anche nel letto dell'Ospedale o nel suo obitorio, si svolge ancora e sempre il *pianto-elegia* sui cadaveri degli indigeni.

La collezione di LP del CPI è riuscita a raccogliere interessanti *cori-elegie* di differenti tribù. Per una più ampia conoscenza di questo patrimonio musicale delle tribù assistite dai Salesiani in Brasile si consulti l'opera già citata.

d) *Canti bacchici*. Li chiamiamo così perché sono uno degli elementi delle feste, e si fanno mentre si distribuiscono le bevande chiamate in Tukano col termine comune di *péru*, e nella lingua *Nbeengatu* (la lingua Tupi del Brasile Nord, parlata ancora oggi dai meticci della nostra Prelazia del Rio Negro) *caxiri* (pron. Kashiri o Kaširi), termine già adottato dal Vocabolario Brasileno, e registrato dai Dizionari. È una prerogativa femminile, specialmente degli elementi più giovani, i quali forse hanno lavorato nella preparazione della bevanda che distribuiscono negli intervalli delle danze, anche delle danze religiose, a tutti i partecipanti alla festa, sia della propria tribù come a estranei (magari anche qualche civilizzato).

La Discoteca del CPI ha registrato numerosi canti bacchici, di differenti tribù. Pare si possa affermare di tutti che sono belle melodie, eseguite sotto forma di recitativo, con versi più lunghi o più brevi, secondo l'ispirazione del momento, e con allusioni occasionali a fatti e idee che sono comuni in tali circostanze.

La giovane distributrice, oltre che con la grazia della sua persona e con la gradevole bevanda che offre, rallegra i convitati con i suoi canti. Possono anche essere due le distributrici, entrambe con un recipiente di bevanda in ciascuna

mano, e allora si odono dei bei duetti. L'ambiente festoso della circostanza aggiunge certamente incanto e grazia a questi canti. Ma potrebbe anche pregiudicare la bellezza lo stato di ebbrietà della cantante, che le offusca il pensiero e la perfezione della melodia. Circostanze queste ben comprensibili, e che non mancano di un certo interesse per chi osserva la situazione.

Ai musicisti non sfugge la difficoltà di trascrivere su pentagramma soprattutto la musica dei cosiddetti primitivi. Tre musicisti salesiani (di San Paolo; uno di essi è professore al Conservatorio) con l'aiuto di un collega non salesiano, si dedicarono a questa trascrizione, che fu poi riveduta ancora da due Professori di Conservatorio, uno di Manaus e l'altro di Belo Horizonte (Minas Gerais).

Questo volume di studi, che commemora il primo Centenario delle Missioni Salesiane, grazie a questi collaboratori, può così presentare ai suoi lettori musica e parole di undici canti bacchici uaupésini, ciascuno preceduto da una breve spiegazione che permette di capire le allusioni personali della cantante o delle cantanti.

* * *

Canti bacchici delle Tribù dell'Uaupés

1. *Wai-Khana Poné* (figlia dei Pirá-tapuya; Child of Pirá-tapuya)

I Pirá-tapuya sono del medesimo gruppo linguistico della tribù Tukano; ma questi si ritengono superiori. La giovane cantante Joana Vasconcelos è Pirá-tapuya, e abbandonata perché affetta da paralisi infantile. In questa canzone si equipara ai Tukano, dei quali parla pure la lingua. Si noti in tutte queste canzoni l'uso frequente dei diminutivi, non solo dei nomi (ragazzina, cuginetta), ma anche dei pronomi (Io, tu, essa).

The *Pirá-tapuya* Tribe is of the same linguistic group of the Tukano, nevertheless the Tukano are esteemed to be superior to the other Uaupés Tribes. The young girl singer, Joana Vasconcelos, is a Pirá-tapuya orphan and abandoned because she had palsy. But in this song she says herself not inferior to the Tukano, for she speaks Tukano. It is to be noticed how frequently in these songs appear the *diminutives*, not only of the *nouns* (little girl, young cousin), but even of the *pronouns* (I, thou, she, etc.).

Peherí	maxsā-ga	ihíati	māri-pūri-tá.	Doxsé-ba	anáteari,
<i>muitas</i>	<i>gentes</i>	<i>somos</i>	<i>nós todos (os Pirá-tapuya)</i>	<i>Tukano</i>	<i>nós somos,</i>
<i>many</i>	<i>people</i>	<i>are</i>	<i>we all (the Pirá-tapuya).</i>	<i>Tuakno</i>	<i>we are,</i>

doxse-ba	anáteari.	A'ri-de	oxkó-rye-ba	a'ri-de
<i>Tukano</i>	<i>nós somos.</i>	<i>Estas (são)</i>	<i>cuias de água,</i>	<i>estas (são)</i>
<i>Tukano</i>	<i>we are.</i>	<i>These (re)</i>	<i>gourds of water, these (are)</i>	

oxkó-rye-ya.	Doxsé	anáteari-ya	marí-ya,	marí-pūri-tá.	A'tyapö
<i>cuias de água.</i>	<i>Tukano</i>	<i>somos</i>	<i>todos nos,</i>	<i>nós todos.</i>	<i>Viemos</i>
<i>gourds of water.</i>	<i>Tukano</i>	<i>we are</i>	<i>all of us,</i>	<i>all of us.</i>	<i>We came</i>

doxsé-kó	aná-tari-ya	a'ri dexkóri-re	māri-pūri-tá (2).
<i>de mãe Tukano</i>	<i>nós somos</i>	<i>nestes dias</i>	<i>nós todos (2).</i>
<i>from Tukano mother</i>	<i>we are</i>	<i>in these days</i>	<i>all of us (2).</i>

Dosé	até-heri	maxsā-ga	ihíati ihíati ihia,	dosé	a'té-ri	maxsā-ga
Como	estas	gentes	somos,	como	estas	gentes
Like	these	people	we are,	like	these	people
tinirí	maxsā	ihíati-ŷaba	tinirí	maxsā	ihíati-ŷaba	marí-ga, marí-gori-ta,
andajos	gentes	somos	andajos	gentes	nós,	nós mesmas,
walker	people	we are	walker	people	we are	we, we-selves,
marí-ga	marí-pürí-ta.	Waí-khāna	pōná	nūmyakā	ihíati,	
nós	nós mesmas.	Pirá-tapuya	filhas	mocinhas	somos,	
we	we-selves.	Pirá-tapuya	children	young girls	we are,	
ihíati-ŷaba,	dokése-heri	maxsā-ga	doxkése-heri	maxsā-ga	ihíati,	
somos, sim,	jogadas	gentes	jogadas	gentes	somos,	
we are,	despised	people	despised	people	we are,	
ihíati-ŷaba (2).	Doséri	na	marí-na-ŷaba	yuhúati-ŷa	yuhúati-ŷa.	
somos nós, sim.	Como	eles	nós também	parecemos	parecemos.	
we are, indeed.	Like	them	we too	are looking	are looking.	
Dyosé	na	ihyé-penō	marí-ga,	marí-pürí-ta,	doxseyé-na	
Como	eles	somos	nós,	nós todas mesmo,	em Tukano,	
Like	them	we are	we,	all of us.	in Tukano,	
doxseyé-na	uduxkóti-ya	uduxkóti.				
em Tukano	eu falarei	eu falarei.				
in Tukano	I'll speak	I'll speak.				

2. *Doxké-pehearí maxsā baxsasé* (canto di una poveretta; song of a young poor girl)

In questo canto la medesima giovane cantante paralitica si lamenta del suo abbandono e manifesta il suo desiderio di viaggiare, discendere lungo i fiumi Uaupés, Negro e Amazoni, per visitare le belle città dei civilizzati. In questo e in altri canti compaiono con molta frequenza esclamazioni a guisa di ritornelli: *Hädé! Hädé-kó!* (forse l'*Évoé* dei romani), *Nikamō* o *Nikasamō-ba!* (dice, direbbe); (2) indica doppia ripetizione.

In this song the same young paralytic singer complains her abandonment, and she shows her desire of going downstream the rivers Uaupés, Negro and Amazonas, in order to see the beautiful civilized cities. In this and other songs exclamations like refrain occur very frequently. They are: *Hädé! Hädé-kó!* (perhaps *bevoe* of the Romans); *Nikamō* or *Nikasamō-ba* (she says or she would say); (2) means two repetitions.

Doxké-pehearí	maxsākā,	doxké-pehearí	maxsākā
Jogada pobrezinha	gentezinha,	jogada pobrezinha	gentezinha
A poor abandoned	little person,	a poor abandoned	little person
nīna-weápō,	Nikamō!	Mārī-pürí-tá.	Nikamō! Hädé! Hädé! Hädé-kó!
temos sido,		nós todas, sim.	
We have been,		all of us.	

Nikamō!	Deró-wégo-ya Por isso Because of this	Nikamō!	Deró-wégo-ya por isso because of this	Nikamō!	
waátibosari <i>ir-me-ia embora</i> I would go away	Nikamō!	waágoti-ya <i>irei embora</i> I will go away	Nikamō!	síro-khāse <i>lá de baixo</i> of downstream	
maxkāri <i>ás cidades</i> to the towns	síro-khāse <i>lá de baixo</i> of downstream	maxkāri <i>ás cidades</i> to the towns	Nikamō!	Doxkesére, <i>Jogada</i> Abandoned	
marī <i>os rios</i> the rivers	wá:goti <i>eu irei</i> I will go	Nikamō!	yō-pūrī-tá. <i>eu mesma sim.</i> I myself.	Nikamō!	
Sihyari-maxsōakā <i>Passeadeira-mulherzinha</i> A young walker-woman	Nikamō!	Sihyarí-maxsōakā <i>passadeira-mulherinha</i> a young walker-woman	Nikamō!		
nīgō-weásō <i>tnho sido</i> I have been	Nikamō!	yōö-pūrī-tá. <i>eu mesma, sim.</i> I myself.	Nikamō!	Hādê! Hādê! Hādê-kō!	
Nikamō! (2)	Deró-wégo Por isso Because of this	Nikamō!	a'tí nesto in this	maxkā-re povoado settlement	Nikamō!
nḡásō-yaba, <i>estou eu,</i> I am,	Nikamō!	yōö-pūrīka. <i>eu mesma</i> I myself	Nikamō!	sihyóri <i>de sair</i> of leaving	māā-ko <i>o rio</i> the river
nīmīgō (2). <i>tolhida.</i> restrained.					

3. *Pêru sinī-sinīse* (il *caxiri* desiderato; the desired drink)

Questa è una canzone tipicamente bacchica: la cantante chiede alla distributrice della bevanda (mia cuginetta) che le dia una tazza di *caxiri*.

This song is a typic bacchic one: the singer asks a gourd of drink from the girl (my little cousin) who distributes the *caxiri* drink.

Wá:tya-ba (2) <i>Traze-me,</i> Bring me,	sinikāgōti <i>eu vou beber</i> I will drink	mārī-kēna-ya. <i>do nosso também.</i> of our (drink) too.	Yō-baxsukoakā, (2) <i>Minha-priminha,</i> My young cousin,
wá-tya-ba, <i>traze-me,</i> bring me,	sinikāgōti (2) <i>eu vou beber</i> I will drink	marīye <i>do nosso (caxiri)</i> of our (drink)	nḡāti, <i>é,</i> it is, marīye <i>do nosso</i> of our (drink)

n̄yáti. Wá:tya-ba (2) sinikāgōti (2). Deró-wégo-ya sinitibosari? (2)
 é. Traze-me eu vou beber. Porque não beberia eu?
 it is. Bring me I will drink. Why would I not drink?

Sinikāgōti Yō-baxsukoakā (2) wá:tya-ba, (2) sinikāgōti.
 Eu vou beber Minha-priminha, traze-me, eu vou beber.
 I will drink My young cousin, bring me, I will drink.

Deró-wégo-ya sinitibosari? Wá:tya-ba (2) sinikāgōti. (2)
 Porque não beberia eu? Traze-me, eu vou beber.
 Why would I not drink? Bring me, I will drink.

Daxseákā-ya wá:ti-nemō-yā (2) Hādê! Hādê-kö! Deró-wégo-ya
 Ó Tukanozinba traze mais, Porque
 Young Tukano girl bring more, Why

wá:ti-weti? Deró-wégo-ya wá:ti-weti? Hādê!
 não vai fazer isto? Porque não vai fazer isto?
 do you not do this? Why do you not do this?

Hādê-kö! Mārī nīgō-wégo-ya, wégo-ya. A'ná nō'myakā-pe-ya
 Nós, dizendo estou, estou eu. Essas mocinhas
 We, I am saying, I am. Those young women

Waf-khāna. nō'myakā Waf-khāna nō'myakā nīna-weamā (2)
 Pirá-tapuya. mocinhas Pirá-tapuya mocinhas dizendo estão
 Pirá-tapuya. young women Pirá-tapuya young women are saying

māxsa-re-ya. Nikā-pō-ta-ya sininī maxsākā
 a vocês mesmas. Uma só cuia bebem as pessoas jovens
 to yourselves. Only one gourd drink the young people

nikā-pe-sā-ya sininī marsākā. N̄yasō-ya sá-pūrīka,
 uma só cuia mesmo bebem as jovens. Fiquei tonta, sofrendo,
 just one gourd drink young people. I got drunk, suffering,

sā-pūrīka wesá na nō'myakā. Hādê! Hādê-kö! Wá:tya-ba, (2)
 sofrendo estão elas as mocinhas. Traze-me!
 suffering are they the young women. Bring me!

Hādê! Hādê-kö!

4. *Axpéie pēru baxsá* (altra canzone di *caxiri*; another song of the drink)

La giovane cantante paralitica non può, naturalmente, danzare come le Pirá-tapuya sue coetanee. Essa afferma pure di non saper cantare. Rivela al Bianco (l'Autore, che le chiedeva una canzone) il suo desiderio irrealizzabile, perché paralitica, di discendere lungo i fiumi, vedere i loro lunghi meandri e visitare le belle città del basso Amazzoni.

The young singer girl cannot dance, like her mates, because she has palsy. She says also she does not know how to sing. She shows to the White (the author who asked her to sing) her desire of going downstream and seeing the beautiful cities of the low Amazonas River.

Waí-khāna <i>Pirá-tapuya</i> <i>Pirá-tapuya</i>	Waí-khāna <i>Pirá-tapuya</i> <i>Pirá-tapuya</i>	nō'myakā <i>mocinhas</i> <i>young women are dancing</i>	baxsānā-weamā <i>dançando estão</i> <i>young women are dancing</i>	nikānō-kare, (2) <i>neste-momento</i> <i>in this moment</i>
Waí-khāna <i>Pirá-tapuya</i> <i>Pirá-tapuya</i>	nō'myakā <i>mocinhas</i> <i>young women are dancing</i>	baxsāna-weamā <i>dançando estão</i> <i>young women are dancing</i>	Hādē! (2) <i>Falando estão.</i> <i>They are talking.</i>	Nina-weamā (2) <i>Falando estão.</i> <i>They are talking.</i>
Waí-khāna <i>Pirá-tapuya</i> <i>Pirá-tapuya</i>	nō'myakā (2) <i>mocinhas</i> <i>young women are dancing</i>	baxsāna-weamā-ya <i>dançando estão</i> <i>young women are dancing</i>	nikānō-kare. <i>neste momento.</i> <i>in this moment.</i>	Deró-wégo <i>Porque</i> <i>Why</i>
baxsátibosari? <i>não dançaria eu?</i> <i>would I not dance?</i>	baxsátibosari <i>não dançaríamos</i> <i>would we not dance</i>	marī-gō-ya? <i>todas nós?</i> <i>all of us?</i>	Nikamō!	
Deró-wēna <i>Porque</i> <i>Because</i>	deró-wēna-ya <i>porque</i> <i>because</i>	baxsēna <i>como</i> <i>like</i>	weró-Ro <i>os cantores</i> <i>the singers</i>	marxsītisa <i>não posso</i> <i>I cannot</i>
nī-ukūtyasō. <i>dizer não sei.</i> <i>I don't know how to say.</i>	Mārī <i>Nós</i> <i>We</i>	maxsā <i>gente,</i> <i>people,</i>	nū'myá-ya, <i>mulheres,</i> <i>women,</i>	Waí-khāna <i>Pirá-tapuya</i> <i>Pirá-tapuya</i> <i>young women</i>
nīna-weápö, <i>nós somos,</i> <i>we are,</i>	nīna-weásö <i>nós somos</i> <i>we are</i>	marīka <i>nós todas</i> <i>all of us</i>	pūrīka, <i>sim,</i> <i>indeed,</i>	marī-kahāna <i>nós Pirá-tapuya</i> <i>Pirá-tapuya</i> <i>young women</i>
nīna-weásö. <i>nós somos.</i> <i>we are.</i>	Baá-wá:kāna <i>Nadando vão</i> <i>Swimming they go</i>	síro-pö, <i>para baixo</i> <i>downstream</i>	waákāna <i>indo</i> <i>going</i>	síro-pö <i>para baixo</i> <i>downstream</i>
waákāna <i>indo</i> <i>going</i>	síro-khāse <i>lá-de-baixo</i> <i>downstream</i>	maxkārī <i>idades</i> <i>towns</i>	ī'āsé-ma <i>para ver</i> <i>to see</i>	wá:tā-ga <i>indo</i> <i>going</i>
waákāna-ya. <i>indo.</i> <i>going.</i>	Hādē! (2) <i>Ó Branco,</i> <i>Oh White,</i>	Pexká-sā, <i>meus estirões</i> <i>my river-straightns</i>	yö kusári <i>meus estirões</i> <i>my river-straightns</i>	kū-pū-rē-ya <i>alongados</i> <i>long</i>
waákāna <i>indo</i> <i>going</i>	mārī-pūrīka. <i>nós, sim.</i> <i>we, indeed.</i>	Hādē! (2) <i>A belas</i> <i>To nice</i>	Añūsé <i>idades</i> <i>towns</i>	maxkārī (2) <i>idades</i> <i>towns</i>
waákāna-ya <i>indo</i> <i>going</i>	mārī-Pūrīta. <i>nós, sim.</i> <i>we, indeed.</i>	Waí-kahāna <i>Pirá-tapuya</i> <i>Pirá-tapuya</i>	nō'myakā <i>mocinhas,</i> <i>young, women,</i>	Waí-khāna <i>Pirá-tapuya</i> <i>Pirá-tapuya</i>

póná-mū'myá <i>filhas</i> <i>children</i>	nḡápö-ya, <i>somos,</i> <i>we are,</i>	māri-pūrika. (2) <i>nós, sim.</i> <i>we, indeed.</i>	(2) Deró-wēna <i>Porque</i> <i>Why</i>	waátibosari? (2) <i>não iríamos nós?</i> <i>would we not go?</i>
māri-pūrika? <i>nós, sim?</i> <i>we, indeed?</i>	Hādê! (2)	Hādê-kö! Hādê!	Siro-khāse <i>Lá de baixo</i> <i>Downstream</i>	a'ná-seri <i>as casas</i> <i>the houses</i>
ĩ'ána <i>para ver</i> <i>to see</i>	waákāna-ya <i>indo</i> <i>going</i>	māri-pūrika. <i>nós, sim.</i> <i>we, indeed.</i>		

5. Paxkö-s'ömöá marīgō (senza genitori; the orphan girl)

In questa canzone Joana Vasconcelos si dice orfana, come di fatto è, e abbandonata. E come potrebbe passeggiare se la sua paralisi la obbliga a stare seduta?

In this song Joana Vasconcelos says she is an orphan girl, and so she is, indeed, and abandoned. How could she walk, if she is a paralytic and obliged to be sitting all day long?

Paxkö-s'ömöá marīgō <i>Pais</i> <i>Of parents</i>	nḡásö-ya <i>não tendo</i> <i>orphan</i>	nḡásö, <i>sou</i> <i>I am</i>	Hādê! (2) Nikasamō!	
paxkö-s'ömöá marīgō <i>pais</i> <i>of parents</i>	nḡásö-ya <i>não tendo</i> <i>orphan</i>	nḡásö. <i>eu sou,</i> <i>I am,</i>	Hādê! (2) Nikasamō!	
Paxkö-keori <i>De pai precisada</i> <i>My father needing</i>	maxsōákā <i>mulherinha</i> <i>young woman</i>	nḡásö-ya <i>eu sou,</i> <i>I am,</i>	nḡásö. <i>sou.</i> <i>I am.</i>	Hādê! (2) Nikasamō!
Deró-wégosari? (2) <i>Que deveria eu fazer?</i> <i>What would I do?</i>	Hādê! (2)	Nikasamō!	Axpé-nāmāri-nēya <i>Outros dias</i> <i>Other days</i>	
doxké-peheá-kū <i>jogada-pobrezinha</i> <i>I poor abandoned</i>	syagó <i>passear como</i> <i>to walk how</i>	de'ró <i>iria</i> <i>would I go</i>	wá-gosari <i>eu (zinba)</i> <i>I little</i>	pūrika? <i>sim?</i> <i>indeed?</i>
Hādê! (2) Nikasamō!	Hādê! (2)	nīgō-ya <i>digo eu</i> <i>I say</i>	nī-duhyásö-ḡaba. <i>que estou sentada.</i> <i>I who am sitting.</i>	

6. Sinīgōti (Io berrei; I will drink)

In questo canto bacchico Maria Gama menziona il *Tu'sabéke*, che è una delle bevande indigene più forti, e l'*A'nā-ko*, che si prepara con il succo di canna e talvolta si distilla come acquavite.

In this bacchic song Maria Gama makes mention of the *Tu-sa'béke*, which is one of the strongest Indian drink, and of the *A'nã-ko*, which is prepared with the sugar-cane juice, and distilled some times like a brandy.

Hädê! (2)	Sinīgōti!	Hädê! (2)	Sinīgōti!	Hädê! (13)	
	<i>Eu beberêi!</i>		<i>Eu beberêi!</i>		
	<i>I'll drink!</i>		<i>I'll drink!</i>		
A'nã-ko	a'tí	uháro-re,	a'tí-yaba	Wá:tya, sinīgōti. (4)	
<i>De garapa</i>	<i>esta</i>	<i>cuia,</i>	<i>esta, sim.</i>	<i>Traze-me, eu beberêi.</i>	
<i>Of cane juice this</i>	<i>gourd,</i>	<i>this, indeed.</i>	<i>Bring me, I'll drink.</i>		
Hädê! (4)	a'tígo-ta	nãyátō-pa,	a'tígo-ta	nãyānē-ba.	
	<i>essa mulher</i>	<i>que está aí,</i>	<i>essa mesma</i>	<i>que está aí.</i>	
	<i>that woman</i>	<i>who is there, that one</i>	<i>who is there.</i>		
A'tí-yaba	wá:tya,	sinīgōti (2).	Hädê! (4)	Tu-sa'beké	uháro-re
<i>Essa (cuia)</i>	<i>traze,</i>	<i>eu beberêi.</i>		<i>De Tu-sa'beké</i>	<i>uma cuia</i>
<i>That (gourd) bring me,</i>	<i>I'll drink.</i>			<i>Of Tu-sa'beké</i>	<i>a gourd</i>
wá:tyakāya,	wá:tya.	Hädê! (13)	Keágo-wesa (2)	sinãyáto-re,	
<i>vá trazendo,</i>	<i>traze-me.</i>			<i>Tonta ficando estou com a bebida,</i>	
<i>come and bring, bring me.</i>				<i>I'm getting drunk with the drink,</i>	
nãyápo-ya.	Hädê! (13)	Taryagoakā (2)	sinīgō-wá:	nãyápo-ya. (3)	
<i>já estou.</i>		<i>Taryanazinha</i>	<i>bebendo vou,</i>	<i>estou.</i>	
<i>I am.</i>		<i>Young Taryana,</i>	<i>I'm drinking,</i>	<i>I am.</i>	
Hädê! (13)	Wá:tikāya,	wá:tya, (3)	sinīgōti (2)	Hädê! (8)	
	<i>Não te vás,</i>	<i>traze-me,</i>	<i>eu beberêi</i>		
	<i>Do not go,</i>	<i>bring me,</i>	<i>I'll drink</i>		
nikā-pō-ta (2)	sinīgōti. (2)	Hädê! (4)	Mãxsayawa	wá:tya	
<i>uma só cuia</i>	<i>eu beberêi.</i>		<i>Vossa (cuia)</i>	<i>traze-me</i>	
<i>only one gourd</i>	<i>I'll drink.</i>		<i>Your (gourd)</i>	<i>bring me</i>	
mãxsayawa	uháro-ya.				
<i>vossa</i>	<i>cuia.</i>				
<i>your</i>	<i>gourd.</i>				

7. *Pêru Bará maxsã* (*caxiri* della gente Bará; drink of the Bará people)

Questo canto è un duetto: prima canta Joana Vasconcelos e dice alla sua compagna (Elzira Gomes) che può bere senza paura e senza disgusto, perché il *caxiri* è stato preparato da essa, ed è debole (è diverso dall'acquavite, è come acqua). Nella seconda parte Elzira risponde, più con esclamazioni (Hädê! Nikasamō), che quanto più le ragazze bevono tanto più diventano cattive. Allude al delizioso *caxiri* di pupugna, che si conserva interrato.

This song is a Duet. In the first part Joana Vasconcelos says to her mate (Elzira Gomes) that she can drink without fear or nausea, for the drink was prepared by herself, and it is not strong (it is different from brandy, it is like water). In the second part Elzira answers with many exclamations (Hädê! Nikasamō!) that the more the girls drinks, the more they

become bad. She refers to the delicious drink of pupunha palm, of which one keeps the dough under the ground.

- A. Isíria sinikā-ya-bö Hädê-kö! (2) maríya
 Elzira *eu vou bebendo* o nosso caxiri
 Elzira *I'll go drinking* our drink
- nýápö (2) Isíryakāya (2) Hädê-kö! (2) sinikā-ya-ba. Hädê-kö! (2)
que é Elzirazinba *eu vou bebendo.*
which is little Elzira *I'll go on drinking.*
- Siníyá (2) maríya nýápö. Hädê-kö! (2) A'nã-ko mehêta-ya (2)
Bebe tu do nosso que é. *De aguardente diferente*
Drink you of our which is. *From brandy different*
- nýápö-ya-bö axkó weró-Ro; yööakā boxkāti nýápö. (2)
é *agua como por mim (zinba) preparado foi.*
:it is water like it is by me (young person) prepared it was.
- Isíryakā-ya (2) sinikā-ya-ba ya'bitigo-ta, siníyá (2) Hädê-kö! (2)
 Elzirazinba *sem nojo mesmo, bebe,*
 Young Elzira *without nausea, drink,*
- Isíryakā-ya Hädê-kö! (2) A'nã-ko mehêta-ya nýápö-ya-bö. Hädê-kö!
 Elzirazinba *De aguardente diferente é.*
 Young Elzira *From brandy different it is.*
- Torí-mínö-ya ýe'eti-yaba, sinikāya-bö, sinikāya-ba, ya'bitigo-ta (2)
foi guaráado segura-o, vá bebendo, vá bebendo, sem nojo mesmo,
was keeped hold it, go on drinking, go on drinking, without nausea,
- sinikāya-bö, Isíryakā-ya. Hädê-kö! (2) Waí-khägöakā nýápö-ya-bö
vá bebendo, Elzirazinba. Pirá-tapuyazinba eu sou
drink it, Young Elzira. Young Pirá-tapuya I am
- yöba-ya-ba. Hädê-kö! (2) Sinikāya-ba maríya nýápö,
eu mesma. Vá bebendo do nosso caxiri é,
I myself. Go on drinking from our drink it is,
- maríya nýápö. Hädê-kö! (2) A'nã-ko dyá mehêta
do nosso é. *De aguardente pura diferente*
from ours it is. *From brandy pure different*
- nýápö-ya-bö; axkó uhároakā nýápö-ya-bö, Isíryakā-ya. Hädê-kö! (2)
é; *de água cuiazinba é, Elzirazinba.*
it is; of water a gourd it is, Young Elzira.
- Maríya nýápö, sinikāgö-ya Hädê-kö! (2) Nõá-pe-ya-bö
Do nosso caxiri é, vou bebendo Quem mesmo
of our drink it is, I go drinking Who indeed
- sinibósari maríya-ya-ba, Isíryakā-ya? (2)
beberia do nosso caxiri, Elzirazinba?
would drink of our drink, Young Elzira?

- B. Hädé! Hädé-kö! Nikasamō-ba! Waí-khāna nō'myá
Pirá-tapuya moças
Pirá-tapuya girls
- Nikasamō-ba! yā'ārī maxsōakā nīna-waápō-ma nīna, pūrīka.
ruins mulherinbas vão se tornando, são, sim.
wicked young women they are becoming, they are, indeed.
- Nikasamō-ba! yā'ārī maxsōakā nīna-weápō. Hädé! Hädé-kö!
ruins mulherinbas tornaram-se.
wicked young women they became.
- Nikasamō-ba! Niká sinīsé tyāsé uháro-re sinīkāñōya
Uma de bebida fornecida (uma) cuia foi tomada
One of drink presented (one) gourd was drunk
- nīna-weápō Nikasamō-ba! koéke semé Nikasamō-ya! Waí-khāna
tornaram-se (más) Pirá-tapuya
they became (wicked) Pirá-tapuya
- pōna nō'myakā ná-se Nikasamō-ya! Kūsé-ka nŷápō
filhas mocinbas elas (são) derrubadas fomos
children young women they (are) overthrown we were
- manyakā pūnī kā-yeba-yābé Nikasamō-ya! Deró maxsā nŷmyakā
nós (zinhas) mesmas Como pessoas mulherinbas
we (little) indeed How people young women
- nīnōsari-ya õxsákā pūnī-pō? pēñāñōkā-na wēnasari-bō?
que vamos dizer nós (zinhas) mesmas? os cunhados que farão?
what we'll say we little indeed? brothers-in-law what will do?
- Nikasamō-ya!
- Hädé! Hädé-kö! Nikasamō-ya! Nyī-wemō Nikasamō-ya! Hädé! Hädé-kö!
Ela disse
She said
- Nikasamō-ya! Nyī-wemō Nikasamō-ya! Hädé! Hädé-kö! Nikasamō-ya!
Ela disse
She said
- Deró-wegósari-be? Nikasamō-ya! Nīna-wesamō koākāsé-ya nikā na
Como farei eu? dizendo estão hoje elas
How would I do? they are saying today they
- nŷmyakā pahasé-keori nŷmyakā nīna-nŷápō manyakā pūnī
mulherinbas pobrezinbas mocinbas estão sendo nós (zinhas) mesmas
young women poor young women they are we little indeed

kā-ŷaya-ŷabe Nīkasamō-ŷa! Hādê! Hādê-kō! Nīkasamō-ŷa! Nītikā-ŷabe
 nīnōsari-ŷa nayākā-ŷabe. Nīkasamō-ŷa!
diriam elas (zinhas).
they would say they (young people).

8. *Axpéye pēru baxsá* (altro canto di *caxiri*; another song of the drink party)

Anche questo canto è un duetto. Nella prima parte Rosa Vasconcelos domanda alla sua compagna (Maurícia Gomes) che le dia della bevanda che ha preparato. Nella seconda parte Maurícia risponde che berrà una tazza di *caxiri* di canna preparato per Rosa, e rivela il suo dispiacere per non aver fratelli.

This song is a Duet too. In the first part Rosa Vasconcelos asks her mate (Maurícia Gomes) to bring her the drink she had prepared. In the second part Maurícia answers that she will drink a gourd of cane brandy prepared by Rosa, and shows her sadness not to have brothers.

A. Hādê! (2) Nīgō-weamō! Murisyákā Nīgō-weamō!
Ela está dizendo! Mauriciazinha
She is saying! Young Maurícia

Hādê! (2) Nīgō-weamō! wá:tya, Nīgō-weamō! sinīgōti Nīgō-weamō!
traze-me, eu beberei
bring me, I'll drink

Hādê! (2) Nīgō-weamō! mǎākā-ŷa Nīgō-weamō! boxkasé-re
por você (zinba) preparado
by (young) you prepared

Nīgō-weamō! Hādê! (2) Nīgō-weamō! Hādê! (2) Nīgō-weamō!

Murisyákā Nīgō-weamō! Hādê! (2) Nīgō-weamō! Hādê! (2)
Mauriciazinha
Young Maurícia

Nīgō-weamō! wá:tya, Nīgō-weamō! mǎākā uháro Nīgō-weamō!
traze-me tua (zinba) cuia
bring me your (small) gourd

Hādê! (2) Nīgō-weamō! waákāya boxkarí uháro
vá tu do feito (caxiri) uma cuia
go you of the done (drink) a gourd

Hādê! (2) Nīgō-weamō! weákāya, Nīgō-weamō! Wáí-khāna Nīgō-weamō!
prepara, Pirá-tapuya
prepare, Pirá-tapuya

boxkarí uháro Nīgō-weamō! Murisyákā Nīgō-weamō!
do feito (caxiri) a cuia Mauriciazinha
of the done (drink) a gourd Young Maurícia

Hādê! (2) Nīgō-weamō! Hādê! (2) Nīgō-weamō!

B.	Hädê! (2)	Nîkamō!	Nîkā-pō-ta (2)	Nîkamō!	
			<i>uma só (cuia)</i>		
			<i>just one (gourd)</i>		
sinîgōti, <i>eu beberei</i> <i>I'll drink</i>	Nîkamō!	Dosêke, <i>ó Rosinha,</i> <i>Young Rosa,</i>	Dosé, <i>Rosa</i> <i>Rosa</i>	Nîkamō!	yöö-pūnika, Nîkamō! <i>eu, sim</i> <i>I myself</i>
nîkā-pō-ta <i>uma só (cuia)</i> <i>just one (gourd)</i>	Nîkamō!	sinîgōti, <i>eu beberei</i> <i>I'll drink</i>	Nîkamō!	Wá:tya, <i>Traze-me,</i> <i>Bring me,</i>	wá:tya, <i>traze-me,</i> <i>bring me,</i>
Nîkamō!	a'nã-ko <i>de aguardente</i> <i>of cane brandya</i>	uháro <i>gourd</i>	Nîkamō!	sinîgōti, <i>eu beberei</i> <i>I'll drink</i>	Nîkamō!
yöö-pūnika, Nîkamō! <i>eu, sim</i> <i>I myself</i>	Dosêke, <i>Ó Rosinha,</i> <i>Young Rose,</i>	Dosé, <i>Rosa,</i> <i>Rosa,</i>	wá:tya, <i>traze-me,</i> <i>bring me,</i>	wá:tya, <i>traze-me,</i> <i>gring me,</i>	Nîkamō!
sinîgōti <i>eu beberei</i> <i>I'll drink</i>	Nîkamō!	yöö-pūnika <i>eu, sim</i> <i>I myself</i>	Nîkamō!	Hāde-kō! <i>Hädê!</i>	uháro-re <i>uma cuia</i> <i>a gourd</i>
Nîkamō!	sinîkā <i>bebendo</i> <i>drinking</i>	sinî-ya <i>eu bebo</i> <i>I drink</i>	Nîkamō!	yöö-pūnika <i>eu, sim</i> <i>I myself</i>	Nîkamō!
Dosêke <i>Ó Rosinha,</i> <i>Young Rose,</i>	Doséká, <i>Rosinha,</i> <i>Young Rose,</i>	Nîkamō!	yöö-pūnika, Nîkamō! <i>eu, sim</i> <i>I myself</i>		
nîkā-pō-ta <i>uma só (cuia)</i> <i>just one (gourd)</i>	Nîkamō!	sinîgō-ta <i>bebendo mesmo</i> <i>drinking indeed</i>	Nîkamō!	mãã <i>por você</i> <i>by you</i>	boxkarí <i>preparado</i> <i>prepared</i>
uháro-re <i>uma cuia</i> <i>a gourd</i>	Nîkamō!	yöö-pūnika <i>eu, sim</i> <i>I myself</i>	Nîkamō!	Hāde-kō! <i>Hädê!</i>	Nîkamō!
sinîgōti <i>beberei</i> <i>I'll drink</i>	Nîkamō!	Hädê-kō! <i>Hädê!</i>	Nîkamō!	Pane-mōá-marîgō-nýasé <i>Irmãos não tendo</i> <i>Not having brothers</i>	
Nîkamō!	yöö-pūnika, Nîkamō! <i>eu, sim</i> <i>I myself</i>	yöö-pūnika, Nîkamō! <i>eu, sim</i> <i>I myself</i>		doxkesé-re <i>jogada</i> <i>abandoned</i>	maxsã, <i>gente,</i> <i>people,</i>
meró-Ro <i>como</i> <i>like</i>	nîgō-weápō <i>dizendo estou</i> <i>I am saying</i>	Nîkamō!	Hädê-kō! <i>Hädê!</i>	Nîkamō!	yöö-pūnika, <i>eu, sim,</i> <i>I myself,</i>

Níkamō! pane-mōā-manísé Níkamō! yöö-pūnika. Níkamō!
sem irmãos eu, sim.
without brothers I myself.

9. *Yaráki baxsá* (canzone del Yaráki; song of the Yaráki)

La solista di questo canto è Maria Gama, la quale, propriamente, è della tribù Kumandene; essa, tuttavia, si dice Taryana, e come tale è ritenuta. Invita una compagna, che in Taryano chiama *noĩdáka* (nipotina) a bere senza disgusto una tazza di *Yaráki*, che in realtà è una delle più forti bevande Taryane.

The soloist of this song is Maria Gama, of the Kumandene tribe; nevertheless she says herself Taryana, and is esteemed so. She invites a mate, whom she calls *noĩdáka* (in Taryana language means-my little niece) to drink without nausea a gourd of *Yaráki* which actually is one of the strongest Taryana drink.

Êi! Hädê!-Hädê! (4) Nikasamō! Hädê!-Hädê! (3) Nikasamō!

Noĩdáka (2) sinikāya (2) Hädê!-Hädê (2) Noĩdáka (2) ó
Ó sobrinhazinha! bebe tu ó sobrinhazinha
My young niece! drink you my young niece

Hädê!-Hädê! Taryagoákā (2) niktá-pōná. (2) Sinĩnĩ uháro
Taryanazinha sou filha. De beber uma cuia
Young Taryana I am daughter. Of drinking a gourd

sinikāya, noĩdáka. Hädê!-Hädê! (2) yöö-ta mãākā
bebe tu, sobrinhazinha. do meu e do teu (caxiri)
drink you, my young niece. of mine and yours (drink)

yöö-ta mãākā Hädê!-Hädê! (2) sinikāya (2) Hädê-kö! Hädê! (4)
do meu e do teu bebe tu
of mine and yours drink you

Taryagoákā (2) sinĩnĩ uháro nỹápö-ya, (2) ya'bitigo-ta
Taryanazinha de beber a cuia é, sem nojo
Young Taryana of drinking a gourd it is, without nausea

sinĩya-ba. (2) Hädê!-Hädê! (3) Yaráki uháro nĩna nỹápö, nĩna nỹápö,
bebe tu. De Yaráki uma cuia sendo é, sendo é,
drink you. Of Yaráki a gourd being it is, being it is,

nỹatyápö (2) Hädê!-Hädê! (3) Sinikāya. (2) Hädê!-Hädê!
não é forte vá bebendo.
it is not strong go on drinking.

10. *Pêru baxsá* (canzone del *caxiri*; a song of the drink party)

Nella prima parte di questo Duetto Maria Gama dice alla sua compagna (Adélia Pedroso) che essa, Taryana, aveva bevuto una tazza di bevanda preparata per la compagna. Nella seconda parte Adélia risponde dicendosi Arapaço, che vuol bere *caxiri* e vuole anche ubriacarsi, poi dice che era stordita, e termina ex abrupto dicendo che non sa più che cosa dire.

yö nō'kā-tyāsō-ŷa Tária-pōná, sinīnī uháro-re.
eu comecei a beber ó de Tária filha, de beber a cuia.
I began to drink of Tária child, of drinking a gourd.

Nikasamō-ba! Hādê-kō! (2) Nikasamō-ba! Nikā-ta-pōya sinīnī
Hoje mesmo para beber
Just today to drink

maxsōakā ehágoti-ya. Hādê-kō! Nikasamō-ba! A'nã-ko
eu mulherinha chegarei. De cana
I a young woman I'll arrive. Of sugar-cane

kaxpéro-re ehá-beya...ehá... Marxsītisa-ya... Nikasamō-ba! Nisa-pa
o broto chega...basta... Não sei mais... São
the bud it is enough... I don't know... They are

na nū'myá sinīnī uháro-re...
delas mulheres de beber a cuia...
of them women of drinking a gourg...

11. *Wahá-ko* (succo per tingere le tazze; *the juice for dyeing gourds*)

In questo canto la medesima giovane Taryana (Kumandene) Maria Gama ricorda il *wahá-ko*, un succo impiegato per tingere e ornare le tazze con eleganti disegni tribali.

In this song the same Taryana (Kumandene) girl, Maria Gama, sings the *wahá-ko*, a juice for dyeing and decorating the gourds with the beautiful tribal drawings.

- (3) Taryāna nū'myá-re maxsā a'ná wahá-ko
Para as Taryana mulheres pessoas aquelas há o wahá-ko
For the Taryana women persons those there is the wahá-ko
- (2) Kaxsámō nū'myá-re maxsā a'ná wahá-ko
Para as Kumādene mulheres pessoas aquelas há o wahá-ko
For the Kumādene women persons those there is the wahá-ko
- (4) Taryana nū'myá-re maxsā a'ná wahá-ko
Para as Taryana mulheres pessoas aquelas há o wahá-ko
For the Taryana women persons those there is the wahá-ko
Abakô. (2)

1

Pe-he-ri maxã-ga ihia-ti mã-rũ-pũ-rũ-tã
Doxsé-ba a matea-ri, Doxsé-ba a nãte a-ri.

A' rũ-da oxhõ-ny-e - ba a' rũ-da oxhõ-ny-e - ya
variantes

2

Doxhẽ-peheari maxsãkã doxhẽ-peheari maxsãkã nãna-veã.
nõ Ni-kãmõ! Mã-rũ-pũ-rũ-tã Ni-kãmõ! Hãdẽ! Hãdẽ-kõ Ni-kã-mõ!

3

Wã: ty a - ba wã: ty a - ba simĩkãgõ - ti mãrũkẽna ya.
Yõ-haxsũkõã-kã yõ-haxsũkõã-kã wã: ty a - ba simĩkãgõ-ti
simĩkãgõ - ti mãryenyã-ti mãryenyã - ti. Derõ veõ-ya
rimĩ: bõsa - ri? Simĩkãgõ-ti? Simĩkãgõ - ti. yõ-baxsũkõã-kã.

4

Wã - i - kã-tã-na wã-i-kã-tãna nnyã
kã bõsã nãvãmã nihãnĩkãre nihãnõ kã-re.

5

mōā ma-rū gō - nŷ - ā - sō (nŷ a me) nŷā-sō. — Hādē! Hādē! Nī-kasamō! Pax-tō s'ō.

mōā ma-rū gō - nŷ-ā-sō ya nŷ - ā-sō - Hā-dē! Hā-dē! Nī-kasa-mō Pax-tō

t̄e ō rī max sōā - t̄ā - nŷ-ā sō ya nŷ - ā sō Hādē! Hā - dē! Nī-kasa mō!

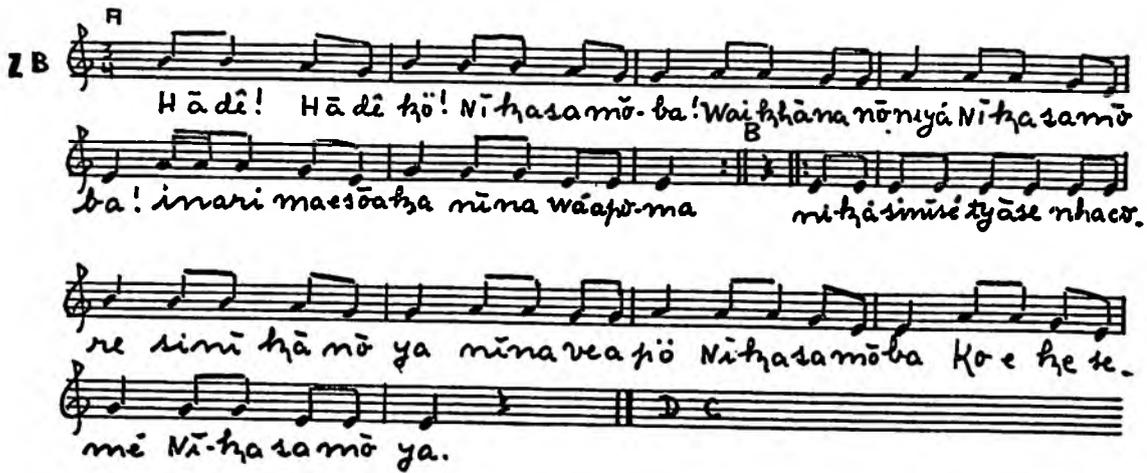
6

Sī nū gōti Sīnīgōti Sīnīgōti Sīnīgōti Hādē!
Hādē! Hādē! Hādē! Hādē! Hādē! Hādē! Hādē! Hādē! Hādē! Hādē! Hādē! Hādē!

7

(2st) A'nāho mchēta-yā si-nūhāyābō Hādēhō! Hādēhō! māyā nŷā-pō māyā nŷā pō I-sīnyā I-sīnyā Hādēhō! Hādēhō! sīnūhāyā.

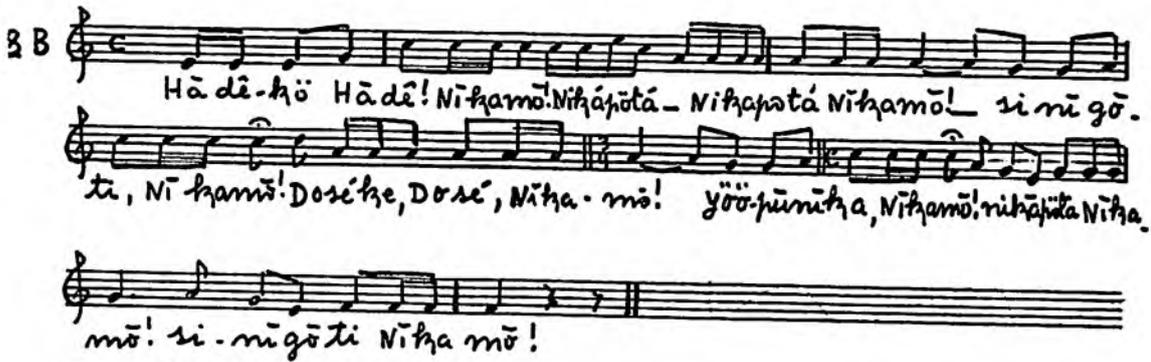
ba Hādēhō! Hādēhō Sīnūyā Sīnūyā māyā nŷāpō Hādēhō! Hādēhō!

2 B 

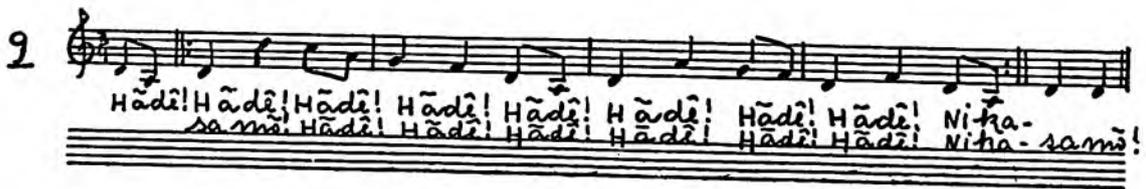
Häde! Häde kö! Nihāsamō-ba! Waihäna nōnyā Nihāsamō
 ba! inari maesoāha nūna wāapō-ma ni-hāsimisē tyāse nhacō.
 re simi hā mō ya mīnavea pō Nihāsamōba Kō e hē te.
 mē Nihāsamō ya.

2 

Häde! Häde! Nigō-vea mō Murisyā hā Nigō-vea
 mō! Häde! Häde! Nigō-vea mō!

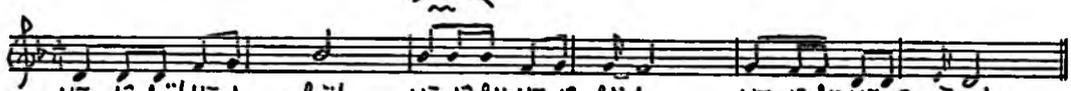
2 B 

Häde-kō Häde! Nihāmō. Nihāpōtā - Nihāpōtā Nihāmō! si nū gō.
 ti, Nihāmō! Dose hē, Dose, Nihā-mō! Yō-pūnūhā, Nihāmō, nihāpōtā Nihā-
 mō! si-nūgōti Nihāmō!

2 

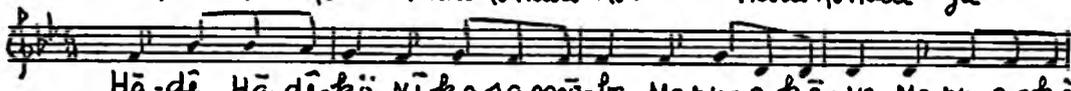
Häde! Häde! Häde! Häde! Häde! Häde! Häde! Häde! Nihā-
 samō. Häde! Häde! Häde! Häde! Häde! Häde! Häde! Nihā-
 samō!

10

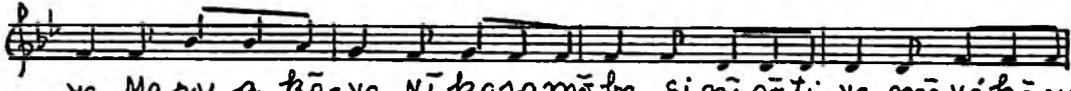


Hä-dē-kō! Häde - kō! Häde-kō Häde-kō! Häde-kō Häde - ya!

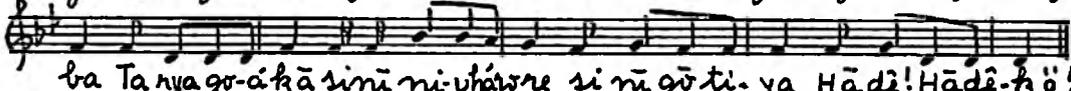
10 B



Hä-dē Hä de-kō Nī kasa nō-ba Mary-a-kā-ya Mary-a-kā-

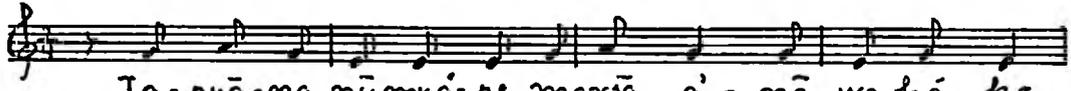


ya Mary a-kā-ya Nī kasa nō-ba si nū gō-ti-ya mā yā-kā-ya-



ba Tanya-gō-ā-kā si nū ni-uhāwre si nū gō-ti-ya Hä-dē! Häde-kō!

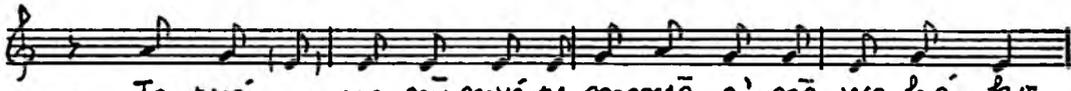
11



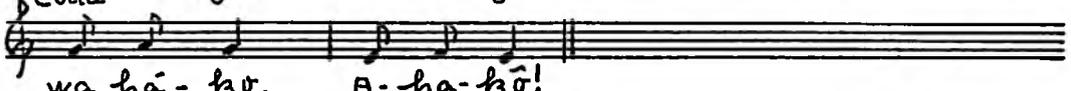
Ta-nyā-na nūmyā-re maxsā a' - nā wa hā - kō



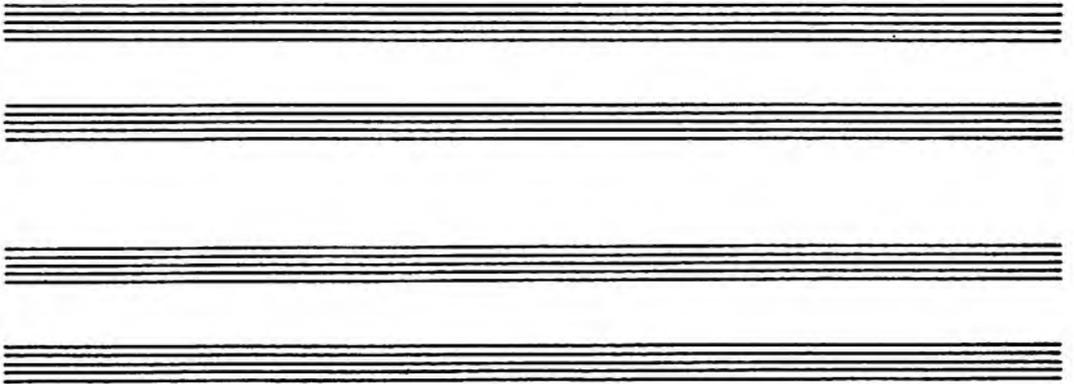
Ta-nyā-na nūmyā-re maxsā a' - nā wa-hā-kō



Coda Ta nyā - na nūmyā-re maxsā a' - nā wa hā - kō



wa hā - kō. A-ha-kō!



ANIMISMO FRA LE TRIBÙ DELL'UAUPÉS (Amazzonia, Brasile)

Alcionilio Brüzzi Alves da Silva

1. Animismo

Oltre il corpo, che è percepito dai cinque sensi esterni, tutti gli indigeni uaupesini ammettono un altro *elemento* costitutivo della creatura umana, la cui esistenza non è messa in dubbio. Anzi, in date circostanze questa esistenza si rivela, può essere verificata, e la sua azione può essere percepita anche per mezzo dei sensi esterni. A questo *elemento* diamo comunemente il nome di *anima* (lat. *anima*), e a tale credenza quello di *animismo*.

Non entra evidentemente nella finalità di questo articolo discutere sulla natura e sulle proprietà essenziali dell'anima. Possiamo nondimeno arguire *a priori* che i *Primitivi umani*, compresi gli uaupesini, non hanno di questo *elemento* una conoscenza esatta e completa. Tuttavia, non dubitano della sua esistenza. D'altro lato, sono interessanti le loro concezioni sull'origine, le attività o manifestazioni di questo *elemento*, che gli indigeni dell'Uaupés ammettono essere *immortale*. Alla morte di una persona, questo elemento si separa dal corpo, e continua a sussistere e ad agire, mentre il corpo andrà a polverizzarsi nella terra. Anche separato dal corpo, continuerà una vita simile a quella precedente. Di qui l'uso di chiudere il cadavere dentro una canoa (veicolo indispensabile in questa area piena di fiumi e senza strade), con la sua rete per dormire e alcuni suoi strumenti: arco, freccia, scodella con un po' di farina, e perfino un sigaro con qualche brace nel cocchio di una padella; queste braci oggi sono sostituite con alcuni fiammiferi.

Si noti che del corpo morto o cadavere non hanno nessuna paura, nemmeno i ragazzi. Nel regime primitivo della *maloca* (abitazione collettiva per tutto un gruppo, magari cento e più persone; al termine portoghese *maloca* corrisponde in Tukano *pahiri-wi*, cioè casa grande, o *baxsari-wi*, cioè casa per danzare, o delle danze), il cadavere veniva seppellito dentro di essa, e precisamente nel luogo ove si svolge la vita sociale del gruppo: riunioni, conversazioni, lavori, refezioni, feste, danze e orge.

Gli indigeni non praticano alcun *rito di purificazione* quando toccano un cadavere, né alcuna precauzione igienica, qualunque sia stata la causa della morte. Occorre rilevare che secondo loro tutte le creature umane sono immortali. E se nella realtà ci sono dei morti, è per l'azione malvagia di qualche nemico. Ogni morte, perciò, è un assassinio eseguito violentemente, per esempio in una rissa, o per mezzo di qualche veleno (*nimá*), mescolato agli alimenti (e più comunemente alle bevande); oppure, nella generalità dei casi, per azione di un maleficio, in Tukano *dohasé*. Ciò che i civilizzati chiamano malattia è soltanto un *dohasé* (o soffio) lanciato da qualche nemico.

2. Origine, natura e nome di questo elemento

Mentalità concreta, come sono in generale i primitivi, gli indigeni non si preoccupano di conoscere o di indagare la *natura* di questo *elemento*, né come nasce, se per formazione o al contrario per creazione, e da chi. Sanno, sì, che il bambino nasce senza di esso, ma subito dopo la nascita verrà il *pagé* o *xamā*, o il *Komum* (come si dice in Tukano *l'iniziato*) a fare un *baxsesé* o soffio, o un *rito magico* sotto forma di recitativo rapido, in una tonalità caratteristica, ricordando gli episodi delle leggende relativi alla nascita del primo bambino della tribù. In forza di questo *baxsesé* il bimbo riceverà quell'*elemento*. E quando una persona, bambino o adulto, fosse gravemente ammalato, verrà ancora lo *xamā* o il *Komum*, con un diverso *baxsesé*, per far uscire dalla persona tale *elemento*, e indicargli il cammino, o meglio, incamminarlo per la *Casa del Tuono* (*Böxpó-wi*), o *Casa delle Nuvole*, come dicono alcuni.

Non si sente mai un termine che indichi questo *elemento* che si trova intimamente unito al corpo, e gli dà vita e attività. Quelli che sono cristiani, soprattutto alcuni exalunni delle nostre Missioni, hanno coniato un termine per questo *elemento*, basandosi sulla parola portoghese *alma*, che hanno sentito innumerevoli volte, e dicono *árima*.

I Missionari olandesi della Congregazione di San Luigi Grignon de Monfort si sono resi altamente benemeriti di queste tribù in territorio colombiano confinante col Brasile, e parecchi di essi avevano imparato e parlavano la lingua Tukano. Fu un grande poliglotta Monfortiano, Padre Pietro Kok, ci sembra, il primo che pubblicò lavori in queste lingue indigene. Per necessità di Catechesi, seguito poi in questo da altri missionari monfortiani e salesiani, adottò il termine *héri-pōna* come sinonimo di *cuore*, sia nel senso materiale che in quello morale o figurato delle nostre lingue, e anche come equivalente di *coscienza* e *anima*. Naturalmente i ragazzi hanno imparato e ripetono questo termine, ma senza capire il significato morale di *cuore*, e tanto meno quello di *coscienza* e di *anima*. Possiamo invece constatare che per gli indigeni anziani, con poche o nessuna relazione con i Missionari, *héri-pōna* significa soltanto l'insieme delle viscere interne, compreso il cuore.

Tuttavia, quando questo *elemento* si separa dal corpo e lo lascia ridotto

alla condizione di cadavere, gli danno il nome di *wāx-ti* (*wax-tin*), che farebbe al plurale *wāx-tjā*. Recentemente abbiamo udito alcuni exalunni delle Missioni designare gli spiriti disincarnati col nome quanto mai improprio di *scheletro*. Sarebbe in conseguenza di qualche storia che hanno udito? O della rappresentazione simbolica della morte vista in qualche disegno?

Abbiamo detto che un cadavere non fa paura a nessuno, sebbene sia sempre una vista sgradevole, di cui procurano di liberarsi con un seppellimento immediato. Non esitano a cominciare i loro preparativi non solo quando la persona è ancora viva, ma perfino quando è ancora in possesso delle sue facoltà, e conscio di quello che i suoi parenti (cioè quelli della sua tribù) stanno facendo. Di qui il rischio di seppellire perfino ammalati ancora vivi, specie se la malattia fosse prolungata e la persona vecchia. I fondatori di queste Missioni ci ricordavano che nel 1934 alcuni indigeni portavano a seppellire il vecchio *wi'ogö* (*tuxaua*, o capo locale) di Taracua, di nome Michele. I Missionari, tornando da un viaggio, vollero vedere il defunto. Era ancora vivo, sebbene quasi soffocato nella cassa da una vecchia rete per dormire e da altri oggetti; morì poi difatto tre giorni dopo.

3. Vita apparente

I lettori di queste pagine hanno certamente già sentito parlare di *morte apparente*; ma probabilmente mai di « *vita apparente* ». Abbiamo ricordato che il *xamā*, *pagé*, o stregone, con il suo *baxsesé* ha il potere di dare al neonato il suo *wax-tin* o *árima*, anima. Ma egli ha pure il potere di indirizzarla alla *Casa del Tuono*. Accade con una certa frequenza, soprattutto in caso di malattie prolungate, che i parenti dell'ammalato si rivolgano allo stregone per i suoi servizi tecnici. Se questi non riesce a far guarire l'ammalato, la ragione è molto ovvia: il *pagé* che causò la malattia con il suo soffio, o *dohasé*, è più forte di lui. L'unica soluzione è affrettare la morte all'ammalato, e con un *baxsesé* indirizzare il suo *wax-tin* alla *Casa del Tuono*.

Conviene rilevare che l'indigeno uaupesino non si impressiona di fronte alla previsione e alla realtà della morte. Molte volte il discorso tra l'ammalato e i suoi che lo circondano ha per argomento se egli stia già vedendo o no il cammino verso il *Böxpó-wi*. L'ammalato risponderà che non lo vede ancora, o forse che non lo vede ancora con chiarezza, lo intravede appena. Oppure, chi sa, dirà che sta vedendo con chiarezza la *Casa delle Nuvole*. In un altro nostro lavoro (*A Civilização Indígena do Uaupés*, CIU) esaminiamo questo aspetto particolare della psiche uaupesina, la sua fantasia supereccitabile. Allora è naturale, quando si tratta di cristiani, che non vedano soltanto la *Casa del Tuono* (se almeno ci sapessero descrivere i particolari di questa Casa!), ma scorgono pure là in alto Nostra Signora, San Giuseppe, o altro Santo, del quale hanno visto molte volte l'immagine nelle nostre chiese e cappelle. Una exalunna che affermava di star vedendo non soltanto il cammino per la *Casa del Tuono*, ma la Casa stessa e anche Nostra Signora, chiese alla Suora Infermiera se non volesse

venire in sua compagnia. La Suora molto positivamente le rispose: « Va pure tu da sola. Io preferisco rimanere qui! ».

Abbiamo l'impressione che in qualche caso il malato non vede proprio nulla, nonostante le suggestioni dello *xamã*, e tuttavia afferma di vedere, come per mostrarsi in vantaggio.

In molti casi lo *xamã*, dopo che con il suo rito magico ha fatto vedere all'ammalato il cammino da fare, licenzia pure il *wax-tin* del malato per tale viaggio. Ma può anche accadere (e accade con una certa frequenza) che dopo che il *pagé* ha fatto il suo *baxsesé* e ha dichiarato che ha già spedito il *waxtin* alla *Casa delle Nuvole*, l'ammalato persista a dar segni di vita, a muoversi, a gemere, e perfino a parlare. Ma gli indigeni uaupesini sono convinti che si tratta soltanto di una vita apparente, che in realtà quella persona è già morta, e il suo *wax-tin* è già molto lontano. Non c'è quindi da meravigliarsi che il *pagé* o i familiari del vivo apparente procurino di far cessare, con note bevande velenose, questa indesiderata e prolungata apparenza di vita. Ne abbiamo avuto indizi in molte circostanze.

Un'infermiera salesiana ci assicurava, nel 1968, che in casi del genere essa doveva raddoppiare la sua vigilanza personale, per evitare quella forma indigena di eutanasia. Doveva cioè star attenta che non si perpetrasse l'avvelenamento dell'ammalato, con le boccette che entravano e uscivano dalla stanza del paziente tra le mani non solo dei suoi parenti, ma anche di quelle delle indie addette al servizio dell'Ospedale. Quando i parenti venivano a visitare l'ammalato, doveva montar di guardia nella stanza. E in qualche caso si sentì perfino obbligata a proibire tali visite.

Un complesso di circostanze renderà facile la trasformazione della vita apparente in morte reale. Dopo la perentoria dichiarazione dello *xamã* che si tratta soltanto di vita apparente, i parenti non si preoccuperanno più di curare l'ammalato. Non gli daranno neppure più cibo o bevanda. In qualche caso è lo stesso paziente che li rifiuta.

4. Il *Wax-tin* e i *Wax-tyá*

Il *Centro di Ricerche di Iauareté* ha in programma un ampio studio sulle *Leggende dell'Uaupés*. Uno dei personaggi leggendari più importanti si chiama *Wax-tin*. Ma la leggenda di *Wax-tin* non è esclusiva della tribù Tukano o delle tribù della famiglia linguistica Tukano. È patrimonio comune, in questa area delle Missioni Salesiane del Rio Negro, a numerose tribù della famiglia linguistica Aruake, sotto il nome di *Koáy*; e si identifica con il *Jurupari* di innumerevoli altre tribù del Brasile, di lingua *Tupi*.

Uno studioso italiano, il conte Ermanno Stradelli, che passò buona parte della sua vita nell'Amazzonia a studiare le tribù dell'Uaupés, poté raccogliere molti episodi di questa leggenda, che furono pubblicati col titolo di « *Leggende dell'Jurupari* » nel *Bollettino della Società Geografica Italiana* (serie III, luglio e seg., Roma 1890).

Essendo un Legislatore severo, implacabile e vendicativo, come figura nelle leggende, fu naturale l'identificazione del *Wax-tin* o *Jurupari* con il *demonio* da parte degli indigeni, non appena ebbero una prima nozione del Dio dei Cristiani e del suo nemico, il demonio. Questa identificazione facilitava la catechesi, e perciò fu accettata dai Missionari; pensiamo quindi che, almeno per quanto riguarda l'area indigena dell'Uaupés, l'originalità dell'identificazione non vada attribuita a loro.

La paura che tutti gli indigeni, nessuno escluso, provano per il *Wax-tin* è tale da diventare una vera ossessione. Ci saranno pochi indigeni, dopo l'uso di ragione, che non ne abbiano sentito la voce, le grida o i rumori quando si trovano nella foresta. Sono i rumori naturali della selva, ben conosciuti e direi quasi compagni e amici di colui che deve attraversarla e pernottare in essa (come dovette fare molte volte l'autore di queste righe); rumori che mitigano l'isolamento. Un silenzio assoluto darebbe l'impressione di trovarsi fuori del mondo, soprattutto nel buio della notte. Questi rumori, di giorno e di notte, sono il ronzio di una varietà innumerevole di insetti, i canti monotoni degli uccelli, il soffiare dei venti tra gli alberi, rami secchi che cadono. Rumori che a volte si intrecciano, si prolungano, o vengono prolungati dall'eco. Si noti che in questa area è molto difficile sentire l'urlo del giaguaro. Eppure l'indio che, potremmo dire, nasce, vive e muore sentendo questi rumori, non ci si abitua, non ne scopre la causa naturale, ma li attribuisce all'*Essere Leggendario Wax-tin*, soprattutto quando sono più forti o mescolati insieme.

Anche l'eco, in Tukano *oxká-keoānō*, nella concezione indigena è attribuito a *Wax-tin*, che si diverte a imitare voci e rumori. Si capisce che la fantasia, esaltata dalle credenze e dalla paura, deforma le sensazioni. I rumori della cascata dell'Ipanoré, in certe occasioni, sembrano agli indi suoni di strumenti misteriosi (che donne e fanciulli non possono vedere) chiamati *Jurupari* in lingua Nheengatú (la lingua Tupi del nord Brasile, che si parla ancora nel Rio Negro), e *Mirin* in Tukano. E spiegarono all'etnologo tedesco Koch Grünberg (che studiò queste tribù al principio del secolo) che si trattava di *Wax-tin*, il quale manifestava il desiderio che gli indigeni facessero in suo onore le feste, dette *Dabucuri* in Nheengatú, e *Poosé* in Tukano.

Specialmente i rumori notturni, anche insignificanti, spaventano gli indigeni: li attribuiscono a *Wax-tin* vicino, o addirittura dentro la loro abitazione. La zona è infestata da topi e pipistrelli, lo sanno tutti, compresi gli indi, che li hanno visti e uccisi tante volte. E tuttavia, i rumori e le strida di questi animali, per esempio nell'intercapedine dell'ospedale, li riempiono di paura; e pur sapendo che nelle stanze vicine dormono le Suore e altri aiutanti, fuggono dall'ospedale.

Ancora al principio di maggio del 1974, un giovanotto di 20 anni, che aveva studiato, e perciò era stato approvato come insegnante nelle scuole della Missione di Taracua, influenzato e febricitante, scese dal collegio all'ospedale della Missione, ove passò la giornata. Ma sul far della notte, quando cominciavano i rumori dei pipistrelli, non se la sentì di restar solo in infermeria, sebbene nella stanza vicina dormissero due aiutanti dell'ospedale e in un'altra due Suore Salesiane. Giudicò più conveniente (per paura, come egli stesso confessò alla suora infermiera) tornare a dormire in collegio, nel dormitorio comune degli alunni.

Sono molti gli indigeni che affermano d'aver visto il *Wax-tin*; non solo individui, ma gruppi interi, tanto di notte, come alla piena luce del sole. Una trentina di anni fa nella nostra Missione di Iauareté accadde un fatto che poteva tramutarsi in un disastro (l'autore di queste pagine conobbe l'episodio non molto dopo e lo riferì nel CIU). In pieno giorno in dormitorio una fanciulla gridò spaventata: « *Wax-tin!* ». Tutte le sue compagne si precipitarono fuori della stanza, cercando di raggiungere il cortile dalla scala; ma una di esse non si trattenne, e dal piano superiore dell'edificio si gettò al suolo. Per fortuna, senza gravi conseguenze.

Anche degli spiriti disincarnati i nostri indigeni mostrano grande paura; specialmente del *wax-tin* di un vecchio ritenuto come *velenoso*, o di un *pagé*, o di un civilizzato. Velenoso (*nimá-pebeagö* oppure *nimā-böxkō*) è una qualifica che attribuiscono ad alcuni individui ritenuti capaci di applicare molti ed efficaci malefici o *dobasé*.

Il Monfortiano Fratel Matteo ci raccontò che una volta, navigando con alcuni indi, arrivò in un luogo, detto S. José rio Papuri (territorio colombiano di frontiera), ove due giorni prima era stato seppellito un vecchio. Soltanto lui passò la notte su quella sponda; gli indigeni, per paura, vollero dormire sulla sponda opposta.

Un indio colombiano, morto lontano dal cimitero, fu seppellito all'interno di una baracca. Ma gli altri indigeni andarono a lamentarsi presso il Padre Umberto Limpens, monfortiano, che non potevano più abitare lì vicino, perché il *wax-tin* di quell'uomo andava vagando per tutta la casa.

Il 10 gennaio 1949 nel *Ki-Xséri-yá* (torrente o ruscello delle « cortecce di mandioca »), nel rio Tichié vicino alla frontiera colombiana, un vecchio, conosciuto col nome di Chico, era annegato mentre pescava. Contro il loro costume, gli indigeni avevano seppellito il cadavere vicino al luogo dove l'avevano trovato; un posto abbandonato, poco sotto il villaggio. Ci dissero poi che di notte si udivano grida, e nessun indigeno osava passare di lì. Quando fummo là, un 15 giorni dopo il seppellimento, gli abitanti erano ancora impauriti.

5. I costumi degli uomini e degli animali si assomigliano?

Nel 1947 salivamo per la prima volta alle sorgenti del Rio Tichié. Nelle vicinanze della *Cachoeira Grande* sorprendemmo un piccolo cervo che lambiva una pietra. Ci sono pietre e terre con sali naturali che gli animali conoscono e cercano di leccare. In termine locale questi luoghi si chiamano « *chupador de anta* » (succhiatore di tapiro). Il rumore della cascata non permise al cervo di percepire l'avvicinarsi della nostra canoa, e quindi di fuggire prima che potessimo vederlo. Uno dei nostri rematori indigeni ci spiegò: « Questo cervo è mezzo ubriaco, perché ha passato la notte facendo festa e danzando il *caxiri* ». *Caxiri* è un termine della lingua comune o Nheengatú per indicare le feste indigene che constano essenzialmente di danze con profusione di bevande (le quali pure si chiamano *caxiri*, e in Tukano *péru*).

Da vari racconti e leggende, della cui verità l'indio è assolutamente sicuro, risulta chiaro il concetto che gli animali conducono una vita simile a quella delle tribù. E siccome non hanno una mentalità speculativa, non viene loro in mente di fare indagini chiarificatrici, che invece vengono spontaneamente a noi, e non si pongono certi problemi. Perciò restano disorientati quando chiediamo loro certe informazioni, quando cerchiamo i particolari, per esempio se gli animali nelle loro feste suonano strumenti musicali, e quali sono (e moltissime altre

domande che ci vengono sulle labbra). Ci rispondono che sì, hanno strumenti musicali, che sono gli stessi delle loro tribù. Oppure si stringeranno nelle spalle e diranno: « Non so ».

Noi ammiriamo la perfezione dell'istinto con cui il Creatore ha dotato certi animali, ma nonostante tutto li riteniamo semplicemente irrazionali. Invece questi indigeni li ritengono dotati di intelligenza come la creatura umana, e in qualche caso anche superiore. Perché gli animali sono capaci di capire e seguire la conversazione degli uomini, e di parlare tra di loro. Possono pure vedere *Wax-tin* e altri esseri mitologici, e si spaventano a tale vista proprio come capita agli uomini. Per esempio, quando un pulcino alza le ali, non è per rinfrescarsi, come forse penseremmo noi, ma è per paura, perché ha visto uno di questi esseri, detto *Boraró* (corrisponde al *Curupira* delle tribù di lingua Tupi). Quando qualcuno uccide un tapiro, deve subito tagliargli la lingua, perché non vada a raccontarlo ai suoi compagni, i quali non si lascierebbero più cacciare. Nelle conversazioni notturne dentro la maloca, o la casa, non si deve dire forte il nome di nessuno, perché potrebbe esserci vicino qualche civetta, che sentirebbe tale nome, lo terrebbe a mente, e il giorno in cui viene a sapere che tale persona è ammalata, la chiama per nome, e quella muore.

6. Sirene indigene

Il termine della lingua Tukano la *gente* è *maxsân* (propriamente è una forma plurale, col singolare maschile *maxsân*, femm. *maxson*). Secondo i nostri indigeni, ci sono popolazioni che vivono sotto l'acqua, con le loro case, i loro oggetti, le loro città, e il loro ritmo di vita, simile a quello che conduciamo noi che viviamo sopra la terra. Sono i *Wai-maxsan*, letteralmente *gente pesce*, di cui essi hanno paura, come fino a un certo punto avevano paura dei civilizzati.

Inoltre, sono convinti che la natura del civilizzato, o del bianco (come molte volte dicono, indipendentemente dal colore della pelle), è diversa da quella degli indigeni, e perciò non crederanno mai che siamo tutti fratelli, che tutti deriviamo dalla prima coppia Adamo ed Eva. Alla scuola di catechismo i nostri cristiani risponderanno quello che hanno imparato a memoria, cioè che tutti gli uomini derivano da Adamo e da Eva. Ma non mancherà occasione nella quale senza accorgersi si contraddiranno, manifestando una ferma adesione alle loro credenze, per quanto siano puerili e perfino assurde. Ancora molto recentemente l'abbiamo udito da uno di questi indigeni che diremmo più evoluti e che aveva anche fatto il noviziato nella Congregazione Salesiana.

Come gli indigeni sono grandi camminatori, così lo sono i *Wai-maxsan*. Ci riferiscono episodi in cui essi si sono fatti vedere in diversi posti di questi fiumi. Localizzano alcune aree in particolare come loro sedi. Per esempio, in *Tamanduai*, Rio Negro. Ci sono pure città dei *Wai-maxsan* dentro il Rio Negro, nelle vicinanze della nostra Missione di Santa Isabel.

Ci raccontano episodi di *Wai-maxsan* che sono apparsi sulla terra, hanno con-

versato con gli indigeni, e hanno perfino avuto rapporti sessuali con le loro donne (questa è una nota comune in tanti racconti e relazioni indigene, che rivela una caratteristica subcosciente della psiche uaupesina. Freud si sarebbe molto rallegrato se avesse studiato le nostre tribù!).

7. Le tribù dell'Uaupés deriverebbero da animali?

Quello di cui sono certi, e che non sarà scosso da nessun insegnamento o argomento dei bianchi, è che le diverse tribù dell'area dell'Uaupés hanno avuto origine da animali. Per esempio, le tribù che popolano attualmente le sponde dei fiumi Uaupés, Tichié e Papuri, vivevano sotto forma di pesce nel ventre di un grosso cobra, e presero forma umana nell'uscire da un orificio o pentola tra le pietre di *Urubucuara* (medio Uaupés brasiliano).

Non fanno caso alle contraddizioni che le loro leggende presentano. Per esempio, ci sono episodi di questa medesima *Leggenda delle Origini* che indicano località del Rio Negro in cui alcuni erano usciti dall'acqua già prima e avevano fatto festa in determinati luoghi dei fiumi Amazzoni, Negro e Uaupés.

Così sono assolutamente certi che alcuni animali derivano da creature umane per trasformazione. Per esempio, il *pirarara* (*Phractocéphalus hemiliopterus*, Schn.), un grosso pesce siluriforme, derivò da una donna della tribù Arapaso, che era stata sposa infedele del personaggio *Oã-kô*. Essa fuggiva dal proprio figlio, che era *cobra*, aiutata da sua madre, che la coprse con un orcio (o un cesto, secondo una variante della leggenda). Passato il pericolo, cioè dopo che il figlio *cobra* se n'era andato, la madre scoperse il cesto, e trovò che sua figlia si era trasformata in pesce; perciò lo gettò nel rio Uaupés.

Talvolta è la stessa persona che sceglie l'animale in cui trasformarsi, e si prepara a questa trasformazione. È il caso di due sorelle che presero parte a una festa promossa dalla tribù Baré (della famiglia linguistica Aruake). Si innamorarono di un bel giovane, abile suonatore di flauto. E non solo ebbero con lui rapporti sessuali, ma risolsero di andare a vivere con lui. Se non che le altre ragazze, invidiose, lanciarono un maleficio contro il giovane, che andò dimagrendo fino a ridursi a un puro e semplice scheletro. Allora cercò di nascondersi alle sue donne, ma dopo qualche tempo si lasciò vedere come scheletro, e disse loro: « Io non servo più per voi; e allora potete andarvene ». Allora una domandò all'altra: « Dove andiamo? In quale animale dobbiamo cambiarci? ». « Diventiamo *Weó* (un grosso pappagallo) ». Cominciarono a spalmare tutto il corpo con lattice di caucciù (che serve da colla, e ben tenace), e sopra applicarono piccole foglie verdi. E così si trasformarono in *Weó*.

8. Conversibilità: uomo-animale

Dal concetto visto prima circa gli animali fatalmente ne deriverebbe un altro: la conversibilità uomo-animale e viceversa. Per indicare la trasformazione di una creatura umana in animale, l'espressione popolare portoghese è *virar* (e la totalità degli indigeni che sono exalunni delle scuole missionarie la conosce e la usa). In Tukano l'espressione è più forte e più adeguata. Siccome pensano che questa trasformazione il più delle volte succede in virtù di un maleficio o *dohasé*, della persona trasformata dicono *dobónonkö*, cioè che è stata

stregata. E non solo ammettono la possibilità che una persona venga stregata (trasformata) in animale, ma citano esempi con indicazione di luoghi e di persone che ne sono state vittime.

Una donna, sposata e residente attualmente a Manaus, nell'ottobre del 1955 ci raccontò il seguente fatto, di cui essa è assolutamente certa. « N.N. della tribù Taryana, del villaggio di Araripirã (rio Uaupés), exalunna della Missione di Iauareté, si sposò con un giovane Tukano, che aveva già lavorato molte volte a Taracua e in altri Centri Missionari. Un altro giovane voleva prenderla in isposa, e, per vendetta, un giorno si recò a passeggio per la foresta con il marito di essa (questo verso il 1952) e gli appiccicò una foglia di *pirá-yawára pürin* (cioè, pianta del *pirá-boto* o delfino dell'area amazzonica).

Un giorno « il marito diventò diverso », « diventò come un delfino » (cioè, respirava come fa il delfino alla superficie dell'acqua), e infine si immerse nel Rio Negro, presso S. Isabel. Rimase un giorno intero dentro l'acqua. I delfini lo respinsero a terra, e lui « tornò uomo » un'altra volta. Parecchie volte « è diventato delfino ». È la sposa dell'infelice giovane che racconta questi episodi, e piange molto per questa disgrazia.

Ci sono trasformazioni provvisorie, e perfino periodiche, come quella che abbiamo appena raccontato, e ve ne sono di quelle definitive. Si noti che quanto a pronuncia, non si percepisce differenza tra il termine Tukano *yái*, che significa giaguaro (il terribile felino delle foreste brasiliane, *felis onça*), e la parola *yái* che significa *xamã* o *pagé*. Essi credono che certi *xamã* di notte si trasformino in giaguari, e vadano per la foresta divorando altri animali. Ritengono pure che una donna, sposata da poco, che cerca altri uomini con molta frequenza, esce di notte sotto forma di tapiro a pascolare, e la mattina si trova tra i denti frammenti dell'erba che ha mangiato. Tuttavia, essa lascia nella rete le gambe. Se il marito se ne accorge, girerà la posizione delle gambe verso il capo della rete, e la donna si sveglierà la mattina dopo con dolori alle membra inferiori. La notte seguente il marito le girerà le gambe in senso contrario, e questi dolori passeranno.

Ci raccontano anche dei casi che si qualificerebbero di credenza nella metempsicosi. Per esempio, il *xamã* di Iauareté, anni fa, informò Mandú, figlio del *tuxáua* Taryana locale, che l'anima di sua madre si era incarnata in un tapiro, e perciò in Iauareté e dintorni gli indigeni si astennero per qualche tempo dalla caccia al tapiro.

9. Fecondità uomo-animale

Purtroppo in queste tribù, oltre le grandi libertà sessuali, si praticano i vizi del lesbismo, come della omosessualità maschile e femminile, e anche della bestialità con il cane, *dyayö-mena*. Ma in una delle leggende più popolari si parla di coito tra una donna, e precisamente la sposa di *Oan-kön*, uno dei personaggi mitologici più importanti, e un cobra, il *cobra grande*, come generalmente dicono. Questi rapporti furono fecondi; la donna concepì e diede alla luce un cobra, dotato però di intelligenza; alla nascita parlava già come sua madre, presumibilmente in lingua Arapaso, la lingua di sua madre (della famiglia linguistica Tukano, oggi estinta). L'averne un figlio nato cobra, come suo padre, si accorda

con la mentalità di questa gente indigena, che deprezza la funzione materna nella generazione, e perciò tutti i figli si considerano esclusivamente della tribù del padre (dato che vige tra gli indigeni la legge inviolabile della *exogamia*, cioè la sposa deve essere di una tribù diversa da quella del marito). Questa convinzione riduce il ruolo della sposa a quello della terra che riceve il seme, quello del marito, da cui spunterà una nuova pianta, ma con la natura e la proprietà della pianta originale.

In contraddizione con questa credenza tanto radicata abbiamo tuttavia degli esempi che parlano di donne, specialmente nubili, che furono ingravidate dal *pirá-boto*, e diedero alla luce bambini come gli altri della loro tribù.

Piráboto, cioè *pesce-boto* o semplicemente *boto*, detto pure *pirá-yawára* (o pesce cagnolino), si dice in Tukano *oxkó puxti-stéro* (cioè «soffiatore d'acqua»). È il delfino dell'Amazzonia, un mammifero cetaceo di cui esistono quattro specie in questa area: il delfino bianco, o *uiára* (*tria geoffroyensis*, Blaw), il delfino nero o *pixuma* (*tria amazonica*), il rosso o *piranga* (*delphis fluviatilis*, Gervais) e il grigio o *tucuxi* (*stena tucuxi*).

Il delfino, affermano queste tribù, sovente si presenta sotto forma di un bel giovane, forte, buon danzatore, che interviene alle feste indigene, ma anche fuori di esse, e seduce le donne, sposate, e sole, e le feconda. Dicono pure che, talvolta, anche sotto l'aspetto di cetaceo cerca le donne quando queste vanno a bagnarsi, e sono loro responsabili di alcuni casi di gravidanza. (Questo si afferma pure tra i *caboclos* dell'Amazzonia. I *caboclos* sono i meticci, incrocio di indio con civilizzato di qualunque colore).

A sentire questi indigeni, anche altri animali si presentano sotto forme umane e fecondano donne. Ma in tutti questi casi, dal parto nascono creature normali, simili alle altre, e non somigliano in nulla al loro padre. Come nel caso del *dixké*, un pesce del tipo dell'anguilla, che per alcuni equivale al termine *nheengatú sarapó*, e altri, a causa della sua forma allungata, lo chiamano pesce spada, che è un pesce scombrideo.

10. Animismo negli esseri inanimati

Ma la mentalità animista di queste tribù allarga straordinariamente il suo animismo estendendolo perfino agli esseri inanimati. E cioè, affermano che anche esseri inanimati hanno costumi, sentimenti, capacità e necessità simili a quelli delle creature umane.

Si noti che non si tratta di semplici racconti o favole. Parabole, favole, allegorie, ecc., sono termini e concetti della nostra filosofia, diciamo occidentale. Ma non assolutamente di questi indigeni. Essi sono sicuri che sono accaduti e possono accadere gli episodi che figurano nella loro leggenda e miti, come noi siamo certi che è esistito Gesù Cristo, che è nato a Betlemme, morto a Gerusalemme, e risuscitato il terzo giorno. Come siamo certi che è stato un portoghese, l'ammiraglio Pedro Alves Cabral, a scoprire il Brasile. Essi sono convinti che il tal episodio delle loro leggende, per contraddittorio e assurdo che sia secondo la logica dei bianchi, realmente è accaduto come consta nelle leggende. E si tratta di una convinzione generale, anche se qualche indigeno, in una determinata circostanza, per sembrare civile e non disgustare il Missionario, dirà che si tratta

soltanto di « storie dei vecchi ». Questa convinzione perdura nascosta, aspettando appena un'occasione per potersi rivelare (come avvenne, come abbiamo detto sopra, con quell'exnovizio ed exsoldato brasiliano davanti all'autore di queste pagine).

Alcuni di loro hanno frequentato corsi secondari, e anche studi più alti, e stanno per essere approvati come insegnanti (con i loro titoli legalizzati) nelle scuole delle Missioni. Ma nessuno di loro, finora, ha dato prova di aver superato questa fase primitiva, arrivando a mettere in dubbio o a negare la realtà dei loro miti e leggende. A un benemerito Missionario, che dava lezioni a questi « professori » indigeni, qualcuno osservò: « Le verità scientifiche (di chimica, fisica, ecc., come punire quelle religiose) che si insegnano loro, essi le accetteranno se e in quanto non saranno in contraddizione con le loro leggende e credenze. Anche se, in una prova orale o scritta, ripeteranno ciò che hanno udito dai professori civilizzati ».

Manifestazione di questo animismo a oltranza sono le loro curiose leggende. Per questi indigeni dell'Uaupés sono persone (e dicono anche a noi che sono *maxsan*, gente) il Sole, la Luna, le Stelle (*yox'kōá*), il Tuono (*bōxpō*), e perfino lo strumento aerofono misterioso, il *Mirin* o *Jurupari* (come un flauto lungo). Si noti che Sole e Luna sono un'unica e identica persona, *Muhin-pun*. E nel Tuono (così traduciamo il termine Tukano *Bōxpó*) non distinguono il lampo, il baleno e il rumore che segue alla scarica elettrica o tuono propriamente detto. E questo è coerente, perché lo concepiscono come una persona.

11. Una leggenda animista degli Indi uaupesini

Come esempio delle loro Leggende, ne presentiamo una breve dell'Uaupés, nella redazione di Gioachina Ferreira Lima, exalunna della Missione di Taracua e di San Gabriel, appartenente alla tribù Tariana, nella quale il concetto animista si estende fino ai vegetali. I vegetali (*yuxkō-maxsan*) si possono anche presentare come esseri umani, fanno feste simili alle loro, e come loro possono anche avere rapporti sessuali fecondi. *Yuxkō-maxsan* si può tradurre *Gente-legname* o *Gente-legno*, perché *yuxkō* significa legname, legno, e albero in Tukano si dice *yuxkō-gō*, pl. *yuxkō-paö*.

Trascriviamo la leggenda nell'originale Tukano, per dare un'idea più esatta dello spirito di questa lingua, con le sue inversioni e le sue espressioni. Si noti come sono fatte le narrazioni, con anteposizioni e posposizioni, con omissioni di idee e di particolari, un complesso di elementi che fatalmente comporta: 1) divergenza di comprensione da parte di chi ascolta; 2) alterazioni successive di miti e leggende trasmesse esclusivamente per via orale attraverso tanti secoli e generazioni.

Per una più esatta comprensione della leggenda, alla traduzione letterale faremo seguire una traduzione scorrevole, nella quale aggiungeremo tra parentesi le parole sottintese nel testo Tukano.

(Della) *Legno-Gente Storia*
traduzione letterale

Yux'kö Max'sā Kix'ti Ni'kö nō'myo wex'se 'wa:məhāpo. Ax'pe-nāmā
(Di) *Legno Gente Storia Una giovane al campo andava. Un altro giorno*

'ukūkāpo: yux'kö-dōxka ba'a-sīrīmisa, 'nīpo. Ko daha'kā-be'ro, ma'mā-phyā
parlava: *frutta mangiare voglio, disse. Essa dopo essere tornata, giovani*

sa'hāpāra. « Māā'ta yux'kö-dōxka ba'a-sīrīyati? » 'nīpāra. « Yō'ō'ta 'nīyapo »,
entrarono. « Tu *frutta mangiare volevi?* » dissero. « *Proprio io ero* »,

'nīpo. « Tī'ta-pū'rika-re ya'myākā 'pēru we'ya. Māā-re poō'ra-'tīra-we », 'nīpāra.
disse (lei). « *Allora domani caxiri fai. Per te dabacuri faremo* », dissero.

A'ō, 'nī-yō'tipo. Na keo'ka-nāmā ex'tapāra. Na-re poō'ra-tōhowe
Sī, *rispose essa. Essi nel giorno stabilito vennero. Per essi che facevano dabacuri*

'pēru sī'rī-wepāra. Na sī'rī-nāmā ko nō'myō nikā-re
caxiri bevvero. Di essi nel giorno di bere essa giovane di uno di essi

tō'sapō. Bo're-tō-keari-nāmā 'wa:Pāra. Ko nō'myō 'siro-tukā
si innamorò. All'alba del giorno dopo (essi) se ne andarono. La giovane seguendo (li)

'wa:po. Ni'kā oho'a-mā'tā, yux'kö do'ho-nō'kā-wa:pāra. Na tō'ho-'wekā
andò. Uno di essi si mise davanti, albero diventarono. Essi così facendo

ī'ā. « 'Max'sā aņū'ra 'nīmāpō-ba », nī. 'Na-re
(essa) *vedeva. « Gente bella eravate voi », (essa) disse. Loro (gli alberi)*

'pa'susu-'wa:məhāpo, tō'ho-we-ux'ti-'wapo. To'ho-we-toha-be'ro wi'sya-wa:po
abbracciò essa pianse e se ne andò. Dopo che fece così si perdette

nāx'kā-pō si'hya-'wa:po. To'o-pō kā'rīpo. Ax'pe-nāmā
nella selva camminò e se ne andò. Là dormì (essa). Un altro giorno

'wa:mīgō dix'ke-max'sā box'kapo wax'so 'tē:ra 'we:pāra.
andando (essa) pesce spada gente (essa) incontrò castagna di tururi cogliendo stavano.

'Na-ta poō'ra-'tīra 'wepāra. Wā:ta wi'i 'ne:nō-pō
Essi pure per far dabacuri stavano. Tornando (essi) verso casa di radici

sā'hā-petya-'wa:pāra. 'Ko-pe ī'ā-nōkū-we:po. Axpā, dax'sya wi'hya:tīpāra.
entrarono tutti. E essa rimase guardando. Granchi, gamberi uscirono.

Tō'ho-'we-mā:kāramā 'nī, 'wa:wapo Na'ī-twa-wa:po. Yux'kö-pō
Stanno facendo scherzi (essa) disse, e se ne andò. Cominciò a far notte. Su un albero

māhō'ā kā'rīpo. Bore'athi-dōxporo mī'mī ko-re 'nisopō, 'ukūpō: « 'Nh.)nīākākuri
salì, dormì. Dell'alba prima (un) colibrì la ingannò, parlò: « la testa per me

creba'u papa'i ». « E're, e're! » 'nīpō 'ukūse paxka'se-mēra. 'Ko-pe
voglio mangiare, mio padre ». « Sì! Sì! » disse voce grossa con. Essa

āxkō'a-wa:po « 'Na'mā-nəhō-Ro 'nisari-ba yōō're ba'akō? », 'nīpo.
si spaventò. « Che animale grosso sarà esso me che vuole mangiare? », disse.

Bo're-kea-yōrōkā ī'āpo Mā'rīpō. Yux'kö-bui-pē'sapo,
Quando più chiaro fu (essa) guardò. Non c'era (animale). Dell'albero sui rami,

ī'ā-mā:we:po. Mī'mī max'kö po'ari-mōō'gō pe'sapō. 'Mā'ā-ta
osservò. Di colibrì (un) piccolo di penne sprovvisto stava in cima. Tu

'nīyapa? nī, 'pa:-tyā-dōhōokāpo tōho-'we-tohōa-wa:po. Ni'hī-pax'ko
eri? (essa) disse percosse e abbatté e se ne andò. Gravida (essa)

'nīpo-māhā. Tōho-'wekāmīgō 'vyakaro meheātō pī'hapo; ma'a ī'ā-mā-we:po,
era. Dopo fatto questo, (dal) campo vecchio uscì; strada cercò,

box'ka, 'toho'a-wa:po. Max'sā māri'rī-max'kā pi'hapo; wix'i-pō sa'hā-nō'kā,
trovò, tornò (a casa). Presso villaggio senza gente arrivò; in sua casa entrò (essa),
 pi''supo ko pax'kō-s'ōmōa. Do'ho-petya-wa:pāra, ko nōx'kō-ko wā'nā
chiamò i suoi genitori. Si erano trasformati, sua nonna vecchia in animale pigrizia
 do'hopo, ko nōx'kō-Ro sox'kō-sero do'hopō. Ko pi'su'kā
era cambiata, suo nonno vecchio (in) surucucu era cambiato. Essa avendo chiamato
 yō'tipō «Ka'ba, ka'ba!». Yux'kō-dōxka ba'a:tiāra
(egli) rispose: «Kaba, Kaba». Dei frutti coloro che mangiarono
 do'hopāra. Ko-pe da'hamigō-ta pōra'tipo, ko-re
(si) cambiarono (animali). E essa tornando (a casa sua) diede alla luce, (questa) bambina
 max'sōpō. Ko nōx'kō-ko wā'nā-ko wex'se da'ra-nīkā:po-māhā,
allèvo. Sua nonna vecchia, la pigrizia vecchia nel campo lavorando viveva,
 nōx'kō-ko-re 'syori-nīkā-we:po. Pety'awa-māhā.
la sua nonna vecchia (la giovane) curava. Finì.

*Storia della «Gente-Legno»
 traduzione scorrevole*

Una giovane era solita andare al campo. Un giorno essa disse (così): «Voglio mangiare frutta», disse. Essendo tornata (a casa sua, lì) entrarono alcuni giovani. «Volevi mangiar frutta?», le dissero. «Ero proprio io», disse quella. «Allora, prepara il *caxiri* (bevanda), domani. Faremo il *dabacuri* per te», dissero (essi). «Sì», rispose essa. Nel giorno stabilito, essi giunsero. Per essi che facevano il *dabacuri* (essa teneva pronto) il *caxiri* (che essi bevvero. Nel giorno in cui essi bevvero il *caxiri*, essa rimase innamorata di uno di essi. La mattina seguente essi se ne andarono. La giovane li seguì. Uno di essi andava davanti (e gli altri dietro), e andavano trasformandosi in alberi. Essa li osservava bene mentre si trasformavano (in alberi). «Che bei ragazzi eravate», disse. E andò abbracciando quegli alberi (è chiaro che con questo abbraccio essa divenne gravida), pianse, e (poi) se ne andò tuttavia. Dopo di questo essa si perse e andò molto per la foresta. Là essa dormì. Il giorno dopo proseguì (il cammino) e incontrò la «Gente pesce-spada», che stava cogliendo castagne dal *tururi* (col quale pure si prepara il *caxiri*). Anch'essi andavano a fare *dabacuri*. (Poi) al ritorno, entrarono tutti (questa «Gente pesce-spada») nella loro casa che era (fatta di) radici (di piante acquatiche). Essa rimase a osservarli, erano usciti (per raccogliere castagne dal *tururi*) granchi, gamberi, ecc. «Essi stanno scherzando», disse essa, e se ne andò. Cominciò a far scuro. Essa salì su una pianta, e (lì) dormì. Prima dell'alba, un colibrì parlò: «La testa (della giovane) è per me, padre mio, io voglio mangiarla». «Sì, sì», rispose il padre con voce grossa. La giovane si spaventò e disse: «Che grande animale (lett. cervo) sarà quello che mi vuole mangiare?». Quando fu più chiaro, essa guardò bene. Non c'era alcun animale. Essa dai rami dell'albero guardò bene. In cima all'albero c'era soltanto un piccolo implume (del colibrì). «Ah! eri tu (che volevi mangiare la mia testa)». Lo percosse, lo fece cadere (a terra) e se ne andò tuttavia. Essa, però, era già gravida (della Gente-Legno). Dopo di ciò (continuando a camminare) giunse a un campo abbandonato (vecchio). Cercò il suo cammino, lo trovò e tornò (a casa sua) e arrivò a un villaggio senza abitanti. Entrò in casa sua, chiamò i suoi genitori. Essi erano trasformati, la sua vecchia nonna era diventata un «animale-pigrizia» (mammifero della famiglia dei bradipodi), e il suo vecchio nonno era diventato «*surucucu*» (*Lachesis muta*, un cobra molto velenoso). Quando la giovane chiamò (suo nonno), questi le rispose: «*Kabá, kabá!*» (imitazione del rumore che fa questo cobra). Mangiando la frutta (portata dalla «Gente-Legno») si erano trasformati (in animali, erano stregati, *do'hopāra*). Dopo essere tornata a casa sua, la giovane diede alla luce (una bambina), e riuscì ad allevarla. La sua vecchia nonna, animale-pigrizia, viveva lavorando la campagna, e la giovane guidava la sua vecchia nonna. Finì (la storia).

(traduzione dal portoghese di Pietro Ambrosio)

4

CONTRIBUTI GEOGRAFICI
E NATURALISTICI

MISSIONI SALESIANE: CONTRIBUTI GEOGRAFICI

Pietro Scotti

Si potrebbe dire che il primo contributo lo diede Don Bosco, alla geografia. Contributi di tal genere sono legati alle Missioni, e queste furono precedute dai noti « sogni » del Nostro. Sogni, visioni, profezie? È certo che essi furono sempre legati agli sviluppi dell'Opera, nei suoi vari aspetti, come notò il Card. Salotti.¹

Un professore universitario di geografia, Dino Gribaudi, commemorando Don Alberto Maria De Agostini alla Società geografica italiana, non disdegnò di risalire a uno dei sogni missionari di Don Bosco.²

Curioso è che nel 1883 il Santo tenendo una conferenza (una specie di « causerie », come si disse) alla Società geografica di Lione, in sede universitaria, tracciò tale quadro della Patagonia e dell'estremo Sudamerica da stupire quei dotti che gli domandarono donde mai avesse tratto quelle informazioni. L'oratore si limitò a dire che quelle notizie erano vere. Ma... non erano in nessun libro. Fatto sta che quegli studiosi conferirono a Lui una speciale medaglia, nel 1886, in riconoscimento dei suoi meriti geografici.³

Il « sogno » citato dal Gribaudi è quello del 30 agosto 1883 (un treno correva per ampi spazi e dal treno si vedevano cose curiose e impensabili, riguardanti appunto in modo speciale il Sudamerica). Prima ancora Don Bosco aveva veduto indomabili indigeni che sembravano assolutamente ostili alla evangelizzazione ma che via via si ammansivano mentre i Salesiani procedevano nel loro evangelico cammino. Questo sogno è anteriore al 1876. Don Bosco però non ebbe allora

¹ CARLO SALOTTI, *Il santo Giovanni Bosco* (Torino 1955⁴) 413-631; sui « sogni » di Don Bosco v. anche PIETRO SCOTTI, *Doni carismatici in San Giovanni Bosco*, in AA. Vv., *Virtù e glorie di San Giovanni Bosco* (Torino 1934) 293 ss. I « sogni » missionari di Don Bosco si possono leggere in: EUGENIO CERIA, *Annali della Società Salesiana I* (Torino 1961) 505-551-556.

² Vedi in *Bollettino della Società Geografica Italiana* (Roma 1961) 312; Gribaudi cita da G.B. LEMOYNE, *Vita del Servo di Dio Giovanni Bosco* (Torino 1922⁵) 746.

³ Cfr. EUGENIO CERIA, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco* [1883] (Torino 1935) 69; IDEM, *M.B.* [1886-1888] (Torino 1937) 31 ss.

idea della regione in cui quegli uomini vivevano. E così... studiò davvero geografia, cercando dove mai quegli esseri abitassero, e pensò perfino all'Australia.

È noto che invece si trattava della Patagonia e della Terra del Fuoco. Nei successivi « sogni » il Nostro vide molto al di là di ciò che in quei tempi si conosceva; la sua fu una esplorazione mistica (qualcuno direbbe magari metapsichica); esplorazione che nelle Ande vide non un « muro » ma una serie di valli complesse, e nel seno di quelle terre tesori insospettati, anche petrolio. Decenni dopo tutto questo venne svelato dagli esploratori comuni. In quelle terre si sviluppò un mondo industriale e commerciale e, come aveva « visto » il Piemontese, molti europei, anche italiani, migrarono in quelle regioni fuggendo da una impoverita Europa. Aggiungiamo che in uno di quei « sogni » viaggiò in aereo (allora non esisteva questo mezzo di comunicazione) ma Lui viaggiava in alto, in modo che a lui stesso appunto pareva strano; e non vide solo in quelle anticipazioni visive il Sudamerica ma tutto il mondo, anche Pechino e perfino il luogo dove poi sorse Brasilia; due fondazioni salesiane vennero stabilite in questa nuova città, una nel 1958, l'altra nel 1974, un collegio e una parrocchia.

La « geografia » di Don Bosco fu certo singolare. Ma, specialmente nell'estremo Sudamerica, i suoi fecero vere scoperte, con i piedi per terra (la geografia, si dice, si fa con i piedi). Veramente, un po' con i loro piedi e un po' con quelli dei loro cavalli. Certo allora non c'erano né ferrovie né jeeps né aerei. E quei primi missionari si addentrarono in regioni così sconosciute che non erano segnate nelle carte del tempo sulle quali gran parte della Patagonia era indicata come deserto, genericamente, o come terra incognita. In parte il cammino di quei primi esploratori apostolici fu aiutato dalle milizie che facevano spedizioni. Ma era un aiuto alquanto sconcertante; i missionari cercavano le anime, i soldati cercavano solo di vincere e spesso si abbandonavano a carneficine e a rapine. Purtroppo si giungeva a catturare indigeni e indigene per poi venderli come schiavi o servi nella metropoli argentina. Dal punto di vista geografico, del quale qui noi ci occupiamo, è da mettere in evidenza la straordinaria penetrazione nell'interno della regione con viaggi lunghissimi, di due-tre mila chilometri a cavallo. Alcuni di loro, come il Cagliero, poi cardinale, attraversarono addirittura le Ande e si recarono nel Cile. Di Don Milanese, infaticabile viaggiatore e zelante apostolo, si calcolò che nella sua attività in Patagonia abbia percorso circa 65 mila chilometri. Dopo una decina d'anni dal primo ingresso nella regione i Salesiani poterono costruire una carta geografica con indicazioni assai precise, carta che in varie copie servì anche di illustrazione alle relazioni da inviare alla Santa Sede; in quella carta erano indicati anche gli osservatori meteorologici impiantati dai Salesiani. La storia di quegli osservatori è molto interessante. A Moncalieri il Padre Denza, barnabita, si adoprava ad estendere la rete di tali osservatori in Italia e fuori. I Salesiani collaborarono impiantando vari osservatori nelle regioni del Sudamerica, a Montevideo, a Buenos Aires, a Paysandú, Patagónes e fino a Puntarenas. Il Denza riceveva i dati e li trasmetteva ufficialmente al *Bollettino internazionale polare* (Pietroburgo) e alla Società geografica italiana. Nel 1884 un chierico salesiano, Albanello, presentò una rela-

zione alla Esposizione nazionale di Torino e ottenne una medaglia d'argento. Proprio in quel tempo, per manovre settarie, si vollero chiudere nell'Uruguay istituzioni religiose. Don Bosco, informato, mandò copia del diploma e una lettera del ministro Mancini; le autorità dell'Uruguay credettero quindi che l'osservatorio e il collegio di Montevideo fossero in qualche modo istituzioni ufficiali italiane e le rispettarono.⁴

Se si considera l'aspetto antropogeografico son da menzionare le profonde trasformazioni demografiche, agrarie, e poi industriali della regione. Dallo stato d'anime eseguito dal Cagliero all'inizio del suo Vicariato apostolico nel 1885 risultò che gli abitanti civili della Patagonia erano circa tremila, dislocati in pochi centri del litorale, nel 1924 erano già più di trecento mila. Gradualmente si svilupparono nella Patagonia e nella Pampa industrie estrattive (petrolio, oro, ecc.) e vennero coltivati già alla fine del secolo scorso 300 mila ettari di terreno. A queste trasformazioni collaborarono anche i Salesiani; uno dei primi agronomi fu proprio Don Savio.

Da un punto di vista sociologico e morale si può chiedere quale sorte toccò agli Indi dopo quella che venne detta la « conquista del deserto ».

Gradualmente si arrivò alla pacificazione, mediante la mediazione dei Salesiani; un figlio del cacico Namuncurá entrò fra i Salesiani; di lui è in corso la causa di Beatificazione.⁵

La diminuzione numerica degli Indi non fu dovuta solo alla « conquista » del deserto operata dai militari ma anche alla non immunità degli indigeni per malattie che in Europa erano generalmente benigne (morbillo, rosolia, influenza, ecc.).

Come in Patagonia così i Missionari lavorarono nella Terra del Fuoco sotto la guida e l'esempio di Mons. Fagnano che però non poté subito entrare nella sua zona per difficoltà burocratiche. Ivi si erano già insediati protestanti inglesi (c'era anche un vescovo anglicano). È da menzionare il pastore Bridges con la sua famiglia. Egli eseguì censimenti degli indigeni, calcolò un numero complessivo di 7545 anime per i tre gruppi Yagana, Alakalúf e Ona negli anni 1880-1884. Il Bridges cercò di ostacolare la Missione salesiana, appoggiato anche da elementi anticlericali che non mancavano a Buenos Aires, ma senza risultato. Fagnano con Don Beauvoir, Borgatello e altri valorosi sacerdoti e laici organizzò mirabilmente la Missione: nell'isola Dawson provvide alle abitazioni degli indigeni e a un allevamento di bestiame; fondò un osservatorio meteorologico a Punta Arenas, favorì una escursione di ufficiali cileni all'Isola grande dove venne scoperto un lago detto poi ufficialmente *Lago Fagnano*; acquistò un vapore per la navigazione fra le isole del suo territorio; percorse frequentemente quel mare magellanico così infido e sinistramente noto ai navigatori.

⁴ Cfr. EUGENIO CERIA, *Annali della Società Salesiana* I (Torino 1961) 440 ss.

⁵ Cfr. EUGENIO CERIA, *Annali...* I (Torino 1961) 420 ss. LUIGI CASTANO, *Zeffirino Namuncurá* (Torino 1946).

Nella Missione lavorarono pure le suore, Figlie di Maria Ausiliatrice, raccogliendo frutti educativi inaspettati. Il metodo di Don Bosco di prendersi cura specialmente della gioventù funzionò anche qui meravigliosamente. D'altra parte (come del resto in altri paesi anche non americani) i giovani e le giovani indigene mostrarono di possedere notevole intelligenza; l'apprendimento della lingua spagnola, della musica europea e di varie forme di artigianato dimostrarono le non comuni abilità di quella gioventù.

Un ricco Museo salesiano a Puntarenas raccoglie materiali naturalistici ed etnografici di grande valore.

Le Missioni di Don Bosco gradualmente si diffusero in tutto il mondo. Dopo la morte del Santo (1888) la sua Società entrò nell'Ecuador, nel Brasile, nel Venezuela, in Bolivia, nel Paraguay, in Cina, nel Congo e via via nel Giappone, in Thailandia. Una idea di questa diffusione si può avere consultando una caratteristica pubblicazione: *Don Bosco nel mondo*, la seconda edizione (1958) presenta anche un *Atlante Salesiano* di 22 tavole appositamente disegnate e realizzate dalla Cartografica Federico Agostini di Milano. In quell'anno (1958) i Territori missionari affidati ai Salesiani avevano la superficie di kmq 1.800.000, con circa 17 milioni di abitanti; anche le Figlie di Maria Auslitrce (fondate da Don Bosco e dalla Santa Maria Mazzarello) dispiegavano attività missionarie in 88 centri di Missione: 31 in America 43 in Asia, 14 in Africa.

Si può insomma parlare di una Geografia salesiana.

Naturalmente, nel corso del tempo, alcune regioni missionarie subirono una evoluzione, dal punto di vista canonico, alle vere e proprie Missioni seguirono Diocesi. Anche in Cina Pio XII costituì delle Diocesi; la rivoluzione comunista però le cancellò. In seguito a questo evento molti Missionari salesiani migrarono nelle Filippine, nella Corea del sud, nel Vietnam del sud, dove ancor oggi lavorano, spesso in condizioni difficilissime.

Quali contributi geografici si ebbero da questa diaspora salesiana? Forse da un punto di vista di Geografia scientifica nessuno; però le relazioni ufficiali dei Missionari e gli articoli del *Bollettino Salesiano* contengono informazioni molto interessanti sui vari territori, sugli indigeni, sullo sviluppo della Chiesa e anche della civiltà. Ci sarebbe da costruire una interessante antologia di letture geografiche spigolando, con accortezza, in quei materiali. E talora vi sarebbe pure materiale per uno studio critico e scientifico.

Tutto questo interessa forse più l'antropologia culturale e la etnologia. Ne abbiamo parlato nei *Contributi culturologici*.

Prima però di chiudere questa Sezione geografica dobbiamo parlare di un vero esploratore, il Padre Alberto Maria De Agostini.

Nato nel 1883 arrivò nella Terra del Fuoco nel 1910. Pochi anni dopo egli iniziava già spedizioni nelle montagne interne col giovane G.B. De Gasperi e con le guide Abele e Agostino Pession di Valtournanche prima, e poi con le guide valesiane Guglieminetti e Piana. Nel 1916 e nel 1917 esplorò un lungo

tratto della Cordigliera Patagonica; e in questo settore ritornò poi nel 1927 e 1928. Nel 1930 e 1931 insieme al valente geologo Egidio Feruglio s'addentrò fra i monti che incoronano il Lago Argentino e il Fiordo Spegazzini, conquistando l'ardita piramide del M. Mayo, attraversando la Cordigliera patagonica centrale e scalando il M. Moyano. Nel 1937-38 su un fragile velivolo ispeziona dall'alto il Balmaceda e il Payne. Dopo vari tentativi e parziali esplorazioni egli, non più giovane, raggiunge la vetta del difficile San Lorenzo (m 3.700). È da notare che in queste regioni non conta tanto l'altezza quanto le forme dei monti e lo stato dei loro ghiacciai. Già anziano nella estate australe 1955-56 guidò una ricca spedizione scientifica alla conquista e allo studio del M. Sarmiento; di quella spedizione fece parte anche il geografo Giuseppe Morandini, rapito ancor giovane alla Geografia italiana. E ancora dopo, a 74 anni, riprese nel 1957 la via della Patagonia per guidare la spedizione Monzino al massiccio del Payne, brillantemente conquistato.

Non fu il De Agostini solo un alpinista, un esploratore che disvelò e battezzò (anche con bei nomi italiani) ghiacciai e altre entità geografiche; fu un vero geografo, uno scienziato. Copiose le sue pubblicazioni sia in italiano sia in spagnolo. Citerò qui *I miei viaggi nella Terra del Fuoco* (1924), *Trent'anni nella Terra del Fuoco* (1955), *Andes Patagónicas* (1941), *Sfingi di ghiaccio* (1958). Per le sue originali esplorazioni e per i suoi lavori scientifici De Agostini ottenne il premio Bressa dalla Accademia delle Scienze di Torino (1932) e decorazioni e riconoscimenti ufficiali in Italia e all'Estero. Non è da tacere il suo interessamento per lo sviluppo turistico delle montagne da lui esplorate e illustrate; a questo intento egli pubblicò varie guide turistiche (1941-1949). È infine da notare che il Nostro era un valente fotografo, che era coadiuvato dai noti cartografi De Agostini nelle sue pubblicazioni, e che realizzò anche un notevole documentario cinematografico.⁶

Ovviamente le varie spedizioni del De Agostini fornirono materiali che arricchirono Musei e furono occasione di lavori naturalistici e culturologici, ma di ciò in altri articoli di questo stesso volume.

⁶ Informazioni bibliografiche nelle due opere di DE AGOSTINI, *Ande Patagoniche* (Milano 1948) e *Trent'anni nella Terra del Fuoco* (Torino 1955). Ivi anche indicazioni bibliografiche sui lavori di G.B. De Gasperi, E. Feruglio, O. Nordenskjold. Vedi inoltre: DINO GRIBAUDI, *In memoria di Don A.M. De Agostini esploratore e geografo*, in *Bollettino della Società Geografica Italiana* (Roma 1961) 305 ss. e PIETRO SCOTTI, *Un prete esploratore: Alberto Maria De Agostini*, in AA. VV., *Miscellanea di geografia storica e di storia della geografia. Nel primo centenario della nascita di Paolo Revelli* (Genova 1971) 161 ss.

MISSIONI SALESIANE: CONTRIBUTI NATURALISTICI E SANITARI

Roberto Bosco - Pietro Scotti

Don Bosco non fondò solo chiese e Oratori festivi, fondò anche scuole di ogni genere: Scuole professionali, Scuole agricole, Ginnasi, Licei; più tardi si ebbero anche Istituti tecnici. Le Scuole di carattere tecnico esigevano personale specificamente preparato; ma anche i Ginnasi e i Licei esigevano professori di matematica, di fisica, di scienze naturali. Certo, la Società Salesiana non ebbe lo scopo di formare degli specialisti, ma, *data occasione* questa gente preparata tecnicamente e scientificamente finiva per dare anche frutti di seria ricerca, specialmente quando si trovava in terreno vergine, nelle Missioni, dove tutto era nuovo, tutto o quasi da scoprire. E inoltre, in più di un caso, i Missionari ospitarono ricercatori e missioni scientifiche, aiutandoli in varia guisa.

I chierici che dagli Studentati filosofici (Liceo) migravano all'Estero, contribuirono a potenziare i vari Musei stranieri e anche gli Istituti italiani. Al Liceo Valsalice (Torino) c'è ancor oggi una ricchissima raccolta di minerali e di fossili provenienti da tutte le parti del mondo dove appunto operavano i Salesiani. È doveroso qui ricordare qualche nome fra coloro che appunto formarono alla scienza le vecchie generazioni di Missionari: Don Nassò, Don Noguier, Don Tonelli, Don Piccablotto, Don Manione. Alcuni di loro diedero alle stampe memorie e ricerche importanti.

Men noti ma ugualmente importanti e benemeriti i molti Coadiutori che nel campo tecnico ammaestrarono futuri Missionari addetti alle Scuole agricole e professionali; alcuni di loro pubblicarono manuali tecnici, altri meritavano onorificenze per la loro attività.¹

¹ In una mostra organizzata a Torino nel 1920 (inaugurazione del monumento a Don Bosco) figurava una biblioteca agraria salesiana di 106 volumi, diretta da Don Ricaldone; una importante collezione della *Rivista di agricoltura* curata dai Salesiani a Parma, e buoni manuali tecnici delle varie arti.

Di passaggio possiamo anche ricordare che proprio da Valsalice venne la prima proposta (di Don Noguier) della fotografia della Sindone di Torino (1898), la quale diede origine a tutta una lunga serie di studi scientifici e storici di Salesiani e di altri studiosi italiani ed esteri.

In fondo, entrano nell'ambito naturalistico anche le esplorazioni e gli studi geografici e specialmente quelli meteorologici, di cui già si è parlato e che diedero luogo anche a varie pubblicazioni, non solo alla fondazione di Osservatorii. In questo campo sono da menzionare Silvio Milanese, Don Giuseppe Re, Don Riccardo Remetter, Don Alessandro Stefenelli. Questi in Patagonia costruirono anche un canale idraulico che recava l'acqua di quattro fiumi a una colonia agricola da lui fondata, opera ammirata per la sua grandiosità anche da tecnici competenti. Molti altri diedero impulso a realizzazioni agrarie; ricorderò qui specialmente Don Mario Zavattaro (1911-1964) che nelle terre magellaniche fece riusciti esperimenti di acclimatazione agricola, coltivando ortaggi, in quella zona australe fredda, in quantità bastante al fabbisogno di coloro che attendevano a cento pozzi petroliferi, coltivando pure foraggi di origine siberiana e grano di origine finlandese.²

Fra i lavori connessi alla attività del De Agostini nell'estremo Sudamerica è da citare quello della Dott.ssa Maria Cengia Sambo sui licheni di quelle estreme contrade australi. Fa parte dei « Contributi scientifici delle Missioni Salesiane », collana edita in occasione della Esposizione Missionaria Vaticana, seguita poi, a Torino, da analoga Esposizione Missionaria Salesiana (1925 e 1926). L'autrice illustra le raccolte di licheni effettuate dai Salesiani, ma prima dà conto delle raccolte eseguite dallo Spegazzini (1881) nella spedizione del Bove e poi in altre spedizioni.

Nella spedizione De Agostini, il De Gasperi raccolse 42 specie di licheni, nel 1913, e furono presentate dalla Cengia Sambo nel 1926.³ Invece nel contributo *Missioni Salesiane* i licheni furono raccolti tra il 1910 e il 1923 da Tonelli e Benove; si tratta di 130 forme botaniche. Dice l'autrice: « I Salesiani nella loro lunga dimora hanno potuto raccogliere molte specie che erano sfuggite per lo innanzi e su 130 specie e varietà, 98 sono nuove per la Terra del Fuoco e 13 sono nuove per la scienza... La raccolta dunque mostra un raro discernimento di specie, di varietà e di forme tutte ben sviluppate, e ottimamente conservate, e trasportate con ogni cura, ha fornito uno dei più notevoli contributi sia per il numero delle specie sia per le numerose località nuove ». E infatti la Cengia Sambo dà importanza alla distribuzione geografica dei licheni, dividendo il territorio in varie regioni, e ciò non solo per le specie raccolte dai Salesiani ma anche per quelle raccolte in spedizioni precedenti. Il lavoro quindi non è solo botanico-

² Per notizie cfr. *Dizionario biografico dei Salesiani* (Torino 1969) ai singoli nomi; ivi anche dati bibliografici.

³ M. CENGIA SAMBO, *Licheni della Terra del Fuoco raccolti da G.B. De Gasperi nel 1913*, in *Bull. Soc. Bot. Italiano* (aprile 1926).

tassonomico è anche geografico, ecologico. Il lavoro è arricchito da una bibliografia e da 15 belle tavole.⁴

Nella collana di monografie sulle Missioni Salesiane, su citate, si leggono dati geografici e naturalistici descrittivi di un certo interesse, anche per la geografia storica, in quanto ci presentano lo *status* geografico e naturalistico intorno al 1925. La collana però ha maggior interesse etnografico.

Intorno ai medesimi anni, e proprio in vista delle due menzionate Esposizioni, i Superiori Salesiani davano incarico al naturalista Dott. Carlo Crespi di fare una esplorazione nell'Ecuador orientale per illustrarne il paesaggio e la ricca flora. È da dire che prima del Crespi aveva effettuato ricerche il Padre Michele Allioni. Egli aveva ereditato la passione per la botanica dallo zio paterno Carlo Allioni; nella sua breve vita (1880-1912) ebbe però tempo di eseguire una interessante raccolta ecuadoriana di selaginelle, di licopodi, alghe e muschi inviata poi al Museo Valsalice di Torino.⁵ Ma, tornando al Crespi, dirò che egli poté raccogliere, fra l'altro, quasi 200 specie di felci nella sua esplorazioni. Lo studio di questa raccolta fu eseguito da uno di noi (Roberto Bosco) per la tesi di dottorato in scienze naturali presso l'Università di Torino, pubblicata poi con ricchezza di dati e illustrazioni delle specie e varietà nuove nel *Nuovo Giornale Botanico Italiano*.⁶

Oltre l'accurata descrizione del materiale il Bosco, sulle indicazioni del Crespi, diede pure indicazione della dislocazione geografica delle specie e varietà presentate. In seguito alla pubblicazione, Bosco ebbe poi relazione con vari enti scientifici di Firenze, Berlino, Londra, New York. In seguito le specie e varietà nuove presentate dal Bosco vennero ufficialmente inserite nel Catalogo generale delle Felci, menzionando i nomi dei raccoglitori: *Allioni, Crespiana*.

Il Crespi, pur avendo ricco spirito naturalistico, era però anzitutto un missionario; in una sua lettera al Bosco diceva: « Ci sono qui zone veramente attraenti per un botanico e anch'io vorrei illustrarle e farle conoscere agli scienziati. Ma tutti i miei sforzi sono diretti allo studio dell'anima kivara: lingua, credenze, superstizioni, per facilitare il lavoro apostolico... A migliaia di selvaggi che chiedono pane non si può dare il nome scientifico di una pianta mai conosciuta o di un animale non mai visto, di una roccia strana o di un minerale luccicante ». Le ricerche del Crespi in realtà si diressero ai costumi, comportamenti umani, credenze dei Kivari, per organizzare scuole e laboratori a loro profitto.

In altra zona assai lontana, il Giappone, troviamo un singolare sacerdote salesiano, partito quarantenne per le Missioni; uomo di multiforme ingegno, peda-

⁴ M. CENGIA SAMBO, *I licheni della Terra del Fuoco raccolti dai Missionari salesiani* (Torino 1927).

⁵ L'Allioni aveva vera inclinazione alle ricerche botaniche; lo zio paterno fu il noto botanico torinese Carlo Allioni. La sua raccolta comprendeva esemplari da lui ben determinati.

⁶ R. Bosco, *Contributo alla conoscenza delle felci dell'Equatore orientale*, in *Nuovo Giornale Botanico Italiano*. N.S. Vol. 45 (Firenze 1938) 131-156.

gogo, musico, e anche naturalista. Uomo che lasciò largo ricordo di sé, e del quale è anche in corso la causa di Beatificazione: Vincenzo Cimatti. Dopo aver costruito le anime di migliaia di giovani salesiani, già adulto, entrò nel Giappone, primo dei Salesiani; non riuscì mai a parlare bene il giapponese ma ebbe là più influenza di coloro che l'avevano imparato perfettamente. Penetrò fra i Giapponesi con la musica; era anche autore di operette per la gioventù (non tipo *belle époque*) e di cantate melodiche. Ma segnò una sua orma anche nelle scienze naturali. Pubblicò infatti due studi naturalistici sulla Provincia di Myazaki.⁷

Oltre alle attività agrarie e professionali già menzionate, oltre agli studi naturalistici propriamente detti, si possono ricordare in questo articolo anche le realizzazioni dei Missionari Salesiani in campo sanitario. Nelle Missioni, si sa, non sempre si trovano (o si trovavano) i medici e perciò Missionari e Suore si adopravano a fare quel che potevano per l'assistenza medica di quelle popolazioni isolate.

Un esempio classico lo abbiamo in Don Evasio Garrone, che dopo singolari rapporti con Don Bosco (aveva assistito tre volte a sue levitazioni) partì nel 1889 con il Cagliero e nella Patagonia fondò, a Viedma, la prima farmacia e il primo ospedale; aveva fatto una certa pratica nell'Esercito, a Torino, in Sanità; la sua attività venne poi ufficialmente riconosciuta, venne proclamato dottore *honoris causa* e autorizzato ad esercitare l'arte medica.⁸ In tutte le Missioni, ovviamente, si organizzarono ambulatorii e talora anche ospedaletti a favore dei nativi. Nella citata collana missionaria del 1925-26 un volume è stato dedicato a illustrare questa attività nelle Missioni Salesiane.⁹

Una menzione a parte merita l'assistenza organizzata a pro' dei lebbrosi.

La prima iniziativa risale a Don Michele Unia che obbedendo ad autentico carisma (e quindi riconosciuto da Don Rua e dal vescovo di Bogotá) operò ad Agua de Dios; là numerosi ammalati di lebbra non avevano assistenza religiosa e scarsa assistenza sanitaria. Don Unia organizzò anche un acquedotto e altre costruzioni, introdusse musica e scuole, arti e mestieri. Nonostante varie malattie e contrasti rivoluzionari egli continuò nella sua opera. Morì a Torino nel 1895.

⁷ V. CIMATTI, *Miyazakiensis provinciae plantarum collectio ab anno 1926 ad annum 1936* (Tokyo 1936) 41 p.; V. CIMATTI, *Miyazakiensis provinciae animalium et vegetalium index ab anno 1926 ad annum 1941* (Tokyo 1941) 19 p.

Il Cimatti, che aveva già pubblicato *Lezioni di agraria* quando era ancora in Italia, ebbe sempre spirito e attività naturalistica; raccolse esemplari botanici per il Museo di Valsalice mentre viaggiava verso il Giappone, continuò in questa attività fino agli ultimi anni della sua lunga vita contribuendo così alle collezioni delle grandi scuole fondate da lui e dagli altri Salesiani in Giappone. Ciò pure nelle sue pesanti responsabilità di Superiore.

Cfr. A. CREVACORE, *Don Vincenzo Cimatti* [pro manuscripto] (Torino 1972) 698 p. (*passim*).

⁸ Cfr. E. CERIA, *Memorie biografiche del B. Don Bosco* [1877-78] (Torino 1932) 895 ss.; IDEM, *Annali della Società Salesiana* 2 (Torino 1943) 704 ss.

⁹ F. BATTISTINI, *L'opera sanitaria nelle Missioni salesiane* (Torino 1926).

La sua opera fu continuata da vari Salesiani, in modo speciale da Don Rabagliati che organizzò gli aiuti necessari, impegnando autorità e pubblico della Colombia, con iniziative anche di carattere educativo e scolastico. Altro salesiano degno di menzione in questo campo fu Don Luigi Variara (1875-1923) il quale, attraverso notevoli difficoltà, fondò una speciale congregazione femminile di suore lebbrose, operanti a pro' dei malati: l'istituto delle *Figlie dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria*, oggi fiorente.¹⁰

In occasione di una gravissima epidemia di vaiolo a Valencia (Venezuela) i Salesiani eroicamente contribuirono alla cura dei numerosi malati tanto da meritare pubblici riconoscimenti.¹¹

Una considerazione particolare merita la condizione sanitaria in Terra del Fuoco dove malattie non molto importanti per gli europei risultarono invece assai gravi per gli indigeni; parliamo soprattutto del morbillo. Naturalmente oggi sappiamo molte cose sui problemi di immunità, nozioni che nel secolo scorso appena cominciavano ad essere acquisite. Del resto anche oggi il contatto fra gli europei e gli indigeni, in varie aree, presenta ancora questi gravi inconvenienti. È un problema vastissimo e assai discusso; riguarda cioè i contatti fra le diverse popolazioni e le varie culture. È certo comunque che i Salesiani e le Figlie di Maria Ausiliatrice organizzarono anche tra i Fueghini opere di assistenza sanitaria e religiosa anche per le persone malate. È ormai accertato con seria documentazione che alcune persone indigene ebbero, in punto di morte, perfino autentiche visioni, il che da un punto di vista psicologico ha gran valore: indica una serenità fondamentale di queste persone e quindi una concordia di vita nell'ambiente trasformato dalla nuova fede; insomma è fuori discussione la *buona volontà evangelica*.¹²

La conclusione dal punto di vista sanitario, in questi casi, è certo negativa, e quindi oggi si cerca in tutti i modi di evitare i contatti fra europei e indigeni quando scoppiano epidemie di questo tipo. Non è quello che si fa nei paesi civili quando scoppia un'epidemia?

Una parola sulle costumanze funebri. Si sa che gli indigeni hanno usi e costumi differenti dai nostri; possono talora sembrare anche superstiziosi, in contrasto

¹⁰ Vedi E. CERIA, *Annali*, II 141 ss. (D. Unia); IDEM, *ibidem*, III 389 ss. (D. Rabagliati) e inoltre: J. ORTEGA, *La obra salesiana en los lazaretos* (Bogotá 1938); R. FIERRO TORRES, *Miguel Unia* (Barcelona 1965); R. FIERRO TORRES, *El Padre Luis Variara* (Madrid 1953); L. CASTANO, *Un grande cuore, il Servo di Dio Luigi Variara, fondatore delle Figlie dei Sacri Cuori di Gesù e Maria* (Torino 1964).

¹¹ Cfr. E. CERIA, *Annali*, II 519 ss.

¹² Le notizie sui doni spirituali a questi indigeni si leggono in opere di Don Borgatello (p. es. *Fiorellini silvestri magellanici* [Torino 1924]; Don Berruti fece un'inchiesta su tali fatti confermandone la sostanza (Cfr. E. CERIA, *Annali*, II 711-12; D. Berruti fu nella Terra del Fuoco nel 1933, notando le caratteristiche somatiche e culturali degli Indi, certo diverse da noi, ma spiritualmente molto efficienti; ciò in P. ZERBINO, *Don Pietro Berruti* [Torino 1964] 272 ss.).

con la dottrina cristiana. Oggi, si sa, c'è larga comprensione. Ma questa comprensione la ebbe, molto tempo prima, Don Rua. Ecco le sue parole in lettera a Don Balzola, allora missionario fra i Bororo; esse riguardavano i modi della vita e anche della morte:

25 maggio 1903: « Non esigete dai poveri Indi lo star lungo tempo rinchiusi, secondateli nelle loro usanze lecite e nel loro modo di vivere, quando potete ».

21 dicembre 1903: « Quanto a certi usi che hanno codesti selvaggi, specialmente intorno ai loro morti, procurate di non disprezzarli ma (ad esempio di quello che faceva la Chiesa nei tempi antichi, in mezzo ai popoli pagani) cercate di santificarli, se non sono usanze dannose all'anima e al corpo ».¹³

Ciò settant'anni or sono, quando l'etnologia e l'antropologia culturale non erano ancor nate, o appena balbettavano.

Al termine di questo articolo sono pure da menzionare i vari Musei (Puntarenas, Campogrande, Torino-Valsalice, Colle Don Bosco, ecc.).¹⁴

¹³ Cfr. E. CERIA, *Annali*, III 243 e anche: A. COJAZZI, *Don Balzola fra gli Indi del Brasile. Note autobiografiche e testimonianze* (Torino 1932).

¹⁴ I Musei salesiani interessano sia il campo naturalistico sia quello etnologico (di questo aspetto si parla in altro articolo). Per alcuni Musei abbiamo notizie e monografie, p. es. E. CERIA, *Annali* cit. IV 175 [Puntarenas]; art. *Comin*, in *Dizionario biografico Salesiani* (Torino 1969) [Cuenca]. Il Museo di Campo Grande (Brasile) è un centro culturale molto importante ed attivo.

A COLABORAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS SALESIANOS NO SERVIÇO METEOROLÓGICO DO BRASIL

Jorge Bomble

1. Os inícios

Quando D. Bosco, cem anos atrás, mandou os seus primeiros missionários à América Latina, não os encarregou somente de prover à salvação espiritual daquelas populações, mas também de contribuir ao seu progresso humano e científico. Assim, pôde aderir com alegria á proposta do grande físico e astrônomo barnabita Padre Francisco Denza, que o tinha convidado para fundar uma rede de observatórios meteorológicos na Patagônia. O primeiro destes Observatórios surgiu no ano de 1885 em Patagones, dirigido por D. Stefenelli. Sucessivamente surgiram outros, sempre dirigidos pelos salesianos.

Em 1894 os primeiros salesianos chegaram a Cuiabá, capital do estado do Mato Grosso no Brasil, sob a guia de D. Luigi Lasagna e D. Antonio Malan.

Entre as primeiras iniciativas realizadas na chamada « Capital Verde » pelas grandes zonas de verde que circundavam as suas habitações, foi erguido um *Observatório meteorológico* dedicado a D. Bosco. A construção surgiu em meio ao verde de uma alta colina, fornecida de todos os instrumentos indispensáveis para este delicado gênero de trabalho e foi solenemente inaugurada no dia 17 de novembro de 1900. As observações começaram regularmente no dia 1º de dezembro: de três em três horas eram controlados os instrumentos científicos e as suas indicações eram colocadas nos devidos registros.

Naquele tempo ainda não eram muitos os Observatórios no imenso território brasileiro. Os mais famosos e seguros eram o do Rio de Janeiro, então capital do país, e o de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul.

A esses se uniu humildemente o *Observatório D. Bosco* de Cuiabá. Fez conhecer os seus resultados mediante uma publicação mensal e se revelou de extraordinária utilidade a um grandíssimo número de pessoas. Geógrafos, agrônomos, agricultores, engenheiros, médicos, aviadores, professores e advogados residentes em Cuiabá ou de passagem pela cidade, recorriam ao Observatório para ter informações sobre o clima, as particularidades atmosféricas, a direção

dos ventos e das chuvas, ou sobre outros aspetos meteorológicos que os interessavam e voltavam às suas ocupações satisfeitos com as notícias obtidas.

É muito interessante hoje, folhear a revista *Matto Grosso* que saía cada mês da tipografia salesiana e dava as notícias do Observatório. No número 5 do seu primeiro ano (maio de 1904), sob o título « *Bosquejos Históricos da Obra Salesiana e seus influxos no Estado de Matto Grosso* », lemos: « Por ocasião dos festejos que se desenrolaram em 1900, para comemorar os 25 anos das Missões Salesiana na América, foi inaugurado solenemente o Observatório Meteorológico D. Bosco sobre uma graciosa colina vizinha ao Colégio Salesiano... ».¹ E mais adiante: « O elegante gabinete, que é ao mesmo tempo um valioso trabalho de alvenaria, levanta-se na parte alta da cidade sobre uma graciosa colina circundada por uma perene vegetação, a 235,02 m de altitude, 15° 58' 57" de latitude, 12° 50' 07" de longitude.² Fornecido de preciosos instrumentos, está em comunicação direta com 51 Observatórios e já divulgou as suas acuradas observações meteorológicas através da revista *Matto Grosso* ».

Apraz-nos dar uma prova destas afirmações apresentando textualmente nestas páginas (em Apêndice) os depoimentos das Direções de dois grandes centros meteorológicos sul-americanos. São ambos endereçados ao Diretor do Observatório D. Bosco: Dr. Helvécio Gomes de Oliveira.

Aos poucos o serviço vinha-se aperfeiçoando graças à tenaz constância dos encarregados que recebiam diretivas e normas necessárias para maior eficiência de seus trabalhos.

No ano de 1904, por iniciativa do Ministério da Marinha foram calculadas e retificadas as coordenadas do lugar que resultaram assim: altitude 165 m, latitude 15° 35' 48" S, longitude 56° 05' 54" W de Greenwich; e foram publicadas na revista *Matto Grosso* no número de julho de 1904.

Nos primeiros dez anos de vida, o *Observatório D. Bosco*, graças aos Salesianos que respeitaram escrupulosamente e conscienciosamente o horário das observações, acumulou um notável capital de notícias, com satisfação de todos os empreendedores.

Em 1912 foi apresentada uma relação completa sobre o estado climatérico da cidade de Cuiabá, organizada e transcrita pelo coadjutor salesiano professor Silvio Milanese, ajudante do Observatório, e publicada sob o título « Notícias Meteorológicas ». Abraçava o período dos primeiros 10 anos: 1901-1910.

2. Expansão

A instalação e o funcionamento do *Observatório Meteorológico D. Bosco* em Cuiabá foi o início da expansão de uma rede de observatórios pelo imenso

¹ Publicamos em Apêndice a relação do Arquivo.

² Estes dados foram depois corrigidos. É compreensível que, especialmente no início, os cálculos fossem um pouco inexatos.

Estado de Mato Grosso. Antes que a Diretoria do Serviço Nacional decidisse estabelecer postos aqui e acolá, os salesianos fundaram um segundo observatório de sua inteira responsabilidade.

Um pioneiro da atividade salesiana neste campo científico foi o já mencionado professor Milanese que deu início a muitos postos meteorológicos no Mato Grosso.

Desde 1905 delineararam-se aos poucos vinte e sete Estações Meteorológicas, sem contar os pequenos postos de medição hidrométrica que o Dr. Sampaio Ferraz, no seu mandato de Diretor do Serviço Nacional, desejou grandemente que fossem montados à beira dos rios ao Norte do Estado aproveitando para o serviço, a presença dos funcionários públicos que trabalhavam ao longo da linha telegráfica Cuiabá-Vilhena.

Para a realização do projeto geral da implantação, porém, precisou da dedicação e do zelo do missionário salesiano o coadjutor Milanese.

Até o ano 1933, entre todos os postos fundados, os salesianos sustentavam umas sete estações climatológicas a saber: Cuiabá - Corumá - General Carneiro (Merure) - Coxipó da Ponte - Registro de Araguaia (Alto Araguaia) - Sangradouro - Campo Grande. Também as outras estações devem em grande parte o seu início ao coadjutor Milanese.

Em cada localidade foi determinada com muita atenção e precisão a posição geográfica (longitude, latitude e altitude). Os dados foram controlados por pessoas competentes que em geral aprovavam os cálculos feitos pelo Padre Riccardo Remetter com a ajuda do professor Silvio Milanese.

A rede meteorológica confiada aos cuidados dos missionários salesianos não se limitou ao Estado de Mato Grosso. De fato, tendo constatado pessoalmente as vantagens morais e materiais que provinham do serviço dos irmãos neste setor da ciência, D. Pedro Massa, no período de sua gestão inspetorial em Mato Grosso, soube apreciar o valor desta atividade para transportá-la mais tarde à Prelazia do Rio Negro, no norte do Brasil, quando para lá foi designado como Prelado Apostólico. Alguns nomes de localidades podem dar uma ideia da extensão naquela região: Manaus - Porto Velho - Barcelos - São Gabriel...

3. Festas jubilares

O *Observatório Meteorológico D. Bosco* representa e abraça, de certo modo, todos os observatórios mantidos pelos salesianos no Brasil. Por isso achamos oportuno falar dos festejos realizados por ocasião do seu jubileu, com o fim de tornar conhecido o contributo dado à ciência e à humanidade pelos salesianos de D. Bosco.

Em 1950 transcorria o primeiro cinquentenário da fundação do Observatório de Cuiabá. Monsenhor Massa, que tinha sido superior da Missão Salesiana no Mato Grosso e tanto havia trabalhado para colocar em ação os postos de

observação confiados aos nossos cuidados, nos pedia para celebrá-lo. Dizia ser esta uma manifestação necessária. A proposta, porém, morreu por duas razões. Primeiro pela aversão do P. Remetter a festejos que colocariam em evidência a sua pessoa. E depois, havia apenas 40 anos que o Observatório fazia parte da rede federal. Nasceu, entretanto a idéia de publicar a documentação de tudo quanto o Observatório realizara até então em prol da ciência meteorológica.³

Aproximando-se o ano de 1960 no qual se completariam os 50 anos de serviço público, julgou-se oportuno relevar o acontecimento para não deixar somente a profanos o direito de festejar e exaltar os sucessos e as conquistas da ciência e do trabalho humano.

O coadjutor salesiano Jorge Bombled foi encarregado de programar e preparar as celebrações.

Foi um trabalho longo e minucioso. Escolheram a data de 15 de novembro, festa nacional e centenário da Congregação Salesiana.

Procuraram interessar todas as classes sociais desde as mais altas Autoridades do Estado ao mais humilde cidadão de Cuiabá, aos amigos e admiradores para obter apoio, colaboração e ajuda, o que ficou entregue a uma Comissão Organizadora.

Na vigília do dia 15 de novembro tudo estava pronto. Foi então que também os elementos meteorológicos quiseram dar o seu sinal de festa: às 0,30 a crosta terrestre dançou por um imprevisto movimento sísmico, sem conseqüências. Seguiu-se uma forte chuva acompanhada por relâmpagos e trovões; depois uma garoa impertinente e insistente que crescia rapidamente com notável baixa de temperatura. Mas no momento do desfile a chuva parou; o céu continuou nublado, atenuando assim a temperatura que crescia rapidamente.

Os festejos começaram com a Santa Missa celebrada por S. E. Dom Orlando Chaves, Arcebispo metropolitano de Cuiabá. Estavam presentes o Exmo. Sr. José de Paulo Pardo, representando o Governador do Estado; os chefes regionais da Rede Meteorológica nacional reunidos em Cuiabá em sessões plenárias; as Autoridades civis e militares; Pe. João Greiner, inspetor salesiano no Mato Grosso; muitos diretores salesianos, eclesiásticos e leigos; alunos dos colégios salesianos masculino e feminino: um mar de gente!

Desfiles e discursos se sucederam num clima de grande cordialidade e de autêntica alegria.

Ao Pe. Remetter foi solenemente conferido o diploma de « Cidadão de Cuiabá ». O Papa João XXIII enviou um telegrama com a sua paterna bênção. Uma jornada realmente histórica!

As celebrações foram concluídas por S. E. Dom Chaves augurando afetuosamente que tudo pudesse servir para a maior glória de Deus.

³ Esta documentação é ainda inédita. O original encontra-se na Vice-Reitoria da Fundação da Universidade Federal de Mato Grosso, que se empenhou em publicá-la.

4. Padre Riccardo Remetter

A figura mais completa de todos os salesianos que trabalharam nos observatórios meteorológicos é, sem dúvida, a do Pe. Remetter.

Não possuímos muitos particulares da sua vida e do seu trabalho. Pe. Riccardo era um homem de extraordinária modéstia que trabalhava unicamente para dar glória a Deus desenvolvendo e empregando as suas capacidades humanas de uma forma natural, muito simples.

Nasceu no dia 15 de julho de 1890 em Hösbach perto de Aschaffenburg na Baviera ocupando o 4º lugar num modesto casal de 12 filhos. O Senhor provou a generosidade destes exemplares esposos: 5 filhos morreram em tenra idade; Joana, mulher de José Remetter, morria também ao dar a luz a sua 12ª criatura, Catarina, que hoje trabalha como Filha de Maria Auxiliadora nas missões do Rio Negro.

Em 1903 Riccardo fez a sua primeira comunhão juntando à alegria que lhe inspirava a sua piedade, a tristeza de ter perdido a mãe poucos meses atrás.

Tendo ficado único filho varão, devia ajudar o pai na manutenção da família. José Remetter, contudo, num ímpeto de generosidade, embora com a impressão de que morreria cedo, decidiu que seu filho se dedicasse aos estudos. Deus concedeu longa vida ao chefe daquela abençoada família. José Remetter, de fato, morreu em 1939 quando seu filho, já sacerdote, era missionário no Brasil.

Riccardo Remetter frequentou o ginásio em Aschaffenburg que distava de sua casa cerca de 6 km. Para lá se dirigia todos os dias iniciando a sua labuta escolar com a Missa a que assistia na Igreja dos Jesuítas daquela localidade. O tempo das férias empregava-o diligentemente nos trabalhos do campo ajudando seu pai.

Tinha 18 anos quando ouviu falar que em Penango na Itália, existia o Instituto D. Bosco para jovens alemães. Como vinha maturando a vocação sacerdotal, ingressou no dito Instituto onde pouco depois professou na vida religiosa salesiana.

Por aquela altura, D. Antonio Malan, superior da Missão salesiana de Mato Grosso, veio à Europa para angariar subsídios e entusiasmar voluntários. Riccardo, então ainda clérigo, aderiu ao novo apelo do Senhor partindo em 1913 para o Brasil de onde nunca mais voltou.⁴

Chegou a Cuiabá depois de uma longa e fatigante viagem iniciando o seu apostolado como assistente, professor, catequista do Oratório festivo, ajudante do Ecônomo e do serviço do Observatório. Emitidos os votos perpétuos na Congregação e acabados os estudos teológicos, recebeu as sagradas Ordens ainda em Cuiabá. Desejava ardentemente partir como missionário entre os índios Bororos mas os Superiores enviaram-no ao Rio de Janeiro a fim de aí se

⁴ Estas informações gerais foram fornecidas pelo *Provinzial der Salesianer - Süddeutsche Provinz - München 11 - St. Wolfgans-Platz 10.*

especializar para assumir a responsabilidade do Observatório Meteorológico de Cuiabá.

Quando, após longos anos de serviço lhe perguntavam como surgira nele a vocação de meteorólogo em cuja ciência tanto se distinguia, Pe. Riccardo relembra: « Quando era clérigo na Itália tinha companheiros que durante os passeios discutiam sobre as nuvens da abóbada celeste e ocupavam o tempo livre no estudo dos fenômenos atmosféricos. Eu pensava comigo mesmo: que loucura! Deviam ocupar-se do melhor modo de salvar as almas e não perder tempo naquelas bobagens! Mal pensava eu que um dia também me ocuparia daquele trabalho! ».

Pe. Remetter consagrou a sua vida a esta missão com uma fidelidade que não lhe concedia um só dia de repouso. São prova disto os títulos e as nomeações, as cartas oficiais e as demonstrações de confiança, recebidos de chefes e também do próprio Diretor do Serviço. Transcrevemos apenas uma das últimas cartas que lhe foram enviadas através do Bispo Dom Massa.

« Of. N° 424, 26.2.1955

O Diretor do Serviço Meteorológico

Ao Exmo. Sr. Bispo D. Pedro Massa.

Por ocasião da minha última inspeção às estações meteorológicas do Estado do Mato Grosso, tive oportunidade de visitar a que se acha instalada no Colégio S. Gonçalo, sob a responsabilidade do Rdo. Pe. Riccardo Remetter, trazendo desta minha visita magnífica impressão reveladora da competência e espírito de cooperação que, desde há muitos anos, vem dedicando aquele esforçado e eficiente companheiro de trabalho à Meteorologia.

Peço a V.E. transmitir ao Pe. Remetter os agradecimentos e os elogios que faço em nome do Serviço de Meteorologia, ao responsável pelo funcionamento de uma das melhores estações da rede brasileira.

Aproveito a ocasião para renovar a V.E. os meus protestos de elevada estima e distinta consideração.

(Ass.) Francisco Souza, Diretor ».

Dom Massa, por sua vez, acrescentava no rodapé do ofício o seguinte: « *Parabéns* » (ass.) D. Pedro Massa.

A estes elogios podemos acrescentar as expressões de um grande salesiano que conheceu intimamente Pe. Remetter: Mons. Couturon que foi Diretor do Colégio S. Gonçalo em Cuiabá, antes de ser nomeado Administrador Apostólico da Prelazia do Registro de Araguaia. Ele disse: « Pe. Remetter era um homem em quem se podia confiar plenamente. Um homem que nunca se desviou do reto caminho das nossas Regras. A ele o meu afeto salesiano ».

No dia 24 de maio de 1962 o Vice-cônsul da Alemanha no Mato Grosso, Sr. Schrater, reconheceu os méritos do Pe. Remetter, colocando-lhe no peito a medalha *Honra ao Mérito* que lhe tinha sido conferida pelo Presidente da República Federal Alemã.

Pe. Remetter morreu em Cuiabá a 22.9.1965, após 50 anos de contínuo trabalho no Observatório e no Oratório Festivo. Foi colhido por um caminhão quando voltava de Coxipó onde semanalmente confessava os aspirantes.

5. Outros Salesianos ligados à obra do Observatório: sua constância e abnegação

O fundador do *Observatório D. Bosco* e seu primeiro Diretor, foi Pe. Helvécio Gomes de Oliveira, diretor do Liceu S. Gonçalo de Artes e Ofícios, que foi depois nomeado Bispo. Era entusiasta e animado propagador de toda bela iniciativa educativa e científica.

Depois dele duas figuras concorreram de modo particular para criar a fama do Observatório ao qual dedicaram toda a vida: Pe. Remetter, de quem falamos, e o coadjutor salesiano Silvio Milanese, que também nomeamos. Este, no 50º da sua profissão religiosa, aos 3 de outubro de 1931, mereceu uma afetuosa homenagem em versos do grande Arcebispo D. Aquino Corrêa, apóstolo e poeta.

Poderíamos citar tantos outros salesianos que colaboraram no bom funcionamento do Observatório, acrescentando esta a tantas outras ocupações. Uns transcreviam em registros apropriados as anotações, outros preparavam as relações mensais e anuais, os primeiros mantinham a correspondência colecionando e arquivando cartas e suas respectivas respostas, os segundos ajudando na execução das observações diárias.

Trabalhar num observatório quer dizer possuir um grau não comum de constância, decisão, fidelidade e abnegação. É um trabalho monótono, sem atrativos sensíveis, um trabalho frio, de uma rigidez matemática e sistemática. Produz em alguns o pavor se verem obrigados a consumir lentamente uma longa vida numa sala estreita, entre companheiros mudos e autômatos, sem troca de sentimentos ou idéias como são os aparelhos científicos e os instrumentos de medição dos elementos climáticos.

Estes homens têm a sensação de estarem enterrados vivos dentro de uma torre, com um trabalho que não permite descanso, não concede repouso nem à mente nem ao corpo. A conversa com os colaboradores parece reduzir-se a uma discussão sobre a formação do tempo, talvez com divergência de opiniões que podem alterar a serenidade do mútuo relacionamento. Mesmo se se trata de religiosos que sacrificaram tudo sobre o altar com a sua consagração a Deus; a parte humana tem as suas exigências: o isolamento é contrário ao ser humano.

Se D. Bosco aceitou esta forma de atividade é porque sabia que os seus filhos encontrariam a força necessária para realizá-la dia após dia, com o auxílio de Deus. Nas fontes sobrenaturais da Graça os pioneiros da ciência em Cuiabá, os pioneiros das pesquisas climatológicas nas regiões centrais da América do Sul, os primeiros apóstolos salesianos vindos à procura destas terras, recebiam a força quotidiana para cumprir o seu dever de religiosos e de educadores, de cidadãos leais e corretos, de professores e de cientistas conscienciosos.

Na penumbra da manhã consagravam a Deus as primeiras horas do dia na meditação, na Missa, na comunhão, pedindo as graças necessárias para a sua missão.

Assim se explicam figuras de salesianos que se santificaram no serviço do próximo com a sua ciência como Pe. Remetter e o coadjutor Milanese.

Apêndice

1. Inauguração do Observatório. Ata do Arquivo

Do volumoso arquivo constituído desde os primórdios da fundação do Observatório « D. Bosco », encontramos em primeira página o seguinte:

« Observatório Meteorológico “ D. Bosco ”, dependente do Liceu Salesiano de Artes e Ofícios em Cuiabá, Estado de Mato Grosso.

ATA

(relativamente à bênção e inauguração solene do “ Observatório Meteorológico ”, do Colégio São Gonçalo, de que foram padrinhos o Exmo. Sr. Presidente do Estado e a Exma. Sra. Da. Rosa Corrêa de Almeida)

Aos dezessete dias do mês de novembro do ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo, de mil e novecentos, nesta cidade de Cuiabá, Capital do Estado de Mato Grosso, se levanta na parte interna do Estabelecimento em que funciona o Colégio “ São Gonçalo ”, da Missão Salesiana, a alta colina sobre a qual se ostenta a imponente torre expressamente construída para o funcionamento do “ Observatório Meteorológico ”; aqui presentes, pelas cinco e meia horas da tarde, S. Exc. Revma. o Sr. Dom Carlos Luiz de Amour, Bispo desta Diocese, os Exmos. Srs. Capitão de Mar e Guerra Antônio Pedro Alves de Barros, Presidente do Estado, General de Brigada Antônio Carlos da Silva Piragibe, General de Divisão Arthur Oscar d’Andrade Guimarães, Comandante do 7º Distrito Militar, dignamente representado por oficiais do seu Estado Maior, Doutor Terêncio Velloso, Juiz de Direito da Comarca de Corumbá, Coroneis João Baptista de Almeida e Pedro Leite Osorio e outros muitos distintos cidadãos, assim como Exmas. e respeitáveis famílias cuiabanas; notando-se igualmente a presença do Revdo. Sr. Padre Antônio Malan, digno Diretor do Colégio, do Corpo Docente do mesmo e de grande número de Colegiais, além de enorme massa de povo de todas as classes sociais; pelo mesmo Exmo. e Rev.mo Sr. Bispo Diocesano foi procedida com toda a solenidade e de acordo com a fórmula prescrita pelo Rito Romano, a bênção da mencionada torre e de seus científicos instrumentos, ficando deste modo inaugurado o “ Observatório Meteorológico ”. Em ato seguido foi pelo advogado Paulo Corrêa lida sucinta exposição de

conformidade com o programa publicado e distribuído, sendo imediatamente aberta a exposição Artístico-Escolar cujo vasto e imponente salão foi franqueado ao exame e inspeção da multidão. Eu, Antônio de Paula Corrêa, designado para lavrar esta ata a escrevi e vai assinada pelas pessoas presentes que quiserem ».

2. Reconhecimentos oficiais

O primeiro é um telegrama de Buenos-Aires: — « Servicio agradezco observaciones tan importantes para progresos de la ciencia en América Austral ».

O segundo é um ofício do Rio, datado de 26 de janeiro de 1903: « Convidovos a iniciardes a transmissão diária de um telegrama meteorológico para Buenos Aires, em tudo igual ao já passado para esta Diretoria. Logo que receberdes este e derdes começo à transmissão do telegrama para Buenos Aires, peço que me aviseis afim de que eu possa estar pronto a dar providência. Como podeis avaliar, êsse alargamento de serviço, representa um notável progresso no desenvolvimento de serviço tão útil, espero que não poupareis esforços no sentido de dar-se o maior realce possível ao nome brasileiro no exterior. Para isso como para tudo quanto engrandeça a Pátria, ter-me-eis ao vosso lado... Américo Brazilio Silvado, Capitão-Tenente, Diretor de Meteorologia e da Carta Marítima do Brasil ».

3. Climatologia de Cuiabá (50 anos de observações do Observatório Meteorológico Dom Bosco)

Sinopse

Intercalamos aqui uns dados numéricos, síntese do resultado obtido pelo incansável trabalho de observações efetuadas com rigor, constância e atenção, diariamente, durante o longo período de meio século, e, que referindo-se a uma estação particular, a de Cuiabá, darão a conhecer tanto o aspecto climatérico da região parcial a que este se refere, quanto a generosa colaboração dos missionários salesianos para um serviço tão importante a favor da humanidade, especialmente quando se vem a pensar no auxílio prestado à agricultura, ao comércio, à indústria, ao turismo, ao tratamento dos enfermos, à execução de explorações, de pesquisas e de estudos, os mais diversos que sejam.

Clima de Cuiabá

É tropical do tipo continental, úmido no verão, isto é, de dezembro a fevereiro inclusive, porém com um início durante os meses de outubro e novembro, e, terminando sensivelmente durante os meses de março e abril; seco no inverno, isto é, de junho a agosto inclusive, igualmente com um início no mês de maio e com um final no mês de setembro.

Assim sendo, não existe aqui, propriamente a distinção de estações como nas regiões temperadas (primavera-verão-outono-inverno), mas considera-se o tempo das chuvas e o tempo da seca.

Características que se manifestam durante estes períodos são as seguintes:

1) tempo da seca: principalmente nos primeiros meses, e devido a queda rápida da temperatura à noite, há produção de orvalho abundante; durante os meses de maio a agosto, devido a anticiclone de inverno, origina-se onda de frio, chamada « friagem » em que geralmente o céu fica coberto de nuvens densas e baixas durante alguns dias, a temperatura descendo até abaixo de 0° C; nos meses de julho a setembro, aproveita-se da seca para queimar os campos e preparar os terrenos para novas culturas. Estas queimadas chegam a uma densidade tão forte que diminui grandemente a visibilidade, e encobre o sol que se torna avermelhado, cor de sangue.

2) tempo das chuvas: no princípio e no fim do período é caracterizado por ventanias fortes, repentinas, de pouca duração que sucedem a calmarias completas e opressoras pelo abafamento que causam.

Pressões barométricas

Extremas: Máxima - 758,2m/m em 11 de julho 1942

Mínima - 737,5 m/m em 27 de novembro 1916

Médias: Normal anual: 745,7 m/m

Maior média mensal: 750,5 m/m em julho 1962

Menor média mensal: 742,5 em dezembro 1944

Temperaturas do ar

Extremas: Máxima absoluta: 42,2 °C em 6 outubro de 1940

Mínima absoluta: 1,2 °C em 22 junho de 1933

Amplitudes (diferença entre a máxima e a mínima) maior: 37,9 °C no ano 1933; menor: 21,7 °C no ano 1914

um particular de amplitude: 32,6 °C no ano 1943 em que a máxima absoluta anual se deu no dia 20 de setembro e a mínima absoluta anual se deu no dia 15 de setembro.

Médias: Normal anual: 26,2 °C

Maior méd. anual: 27,8 °C em 1963

Menor méd. anual: 24,9 °C em 1920

Maior méd. mensal: 31,2 °C em outubro de 1963

Menor méd. mensal: 20,6 °C em junho de 1921

Temperaturas Máximas

Maior méd. anual: 34,1 °C em 1944

Menor méd. anual: 29,0 °C em 1917

Maior méd. mensal: 36,7 °C em outubro de 1963

Menor méd. mensal: 25,6 °C em maio de 1917

Temperaturas Mínimas

Maior méd. anual: 24,1 °C em 1914

Menor méd. anual: 19,4 °C em 1924

Maior méd. mensal: 26,3 °C em novemb. de 1914

Menor méd. mensal: 13,1 °C em julho de 1921

Umidade relativa

Médias: Normal anual: 72,5%

Maior méd. anual: 77,5% em 1932 e 1935

Menor méd. anual: 64,3% em 1963

Maior méd. mensal: 88,3% em abril de 1937

Menor méd. mensal: 39,8% em agosto de 1961

Insolação (em horas e décimos)

Totais: Normal anual: 2.262, 1 horas ou seja 51% da insolação máxima possível

Maior total anual: 2.828, 5 ou seja 64% em 944

Menor total anual: 1.729, 0 ou seja 39% em 920

Maior total mensal: 323, 4 em agosto de 1945

Menor total mensal: 65, 1 em dezembro de 1920

Evaporação (em milímetros)

Totais: Normal anual: 1057,2 m/m

Maior total anual 1590,3 m/m em 1963

Menor total anual: 464,9 m/m em 1911

Maior total mensal: 247,6 m/m em agosto de 1961

Menor total mensal: 20,7 m/m em fevereiro de 1912

Ventos predominantes

Primeira direção: « Calma » de março a setembro

Segunda direção: « Norte » de janeiro a março; de setembro a dezembro

Terceira direção: « Sul » de abril a setembro

Velocidade média normal: 1,5 metro por segundo.

Nota: conforme observações efetuadas com o anemômetro Robinson Fuess, o qual registra a velocidade do vento durante as 24 horas do dia, resulta uma velocidade média de apenas 0,57 m, razão pela qual as companhias de moinhos a vento para carregar acumuladores, para bombar água de poço, julgaram insuficiente para o funcionamento satisfatório de seus aparelhos.

Nebulosidade (cobertura do céu pelas nuvens)

Cobertura total do céu é considerada pelo valor 10

Normal anual: 5,58

Normal anual de dias encobertos: 110

Normal anual: de dias claros: 70

Maior média mensal: 8,5 em fevereiro de 1942; dezembro de 1948 e 1962

Menor média mensal: 0,7 em agosto de 1944

Fenômenos atmosféricos

Normais anuais - 107 trovoadas (dias)

105 relâmpagos sem trovoadas (dias)

156 orvalhos (dias)

23 nevoeiros (dias)

12 arco-íris (dias)

56 bruma seca (dias)

12 halos ou coroas (dias)

Geadas: 1 em 22 de junho de 1933

Chuva de pedras: em 30/08/15

08/01/32

03/10/33

05/12/40

13/10/46

Precipitações (chuvas: em milímetros)

Normal anual: 1378,8 m/m

Maior total anual: 1948,2 m/m em 1901

Menor total anual: 975,4 m/m em 1941

Maior total mensal: 480,4 m/m em janeiro de 1901

Menor total mensal: 0,2 m/m em junho de 1954

Maior queda em 24 horas 152,0 m/m 22 de janeiro de 1901

Maior queda em 1 hora 78,8 m/m entre 15 e 16 horas do dia 7 de abril de 1952

Dias chuvosos:

Normal anual: 131 dias

Maior total anual: 163 em 1925

Menor total anual: 77 em 1909

Maior seca contínua: 130 dias em 1906

Menor seca contínua: 23 dias em 1941

Altura do rio Cuiabá

Máxima: 10,57 ms em 10/03/42, superada, porém, no ano 1974, conforme notícias da imprensa.

Sondagens aerológicas

Maior altura alcançada pelo balão-piloto: 37.500 ms em 29 de maio de 1935 com 250 minutos de observação.

Altura média: 5.474 ms

Maior média mensal: 10.790 ms

Média anual de sondagens efetuadas: 10.455

Observações extra meteorologia

Registração de movimentos sísmicos por meio de um barógrafo de gravidade:

fraco, em 04/06/39 às 22 hs. 30 min.

fraco, em 18/01/57 às 16 hs. 25 min.

muito sensível em 11/04/41 às 8 hs. 05 min.

de intensidade maior em 31/01/55 às 1 h. 05 min.

FLORA PRECARBONIFERA DEL YACIMIENTO RIO TURBIO (Argentina)

Manuel J. Molina (Comodoro Rivadavia, Argentina)

I. Generalidades y geología

1. *Ubicación*

El Yacimiento Carbonífero Río Turbio, se encuentra ubicado en el extremo Sud-SudOeste de la provincia de Santa Cruz, entre los 51° 51' en Cancha Carrera y los 51° 35' lat. S en Sierra Dorotea, confinando con la República de Chile.

2. *Geología regional*

Para la parte geológica del Yacimiento me sirvo del estudio del Dr. Oscar Galante de 1955.

La Sierra Dorotea constituye una estructura local de montaña, abovedada, cuya altura máxima es inferior a los 800 m.

Su estratigrafía comprende:

Del Cretácico: *a)* Grupo del Cerro Cazador; *b)* Grupo *inferior* de Sierra Dorotea.

Del Terciario: *a)* Grupo *medio* de Sierra Dorotea; *b)* Grupo *superior* de Sierra Dorotea; *c)* Grupo de Río Turbio; *d)* Grupo de Latorre.

3. *Grupo del Cerro Cazador*

Areniscas verdes, a veces con intercalaciones de areniscas calcaríferas y calcáreos.

Régimen de sedimentación algo oscilante entre facies nerítica y batial. En la base del grupo se observan intercalaciones de sedimentos continentales.

El límite entre Senonense y Danense sería dado aquí por la desaparición de los amonites.

4. *Grupo de Sierra Dorotea*

Sección Inferior. — De unos 600 m de espesor con 200 m de facies marina en la parte inferior y 400 de facies continental en la superior. Hay un desarrollo

ininterrumpido de la secuencia neocretácica y neoterciaria, con régimen alternado marino continental, debido a movimientos basculares del cratón.

Sección Media. — Comprende unos 400-500 m de sedimentos marinos y continentales. Se observan conglomerados finos y medianos, areniscas gruesas y finas, arcillas y varios mantos de carbón. El complejo carbonífero inferior comprende 180-200 m de conglomerados, areniscas y arcillas. Debajo de este complejo, a 100 m se halla el Yacimiento Plantífero del Diquecito; a 50 m el Yacimiento H₁₈ y a 30 m el del Bloque Hundido. El complejo carbonífero superior comprende 250-300 m de conglomerados, areniscas y arcillas.

Sección Superior. — Comprende 125-175 m de sedimentación marina y continental.

5. Grupo de Río Turbio o Estratos del Río Guillermo

Abarca 300-400 m de sedimentación terrestre con gruesos bancos de conglomerados poligénicos, espesas capas de areniscas, en parte arcillosas, arcillas compactas y, por excepción, areniscas muy finas ligeramente tobáceas.

Por encima del segundo banco de conglomerados, entre las Estancias Dorotea y Rospentek, se encuentra un banco de areniscas tobáceas, en parte tufitas, con flora de *Nothofagus* con araucaria, que prosigue hasta el Santacrucense. Aquí faltan los fagus.

6. Grupo de Latorre o Santacrucense de Brandmayr-Hünicken

Comprende una sucesión de capas terrestres de 500-600 m de espesor, cuyos límites no se han precisado en detalle. Se ven conglomerados, areniscas, arcillas, bancos de tobas y tufitas de color pardo grisáceo a pardo rojizo. Presenta fragmentos de araucarias in situ o redepositados.

7. Yacimiento de Carbón

« La cuenca carbonífera de Río Turbio, dice Galante, pertenece al tipo parálico o de ambiente costero. Dicho ambiente, como consecuencia de movimientos epirogénicos basculares, fué sometido a la acción de mares regresivos y transgresivos. Durante las regresiones, y en condiciones ambientales y fisiográficas favorables, los restos vegetales acumulados en gran cantidad, en pantanos, o bien con una pequeña cubierta de agua, soportaron diversas reacciones de orden químico, bioquímico y físico, dando origen así a los mantos de carbón.

« Petrológicamente considerados, los carbones de Río Turbio son de tipo bandedo. En su composición alternan bandas de carbón brillante con otras de carbón más denso y de brillo mate. El componente esencial de las primeras es la vitrita, de naturaleza coloidal y fractura concoidea, originada en base a las soluciones húmicas que se depositaron puras o bien impregnando los troncos y demás restos vegetales.

« La durita es la substancia integrante de las bandas opacas y está formada a partir de los desechos vegetales que no han sido totalmente impregnados por

substancia húmica, debido a una paralización del proceso, al producirse una disminución del nivel de agua, o bien por acumulación de los restos vegetales más resistentes a la descomposición (cutículas, exinas, esporos, polen, resinas, etc.) ».

8. *Yacimientos Florísticos Precarboníferos*

Llegué como Capellán del Yacimiento Carbonífero Río Turbio en 1949. Al recorrer la zona vi la posibilidad de estudiar la génesis de los mantos de carbón del complejo inferior, si lograba identificar las especies forestales que le dieron origen. Esto me podría dar una visión de la paleoecología regional y del paleoclima entonces reinante.

El arroyo Santa Flavia corta los terrenos desde el Campamento Superior hasta el Campamento Marina en una extensión de cinco kilómetros. Revisé cuidadosamente ambas márgenes y logré individualizar tres yacimientos plantíferos, a distinta cota respecto del manto de carbón. El primero, llamado luego del « Bloque Hundido » se hallaba a unos treinta metros debajo del primer estrato carbonífero, en las arcillas fragmentosas que caen al arroyo sobre su margen derecha. El segundo, se encontró unos centenares de metros aguas arriba, sobre la misma margen, y a unos 50 m del manto carbonífero. Las improntas vegetales se hallaban dentro de gruesos bloques de arenisca fina, compacta. Como allí el geólogo puso la estaca H₁₈ se lo conoce con esa sigla. El tercero estaba en la base de un conglomerado poligénico cortado por el arroyo. Allí cerca, aguas abajo, se construyó un pequeño dique para surtir de agua potable a la población de Campamento Marina, se lo conoce con el nombre de « El Diquecito ». Los especímenes vegetales se encuentran en el mismo lecho del arroyo o en sus márgenes, dentro de pequeños bloques de arenisca compacta, similar a la anterior. El yacimiento dista un centenar de metros del manto de carbón.

Al romper los trozos de arcilla o los bloques de arenisca, quedan al descubierto las improntas vegetales, generalmente con dos impresiones: una positiva, que muestra las nervaduras más o menos prominentes y otra negativa que conserva el molde de las mismas nervaduras. Rara vez se encuentra la impresión del haz de la hoja, ya sea positiva o negativa. Otras veces se hallan ejemplares aislados por desintegración del bloque, tanto positivos como negativos, como sucede en El Diquecito.

Efectuado el primer sondeo de los yacimientos logré reunir un lote de cerca de 250 ejemplares, muchos de ellos repetidos. Para esa época estaba en el Yacimiento de Río Turbio el joven geólogo Mario Hünicken que preparaba su tesis doctoral estudiando geológicamente la Cuenca Carbonífera del Yacimiento. A fines de 1950, antes de retirarse para efectuar el estudio de gabinete de los materiales recolectados, me pidió una colaboración para su tesis con la cesión de mis especímenes de paleobotánica. Con mucho gusto se los cedí, todos numerados, quedándome con el album de figuras, como constancia y con una parte positiva o negativa, cuando la había, para mi control y estudio.

De esta forma, el geólogo en su estudio de la flora precarbonífera, pudo contar con un total de 257 ejemplares. En su publicación de la parte geológica « Depósitos Neocretácicos y Terciarios del Extremo SSW de Santa Cruz (Cuenca Carbonífera de Río Turbio) », 1955, páginas 41 al 48, figuran determinadas 128 especies, de las cuales 16 serían especies nuevas. En la publicación de 1966, con la revisión del trabajo preliminar, « Flora Terciaria de los Estratos de Río Turbio, Santa Cruz (Niveles plantíferos del arroyo Santa Flavia) », se determinan 79 especies, de las cuales 16 son nuevas para la ciencia.

Seguramente que en el traslado de los materiales de Buenos Aires a Córdoba se habrán extraviado varios ejemplares que no pudieron ser revisados por el autor. Además yo continué con la exploración de los tres yacimientos triplicando el conjunto inicial. Todo ese material quedó depositado en el « Museo Regional » de Río Gallegos.

A fin de completar en parte la información sobre la flora precarbonífera de Río Turbio, publico esos materiales. Los especímenes determinados por Hünicken en su trabajo de 1966, van sin comentario. Para las especies ya determinadas y no revisadas por ese autor, me sirvo de su trabajo preliminar de 1955 (Manuscrito).

La distribución por yacimientos está indicada por la numeración de los ejemplares que corresponde a la conservada en el « Museo Regional » de Río Gallegos y en mi album particular. H₁₈ comprende del 1 al 69; del 360 a 500 y del 700 al 752. *Bloque Hundido*, abarca del 70 al 152 y del 303 al 358. *Diquecito*, comprende del 155 al 246 y del 501 al 691. A estos ejemplares se han añadido algunos de la colección de Hünicken.

II. Lista sistemática de la flora fósil precarbonífera del grupo Sierra Dorotea Medio

Observación — Al principio se coloca el N. de la Lámina y la cifra correspondiente a la especie, para su rápida identificación.

1. PTERIDOPHYTA

Orden FILICALES

Familia *Polypodiaceae*

Género *Pteris* L.

IX-150 *Pteris* (*Eupteris*?) sp. Frenguelli. *Bloque Hundido*.

Familia *Sphaenopteridaceae*

Género *Sphaenopteris* Brongn.

V-43 *Sphaenopteris molinae* Hünicken - Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz 41, 74, 113 - Lám. I-7. Fragmento bastante bien conservado. Quedan visibles todos los caracteres específicos. Afinidad con *Sphaenopteris* sp. Dusén, de la isla Seymour. Fronda imparipinada. Raquis bastante robusto, prominente y ligeramente acanalado. Las pinas son subalternadas y de forma general

lanceolada (12x5 mm) y presentan su borde profundamente recortado por estrechas ensenaduras. Dedico esta especie al R.P. Manuel Molina S.S., Capellán del Yacimiento Río Turbio, que tan eficazmente colaboró conmigo en la recolección y selección de fósiles vegetales. *Ejemplar tipo de H18.*

Incertae Sedis

V-10 *Filicites* sp. 1. H18.

IX-138 *Filicites* sp. 3 (antes determinado como *Woodwardia*). *Bloque Hundido.*

2. GYMNOSPERMAE

Orden CICADALES

Familia *Cicadaceae*

Género *Zamia* L.

XIX-646 *Zamia australis* Berry. Trozo distal de un foliolo lanceolado, de 3x1,9 cm, vértice acuminado y romo, borde crenado, textura subcoriácea. Nervio central delgado y recto. Nervaduras secundarias numerosas, 15 pares en el espécimen, finas, rectas, paralelas, alternadas. craspedódromas, terminan en las ensenaduras del borde; se apartan del nervio central con ángulo de 50°. Es muy semejante a *Z. australis* Berry, del Chalia. *Procede del Diquecito.*

XVIII-415 *Zamia subantarctica* sp. nov. Foliolo fusiforme de 5,8x1,9 cm, base aguda y equilátera, vértice acuminado de ápice agudo. Borde entero y textura membranácea. Nervadura central delgada y curva. Nervaduras secundarias muy numerosas, subparalelas y subalternadas; forman con la central un ángulo de 45°. *Procede de H18.*

Orden CONIFERAE

Familia *Podocarpaceae*

Género *Acropyle* Pilger

IX-44 *Acropyle engelhardti* (Berry) Florin. H18.

Familia *Araucariaceae*

Género *Araucarites* Presl.

IX-552 *Araucarites* sp. Bráctea trapezoidal de 3,5x2,5 cm con semilla oblonga, acuminada en el vértice, de 17x5 mm, estriada longitudinalmente por tres nervios, separados transversalmente por una garganta de un milímetro de ancho. Posiblemente sea el fruto de un *araucarites* sp. *Diuecito.*

3. ANGIOSPERMAE - MONOCOTYLEDONEAE

Orden LILIFLORAE

Familia *Liliaceae*

Morfogénero *Ruscusites* g. nov.

Diagnosis — Son cladodios foliformes, de contorno cordiforme, base amplia subacorazonada y vértice acuminado con ápice agudo. El borde es ondulado y la textura papirácea. El eje medial relativamente fuerte, prominente y algo curvado. Afloran especies de nerviaciones secundarias.

El material procede del nivel plantífero H18 y fué presentado por Hünicken en Flora Terciaria de los Estratos de Río Turbio, como *Phyllites* sp. 8 y figurado en la Lámina XV, N. 6 y 7.

Ruscusites flaviaensis sp. nov. Son filóclados pequeños, cordiformes, sésiles, de 3,1x2 cm, de base ensanchada, subacorazonada e inequilátera. El vértice es acuminado y termina en ápice agudo. El borde es ondulado e irregular y la textura papirácea. El eje medio es relativamente fuerte, prominente y algo curvado. Afloran rugosidades que simulan nervios secundarios esparcidos. Son especímenes muy semejantes a los de *Ruscus aculeatus* L.

4. ANGIOSPERMAE - DICOTYLEDONEAE

Orden PIPERALES

Familia *Piperaceae*Morfogénero *Piperites* Goepf.III-268 *Piperites molinae* Hünicken. H18.Género *Arthante* Miq.

XXVI-690; XXV-661; XIV-439 *Arthante doroteaensis* sp. nov. Hojas medianas oblongo-lanceoladas, de 7x3,2 cm, base acuminada, redondeada, equilátera, con pecíolo corto de 7 mm. El vértice es acuminado y no se observa el ápice. El borde es entero y la textura coriácea. La nervadura central es fuerte, prominente y rectilínea. Las nervaduras secundarias están bien marcadas, en algunos ejemplares son prominentes; alternas o subalternas, camptódromas, se elevan en arcos ascendentes que con una inflexión se sueldan a la siguiente. Salen de la central con ángulos de 40°-50°. Nervios terciarios espaciados y rectos, los centrales; los marginales rectos y más juntos. Son hojas muy semejantes a *A. elongata* Miq. de Bolivia. *Proceden del Diquecito.*

Género *Peperomia* R. et P.

XXX-744, 750 *Peperomia patagoniensis* sp. nov. Son hojas pequeñas, elípticas, de 3,5x1,6 cm, de base acuminada, estrecha e inequilátera. El vértice es acuminado y termina en una muesca. El borde es entero y la estructura membranácea. El nervio medial es delgado, algo prominente y curvado. Nervios secundarios irregulares, espaciados y craspedódromos. Son especímenes que se asemejan mucho a *P. comarapana* DC. del altiplano boliviano. *Proceden de H18.*

Orden SALICALES

Familia *Salicaceae*Género *Populus* L.

X-1, 94 *Populus palaeoandina* sp. nov. Trozos de hojas grandes, 8,5x4,5 cm, base estrecha e inequilátera. Ni el pecíolo ni el ápice de la hoja son visibles. El borde es lobulado y la textura papirácea. El nervio central es fuerte, prominente y rectilíneo. Los nervios primarios basales son opuestos y algo curvados. El primer par de nervios secundarios es opuesto, subrecto, ramificado y cada uno va a dar a un lóbulo lateral. El par siguiente formado por nervios rectos, subopuestos, posiblemente van a los lobulillos. Los nervios del tercer par, subopuestos, se elevan en forma camptódroma. Los basales forman ángulos de 40° con el central; los siguientes de 25° a 30°. Las nerviaciones terciarias centrales son arqueadas o sinuosas y subhorizontales; las laterales basales oblicuas y paralelas; las internervales toman varias posiciones.

Kurtze determinó una especie parecida, *P. acerifolia*, Newb. del Cerro Guido, perteneciente al supracretácico. *Los especímenes proceden de H18 y del Bloque Hundido.*

XXIV-516 *Populus prototremula* sp. nov. Trozo medial de hoja mediana ovoide, de 4x4,5 cm, borde ondulado levemente, textura membranácea. Nervadura central fuerte gruesa y algo arqueada. Nervaduras secundarias finas, curvadas, subparalelas y alternadas; se insertan en la central con ángulos de 50°-60°. Nervios terciarios espaciados y curvos. Kurtze describió un *P. aff. nebrascensis* Newb. para el Cerro Guido. *El espécimen se obtuvo en el Diquecito.*

Género *Salix* L.

XXV-643 *Salix praeturbioensis* sp. nov. Parte basal de hoja mediana elíptica, de 4,7x3,2 cm, base acuminada, redondeada. El borde es festoneado y la textura subcoriácea. Nervadura central fuerte y algo arqueada. Nervaduras secundarias bien marcadas, subparalelas, alternas, craspedódromas, terminan curvadas sobre el margen. Se abren con ángulos de 60°-65° de la

central. Nervillos terciarios densos, rectos, angulosos, quebrados o curvos, normales los más a las nervaduras secundarias; los centrales son subhorizontales. Kurtze describió un *S. proteafolia* Lesq. para el Cerro Guido que Berry pasó a *Laurophyllum*. El ejemplar tiene bastante parecido con *S. caprea* L. del viejo mundo.

Orden JUGLANDALES

Familia *Myricaceae*

Género *Myrica* L.

IX-71, 143 *Myrica* *premira* Berry. *Bloque Hundido*.

XX-120 *Myrica* *hunikkeri* Hünicken. *Bloque Hundido*.

Familia *Juglandaceae*

Género *Juglans* L.

XIX-543 *Juglans* *archoandinas* sp. nov. Trozo basal de un foliolo mediano, oblongo, de 6,5x4,4 cm, base acuminada y cuneiforme, borde festoneado y textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, rectilínea. Nervaduras secundarias rectas u ondeadas, alternas, irregulares en su arranque, se bifurcan cerca del borde; forman con la nervadura central ángulos de 50°-55°. Nervaduras terciarias no se observan. La forma general es semejante a *Psidium membranaceum* Engelm. de Coronel. Por la disposición de las nervaduras secundarias es más parecido a *J. australis* del noroeste. *Proviene del nivel plantífero del Diquecito*.

Orden FAGALES

Familia *Fagaceae*

Género *Fagus* L.

VIII-161; IX-11, 103; XIV-9, 102; XVI-194, 174 *Fagus* *subferruginea* Dusén. H18-*Bloque Hundido-Diquecito*.

VIII-4 *Fagus* *obscura* Dusén. H18.

VIII-98 *Fagus* *dicksoni* Dusén. Dep. Neocr. y Terc. Danta Cruz, 42, 72, 114 - Lám. III-6, 9. Hoja de forma general alargada, de base algo acuminada. Borde fuertemente dentado, con dentículos gruesos, separados por ensenaduras bastante profundas. Nervadura central fuerte; las secundarias rectas o apenas arqueadas. H18.

XVI-174 *Fagus* *doroteaensis* sp. nov. Resto medial de hoja grande, espatulada, de 8x4,8 cm, textura coriácea, borde crenado. Nervadura central fuerte, prominente y rectilínea, torcida en el vértice. Nervaduras secundarias espaciadas, rectas, curvas o flexuosas, alternadas, craspedódromas, se insertan en la nervadura central con ángulos de 40°-45°. *Diquecito*.

XVI-509, 194 *Fagus* *santaflaviaensis* sp. nov. Hojas medianas oblongo-lanceoladas, de base estrecha y redondeada, vértice acuminado, ápice romo, borde dentado, textura coriácea. Nervadura central recta, fuerte y prominente. Nervaduras laterales espaciadas, rectas o algo curvadas, craspedódromas, terminan en los dentículos marginales, se insertan en la central con ángulo de 50°. *Diquecito*.

XIV-676 *Fagus* *praesilvatica* sp. nov. Trozo de hoja mediana, de textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y recta. Nervaduras secundarias, delgadas, fuertes, arqueadas, paralelas, subalternadas; se apartan del nervio central con ángulo de 50°. Nervillos terciarios fuertes, prominentes, rectos, arqueados o angulosos. Es la característica que asemeja esta hoja a *F. silvatica* L. *Diquecito*.

Género *Nothofagus* Blume

VIII-242 *Nothofagus* cf. *elongata* Dusén. *Diquecito*.

VIII-9a *Nothofagus* cf. *serrulata* Dusén. H18.

IX-60, 62 *Nothofagus* *variabilis* f. *microphylla* Dusén. H18.

IX-101 *Nothofagus* cf. *densinervosa* Dusén. *Bloque Hundido*.

VIII-189 *Nothofagus lanceolata* Dusén. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 42, 72, 115. Lám.

III-10. Hoja alargada, lanceolada, con la base que se estrecha hasta el pecíolo. Vértice pronunciado. Nervio central muy marcado y rectilíneo. Nervaduras laterales algo arqueadas en número de 6-7, camptódromas, se anastomosan a la siguiente. Nervaduras terciarias finas, paralelas o subparalelas a las secundarias, las internas. *Diquecito*.

XIV-180 *Nothofagus plicata* sp. nov. Trozo medial de hoja, de textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, rectilínea. Nervaduras secundarias fuertes, prominentes, paralelas, subopuestas, dobladas por la mitad; se insertan en la central con ángulo de 40°. Característica de la especie es la dobladura internerval que da a la hoja un aspecto rudo y salvaje. *Diquecito*.

IX-103 *Nothofagus simplicidens* Dusén. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz 42, 72, 113. Lám.

III-20. Hoja de forma alargada, base subangular de borde liso mientras el borde foliar es dentado, con dentículos simples. Nervio central fuerte. Nervaduras secundarias densas y rectilíneas, paralelas, opuestas, craspedódromas, terminan en los dentículos del borde. *Bloque Hundido*.

VIII-132; XIX-645 *Nothofagus* sp. Hojas pequeñas, 2,8x1,5 cm subelípticas, base redondeada, inequilátera, vértice acuminado y romo, borde festoneado, textura coriácea. Nervadura central delgada, ondecada o recta, pedúnculo pequeño. Nervaduras secundarias, 9-10 pares, finas, subparalelas, alternadas o subopuestas, curvadas, craspedódromas, terminan en las ensenaduras del borde; se insertan en la central con ángulos varios, 45°, 50° a 65°. Nervios terciarios paralelos a los secundarios. *Bloque Hundido-Diquecito*.

Género *Dryophyllum* Debey

IX-12a, 13a *Dryophyllum australe* Berry. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz 42, 72, 114. Lám. III-22 y 23. Hoja alargada de base redondeada. Apice en punta. Borde regularmente aserrado con dentículos poco prominentes, uno para cada nervadura secundaria. Nervadura central prominente y fuerte. *H18-Diquecito*.

XVI-630, 667 *Dryophyllum eocenicum* sp. nov. Hojas medianas, oblongadas de 7x2,8 cm, base subcordiforme, inequilátera, vértice acuminado y obtuso, borde dentado con dientes fuertes, prominentes, estructura coriácea. Nervadura central, fuerte, prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias, 8-9 pares, fuertes, paralelas, alternadas, craspedódromas, terminan en los dentículos marginales; se separan de la central con ángulo de 40°. Son hojas parecidas a *Fagus santafiaviensis*, pero más estrechas. *Diquecito*.

XVIII-701, 603 *Dryophyllum subantarcticum* sp. nov. Hojas medianas, oblongo-lanceoladas, de 5,5x2,1 cm, base redondeada, subequilátera, vértice acuminado y romo, borde aserrado, textura coriácea. Nervadura central delgada, fuerte, prominente y arqueada. Nervaduras secundarias, 9-10 pares, paralelas, fuertes, prominentes, opuestas o subopuestas, rectas o algo arqueadas, craspedódromas terminan en los dentículos del margen; se apartan de la central con ángulos de 40°-50°. *H18*.

Género *Fagophyllum* Nathorst

XVII-558, 560, 561, 565 *Fagophyllum andinum* sp. nov. Restos basales de hojas medianas, oblongas, de base acuada, subequilátera, pedúnculo corto, ápice invisible, borde crenado, textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, algo curvada. Nervaduras secundarias rectilíneas o algo curvadas, delgadas, fuertes, paralelas, opuestas o subopuestas, craspedódromas, terminan en los arquillos del borde; se insertan con ángulos de 40°-50°. Nervillos terciarios rectos, arqueados o sinuosos, normales a las nervaduras secundarias. Semejante a *F. eocenicum*, sólo que el borde es crenado y la nervadura central menos fuerte. *Diquecito*.

XVIII-396 *Fagophyllum eocenicum* sp. nov. Trozo basal de hoja mediana, oblongada, base acufiada, equilátera, vértice roto, borde aserrado con dientes fuertes y senos profundos. Nervadura central, fuerte, prominente y arqueada. Nervaduras secundarias, 8 pares visibles, rectas o curvadas, opuestas o alternadas, subparalelas, fuertes, prominentes, craspedódromas, terminan en los dentículos marginales; se originan en la nervadura central con ángulos de 40°-45°. H18.

Orden URTICALES

Familia *Moraceae*

Género *Coussapoa* Aublet

V-222 *Coussapoa* sp. Hünicken. *Diquecito*.

Familia *Ulmaceae*

Género *Momisia* Dietrich

V-211 *Momisia* sp. Hünicken. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 43, 74, 115. Lám. IV-1. Fragmento sin ápice ni base. Hoja lanceolada. Nervadura central, fuerte, prominente, subrectilínea. Nervaduras secundarias que nacen con ángulo muy agudo, forman una amplia curva ascendente y se anastomosan con las nervaduras terciarias de la siguiente. Fragmento muy parecido a *M. iguanaeformis* Berry, del Terciario del Perú. *Diquecito*.

Familia *Urticaceae*

Género *Boehmeria* Jacq.

V-54 *Boehmeria antiqua* sp. nov. Trozo basal lateral de hoja mediana oval, de 5,5x4 cm, borde entero, textura sucoriácea. Nervadura central fina, algo arqueada. Nervaduras secundarias delgadas, curvas, fuertes, se apartan del nervio central con distintos ángulos, de 25° a 50°. Nervios terciarios fuertes, prominentes, rectos, curvos u ondeados, transversos a las nervaduras secundarias, angulosos o bifurcados en el borde foliar, donde son camptódromos, anastomosándose entre sí las bifurcaciones. Por la forma del resto, su nerviación primaria, secundaria y terciaria, es muy similar a *B. arborea* Jacq. de ambiente tropical. H18.

Orden PROTEALES

Familia *Proteaceae*

Género *Lomatia* R. et P.

XXII-205, 213 *Lomatia australis* sp. nov. Hojas medianas, oblongo-lanceoladas, de 8,6x4 cm, base y vértice acuminados, no se ve la terminación, borde festoneado, textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, algo arqueada. Nervaduras secundarias fuertes, subparalelas, alternas o subalternas, arqueadas o flexuosas, craspedódromas, terminan en las ensenaduras del borde; se insertan con ángulos de 43°-48°. Por la forma general de la hoja, la disposición y características de las nervaduras, se parece a *L. obliqua* (R. et P.) R.Br de la selva valdiviana. *Diquecito*.

XX-118 *Embothrium palaeoandinum* sp. nov. Hoja elíptica de 5x2,8 cm, base redondeada, equilátera, sin pecíolo visible. El vértice es acuminado pero con el ápice roto. El borde es liso y la textura coriácea. El nervio central es fuerte y ondeado. Las nervaduras secundarias son subparalelas, subopuestas, algo curvadas; se apartan de la central con ángulos de 40°-50°. Nervillos terciarios no se observan. El ejemplar es muy similar a *E. pregrandiflorum* Berry del Río Pichileufú. *Proviene del Bloque Hundido*.

Orden POLIGONALES

Familia *Poligonaceae*

Género *Coccoloba* L.

XXI-206 *Coccoloba rioturbioensis* sp. nov. Parte basal de hoja grande, elíptica, de 8,8x4,5 cm, base redondeada, hemiorbicular reniforme, de borde entero y textura coriácea. Nervadura central muy fuerte, prominente y algo flexuosa. Nervaduras secundarias fuertes, prominentes, alternas, arqueadas, formando amplios arcos ascendentes o bien flexuosas; se insertan en la

nervadura central con ángulos varios de 70°-75° a 50°-55°. Nervaduras terciarias curvas, ondeadas o quebradas, espaciadas entre sí, las internervales y centrales; las marginales rectas o curvas, paralelas entre sí. Son árboles y arbustos de la América tropical y subtropical. Tiene bastante parecido con *C. ruizianiformis* Berry. *Procede del Diquecito*.

Orden CENTROSPERMALES

Familia *Nyctaginaceae*

Género *Nyctaginites* Berry

XXIV-494 cf. *Nyctaginites ellipticus* Berry. Porción medial de hoja mediana aovada, de 4x3,5 cm, borde entero, textura coriácea. Nervadura central muy fuerte, prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias muy arqueadas, alternas, camptódromas, cerca del borde se anastomosan con la siguiente; forman con la central ángulos de 50°-60°. Es muy semejante a *N. ellipticus* Berry del Chaliá. *Procede de H18*.

XXIV-513 *Nyctaginites doroteaensis* sp. nov. Parte basal de hoja mediana aovada, de 3,7x4,2 cm, base redondeada, inequilátera, pecíolo corto, borde entero y textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias fuertes, alternadas, subparalelas, curvadas, camptódromas, al ascender se doblan cerca del margen para anastomosarse a la siguiente; con la nervadura central forman ángulos de 60°-65°. Nervillos terciarios curvos, ondeados o rectos, normales a las nervaduras secundarias. Tiene un cierto parecido con *N. ellipticus* Berry, pero difiere en la forma general. *Procede del Diquecito*.

Familia *Phytolaccaceae*

Género *Anisomeria* P. Don

XIII-224, 22 *Anisomeria eocenica* sp. nov. Hojas lanceoladas, gruesas, de textura coriácea, de 10x3 cm, base acuminada, inequilátera, decurrente o con pequeño pecíolo. En los ejemplares obtenidos se observa que el vértice es acuminado pero no se ve el ápice de la hoja. El borde es liso o ligeramente festoneado. La nervadura central es gruesa, prominente y rectilínea. Siendo hojas gruesas y coriáceas desaparecen las impresiones de las nervaduras secundarias que apenas se pueden observar. Son especímenes bastante semejantes a *A. drastica* DC., el «pircún» de los mapuche. *Proceden de H18 y del Diquecito*.

Orden TRICOCCAE

Familia *Euphorbiaceae*

Género *Omphalea* L.

IV-84 *Omphalea filiciformis* Engelhardt. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 43, 72, 113. Lám. VI-14. Hoja de forma oblonga, con base ensanchada, adelgazándose hacia el ápice. Nervio central fuerte, grueso, prominente y rectilíneo. Nervio laterales fuertes, rectos al principio, luego curvados cerca del borde foliar, donde ascienden hasta casi tocar la nervadura inmediata. Tiene semejanza con *O. diandra* del trópico de América del Sur. *Diquecito*.

Orden MAGNOLIALES

Familia *Annonaceae*

Género *Annona* L.

XXIV-508 *Annona praecarbonífera* sp. nov. Hoja mediana, elíptico-lanceolada, de 7,5x3,3 cm, base acuminada, estrecha, inequilátera, vértice regularmente acuminado, borde ondeado, textura coriácea. Nervio central fuerte y arqueado. Nervaduras secundarias espaciadas, alternas, camptódromas, se elevan con amplios arcos que cerca del borde ondean para anastomosarse a la siguiente con trazos rectos; se desprenden de la central con ángulos de 40°-45°. Tiene un lejano parecido con *A. infestans* Berry. *Procede del Diquecito*.
I-6 *Annona* sp. Hünichen. H18.

Familia *Winteraceae*

Género *Drimys* Forster

III-172 *Drimys patagonica* Berry. H18.

IX-67 *Drimys* af. *patagonica* Hünicken. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 43, 72, 114. Lám.

IV-7. Hoja de forma oval-oblongada. Base estrechada progresivamente para terminar en forma decurrente. Nervio central fuerte y prominente. Nervaduras secundarias bien marcadas, rectilíneas al principio, luego curvadas para terminar sobre la nervadura inmediata. Aunque de menor tamaño, es muy parecida a *D. patagonica* Berry. H18.

VIII-21 *Drimys* sp. Hünicken. H18.

Familia *Myristicaceae*

Género *Myristica* L.

IX-2 *Myristica fossilis* Engelhardt. Trozo medial de hoja alargada, de 5x2 cm, de bordes enteros y paralelos en el ejemplar y de textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y recta. Nervaduras secundarias numerosas, paralelas, opuesta o subopuesta, recta en el primer tramo, camptódromas cerca del margen para empalmar con la siguiente. Divergen de la nervadura central con ángulo de 50°. Nervillos terciarios no se observan. *Procede del nivel plantífero* H18. Se compara bastante bien con ejemplares de *M. lurinamensis* Roland. del Ecuador. Engelhardt la cita para Coronel.

Familia *Monimiaceae*

Género *Laurelia* Jussieu

VIII-229 *Laurelia insularis* Dusén. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 43, 72, 115. Lám. IV-12. Resto de hoja oblongo-lanceolada con los detalles nervales bien visibles. Nervio central muy fuerte, prominente, grueso y rectilíneo. Nervios secundarios finos, rectilíneos o ligeramente curvados, alternados irregularmente, en la mitad del flanco de la hoja se bifurcan en ramas casi divergentes que se anastomosan con la inmediata superior o inferior. Semejanza con *L. sempervirens* Tiel de la selva valdiviana. *Diquecito*.

VIII-464 cf. *Laurelia Guiñazui* Berry. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz 43, 72, 114. Lám. IV-15. Fragmento de hoja oval-lanceolada, de 5,7x1,8 cm, con base acunada, inequilateral, pecíolo pequeño (4 mm) y curvo. Borde entero en la base y luego dentado. Nervio central delgado y rectilíneo. Nervios secundarios delgados, curvos, craspedódromos, cerca del borde se ramifican terminando en los dentículos; se apartan del nervio central con ángulos de 35° a 50°, H18.

XXVI-458 *Laurelia nuncupata* sp. nov. Parte lateral de una hoja de 10x1,5 cm, base acuminada, de borde entero y terminación angular recta, pecíolo largo, fuerte y algo curvado, de 2,8 cm de largo, el resto del borde foliar regularmente dentado. Vértice acuminado y en punta roma. Textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, rectilínea el primer tramo y ondecada hacia el ápice. Nervaduras secundarias, 6-7 pares, finas, craspedódromas terminan en los dentículos, algunas se bifurcan para llegar a dos dientes; se apartan de la central con ángulos de 35°-42°. Nervillos terciarios marginales subparalelos a las nervaduras secundarias o normales a ellas. H18.

Familia *Monimiaceae*

Género *Peumus* Persoon

XX-36 *Peumus antiquas* sp. nov. Hoja pequeña fusiforme, de 5,2x1,4 cm, base adelgazada y torcida, ápice en punta, borde liso y textura subcoriácea. Nervadura central fina y algo curvada. Nervaduras secundarias espaciadas, alternas, camptódromas, cerca del borde se anastomosan mutuamente. Con la nervadura central forman un ángulo de 45°. Es semejante a *P. clarki* Berry, de Mata Amarilla. *Procede de* H18.

Familia *Lauraceae*Género *Persea* GärtnerIX-69 *Persea borreloi* Hünicken. H18.

III-134 *Persea microphylla* Engelhardt. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cru 44, 72, 113. Lám. X-10. Resto de impronta foliar de regular tamaño. Forma lancolada. Nervadura central prominente y fuerte y algo curvada. Las secundarias bien marcadas, algo prominentes, en número de 6-8 pares, irregularmente alternadas y subparalelas. Semejanza con *P. microneura* Meiss. del Brasil. *Bloque Hundido*.

Género *Goepertia* Nees

XXI-183; IV-147 *Goepertia ellipticifolia* sp. nov. Restos de hojas medianas o grandes, elípticas, de 7,7x4,3 cm. No se observan los extremos. El borde es entero o algo ondulado y la estructura subcoriácea. La nervadura central es fuerte, prominente y rectilínea. Las nervaduras secundarias, 5-6 pares, son alternas, camptódromas ascendiendo con amplio arco el cual con una inflexión se anastomosa a la siguiente. Nacen en el eje central con ángulos de 40°, pero en la porción distal salen con ángulo de 80° y en ángulo recto se curva luego para ascender. Externamente se prolongan con nervios más finos en arcos camptódromos que forman áreas poligonales marginales y dentro de ellas se observa una densa red de nervillos. Internamente se ven otras áreas poligonales de nervios terciarios. Los ejemplares proceden de los niveles plantíferos H18 y *Diquecito*. Se asemejan, por la disposición de las nervaduras secundarias a *G. ovalifolia* Engelh. de Coronel y Lota, pero difieren en la forma.

Género *Pboebe* NeesII-38; III-202 *Pboebe* sp. Hünicken. *Diquecito*.Género *Notaphoebe* BlumeIII-231 *Notaphoebe ovatifolia* Berry. *Diquecito*.III-47; XII-5 *Notaphoebe neogaea* Berry. H18.Género *Mespilodaphne* NeesIV-197 cf. *Mespilodaphne longifolia* Engelhardt. *Diquecito*.Género *Camphoromea* Nees

IV-209 *Camphoromea speciosa* Engelhardt. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 44, 72, 115. Lám. XI-1. Hoja oval alargada, de base redondeada y borde entero. Nervadura central fuerte y algo curvada. Las secundarias poco numerosas y muy espaciadas. El primer par de ellas tiene el carácter de nervaduras primarias laterales. Afinidad con *C. subtripplinervis* Nees, del Amazonas. *Diquecito*.

Género *Ocotea* AubletI-31; XXI-166 *Ocotea menendezii* Hünicken. H18-*Diquecito*.Género *Nectandra* RolandIII105; X-86,87 *Nectandra prolifica* Berry. H18-*Bloque Hundido-Diquecito*.

V-148, 127. XXVI-447; XXVIII-551, 671, 432, 451 *Nectandra confestifolia* (Hünic.) sp. nov. — Hojas alargadas, estrechas, oblongas, de 7,5x2,2 cm con ambos extremos acuminados. Parte distal más estrecha con ápice agudo. El borde es entero y la textura coriácea. El nervio medio es fino y recto. Los nervios secundarios son arqueados, subparalelos, subalternos, camptódromos se anastomosan junto al margen. Salen del nervio central con ángulos de 30°-40°. Nervillos terciarios transversales y bastante densos. Los especímenes proceden de los tres niveles plantíferos: *Bloque Hundido*, H18 y *Diquecito*.

Hünicken la había incluido en la especie *N. prolifica* Berry pero con reservas. Frente a los numerosos ejemplares colectados en los varios niveles del Arroyo Santa Flavia, se ve que se trata de especies diferentes.

Género *Aonikea* g. nov.XXIV-525 *Aonikea* g. nov.

XXX-51, 700

Diagnosis — Hojas medianas o grandes, de forma lanceolado-cultriforme, asimétricas. En ninguno de los especímenes se observa la base. El extremo distal es acuminado y el ápice termina en punta aguda. El borde es entero y la textura subcoriácea. El nervio central está desplazado hacia un lado del limbo; es fuerte, prominente y curvo. La porción mayor del limbo tiene bien desarrollados los nervios secundarios que son 5-6, camptódromos, muy espaciados, forman amplias curvas ascendentes que, con una inflexión empalman con el siguiente, cerca del borde. La porción menor presenta pocos y cortos nervios secundarios. Los nervios terciarios están bien desarrollados; son horizontales o subhorizontales, espaciados entre sí o formando mallas.

Los materiales proceden de los niveles plantíferos H18 y Diquecito. Hünicken describió el ejemplar 51 de H18 interrogativamente como *Goeppertia* Nes. Los especímenes 525 y 700 confirman la duda del autor y a causa de su ostensible asimetría se le asigna independencia genérica. El género *Aonikea* está dedicado a la raza autóctona que poblaba estas regiones, los Aónik-al.

Aonikea *assimetrica* sp. nov. Trozos de hojas grandes o medianas, lanceolado-cultriformes, de 9,5x3,5 cm, asimétricas, en los cuales falta la base. El extremo distal es acuminado y de ápice en punta aguda. El borde es entero y la estructura subcoriácea. El nervio medial es fuerte, prominente y curvado. Los nervios secundarios, 5-6 de un sólo lado, fuertes en el arranque, son camptódromos con amplias curvas ascendentes que mediante una inflexión se anastomosan al siguiente. Forman con el nervio central ángulos de 30°-40°. En la sección menor del limbo se observan tres nervios secundarios, cortos, rectos y craspedódromos. Los nervios terciarios, rectos, arqueados u ondulados, son transversales, espaciados entre sí o formando retículos. Hünicken describió el ejemplar 51 del nivel plantífero H18 tentativamente como *Goeppertia* en relación con *G. ovalifolia* Engelhardt de Coronel, por la disposición de las nervaduras secundarias de la porción mayor del limbo. Con los nuevos especímenes se descarta esa posibilidad y se le da entidad propia.

Género *Laurophyllum* Goepfert

IV-228; XX-18, 26 *Laurophyllum* sp. 1 Hünicken. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 44, 72, 114. Lám. XI-4. Restos fragmentarios. Hoja de forma oval alargada y base acuminada. Borde entero. Nervio central fuerte, prominente y algo curvado. Nervios laterales curvados. Algo de semejanza con *L. actinodaphnoides* Engelh. H18-Diquecito.

Género *Oreodaphne* Nees

IV-133 *Oreodaphne* *piatnitzkyi* Berry. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 44, 72, 113. Lám. XI-2. Resto de hoja lanceolada alargada, con el ápice en punta. Nervadura central fuerte, prominente y algo sinuosa. Las secundarias poco numerosas, curvadas, ascendentes e irregularmente subalternadas. *Bloque Hundido*.

Género *Acrodiclidium* Nees

II-112 *Acrodiclidium* *flavianum* Hünicken. *Bloque Hundido*.

IV-177 *Acrodiclidium* ? sp. Hünicken. H18-Diquecito.

Orden GUTTIFERALES

Familia *Dilleniaceae*Género *Tetracera* L.

V-23 *Tetracera* sp. Hünicken. H18.

Orden ROSALES

Familia *Leguminosae*Género *Leguminosites* Berry

XXVIII-484 *Leguminosites dorotcaensis* sp. nov. Hoja chica espatulada, de 4,5x1,8 cm, base acuminada, radondeada, equilátera, peciolo pequeño de 3 mm, ápice no visible, borde ondeado textura papirácea. Nervadura central delgada y curva. Las secundarias formadas por dos pares, alternas, muy espaciadas, camptódromas, con amplio arco se elevan para anastomosarse a la siguiente; forman con la central ángulos de 10° a 30°. Es parecida por la forma general espatulada y la disposición de las nervaduras secundarias a *L. calliandriformis* Berry, de climas cálidos. *Procede de H18.*

Género *Myrocarpus* Allem.

XXVII-536; XXIV-512 *Myrocarpus santaflaviaensis* sp. nov. Foliolo elíptico-lanceolado, de 8,3x3,1 cm, base acuminada pero no se ve la terminación. El vértice es acentuadamente acuminado y, al parecer con ápice en punta. El borde es entero de un lado y del otro pareciera dentado cuando es un dentellado producido por la erosión que ha interesado las terminaciones navales. La estructura es coriácea. El nervio central es fuerte, prominente y algo arqueado. Los nervios secundarios son numerosos, densificados en la parte distal, opuestos o alternos, camptódromos con ramificaciones para las uniones internavales. Se apartan del nervio central con ángulos de 65°-70°. Por el borde y las nerviaciones se parece mucho a *M. frondosus* Allem. de los bosques de Misiones. *Proviene del Diquecito.*

Género *Phaseolus* L.

XXI-173 *Phaseolus hünickeni* sp. nov. Foliolo apical de una hoja imparipinada, 2-4 yugas. Forma aovada, base redondeada, inequilátera, ápice acuminado. Textura membranácea, borde entero. Nervio central fuerte, ondulado. Nervaduras secundarias bien marcadas, desiguales, alternas; todas ellas son camptódromas pero las del lado izquierdo tienden a ser acródomas; se apartan de nervio central con ángulos desiguales, de 45°-50° las centrales y de 20° las apicales. Algunos nervios laterales terciarios bien marcados y craspedódromos. El espécimen es muy semejante al foliolo apical de la enredadera subleñosa tropical *Ph. edentanthus* Meyer. Se diferencia por el nervio central ondulado y la base más estrecha. Considero que siendo una especie nueva, la puedo dedicar al estudioso de la flora fósil riourbiense, Mario Hünicken. *Diquecito.*

Familia *Saxifragaceae*Género *Escallonia* L.

VIII-113 *Escallonia* ? sp. Hünicken. *Bloque Hundido.*

Género *Hydrangea* L.

VIII-90 *Hydrangea* ? incerta Berry. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 46, 73, 113. Lám. VI-9. Resto fragmentario. Borde irregularmente lobulado. Nervio central fuerte y prominente. Los nervios secundarios se originan con un ángulo muy abierto, casi recto, son algo curvadas y ascendentes sólo en la zona marginal. *Bloque Hundido.*

XXVII 593, 650, 626 *Hydrangea santacruziana* sp. nov. Trozos de hojas medianas obovadas, de 4x2,5 cm, base acuminada, cordiforme; el peciolo no se observa. El extremo distal es ensanchado y romo en estos especímenes. El borde es entero y la estructura coriácea. El nervio central es fuerte y recto. Las nervaduras secundarias más densas en un margen que en el otro, son opuestas o subopuestas, camptódromas con un primer sector recto que nace con ángulos de 60°-70° y cerca del borde se curvan para anastomosarse mutuamente; otras salen con ángulo de 55°. Nervillos no se observan. *Proceden del nivel plantífero del Diquecito.*

Tienen mucho parecido con *H. incerta* ? Berry por la peculiar disposición de los nervios secundarios, pero la forma y el borde son distintos.

XXII-212 *Hydrangea* sp. Porción basal de hoja mediana oval-lanceolada, de 3,7x3,7 cm, base acuminada. No se observan los extremos. El borde es entero, algo ondeado y la estructura coriácea. La nervadura central es fuerte, prominente y recta. Las nervaduras secundarias son

arqueadas o flexuosas, alternas o subalternas, craspedódromas. Forman con el nervio medial ángulos de 55° a 70°. El espécimen *procede del nivel plantífero del Diquecito*. Presenta mucha semejanza con *H. scandens* DC. del bosque valdiviano tanto por la forma general como por la disposición de las nervaduras secundarias.

Orden GRUINALES o RUTALES

Familia *Cedrelaceae*

Género *Cedrela* P. Br.

XVI-207, 504 Cedrela hünickeni sp. nov. Folíolo de forma oblongolanceolada, vértice acuminado, de una longitud de 10x2,8 cm. Base estrecha, equilátera y peciólulo corto. Borde entero, textura subcoriácea. Nervadura central fuerte, prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias rectas, 12-13 pares, alternadas, bien marcadas, craspedódromas; salen de la central con ángulo de 45°. El folíolo es semejante al del *C. fissilis* Vell. f. *macrocarpa* C.D.C. de Misiones. Se diferencia por la base más estrecha y el vértice menos acuminado, y la terminación de las nervaduras secundarias.

Como entiendo que se trata de una especie nueva, la dedico al eminente estudioso de la flora santaflaviense el Dr. Mario Hünicken. *Diquecito*.

XVI-503, 187 Cedrela doroteaensis sp. nov. Folíolos oblongo-lanceolados, de 7,3x2,9 cm, base acuminada terminada en ángulo subrecto, de lados inequiláteros. Vértice acuminado y mucronado, borde entero o algo ondulado, textura coriácea. Nervadura central delgada, fuerte, prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias en número de 13 pares, rectas o curvadas, paralelas, alternadas, craspedódromas; se abren con ángulo de 50° de la nervadura central. *Diquecito*.

XVI-637, 505 Cedrela eocenica sp. nov. Folíolos lanceolados, de 7x2,3 cm, base acuminada con terminación cordiforme, vértice acuminado y en punta. Borde crenado, textura coriácea. Nervadura central delgada, fuerte, rectilínea. Nervaduras secundarias 10 pares, fuertes, rectas o algo curvadas, paralelas, alternadas, craspedódromas, terminan en las ensenaduras de las combas; se apartan del nervio central con ángulo de 40°. *Diquecito*.

Familia *Meliaceae*

Género *Cabralea* A. Juss.

XIV-478, 452 Cabralea doroteaensis sp. nov. Folíolo oblongo-lanceolado de 8,3x2,2 cm, con ambos extremos acuminados. Base cuneiforme, equilátera; no se observa el peciólulo. Tampoco se observa el ápice que debe ser agudo. El borde es entero y algo ondeado. La textura es coriácea. El nervio medial es rectilíneo, fuerte, prominente, con el extremo distal arqueado. Las nervaduras secundarias están regularmente espaciadas, subparalelas, alternadas y craspedódromas. Se apartan del nervio medial con ángulo de 55°. Son folíolos muy semejantes a los de *C. oblongifolia* DC. de los bosques de Misiones. *Proviene del yacimiento H18*.

Género *Trichilia* P. Browne

XX-40 Trichilia santaflaviaensis sp. nov. Parte basal de un folíolo mediano aovado-lanceolado, de 6,2x3,8 cm, base acuminada sin verse la terminación. Borde entero y textura coriácea. Nervio central muy fuerte, prominente y rectilíneo. Nervaduras secundarias muy curvilíneas, tendiendo a ser acródomas las basales; se insertan en la principal con ángulos de 40°-50°. Otros nervios rectos, horizontales u oblicuos salen de la nervadura central para unirlos a las secundarias. Por el carácter de las nerviaciones tiene bastante parecido con *T. maritziformis* Berry. Ofrece también cierta semejanza con *Cedrela mexicaniformis* Berry, pero la base es diferente. Son árboles y arbustos de hojas pinnado-compuestas del ambiente tropical. *Procede de H18*.

Familia *Malpighiaceae*

Género *Tetrapteris* Cav.

I-28 Tetrapteris precrebrifolia Berry. *H18-Bloque Hundido*.

Familia *Vochysiaceae*

Género *Qualea* Aubl.

III-22a; V-135 Qualea patagonica Hünicken. *H18*.

Orden SAPINDALES

Familia *Anacardiaceae*Morfogénero *Anacardites* Sap.V-317 *Anacardites* sp. Hünicken. H18-Bloque *Hundido*.V-73, 75 cf. *Anacardites pichileufensis* Berry. *Bloque Hundido*.

Folíolos alargados, lineales, de base acuada inequilátera. Vértice acuminado y romo, borde aserrado. Nervadura central subrecta y bien marcada. Nervaduras laterales finas, numerosas, subaltaernadas, terminan en las ensenaduras de los denticulos. Se asemeja a *A. pichileufensis* Berry.

XVIII-392 *Anacardites andica* sp. nov. Folíolos fusiformes, pequeños, de 4,4x1,6 cm, base acuminada, estrecha, equilátera. El peciúlulo no se observa. Vértice acuminado con el ápice en punta. Borde liso o algo ondeado, textura coriácea. Nervadura central delgada, algo prominente, recta o un tanto ondeada. Nervaduras secundarias paralelas, opuestas, algo arqueadas, craspedódromas; se apartan de la central con ángulo de 50°. Son especímenes bastante parecidos a *A. patagónica* Berry del Nahuel Huapi, aunque se diferencian por la forma del folíolo y disposición de las nervaduras. También se asemejan a *Anacardium occidentale* L. del Brasil. *Proceden de H18*.

Género *Schinopsis* Engler

XIII-82 *Schinopsis santacruzensis* sp. nov. Trozo medial de hoja estrecha y alargada, de 5,2x1,4 cm, borde entero, algo ondeado y textura coriácea. Nervadura central fuerte, rectilínea y prominente. Nervaduras secundarias numerosas, subalternadas, rectas, se apartan de la central con ángulo de 50°. Por la forma general, el borde y las numerosas nervaduras secundarias, es muy semejante a *Sch. balansae* Engl. del Chaco. *Bloque Hundido*.

XIII-70; XIV-481 *Schinopsis doroteaensis* sp. nov. Folíolo fusiforme de 5,8x1,1 cm, base estrecha y equilátera propia de hoja sécil, vértice acuminado y en punta aguda, borde entero y textura subcoriácea. Nervadura central fuerte, prominente, rectilínea. Nervaduras secundarias muy numerosas, paralelas, subopuestas, rectilíneas; se abren del nervio central con ángulo de 40°-45°. Se asemeja a los folíolos de *Sch. lorentzii* Gris. et Engl. aunque estos son lineal lanceolados. H18-Bloque *Hundido*.

V-81 *Schinopsis* sp. Hünicken. *Bloque Hundido*.V-157 *Schinopsis* sp. 2 Hünicken. *Diquecito*.

XX-100, 83 *Schinopsis galantae* sp. nov. Folíolos pequeños, fusiformes, de 3,8x1,4 cm, con base estrecha, subdecurrente y torcida. No se observa el peciúlulo, como si fueran sentados. El vértice acuminado termina en ápice agudo. El borde es entero, levemente ondeado y la textura es coriácea. La nervadura central es fuerte, prominente, recta o curvada. Las nervaduras secundarias, 10-11 pares, son subparalelas, rectas o algo curvadas, alternas o subalternas, craspedódromas; se insertan con ángulos de 35°-55° en la nervadura central. Estos folíolos se parecen a los de *Sch. lorentzii* G. et E., pero difieren en la forma. *Proceden del Bloque Hundido*.

Dedico esta especie al Dr. Oscar Galante, cuyo estudio geológico he utilizado para ubicar esta flórua precarbonífera.

Género *Astronium* Jacq.

XIX-305 *Astronium turbioense* sp. nov. Folíolo pequeño oblongo-fusiforme, de 3,8x1,5 cm, base acuminada y algo decurrente, peciúlulo corto, 3 mm, ápice en punta aguda. El borde basal y parte del medio es entero, el resto aserrado. Textura papirácea. Nervio central fino y arqueado. Nervaduras secundarias numerosas paralelas, alternadas, craspedódromas terminan en los denticulos del borde; forman ángulo de 48° con el nervio central. Tiene algo de

semejanza con los folíolos dentados de *A. Balansae* Engl. El espécimen *proviene del nivel Bloque Hundido*.

XV-605, 691, 633 *Astronium eocenicum* sp. nov. Folíolos pequeños, elípticos u obovados, de 4,7x2,7 cm. La base es acunada o redondeada, equilátera; el peciúlulo no se observa. El vértice es acuminado con ápice romo, el borde es entero y la textura coriácea. La nervadura central es fuerte, prominente, recta, arqueada o festoneada. Nervaduras secundarias, 9-10 pares, rectas, subparalelas, alternas o subalternas; se abren de la central con ángulos de 40°-50°. Nervillos terciarios no se observan. Son folíolos bastante semejante a *A. urundewa* Allem. de la serva tucumano-boliviana. Los ejemplares *provienen del Diquecito*.

XXIX-597, 737 *Astronium allophyllifolium* sp. nov. Folíolo pequeño oblongo-lanceolado, con ambos extremos acuminados pero sin que se vean ni la base ni el ápice. El borde es irregularmente aserrado y la textura es coriácea. La nervadura medial es fuerte, prominente y curvada. Las nervaduras secundarias son rectas, paralelas, numerosas y craspedódromas. Se apartan de la central con ángulo de 40°. En la forma general tiene bastante parecido con los folíolos de *A. balansae* Engl. de la parte oriental del Chaco. Los especímenes *proceden del nivel plantífero del Diquecito*.

Género *Schinus* Cav.

XXIX-710 *Schinus eocenicus* sp. nov. Hoja pequeña, elíptica, de 2,2x0,9 cm, base y vértice acuminados y redondeados, borde crenado, textura coriácea. Nervadura central fina, recta y fuerte. Nervaduras secundarias 5 pares, finas, subparalelas, subalternadas, craspedódromas, se bifurcan cerca del borde para terminar en las ondulaciones del borde; forman con la central ángulos de 25°-30°. Se asemeja por la forma y las nerviaciones a *Sch. polygamus* (Cav.) Cabr. H18.

Familia *Aquifoliaceae*

Género *Ilex* St. Hil.

XX-139; XXII-226 *Ilex australis* sp. nov. Hoja de forma espatulada, de 5,2x2,3 cm, base acuminada y en ángulo agudo, equilátera, pedúnculo corto. Apice romo, borde entero en la primera mitad y dentado lobulado en la segunda, textura papirácea. Nervadura central, fuerte, algo prominente, recta o curvada. Nervaduras secundarias alternadas, camptódromas, cerca del borde se anastomosan con la siguiente; se apartan de la central con ángulos de 45°-50°. Nervillos terciarios normales a las nervaduras secundarias. Bastante semejante a *I. paraguayensis* L. *Bloque Hundido*.

Familia *Sapindaceae*

Género *Paullinia* L.

XXVI-718 *Paullinia patagonica* Hünicken. H18.

Género *Allophylus* L.

II-64 *Allophylus graciliformis* Berry. H18.

Género *Cupania* L.

II-27 cf. *Cupania grosse serrata* (Engelh.) Berry. H18-Diquecito.

II-35b, 53 *Cupania latifolioides* Berry. H18.

XII-12 *Cupania* ? *santacrucensis* Hünicken. H18.

XXVII-673 *Cupania* sp. Hoja mediana oblongada, de 5,6x2,4 cm, base acuminada y estrecha, pedúnculo corto (4 mm), borde ondeado, textura papirácea. Nervadura central delgada, arqueada y fuerte. Nervaduras secundarias irregulares en la forma: rectas, curvadas u onduladas; alternadas y craspedódromas, forman con la central ángulos de 50°-60°. Nervillos terciarios rectos u ondeados. *Diquecito*.

XII-59 *Cupania* ? sp. Hünicken. H18.

Orden CELASTRALES

Familia *Hippocrateaceae*Género *Salacia* L.

I-57 *Salacia floribundifolia* Berry. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 45, 73, 114. Lám. VIII-9. Fragmento de hoja sin base ni extremidad. Borde entero y ligeramente ondulado. Nervadura central muy fuerte y sinuosa. Las nervaduras secundarias irregularmente subalternadas. Semejante a *Salacia floribunda* (Benth.) del N de Sudamérica. H18-Diquecito.

Familia *Celastraceae*Género *Maytenus* Mol.

XX-121 *Maytenus doroteaensis* sp. nov. Hoja pequeña, elipsoidal, de 2,7x1,8 cm, base redondeada, subequilátera, pedúnculo corto (2 mm), ápice romo, borde entero, textura coriácea. Nervio central delgado y arqueado. Nervaduras secundarias poco visibles y espaciadas. Bastante similar a las hojas de *M. vitis idaea* Grisb. Fué descrito brevemente como *Phyllites* sp. 21 por Hünicken. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 48, 113. Lám. XIV-20. *Bloque Hundido*.

XIII-5 *Maytenus spinulosifolia* sp. nov. Resto basal de hoja alargada de 4,8x1,9 cm, base acuminada, de borde entero, terminación redondeada en ángulo agudo. El resto del borde foliar fuertemente dentado, con dientes en ángulo recto y espaciados, textura coriácea. Nervadura central fuerte, rectilínea y prominente. Nervaduras secundarias no se observan. Por la forma general y los dientes del borde fuertes y agudos, se asemeja a algunos ejemplares de *M. ilicifolia* Mart. H18.

Familia *Icaninaceae*Género *Villaresia* R. et P.

XXVI-687; XXV-648; XXIV-550 *Villaresia doroteaensis* sp. nov. Hoja mediana elipsoidea, de 6,4x3,5 cm, base acuminada sin verse la terminación. Vértice acuminado con ápice romo, borde ondeado y textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, subrectilínea en su mayor extensión y curvada en la parte distal. Nervaduras secundarias fuertes, alternas o subalternas, camptódromas con arcos ascendentes los cuales en las inmediaciones del borde se bifurcan para anastomosarse mutuamente. Forman ángulos varios con la nervadura central de 45° a 60°. Se observan pocos nervillos terciarios. Son hojas que tienen mucho parecido con *V. mucronata* R. et P. del bosque valdiviano. Berry describió para el Río Pichileufú una *V. congonhifolia*. Los especímenes proceden del Diquecito.

Orden RHAMNALES

Familia *Rhamnaceae*Género *Rhamnidium* Reiss

XXL-165 *Rhamnidium* sp. Hünicken. *Diquecito*.

V-42 *Rhamnidium obsoletum* sp. nov. Hoja lanceolada, de 11x3,2 cm base y vértice acuminados. La base es de borde entero y algo decurrente. El borde en la parte media y superior es ondulado-dentado. La textura es coriácea. La nervadura central es fuerte, prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias, 8-9 pares, fuertes, alternadas, curvadas y ascendentes, craspedódromas, terminan en los denticulos; se apartan del nervio central con ángulos varios de 35°-40°-45°. Nervillos terciarios rectos, densos, transversales en el medio y oblicuos en el margen. H18.

XXV-653 *Rhamnidium australe* sp. nov. Hoja oblongo-lanceolada, de 8x3,5 cm, base acuminada de lados rectos, inequiláteros, vértice acuminado, no queda visible la punta. El borde es ondulado y la textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, arqueada especialmente en el vértice. Nervaduras secundarias, 8-9 pares regularmente curvadas y ascendentes unas, otras rectilíneas, subalternadas, craspedódromas, se insertan en la central con ángulos varios de 30°-45°-50°. Nervillos terciarios centrales, espaciados, rectos o curvos, transversales; los marginales oblicuos. *Diquecito*.

X-85; XVIII-628 *Rhamnidium* sp. Porciones basales de hojas medianas, oblongo-lanceoladas, de base acuminada, estrecha y algo decurrente, borde entero y textura coriácea. Nervaduras

secundarias fuertes, rectas o algo sinuosas, subparalelas, alternadas, craspedódromas, curvándose cerca del margen. *Bloque Hundido-Diquecito*.

Género *Zizyphus* L.

IV-200 *Zizyphus santaflaviaensis* Hünicken. H18.

XII-5, 445 *Zizyphus doroteaensis* sp. nov. Hoja mediana, lanceolada, de 6,8x2,5 cm, base acuminada, vértice acuminado, estrechado y en punta aguda. Borde entero y textura coriácea. Nervio central fuerte, algo prominente y subrectilíneo. Los nervios primarios laterales bien marcados y acródomos, llegan hasta cerca de la punta donde se anastomosan con los secundarios del nervio central. Los nervios secundarios laterales son cortos, curvos y craspedódromos. Los nervios secundarios cuspidales son camptódromos y el último par acródomos. Nervillos terciarios rectos, curvos o quebrados se observan en el medio. H18.

XII-444 *Zizyphus* sp. Hünicken. Aquí se observan bien el ápice acuminado y en punta y la nervadura central curvada, que en el último tercio emite nervaduras secundarias acródomas a las cuales se anastomosan las primarias laterales. H18.

XII-46 *Zizyphus* sp. Hoja alargada, espatulada, de base acuminada y decurrente. Borde entero y textura coriácea. Nervadura central fuerte, rectilínea en el medio, algo curvada en la base y sinuosa en el ápice. Los nervios primarios laterales divergen con un ángulo muy agudo y son acródomos, se anastomosan con los secundarios del nervio central en el cuarto superior. H18.

Familia *Vitaceae*

Género *Cissus* L.

VI-7, 29, 123 *Cissus rioturbioensis* Hünicken. H18-Diquecito-Bloque Hundido.

III-7a; X-51a *Cissus australe* Hünicken. H18.

Orden MALVALES

Familia *Tilliaceae*

Género *Triumfetta* L.

I-195; XXI-196 cf. *Triumfetta irregularis*, serrata Engelm. *Diquecito*.

Familia *Bombaceae*

Género *Bombax* L.

I-93 *Bombax firmifolium* Engelm. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 45, 73, 113. Lám. IX-7. Hoja de forma lanceolada con base estrechada y ligeramente decurrente. Borde entero. Nervadura central rectilínea, muy fuerte y sobresaliente. Nervaduras secundarias subalternadas, rectilíneas hasta la mitad del flanco, luego se curvan y cerca del borde ascienden bruscamente para anastomosarse con la inmediata. *Bloque Hundido*.

XXI-191 *Bombax doroteaensis* sp. nov. Folíolo elíptico-lanceolado, de 5,9x2,4 cm, base redondeada, inequilátera. Extremo superior acuminado; no se ve el ápice. El borde basal es entero y el resto es dentado. La estructura es subcoriácea. La nervadura central es fuerte, prominente y ondeada. Las nervaduras secundarias, 7 pares, son alternas o subalternas, arqueadas, craspedódromas, terminan en los senos marginales. Se abren con ángulos de 50°-60° del nervio medial. No se observan nervios terciarios. *Procede del Diquecito*. Tiene mucha semejanza con *Bombacites* del cual difiere en la disposición de las nervaduras secundarias.

Morfogénero *Bombacites* Berry

XX-139 *Bombacites conchylifolia* sp. nov. Folíolos chicos, elíptico-lanceolados, de 5,3x2,3 cm, base acunada e inequilátera; el extremo distal es acuminado con ápice agudo. El borde en su parte basal es entero, el resto con dientes espaciados y poco salientes. La estructura es subcoriácea. La nervadura central es fuerte, prominente, recta o algo curvada. Las nervaduras secundarias, 6-7 pares, son arqueadas, alternas, camptódromas, rectas en el primer tramo

se arquean para anastomosarse a la siguiente. Divergen del nervio central con ángulos de 50°-60°. Se observan algunas nervaduras terciarias finas e irregulares. Los especímenes *proceden del Bloque Hundido y del Diquecito*.

Hünicken compara su *Phyllites* sp. 7 con *B. formosus* Berry de EE.UU. El espécimen 139 y el de Hünicken tienen la apariencia de un caracol con sus esculturas dorsales. De allí el nombre específico.

Género *Chorisia* H.B.K.

IX-197; XXII-223 *Chorisia australis* sp. nov. Folíolos medianos, lanceolados de 6x3,4 cm, cuya base se ensancha; faltan ambos extremos. El borde es entero y la textura papirácea. La nervadura central es fuerte, prominente y un tanto arqueada. Las nervaduras secundarias, 7-8 pares, son rectas o arqueadas, subparalelas, alternas o subalternas, camptódromas; cerca del borde se bifurcan para anastomosarse mutuamente. Se apartan del nervio central con ángulo de 50° unas y otras con ángulos de 60°-70°. Nervillos no se ven. Proceden del nivel plantífero del *Diquecito*.

Los especímenes tienen un cierto parecido con los folíolos de *C. insignis* H.B.K. por la disposición de las nervaduras secundarias, pero difieren en la forma.

Familia *Sterculiaceae*

I-233, 243 *Buettneria* sp. Hünicken. *Diquecito*.

Género *Buettneria* L.

Género *Sterculia* L.

I-156, 169, 553 *Sterculia turbioensis* (Hünicken) sp. nov. Se conservan varios restos que dan una idea más cabal de las características de estas hojas. Por eso añadido las figuras 168 y 553, además de completar la figura 156 (I b).

Los tres lóbulos terminan en punta roma y es más desarrollado el central. Están separados por ensenaduras redondeadas cuyos bordes forman ángulo de 40°. La base es redondeada con bordes enteros. No se conserva el pecíolo. La estructura es coriácea. El nervio medial es bien marcado y rectilíneo. Los nervios primarios laterales son algo curvados y subopuestos, arrancan con ángulo de 50° del medial, a más de un centímetro de la base. Los nervios secundarios son rectos o curvos, subparalelos y opuestos en el lóbulo central; rectos o curvos, subparalelos y alternos en los laterales. Los secundarios basales son camptódromos, siguiendo la curvatura del borde penetran en el lóbulo; sigue otro par de nervios subopuestos, rectos y craspedódromos. Los nervuzelos forman una red bastante abierta. En la forma general se asemeja mucho a *S. guñazui* Berry, del Chalfá. Las *S.* de hojas lobadas son características del Brasil. Proceden del nivel plantífero del *Diquecito*.

IX-158 *Sterculia acerifolia?* sp. nov. El espécimen pentalobado se diferencia del anterior por la distinta nerviación de los lóbulos, y por la diferente disposición de los nervios primarios laterales y por los senos más abiertos. Por ello y por cierta semejanza con *Acer polymorphum* del terciario europeo, lo había determinado como *S. acerifolia*. Habrá que reunir otros materiales para certificar esa designación.

Observaciones. — Hünicken, en un primer momento, asimiló los primeros a *S. guñazui* Berry (Depós. Neocr. Terc. Sta. Cruz, 46, 73, 115) y los segundos a *quescus augustiloba* Br. (ibidem 42, 72, 115). Al efectuar la revisión, no contando con suficiente material, los describió como *Phyllites turbioensis* sp. nov. (Flora Terciaria, pág. 220). Al completar los datos con mis materiales, prefiero determinarlos como *Sterculia*. Dentro del género y la variabilidad de las hojas, las lobadas son características de especies brasileñas, como *S. chicha*.

Orden PARIETALES

Familia *Eucryphiaceae*

XIV-41 *Eucryphia proxima* sp. nov. Hoja de forma elíptica, de 3,3x1,9 cm, base subcordiforme de borde entero, vértice romo y ondeado. Borde foliar dentado con dientes oblicuos y ensenaduras agudas, textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y rectilínea.

Género *Eucryphia* Cav.

Nervios secundarios, 5 pares, rectas, fuertes, paralelas, subalternadas, craspedódromas, terminan en las ensenaduras del margen; se originan con ángulos de 40° a 70° en la central. Se asemeja a las hojas de *E. cordifolia* Cav., el « urmo » de los chilenos, aunque de menor tamaño. *H18*.

Orden VIOLALES

Familia *Violaceae* Género *Anchietea* St. Hil.
XX-66 *Anchietea* *tertiaria* sp. nov. Hoja chica, aovado-lanceolada, de 5,5x2,1 cm, base redondeada, inequilátera, vértice acuminado y agudo, borde entero y textura papirácea. Nervadura central fuerte, algo prominente y rectilínea salvo en el ápice donde se curva. Nervaduras secundarias camptódromas, alternadas, se anastomosan con la siguiente cerca del margen; forman con la central un ángulo de 35°-40°. Per el contorno y la disposición de las nervaduras es muy semejante a *A. parvifolia* Hall del norte argentino. *H18*.

Familia *Flacourtiaceae* Género *Casearia* Jacquin
II-37 *Casearia* cf *spinuloso-serrata* Engelm. *H18*.

Orden CUCURBITALES

Familia *Cucurbitaceae* Género *Siolmatra* Baill.
IX-110, 111 *Siolmatra* ? *patagonica* Hünicken. *Bloque Hundido*.

Orden MYRTIFLORAE

Familia *Myrtaceae* Género *Eugenia* L.
I-14; II-13 *Eugenia* *rioturbioensis* Hünicken. *Diquecito*.

XX-88 *Eugenia* *doroteaensis* sp. nov. Trozo distal de hoja aovada, de 3,8x2,5 cm, vértice acuminado y torcido, termina en punta aguda. El borde es crenado-dentado y la textura subcoriácea. La nervadura central es fuerte pero adelgazada y curva hacia el extremo distal. Las nervaduras secundarias bien marcadas, muy espaciadas, camptódromas, se unen entre sí con arcos ascendentes muy ramificados, con ramas craspedódromas. Forman diversos ángulos con la nervadura central, desde 45° a 60°. Nervillos terciarios rectos, curvos u ondeados. El trozo es muy similar a *E. mitiqui* DC. de la flora valdiviana. El espécimen procede del *Bloque Hundido*.

VII-184 *Psidium* *licciardoi* Hünicken. *Diquecito*. Género *Psidium* L.

II-155 *Psidium* *araciforme* Berry. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 46, 73, 115. Lám. XI-12. Resto foliar en regular estado de conservación. Forma oval-alargada, borde entero. Nervadura central fuerte, algo prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias subparalelas, curvadas y ascendentes. Se compara con *Ps. pomiferum* del trópico. *Bloque Hundido*.

XIX-540 *Psidium* *subantarcticum* sp. nov. Resto foliar bien conservado pero sin base ni ápice, de 7x4,5 cm. Hoja mediana de forma elipsoidal, base acuminada, borde ondeado, textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y ondulada. Nervaduras secundarias rectas o algo onduladas en número de 7-8 pares, alternas, craspedódromas; divergen de la central con ángulos de 30°-35°-40°. Nervillos terciarios densos, normales a las nervaduras secundarias. Muy similar a *P. licciardoi* Hünic. pero con las nervaduras secundarias de menor ángulo de inserción, nervio central sinuoso y nervillos mucho más densos. *Diquecito*.

Género *Myrceugenella* Kausel
XXVIII-416 *Myrceugenella* *desiderata* sp. nov. Hoja pequeña, aovada, de 2,7x1,3 cm, base redondeada, equilátera, vértice acuminado y mucronado, borde entero y textura coriácea.

Nervadura central delgada y ondeada. Nervaduras secundarias, 4 pares, delgadas, opuestas, camptódromas; se apartan de la central con ángulos de 40°-55°. Hoja muy parecida por la forma, el tamaño y la nerviación a *M. apiculata* (DC.) Kausel. H18.

Género *Myrcia* De Candolle

IX-2; IV-17 *Myrcia chubutensis* Berry. H18.

IX-20; XIII-77 *Myrcia reticulato-venosa* Englh. H18-Bloque Hundido.

XIV-328 *Myrcia nitens* Engelh. Hoja elíptica de 3,2x1,5 cm, base acuminada y redondeada, pecíolo corto (2 mm), vértice torcido y romo. Nervadura central fuerte, prominente, recta en casi todo su recorrido menos en el ápice donde se curva. Nervaduras secundarias numerosas, paralelas, alternas, camptódromas rectas en el primer tramo y curvadas cerca del borde donde se anastomosan con la siguiente; divergen con ángulo de 45° de la central. Bloque Hundido.

IV-14a *Myrcia* sp. Hünic. H18.

XIV-303, 486 *Myrcia ellipticifolia* sp. nov. Hojas elípticas pequeña de 4,2x2 cm, base redondeada, equilátera, pecíolo corto, de 2 mm. El ápice es redondeado y mucronado. Borde entero, textura subcoriácea. El nervio central es delgado y algo curvado en el extremo proximal. Las nervaduras secundarias son alternas, camptódromas, con la primera sección recta y paralelas entre sí; cerca del margen se curvan para anastomosarse con la siguiente. Nervillos no se observan. Proceden del nivel plantífero H18. Se asemejan a las hojas aovado-acuminadas de *M. oitchi* del Brasil.

Orden EBENALES

Familia *Sapotaceae*

Género *Pouterlabatia* Berry

V-63; XIV-10b *Pouterlabatia clarki* (Berry) Berry. H18.

V-127 cf. *Pouterlabatia lanceolata* Berry. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 47, 73, 113. Lám. XI-17. Resto de hoja de forma lanceolada de 8x1,6 cm, sin los extremos. Hacia abajo se estrecha. Borde entero. Nervio central fuerte y prominente, algo curvado. Nervios secundarios curvados y subalternados. Bloque Hundido.

Familia *Styracaceae*

Género *Styrax* L.

II-146 *Styrax glabratoides* Engelhardt. Bloque Hundido.

II-148 *Styrax* cf. *coriacea* Engelhardt. Bloque Hundido.

II-68 *Styrax glandulifera* Berry. H18-Diquecito.

XXX-501 *Styrax eocenica* sp. nov. Hoja grande elíptico-lanceolada, de 9,2x5 cm, base acuminada y cuneiforme; falta el extremo distal de la hoja. El borde, al parecer es ondulado y la textura es membranácea. El nervio medial es fuerte, prominente y rectiforme. Los nervios secundarios, 5-6 pares, son opuestos o alternados, irregulares, ramificados, casi todos arqueados y craspedódromos. Los basales son opuestos y se apartan del central con ángulo de 35°; el par siguiente es alterno y en el arranque forman ángulos de 40°-50°, como los siguientes. Los nervios terciarios son rectos, curvos u ondeados, transversales respecto al nervio central o normales a los secundarios. El ejemplar procede del nivel plantífero del Diquecito. Por la forma general es muy parecido a *S. glandulifera* Berry, pero se diferencia por la disposición de las nervaduras secundarias y por el borde.

Orden CONTORTAE

Familia *Loganiaceae*

Género *Buddleja* L.

XXIII-360 *Buddleja vetusta* sp. nov. Hoja oblongo-lanceolada, de 7,1x2,3 cm, base acuminada y cuneiforme. No se observa el pecíolo. Vértice acuminado y en punta aguda. Borde entero

y ondeado, textura coriácea. Nervio central fuerte, curvado y prominente. Nervios secundarios numerosos, finos, rectos, paralelos o divergentes y subalternados. Terminan en un nervio marginal que corre a lo largo del borde foliar. Forman ángulos diversos con el nervio central, desde 40°-45° hasta 65°. Nervillos terciarios no se observan. Es bastante semejante por el contorno y los numerosos nervios a *B. globosa* Hope, del bosque mesófilo valdiviano. Proviene del nivel plantífero H18.

Familia *Apocinaceae*

Género *Thevetia* L.

XIII-99, 72 *Thevetia falcatifolia* sp. nov. Trozos basales de hojas lineales, alargadas, falcadas, de 4,5x1,1 cm. La base es acuminada, decurrente, equilátera, pecíolo pequeño de 5 mm. El borde es entero y la estructura es subcoriácea. La nervadura media es delgada, prominente y curvada. Las nervaduras secundarias numerosas, rectas, paralelas y poco aparentes. Estos restos de improntas son muy similares a las hojas de *T. neerifolia* Juss. de 8 a 15 cm de largo, del delta paranense. Proceden del nivel plantífero del *Bloque Hundido*.

Familia *Esclepiadaceae*

Género *Patrisia* Rich.

XXI-196 *Patrisia aonikena* sp. nov. Hoja mediana elíptica, de 7,5x4,5 cm, de base redondeada hemiorbicular sin el pecíolo y con el ápice roto. El borde basal es entero y el resto con dientes agudos y fuertes, separados por senos amplios. La estructura es coriácea. El nervio central es rectilíneo, fuerte y prominente. Los nervios secundarios muy espaciados, arqueados, alternos, craspedódromos finalizando su recorrido en los dientes marginales. Nacen en el nervio central con ángulos de 40° a 65°. Nervios terciarios marginales, arqueados; los centrales, rectos, arqueados o sinuosos. Proviene del nivel plantífero del *Diquecito*. Tiene bastante parecido con *P. eocenica* Engelm. de Coronel, pero difieren en el borde.

Orden TUBIFLORAE

Familia *Bignoniaceae*

Género *Bignonia* Jussieu

106 cf. *Bignonia pichileufiana* Berry. *Bloque Hundido*.

Género *Adenocalymma* Martius

III-190 *Adenocalymma* aff. *tertiaria* Berry ?. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 47, 73, 116. Lám. XIII-4. Fragmento de la parte inferior de la hoja. Pecíolo corto, base redondeada, borde entero. Tiene tres nervaduras principales, la central más fuerte y rectilínea, las laterales regularmente curvadas y originadas casi en la base de la central. *Diquecito*.

Género *Tecoma* Jussieu

III-57a *Tecoma serrata* Engelhardt. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 47, 73, 113, 115. Lám. XIII-5. Hojas pequeñas, de forma lanceolada. Base inequilátera, algo redondeada. Vértice en punta más o menos pronunciada. Borde regularmente aserrado, denticulos grandes, anchos, orientados hacia el ápice. Nervadura central fuerte, rectilínea. Nervaduras secundarias numerosas, finas, irregularmente alternadas, curvadas, rectilíneas o sinuosas. Semejante a *T. stans* Juss. del trópico. H18-*Bloque Hundido*.

Familia *Borraginaceae*

Género *Patagonula* L.

XIV-364 *Patagonula doroteaensis* sp. nov. Hoja mediana de forma estatulada, de 5,9x2,1 cm, base estrecha y decurrente, pecíolo corto (3 mm). Vértice romo, borde entero y textura subcoriácea. Nervio central fuerte, rectilíneo. Las nervaduras secundarias no se perciben en el haz de la hoja. Es muy semejante a ciertas formas de hoja de *P. americana* L. tanto por el contorno como por la característica de no verse los nervios secundarios. Hoy vive en el Chaco y Misiones. H18.

Familia *Solanaceae*

Género *Cestrum* L.

XIII-198; XIV-733, 316 *Cestrum antiquum* sp. nov. Trozos de hojas lineales de base acuminada y decurrente, inequilátera, con pecíolo corto de 2 mm. Vértice acuminado y en punta

aguda. Borde entero y textura subcoriácea. Nervadura central fina, prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias poco visibles, numerosas, rectas y paralelas. Son improntas muy semejantes a las hojas de *C. parqui* L'Hér. de las riberas paranenses. Los especímenes proceden del *Bloque Hundido*, H18 y *Diquecito*.

Familia *Acantaceae*

Género *Fittonia* Coem.

XXII-225 *Fittonia enigmatica* sp. nov. Hoja ovalada de 3,7x2,5 cm de base redondeada, equilátera, con pecíolo corto de 3 mm, y ápice romo. El borde es crenado y la estructura subcoriácea. El nervio central es fuerte, prominente y rectilíneo. Las nervaduras secundarias son siete pares, subparalelas, alternas o subalternas, curvadas y craspedódromas, terminan en los senos de las ondulaciones. Se apartan del nervio central con ángulos de 50°. El espécimen tiene bastante parecido con *F. gigantea* Coem. del Perú. *Proviene del Diquecito*. Hünicken lo describió como *Phyllites* sp. 6 en Flora Terciaria de los Estratos de Río Turbio y lo figuró en la Lám. XV con el N. 2.

Orden RUBIALES

Familia *Rubiaceae*

Género *Hoffmannia* Swartz

II-145 *Hoffmannia protogea* Engelm. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 47, 73, 115. Lám. XII-7, 8. Fragmento de hoja lanceolada, vértice acuminado, borde entero, textura subcoriácea. Nervio central fuerte y algo curvado. Nervios secundarios alternos, delgados, se curvan en la zona marginal. Semejanza con *H. lanceolata* Gris. del trópico. *Bloque Hundido*.

Orden CAMPANULALES

Familia *Compositae*

Género *Vernonia* Schreber

XXVI-580, 583; XXIII-245 *Vernonia antiqua* sp. nov. Hojas medianas elíptico-lanceoladas, de 7x2,8 cm, base acuminada, inequilátera, vértice acuminado y en punta. El borde es entero, algo ondulado y de textura coriácea. Nervio central fuerte, curvado o recto, prominente. Nervaduras secundarias bien marcadas, opuestas o subopuestas, muy arqueadas e irregulares; las superiores son acródomas y las inferiores craspedódromas. Se apartan del nervio central con ángulos de 45°-55°. Son muy semejantes a *V. platensis* (Spreng.) Less. de la Mesopotamia. Proceden del nivel plantífero del *Diquecito*.

Género *Eupatorium* L.

IX-143 *Eupatorium pristinum* sp. nov. Trozo medial de hoja lineal-lanceolada, de borde dentado y estructura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y ondeada. Las dos nervaduras laterales que la acompañan a lo largo de la lámina no se observan en el espécimen. El trozo conservado es muy similar a las hojas de *E. tremulum* H. et A., arbusto de 2-3 m de alto de la zona mesopotámica. El ejemplar proviene del *Bloque Hundido*.

Género *Pterocaulon* Elliott

XXIX-356, 358, 598 *Pterocaulon patagonicum* sp. nov. Porciones distales de hojas lineales y una basal, de base acuminada y cuneiforme. El vértice es acuminado y se estrecha sensiblemente hacia el ápice que es agudo. El borde es entero y la textura membranácea. La nervadura central es fuerte, prominente y algo ondulada. Las nervaduras secundarias son rectas, numerosas, paralelas, opuestas o subopuestas. Forman con el nervio central ángulos de 50°-60°. Los ejemplares son similares a las hojas de *P. paniculatum* Arech., especialmente por la disposición de las nervaduras secundarias y las características del vértice. Los ejemplares proceden de los niveles plantíferos del *Bloque Hundido* y *Diquecito*.

5. INCERTAE SEDIS

IV-91 *Phyllites flaviaensis* sp. nov. Hünicken. *Bloque Hundido*.

XI-403 *Phyllites doroteaensis* sp. nov. Resto foliar bien conservado. Forma general ovalada, de borde entero, textura subcoriácea. Nervadura central fuerte, prominente y ondulada. Nervaduras secundarias muy irregulares, alternas, curvadas, divergen con distintos ángulos de la central, de 45° a 60°. Nervaciones terciarias densas, rectas, curvas, onduladas, quebradas, formando mallas diversas. H18. Lejano parecido con *Phyllites niriuanensis* Berry.

XVIII-712 *Phyllites* sp. 4. Hojas pequeñas, fusiformes, de 4,4x1,6 cm, base acuminada, estrecha, equilátera, vértice acuminado y romo, borde dentado, textura coriácea. Nervadura central delgada, fuerte, algo prominente, recta o un poco curvada. Nervaduras secundarias paralelas, opuestas, algo arqueadas, terminan en los denticulos marginales; se apartan de la central con ángulo de 50°. Nervios terciarios rectos y finos. H18-*Bloque Hundido*.

XX-65 *Phyllites* sp. 3 Hünicken. H18.

XXII-188 *Phyllites* sp. 5 Hünicken. *Diquecito*.

XXII-226 *Phyllites* sp. 7 Hünicken. *Diquecito*.

X-404 *Phyllites* sp. 11. Resto foliar de 7,3x2,9 cm, de hoja mediana, base acuñaada, sin vértice visible, textura papirácea, borde no apreciable. Nervio central fuerte, prominente y ondeado. Nervaduras secundarias fuertes, alternadas y espaciadas, algo curvadas. H18.

XIV-9 *Phyllites* sp. 13. Parte medial de una hoja elíptica, de 4,8x3,2 cm, borde crenado, base acuminada, textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, algo arqueada. Nervaduras secundarias, 9 pares visibles, delgadas, subparalelas, subalternadas, camptódromas con el primer tramo subrecto, cerca del borde se ramifican con un trozo arqueado y otro recto para anastomosarse con las próximas; se apartan de la central con ángulo de 60°. H18.

XIII-78 *Phyllites* sp. 14 Hünicken. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 48, 113. Lám. XIV-11. Hoja lanceolada de borde entero. Base bruscamente estrechada en punta decurrente. Pecíolo fuerte. Nervio central curvado y grueso. Nervios secundarios muy finos y subparalelos. *Bloque Hundido*.

XIV-16 *Phyllites* sp. 15 Hünicken. Dep. Neocr. y Terc. Santa Cruz, 48, 115. Lám. XIV-3, 5. Hojas chicas, de textura delgada, forma lancetal alargada. Borde finamente aserrado con doble denticulo. Base acuñaada y ápice delgado. Nervio central rectilíneo, fuerte y prominente. Nervaduras secundarias, 12-13 pares, subalternadas, rectilíneas. Afinidad con algunas especies de anacardites. H18.

XIV-8 *Phyllites* sp. 16. Porción basal de una hoja mediana, de 4,5x2 cm. de forma espatulada, base acuñaada, subdecurrente, equilátera. Borde crenado y textura subcoriácea. Nervadura central delgada, fuerte y algo arqueada. Nervaduras secundarias, 10 pares visibles, subparalelas, subalternadas, craspedódromas terminan en las ensenaduras del borde; se insertan en la central con ángulo de 50°. H18.

XIII-19 *Phyllites* sp. 17. Resto apical de hoja mediana, de 5,1x2,1 cm, de textura subcoriácea. Extremo acuminado terminado en punta aguda. Nervadura central recta y curvada en el extremo apical. Nervaduras secundarias rectilíneas, paralelas, subalternadas, se apartan de la central con ángulo de 60°. H18.

XIII-38a *Phyllites* sp. 18. Trozo medial de hoja alargada y estrecha de 4,1x1,4 cm, de textura subcoriácea. El borde es finamente aserrado. Nervadura central bien marcada y algo curvada. No se observan las nervaduras secundarias. H18.

XIII-45 *Phyllites* sp. 20 Hünicken. Dep. Neocr. Y Terc. Santa Cruz, 48, 115. Lám.

XIV-19. Fragmentos de hojas lineales. Borde entero. Nervio central fuerte y algo curvado. Base algo decurrente, ápice en punta aguda. Nervaduras secundarias rectas y numerosas, paralelas. H18.

XIX-610 *Phyllites* sp. 21. Porción distal de hoja chica, oblongada, vértice acumulado y en punta aguda, borde aserrado-crenado, textura subcoriácea. Nervadura central fina y arqueada. Nervaduras secundarias finas, curvadas, paralelas, subopuestas; con la central forman ángulo de 60°-70°. *Diquecito*.

XIV-102; XV-470, 531 *Phyllites* sp. 23. Trozo de hoja mediana alargada de 3,8x2,4 cm, sin base ni ápice, borde crenado, textura subcoriácea. Nervadura central delgada y rectilínea. Nervaduras secundarias arqueadas, rectas o sinuosas, subparalelas, 9 pares en el espécimen, terminan en las ensenaduras del borde; forman ángulo de 45°-50° con la nervadura central. H18-Bloque *Hundido-Diquecito*.

XIV-64a *Phyllites* sp. 24. Hoja oval-lanceolada, de 4x1,8 cm, base redondeada e inequilateral, vértice acumulado que termina en punta muy aguda. Borde medio superior dentado con dientes agudos y ensenaduras profundas. Textura coriácea. Nervadura central delgada, fuerte y prominente. Nervaduras secundarias rectas, subopuestas, craspedódromas, van a los dientes del margen; se insertan en la central con ángulo de 35°-40°. H18.

XV-618, 620, 622 *Phyllites* sp. 25. Retazos de hojas medianas, elíptico lanceoladas, de base redondeada y vértice acumulado. Borde aserrado y textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y arqueada. Nervaduras secundarias rectas o algo arqueadas, numerosas y bien marcadas. Nervillos terciarios densos, normales a las nervaduras secundarias en la región basal son arqueados. H18-*Diquecito*.

XIX-621 *Phyllites* sp. 27. Pequeña porción de hoja mediana, de borde dentado y textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y arqueada. Nervaduras secundarias finas, rectas, paralelas, subopuestas, craspedódromas, terminan en los dientes marginales; se insertan con ángulo de 50°-60°. *Diquecito*.

XVIII-389, 446, 708 *Phyllites* sp. 28. Hojas alargadas, de 7x2,2 cm base acuminada, de forma redondeada y equilateral, ápice romo. Borde aserrado con dientes prominentes, textura subcoriácea. Nervadura central fuerte, rectilínea o ligeramente flexuosa. Nervaduras secundarias numerosas, bien marcadas, rectas o arqueadas; se insertan en la central con ángulos de 50°-60°. Nervillos terciarios densos, normales a los nervios secundarios. H18.

XVIII-576, 663 *Phyllites* sp. 29. Hojas medianas, fusiformes, de 7,5x2,1 cm, base redondeada, inequilateral, vértice acumulado y punta aguda. Pecíolo corto (2 mm), borde entero o festoneado, textura membranácea. Nervadura central delgada, curvada o flexuosa. Nervaduras secundarias muy numerosas, 16-17 pares, rectas o arqueadas, subalternadas; forman con la central ángulos de 45°-55°. Nervillos no se ven. *Diquecito*.

XVIII-717 *Phyllites* sp. 30. Hoja aovada, de 5x2,5 cm, base redondeada y ápice romo. Parte media y superior con el borde finamente aserrado. Textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y recta. Nervios secundarios, 7 pares, subalternados, camptódromos, regularmente ascendentes, cerca del borde se bifurcan para anastomosarse mutuamente; se insertan en la central con ángulos de 45°-50°. Nervios terciarios rectos. H18.

XVIII-541, 591 *Phyllites* sp. 31. Trozos mediales de hojas alargadas, de 7,5x2,7 cm, borde festoneado, textura coriácea. Nervio central fuerte, algo curvado. Nervaduras secundarias numerosas, 9 pares en el espécimen, rectas o algo arqueadas, alternadas, subparalelas; se apartan de la central con ángulos de 40°-50°. Nervillos densos, normales a las secundarias. *Diquecito*.

XVIII-418 *Phyllites* sp. 32. Porción distal de una hoja mediana, lanceolada, de 3,9x1,4 cm, vértice acumulado, punta rota, borde profundamente aserrado, textura coriácea. Nervadura

central delgada, fuerte y recta. Nervaduras secundarias delgadas, curvadas, alternadas, cerca del margen se bifurcan, una ramita termina en el vértice del denticulo, la otra se anastomosa con la siguiente; se abren del nervio central con ángulo de 35°. *H18-Diquecito*.

XVIII-461, 370 Phyllites sp. 34. Trozo distal de hoja mediana, de 4,5x1,8 cm, de forma oblongo-lanceolada, vértice acuminado con la punta rota. Borde fuertemente aserrado, con dientes agudos y fuertes y muy espaciados. Textura coriácea. Nervadura central fuerte y rectilínea. Nervaduras laterales rectas o algo curvadas, alternadas, craspedódromas, terminan en el ápice de los dientes; se insertan en la central con ángulos de 45°-50°. No se ven nervillos. *H18*.

XVIII-492 Phyllites sp. 35. Hoja ovado-lanceolada, de 4x1,8 cm, ápice agudo, no se ve la base, borde aserrado y textura coriácea. Nervadura central bien marcada, recta, pero curvada en el ápice. Nervaduras secundarias, 8 pares, paralelas, algo curvadas, opuestas, craspedódromas, mueren en las ensenaduras del borde; se insertan en la central con ángulos de 50°-55°. *H18*.

XVII-376, 682 Phyllites sp. 36. Restos de hojas medianas, de forma elíptica alargada, base muy obtusa, inequilateral, pecíolo mediano (9 mm) y fuerte. Apice romo, textura subcoriácea, borde crenado dentado. Nervadura central fuerte, prominente, rectilínea, o algo arqueada. Nervaduras secundarias numerosas, 10 pares en un trozo, rectas, o algo sinuosas, paralelas, opuestas o alternadas, terminan en los denticulos del bordo; forman ángulos de 50°-55° con la central. *H18-Diquecito*.

XIX-419 Phyllites sp. 37. Trozo terminal de hoja pequeña, lanceolada, de vértice acuminado y punta roma. El borde es regularmente aserrado y la textura subcoriácea. Nervadura central fina y rectilínea. Nervaduras secundarias finas, rectas o algo curvadas, paralelas, subalternadas, craspedódromas, terminan en los denticillos del margen; se insertan en la central con ángulos de 35°-40°. *H18*.

XVIII-421 Phyllites sp. 38. Trozo de hoja alargada y curva, de 5,2x2,2 cm, borde profundamente aserrado, con senos agudos. Textura coriácea, sin base ni ápice. Nervadura central fina, fuerte y curvada. Nervaduras secundarias rectas o curvas, 12 pares, subparalelas, alternadas, craspedódromas, van a las ensenaduras del margen; con la central forman ángulos de 60°-70°. *H18*.

XIX-347 Phyllites sp. 40. Parte basal de hoja oblongada mediana, base estrecha, cordiforme, pecíolo de 6 mm, borde festoneado, textura coriácea. Nervio central subrecto. Nervios secundarios rectilíneos, paralelos, alternados, forman un ángulo de 30° con el nervio central. *Bloque Hundido*.

XIX-567 Phyllites sp. 41. Porción basal de hoja alargada de lados subparalelos, 3,7x1,7 cm, base redondeada, inequilateral, borde festoneado, textura subcoriácea. Nervio central delgado y rectilíneo. Nervaduras secundarias, 11 pares, finas, rectas o curvadas, paralelas o subparalelas, alternadas, llegan a las ensenaduras del margen; forman con el nervio central ángulos de 45°-50°. *Diquecito*.

XIX-496 Phyllites sp. 42. Trozo basal de hoja trapezoidal, de 3,9x1,6 cm, base acuña, pecíolo pequeño, 2 mm, ápice no conservado, borde regularmente dentado, pero en la parte basal entero. Textura coriácea. Nervadura central fina, rectilínea. Nervaduras secundarias paralelas, 10 pares visibles, alternadas, rectilíneas, craspedódromas, mueren en los denticulos del borde; forman un ángulo de 50° con la central. *H18*.

XX-218 Phyllites sp. 45. Trozo de hoja alargada de lados subparalelos, curvada, de 5,8x2,8 cm, sin base ni ápice. Borde liso o algo crenado, textura papirácea. Nervadura central fuerte, prominente y arqueada. Nervaduras secundarias subparalelas, 8 pares en el espécimen, alternadas, se insertan en la central con ángulos de 55°-60°. *Diquecito*.

XX-582 Phyllites sp. 46. Trozo basal de hoja alargada, de 5,5x3,3 cm, base acuminada sin verse la terminación. Borde crenado, textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias bien marcadas curvadas, subalternadas, forman ángulos de 45°-50° con la central. Nervillos terciarios sinuosos. *Diquecito*.

XX-97 Phyllites sp. 50. Parte distal de hoja mediana oblongo-lanceolada, de 5x3,1 cm, vértice acuminado, punta quebrada, textura papirácea. Nervadura central fuerte y rectilínea. Nervaduras secundarias finas, acródomas, se elevan con amplias curvas, alternadas las inferiores y opuestas las apicales que forman ángulos de 75° con la central. No se observan nervillos. *Bloque Hundido*.

XX-122 Phyllites sp. 51. Porción medial de hoja lanceolada de 4,8x2,7 cm, sin base ni punta. El borde inversamente aserrado, textura membranácea. Nervadura central fuerte, recta en el primer tramo y arqueada hacia el vértice. Nervaduras secundarias camptódromas, muy irregulares y sinuosas, opuestas en los dos pares superiores, forman ángulos de 45° a 70°. *Bloque Hundido*.

XX-152 Phyllites sp. 54. Trozo medial de hoja alargada, de 5,6x2,9 cm, borde liso y lobulado, estructura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y subrectilínea. Nervaduras secundarias camptódromas, con amplio arco ascendente se anastomosan a la siguiente, alternas, se abren con ángulos de 45°-55° de la central. Nervaduras terciarias centrales onduladas y transversales; las laterales, rectas, curvas o quebradas, normales a las secundarias. *Bloque Hundido*.

XXI-168 Phyllites sp. 56. Parte distal de una hoja oblongo-lanceolada, de 4,5x3 cm, vértice acuminado, torcido y en punta. Borde muy irregularmente aserrado, estructura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y arqueada. Nervaduras secundarias subparalelas, arqueadas, craspedódromas, terminan en los denticulos del borde; se abren con ángulos de 30°-35° de la central. Nervillos terciarios normales a las nervaduras secundarias. *Diquecito*.

XXI-186 Phyllites sp. 61. Trozo lateral de hoja, al parecer, subcordiforme, de 7,5x4,5 cm, vértice suavemente acuminado y romo, borde entero y estructura subcoriácea. Nervadura central fuerte, bien marcada, recta en el primer tramo y ondeada hacia el ápice. Nervaduras secundarias subopuestas, camptódromas, se elevan con amplio arco que se bifurca cerca del borde para anastomosarse entre sí mientras otra rama llega al borde; se separan de la central con ángulos de 45° a 65°-70°. Nervios terciarios se ven pocos y muy espaciados, curvos o quebrados. *Diquecito*.

XXII-220 Phyllites sp. 62. Porción medial de hoja elíptica mediana, de 6,5x4 cm, sin base ni ápice, borde ondeado y estructura papirácea. Nervadura central rectiforme, algo prominente. Nervaduras secundarias finas, bien marcadas, alternas, subparalelas con el primer tramo recto, luego arqueadas cerca del borde; se apartan de la central con ángulos de 80°-85° y 50°-60°. Nervios terciarios rectos o arqueados. *Diquecito*.

XXII-208 Phyllites sp. 63. Porción medial de hoja oblongo-lanceolada mediana, de 5,8x3,8 cm, vértice suavemente acuminado, al parecer, de punta roma. Base no está visible. Borde festoneado-dentado, estructura coriácea. Nervadura central fina y arqueada. Nervaduras secundarias finas, 7 pares en el espécimen, arqueadas formando amplios arcos ascendentes, craspedódromas, terminan en los denticillos del borde, alguna se ramifica; se abren de la central con ángulos de 55°-65°. *Diquecito*.

XXII-217 Phyllites sp. 64. Trozo medial de hoja elíptica mediana, de 7,5x4,8 cm. borde entero, textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, rectiforme. Nervaduras secundarias, 5 pares en el espécimen, subparalelas, alternadas o subalternadas, bien marcadas, camptódromas con el primer tramo recto hasta la bifurcación donde forman el arco para unirse a la siguiente; se insertan en la central con ángulos de 60°-75°. Nervaduras terciarias centrales, rectas. *Diquecito*.

XXII-214 *Phyllites* sp. 65. Trozo medial de hoja obovada mediana, de 6,5x5 cm, de estructura membranácea. Nervio central fuerte, prominente y rectilíneo. Nervios secundarios fuertes, arqueados, alternos, camptódromos que se bifurcan cerca del borde, una rama se anastomosa con el nervio siguiente, y la otra, de forma ondulada, va al borde; se insertan en el central con ángulos de 50°-55°. *Diquesito*.

XXII-219, 221 *Phyllites* sp. 66. Porción medial de hojas elípticas medianas de 6,6x4,1 cm, borde ampliamente dentado y textura papirácea. Nervadura central muy fuerte, recta o arqueada. Nervaduras secundarias fuertes, curvadas, alternas, craspedódromas, finalizan el recorrido en los dientes del borde; con la central forman ángulos de 45°-50°-55°. *Diquesito*.

XXII-216; XXIII-323 *Phyllites* sp. 67. Trozos de hojas aovadas medianas, de 5,8x3,5 cm, base acuminada sin terminación, vértice acuminado y punta aguda. El borde es entero y la estructura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, recta o arqueada en el ápice. Nervaduras secundarias fuertes, subparalelas, alternas o subalternas, camptódromas después de la bifurcación que sirve de unión entre ellas; se insertan en la central con ángulos varios de 60° a 80°. Nervillos terciarios marginales, rectos. *Diquesito*.

XXII-230 *Phyllites* sp. 68. Trozo apical de hoja mediana aovada, de 4x3,4 cm, vértice acuminado y punta mucronada, borde entero y textura coriácea. Nervadura central fuerte, delgada y arqueada. Nervaduras secundarias subparalelas, alternas, camptódromas forman arcos muy pronunciados para anastomosarse a la siguiente; salen de la central con ángulos de 60°-70°. Nervaduras terciarias espaciadas, transversales las centrales y oblicuas las inter-navales. *Diquesito*.

XXIII-232 *Phyllites* sp. 69. Parte basal de hoja grande obovada-lanceolada, de 6x5 cm, base acuminada y estrecha, equilátera, borde entero y estructura coriácea. Nervio central fuerte, prominente y algo arqueado. Nervios secundarios espaciados, subpuestos y ampliamente curvados; se insertan en el central con ángulos de 35°-45°. *Diquesito*.

XXIII-235 *Phyllites* sp. 71. Porción apical de hoja mediana elíptico-alargada, de 6x2,7 cm, ápice romo y redondeado, borde entero y textura coriácea. Nervadura central rectilínea, algo prominente. Nervaduras secundarias fuertes, alternas, camptódromas forman amplios arcos cuyas terminaciones cerca del borde ondean para anastomosarse con la siguiente, excepto las apicales que forman arcos más cerrados; se apartan de la central con varios ángulos, más abiertos los superiores de 50°. Los nervillos terciarios son muy irregulares y espaciados en la parte central. *Diquesito*.

XXIII-234 *Phyllites* sp. 72. Porción apical de hoja alargada y curva, de 6x1,8 cm, vértice acuminado y en punta, borde ondulado y estructura papirácea. Nervadura central delgada, y curva. Nervaduras secundarias numerosas, 9 pares en el resto presente, subparalelas, alternadas, camptódromas recto el primer tramo y curvo después de la bifurcación, para unirse a la siguiente; con la central forman ángulos varios de 65° a 85°. *Diquesito*.

XXIII-237 *Phyllites* sp. 73. Trozo distal de hoja lanceolada, de 4x1,8 cm, vértice acuminado y romo, borde entero y textura papirácea. Nervadura central rectilínea y algo prominente. Nervaduras secundarias subparalelas, alternadas camptódromas, al acercarse al borde se curvan para unirse a la siguiente; se insertan en la central con ángulos de 40°-55°. *Diquesito*.

XXIII-326 *Phyllites* sp. 74. Porción basal de hoja chica, ovado-lanceolada, de 3,9x2,1 cm, de base plana, vértice acuminado sin punta visible, borde entero y textura subcoriácea. Nervadura central fina, subrectilínea. Nervaduras secundarias basales, acródromas y camptódromas, se unen a la siguiente con trazo recto; el segundo par es opuesto y acródromo. Nervillos terciarios densos, transversales, rectos, arqueados o angulosos. *Bloque Hundido*.

XXIII-343 *Phyllites* sp. 75. Trozo basal de hoja pequeña, ovalada, de base redondeada, algo decurrente, borde entero y estructura papirácea. Nervadura central rectilínea y fuerte.

Nervaduras secundarias arqueadas o quebradas, subalternas; forman ángulos de 50°-55° con la central. Nervios terciarios rectilíneos. *Bloque Hundido*.

XXIII-397 Phyllites sp. 77. Porción medial de hoja espatulada mediana, de 5x2,6 cm, base acuminada, borde entero, estructura papirácea. Nervadura central muy fuerte y gruesa, prominente y rectiforme. Nervaduras secundarias delgadas, subparalelas, alternas, camptódromas, al llegar cerca del margen se curvan más pronunciadamente para anastomosarse a la siguiente o a su bifurcación; forman con la central ángulos de 50°-60°. Nervios terciarios rectos. H18.

XXIV-506 Phyllites sp. 78. Hoja mediana oval-lanceolada, de 7x3,4 cm, base torcida y decurrente, pecíolo corto, fuerte y torcido. Vértice acuminado cuya punta no se ve. Borde ondeado y textura membranácea. Nervadura central fuerte, prominente y subrectilínea. Nervaduras secundarias fuertes, subopuestas, curvadas, camptódromas; se apartan de la central con ángulos varios de 40°-45° a 60°. *Diquecito*.

XXVI-730, 485 Phyllites sp. 81. Trozo basal de hojas ablongadas medianas de 5x3,3 cm, base redondeada obtusa, pecíolo corto, vértice acuminado, borde entero y textura membranácea. Nervio central fuerte y arqueado. Nervaduras secundarias espaciadas, opuestas o subopuestas, curvadas; se apartan de la central con ángulos de 35°-45°. H18-*Diquecito*.

XXIV-549 Phyllites sp. 86. Parte basal de hoja transovada mediana, de 4x3,9 cm, base acuminada y curva, inequilátera, borde entero y estructura coriácea. Nervadura central fuerte y quebrada en las inserciones de las nervaduras secundarias. Estas son relativamente fuertes, subalternas y subparalelas, camptódromas con el primer tramo recto y arqueado cerca del borde para anastomosarse a la siguiente, forman con la central ángulos de 60°-65°-70°. *Diquecito*.

XXIV-550 Phyllites sp. 87. Trozo apical de hoja mediana aovada, de 4,8x3,9 cm, vértice acuminado y punta roma, borde entero y textura coriácea. Nervadura central fuerte y curva. Nervaduras secundarias subopuestas, o alternadas, camptódromas, cerca del borde se bifurcan para anastomosarse entre sí, forman ángulos de 45°-55° con la central. *Diquecito*.

XXV-547 Phyllites sp. 88. Porción medial izquierda de hoja mediana elíptico-alargada, de 6,3x3,9 cm, borde entero y estructura papirácea. Nervadura central fuerte, prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias muy espaciadas, alternas, de amplios arcos ascendentes; al parece el par basal es acródromo, el resto es camptódromo con unión sencilla; se apartan de la central con ángulos de 45°-50°. *Diquecito*.

XXV-566 Phyllites sp. 89. Porción de hoja mediana oblongo-alargada, de 5,5x2,5 cm, base ensanchada y subrecta, vértice acuminado, la punta no está visible, borde crenado y textura membranácea. Nervio central fuerte, prominente y curvo. Nervaduras secundarias rectilíneas, paralelas, alternadas, salen de la central con ángulo de 45°. Nervios terciarios curvos unen las nervaduras secundarias a mitad de la lámina. *Diquecito*.

XXV-584 Phyllites sp. 90. Porción de hoja elíptica mediana, de 5x2,8 cm, base curvada obtusa, borde entero u ondulado, textura papirácea. Nervadura central muy fuerte, gruesa y arqueada. Nervaduras secundarias espaciadas, alternadas, muy irregulares con ramificaciones; salen de la central con ángulos de 60°-70°. *Diquecito*.

XXV-625 Phyllites sp. 91. Porción apical de hoja mediana oblonga, de 5x4,4 cm, vértice acuminado, borde entero y textura membranácea. Nervadura central fuerte, ondulada y prominente. Nervaduras secundarias finas, subparalelas, alternas, camptódromas con el primer tramo rectilíneo y curvo después de la bifurcación; nacen en la central con ángulos de 70°-75°. Nervios terciarios finos, rectos y paralelos a las nervaduras secundarias. *Diquecito*.

XXV-569 Phyllites sp. 92. Parte basal de hoja mediana, al parecer, trilobada. Se observa el nervio central y uno de los primarios basales, textura subcoriácea. Nervios terciarios angulosos, paralelos y otros curvados. *Diquecito*.

XXV-647 Phyllites sp. 93. Hoja mediana transovada, de 5,8x4 cm, base acuminada en punta roma, inequilátera, borde entero, estructura membranácea. Nervadura central rectiforme, delgada. Nervaduras secundarias alternadas, camptódromas con curvas ascendentes, a veces irregulares cerca del borde donde se bifurcan; se originan con ángulos de 45°-55°. Nervios terciarios rectos, horizontales u oblicuos en arco u ondeados. *Diquecito*.

XXV-654 Phyllites sp. 96. Parte media de una hoja ovoidada, de 4,8x4,5 cm, borde entero, vértice acuminado, no se ve la punta, textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, subrectilínea. Nervaduras secundarias finas, subparalelas, alternas, camptódromas, se ramifican cerca del borde para anastomosarse mutuamente; se apartan de la central con ángulo de 55°. Nervaduras terciarias paralelas a las secundarias o angulosas. *Diquecito*.

XXVI-674 Phyllites sp. 98. Trozo medial de hoja ovalada mediana, de 4,2x3,5 cm, borde entero, estructura membranácea. Nervadura central delgada y algo curvada. Nervaduras secundarias subparalelas, opuestas o subopuesta, camptódromas con arcos ascendentes cortos para la unión con la siguiente; salen de la central con ángulo de 60°. Nervios terciarios rectos o sinuosos. *Diquecito*.

XXVI-655 Phyllites sp. 99. Parte basal de hoja mediana obovada, de 4,4x3,2 cm, base redondeada y torcida, borde liso y textura coriácea. Nervadura central fuerte, algo prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias, 6 pares, rectas, subparalelas, alternas, cerca del borde se bifurcan con trazos rectos para anastomosarse entre sí; se apartan de la central con ángulos de 50°-60°. *Diquecito*.

XXVI-644 Phyllites sp. 100. Trozo distal de hoja mediana ovoide, de 3,5x3,7 cm, vértice acuminado sin punta visible. El borde es entero y la textura subcoriácea. Nervadura central fuerte y ondeada. Nervaduras secundarias subparalelas, una acródroma, las restantes camptódromas con el primer tramo recto se curvan al ramificarse para las mutuas uniones; se insertan con ángulo de 45° en la central. Nervios terciarios sinuosos. *Diquecito*.

XXVI-707 Phyllites sp. 103. Hoja mediana espatulada, de 5,2x1,9 cm, base acuminada y redondeada, ápice roma, borde crenado, textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, rectilínea en el primer tramo y ondulada en el segundo. Nervaduras secundarias 5-6 pares, arqueadas, alternas, camptódromas; se insertan en la central con ángulos de 45°-50°. Nervillos terciarios espaciados, paralelos, rectos o curvos. *H18*.

XXVI-704 Phyllites sp. 104. Trozo distal de hoja oblongo-lanceolada, de 5x3,5 m, vértice regularmente acuminado, borde crenado, textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, rectilínea. Nervaduras secundarias alternadas, curvadas, se abren con ángulo de 40° de la central. *H18*.

XXVI-474 Phyllites sp. 105. Hoja mediana fusiforme, de 6,6x2 cm, base aguda, cuneiforme, vértice acuminado y estrecho, borde entero, textura coriácea. Nervio central fuerte, prominente, rectiforme. Nervios secundarios, 5-6 pares, curvos se ramifican cerca del borde; se insertan en el central con ángulos de 40°-50°. *H18*.

XXVII-537 Phyllites sp. 106. Parte basal de hoja mediana elipsoidea, de 5,5x2,5 cm, base cuneada algo decurrente, pecíolo corto, contorno entero, textura papirácea. Nervadura central fina y arqueada. Nervaduras secundarias, 8 pares visibles, subalternadas, normalmente curvadas, camptódromas, se anastomosan cerca del borde; forman con la central ángulos varios de 50° a 65°. *Diquecito*.

XXVII-586 Phyllites sp. 107. Trozo medial de hoja mediana de borde entero y textura coriácea. Nervadura central fuerte, algo arqueada. Nervaduras secundarias alternas, camptódromas, con arcos marginales ondeados; se insertan en la central con ángulos varios de 45°, 60° a subrecto. Nervios terciarios rectos, arqueados u ondulados. *Diquecito*.

XXVII-624 Phyllites sp. 109. Trozo distal de hoja mediana oblongo-lanceolada, de 4,8x3 cm, vértice acuminado, punta roma, borde dentado, textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente, recta excepto en el ápice donde se curva. Nervaduras secundarias muy espaciadas, alternas, camptódromas con el primer tramo recto; se insertan en la central con ángulos de 55°-60°. Los nervillos del borde forman arcos cerrados. *Diquecito*.

XXVII-627 Phyllites sp. 111. Porción basal de hoja mediana, base acuminada y redondeada, torcida. El borde es entero y la textura coriácea. Nervadura central fuerte, prominente y arqueada. Nervaduras secundarias fuertes, alternadas, craspedódromas; se insertan en la central con ángulos de 40°-45°. Nervios terciarios centrales rectilíneos y transversales. *Diquecito*.

XXVII-320 Phyllites sp. 113. Porción medial de hoja mediana de borde entero, textura coriácea. Nervio central fuerte y recto. Nervaduras secundarias alternadas, camptódromas, se unen a la siguiente con un brusco trazo recto; se insertan en la central con ángulos de 45°-55°. *Bloque Hundido*.

XXVII-407 Phyllites sp. 114. Porción basal de hoja pequeña, lineal, de 3x1,3 cm, base recta, equilátera, borde serrado, textura papirácea. Nervadura central fina y recta. Nervaduras secundarias delgadas, subparalelas, opuestas, craspedódromas, terminan en los dentículos del borde; forman ángulos de 45° con la central. *H18*.

XIV-56; XV-634 Phyllites sp. 116. Hojas medianas, lanceoladas de 4,1x2,8 cm, base redondeada inequilátera, de borde entero, el resto del limbo aserrado, textura coriácea. Nervadura central fuerte, algo prominente y rectilínea. Nervaduras secundarias, 10 pares rectas, paralelas, subalternas, craspedódromas, terminan en los dentículos del borde; se apartan de la central con ángulo de 50°. *H18-Diquecito*.

XXVIII-424 Phyllites sp. 117. Hoja pequeña elíptica, de 3,6x1,4 cm, base acuminada, ápice romo, borde entero, textura papirácea. Nervadura central delgada y ondeada. Nervaduras secundarias ampliamente curvadas, alternas, salen de la central con ángulos de 30°-40°. Nervios terciarios transversales, arqueados, angulosos u ondeados. *H18*.

XXVIII-436 Phyllites sp. 118. Trozo medial de hoja alargada, borde aserrado, textura coriácea. Nervadura central fuerte y rectilínea. Nervaduras secundarias numerosas, curvadas, subparalelas, craspedódromas, se abren con ángulos de 50°-55°. *H18*.

XXVIII-465 Phyllites sp. 119. Hoja pequeña elipsoidea, de 2,6x1 cm, base estrecha e inequilátera, ápice romo, borde entero, textura coriácea. Nervadura central delgada y curva. Nervaduras secundarias, 4 pares, finas, alternas, camptódromas, se insertan con ángulo de 35° en la central. *H18*.

XXVIII-490 Phyllites sp. 121. Hoja suborbicular pequeña, de 2,7x2,5 cm, base acuminada redondeada, el ápice no se observa, borde entero o algo crenado, textura membranácea. Nervio central fuerte y recto. Nervios secundarios finos, subparalelos, opuestos, se ramifican cerca del borde; se apartan del central con ángulo de 30. Nervillos terciarios marginales, curvados. *H18*.

XXVIII-533 Phyllites sp. 122. Trozo basal de hoja chica, alargada, base cuneada, borde ampliamente serrado, con dientes oblicuos, fuertes y ensenaduras agudas, textura coriácea. Nervadura central delgada y arqueada. Nervaduras secundarias delgadas diversamente dispuestas, rectas, opuestas y craspedódromas; forman distintos ángulos con la central, de 42° a 75°. *Diquecito*.

XXVIII-535 *Phyllites* sp. 123. Parte basal de hoja mediana alargada, de 3,6x2 cm, base acuminada y curvada, inequilateral, borde entero, textura coriácea. Nervadura central muy fuerte, prominente y arqueada. Nervaduras secundarias finas, subalternadas, camptódromas ascienden con arcos breves para anastomosarse a la siguiente; salen de la central con ángulos de 50°-55°. *Diquecito*.

XXVIII-575 *Phyllites* sp. 124. Parte medial de hoja lineal 3,8x0,9 cm, borde serrado, textura papirácea. Nervadura central delgada y curva. Nervaduras secundarias subopuestas, curvadas, craspedódromas, terminan en las ensenaduras del borde; se abren de la central con ángulos de 20°-52°. *Diquecito*.

XXVIII-715 *Phyllites* sp. 125. Porción distal de hoja chica, lineal, de 4x1,1 cm, vértice rápidamente acuminado y punta aguda mucronada, borde entero, estructura papirácea. Nervio central fino y curvo. Nervaduras secundarias irregulares, finas, craspedódromas; forman distintos ángulos con el nervio central, de 20° a 40°. *H18*.

XXIX-721 *Phyllites* sp. 126. Hoja pequeña, elíptica, de 3,8x1,8 cm, base redondeada, inequilateral, pecíolo de 5 mm, vértice acuminado y romo, borde aserrado-crenado, estructura papirácea. Nervadura central fuerte y flexuosa. Nervaduras secundarias, 4 pares, subopuestas, algo curvadas, se abren con ángulos de 30°-40° de la central. Nervillos terciarios curvos y espaciados. *H18*.

XXIX-714 *Phyllites* sp. 127. Parte distal de hoja chica, oblongo-lanceolada, de 3,9x1,4 cm, vértice acuminado y en punta, borde dentado, textura papirácea. Nervadura central fuerte y curvada. Nervaduras secundarias rectas o curvas, subalternas, craspedódromas; se insertan con ángulos varios en la central, de 45° a 65°. *H18*.

XXIX-739, 751 *Phyllites* sp. 128. Porciones basales de hojas chicas, alargadas, de 3,3x1,4 cm, base cordiforme, borde aserrado, estructura membranácea. Nervadura central delgada y curva. Nervaduras secundarias finas, curvadas, subparalelas alternas, craspedódromas, terminan en las ensenaduras de borde; se abren con ángulos de 45°-50° de la central. *H18*.

XXIX-321 *Phyllites* sp. 129. Trozo medial de hoja lineal curvada, borde entero, estructura membranácea. Nervadura central fuerte y arqueada. Nervaduras secundarias curvadas, finas, subalternas, craspedódromas; forman con la central ángulos de 25°-35°. *Bloque Hundido*.

XXIX-709, 330 *Phyllites* sp. 130. Parte basal de hojas medianas oblongadas, de 4x1,9 cm, base acuminada, algo decurrente e inequilateral, pecíolo corto, de 6 mm, borde entero, estructura membranácea. Nervadura central fina y arqueada. Nervaduras secundarias finas, arqueadas, alternas, craspedódromas, se insertan en la central con ángulos de 35°-45°. *H18-Bloque Hundido*.

XXIX-595, 596 *Phyllites* sp. 131. Trozos mediales de hojas alargadas, de 4x1,5 cm, borde crenado, textura coriácea. Nervadura central fuerte y arqueada. Nervaduras secundarias numerosas rectas, subparalelas, subalternadas, craspedódromas, terminan tanto en las ensenaduras como en el festón; se insertan con diversos ángulos de 60°-80°-90°. *Bloque Hundido*.

XI-346 *Phyllites* sp. 136. Parte basal de hoja palmatinervada, de estructura membranácea, nervadura central algo curvada, como las basales. Nervaduras secundarias subrectas, alternas. Nervios terciarios rectos y transversos los centrales y normales a las nervaduras secundarias los internervales. *Bloque Hundido*.

XIII-499, 500 *Phyllites* sp. 137. Hojas pequeñas, oblongadas, de 4x1,5 cm, base estrecha, algo decurrente, borde entero, textura subcoriácea. Nervadura central fuerte, recta o algo curvada. Nervaduras secundarias numerosas, 8-9 pares, paralelas, alternas, camptódromas, se bifurcan cerca del borde para anastomosarse mutuamente; con la central forman ángulos de 45°-50°. *H18*.

XV-92, 606 Phyllites sp. 139. Trozos mediales de hojas sin base ni vértice, borde no discernible, estructura coriácea, nervadura central fuerte y rectilínea. Nervaduras secundarias rectas, paralelas, alternas, que se apartan de la central con ángulos de 40° a 50°. *Bloque Hundido-Diquecito*.

XV-515 Phyllites sp. 140. Trozo basal de hoja mediana alargada, de base acunada, equilátera, borde entero, nervadura central fuerte y rectilínea, estructura coriácea. Nervaduras secundarias rectas, paralelas, subalternadas, forman con el nervio central un ángulo de 40°. *Diquecito*.

XIX-556 Phyllites sp. 141. Trozo lateral de hoja mediana, de estructura coriácea, nervadura central fina y recta. Nervaduras secundarias rectas, paralelas, opuestas, se separan de la central con ángulos de 60°-63°. En la base se observan tres nervios terciarios curvos. *Diquecito*.

XIX-114 Phyllites sp. 142. Trozo lateral de hoja mediana, de estructura coriácea, borde entero. Nervadura central fuerte, prominente y recta. Nervaduras secundarias finas, rectas subparalelas, alternas, camptódromas con bifurcación cerca del borde para la mutua unión. A la derecha se insertan con ángulo de 55° y a la izquierda con ángulo subrecto. Nervillos terciarios rectos. *Bloque Hundido*.

XIX-308, 307 Phyllites sp. 143. Hojas chicas alargadas, base redondeada, inequilátera, borde crenado o dentado, textura coriácea. Nervadura central delgada y recta. Nervaduras secundarias numerosas, 16-15 pares, finas, rectas, paralelas, alternas, craspedódromas, terminan en los denticulos del borde; forman ángulo de 40°. *Bloque Hundido*.

XIX-456 Phyllites sp. 144. Trozo medial de hoja alargada, borde crenado, textura papirácea. Nervadura central delgada y curva. Nervaduras secundarias curvadas, subparalelas, alternadas, forman con la central ángulos de 55°-60° a 70°. *H18*.

XIX-548 Phyllites sp. 145. Porción lateral de hoja con nervaduras secundarias fuertes, curvadas, subparalelas. *Diquecito*.

XX-137 Phyllites sp. 146. Parte basal de hoja mediana, de 3,5x5,2 cm base cuneada, textura membranácea, nervadura central recta, fuerte y prominente. Nervaduras primarias basales finas, rectas, se apartan de la central con ángulos de 40°. Nervaduras secundarias finas, rectas, alternas, se insertan en la principal con ángulo de 40°. Nervios terciarios curvos. *Bloque Hundido*.

XXII-311 Phyllites sp. 148. Trozo de hoja mediana, base acuminada, estrecha, cuneiforme, borde entero, textura coriácea. Nervadura central fuerte y recta. Nervaduras secundarias fuertes, arqueadas, alternas, se apartan de la central con ángulos de 55° a 70°-80°. Nervios terciarios subparalelos a las secundarias unos, otros normales a ellas rectos o arqueados. *Bloque Hundido*.

XXIV-522 Phyllites sp. 149. Impronta foliar de 4,8x2,8 cm, sin base ni ápice, base acuminada, borde entero, textura subcoriácea. Nervadura central fuerte y recta. Nervaduras secundarias curvadas, opuestas o alternas, camptódromas se bifurcan cerca del borde para anastomosarse mutuamente, se abren de la central con ángulo de 50°. Nervaduras terciarias rectas y horizontales. *Diquecito*.

XXV-561 Phyllites sp. 151. Trozo de impronta foliar suboval, de 2,5x3,4 cm, borde crenado, estructura membranácea. Nervadura central fuerte y recta. Nervaduras secundarias finas, arqueadas u onduladas, alternas, craspedódromas terminan en las ensenaduras del borde foliar; forman con la central ángulos varios de 45°-50° a 70°. Nervillos terciarios rectos, arqueados o sinuosos, normales a las secundarias. *Diquecito*.

XXV-659 *Phyllites* sp. 152. Porción medial de hoja grande, 2,5x6 cm, borde entero, estructura membranácea. Nervadura central fuerte y algo ondeada. Nervaduras secundarias finas, rectas, arqueadas o sinuosas, alternas; se apartan de la central con ángulo de 60°. *Diquecito*.

XXVI-658 *Phyllites* sp. 153. Porción medial lateral de hoja mediana, borde entero, estructura subcoriácea. Nervadura central muy fuerte, prominente y recta. Nervaduras secundarias fuertes, alternas, subparalelas, se apartan de la central con ángulo de 65°. Nervillos terciarios rectos, curvos o quebrados formando mallas. *Diquecito*.

XXVII-589 *Phyllites* sp. 154. Trozo de hoja mediana de borde entero, textura coriácea. Nervadura central muy fuerte y gruesa, arqueada. Nervaduras secundarias fuertes, paralelas, alternas, camptódromas, se bifurcan cerca del borde para anastomosarse; forman con la central ángulos de 45°-50° a 60°. *Diquecito*.

XXVII-588 *Phyllites* sp. 155. Trozo basal de hoja mediana transovoide, de 3,5x1,9 cm, base acuminada, borde entero, textura coriácea. Nervadura central fuerte y recta. Nervaduras secundarias subparalelas, subalternadas, rectas o curvas forman con la nervadura central ángulos de 50° a 60°-65°. *Diquecito*.

XXVII-378 *Phyllites* sp. 156. Trozo lateral de hoja de estructura membranácea, nervadura central fuerte, prominente y recta. Nervaduras secundarias camptódromas, forman con la central ángulos de 55°. H18.

XXVII-401 *Phyllites* sp. 157. Porción basal de hoja mediana alargada, base estrecha inequilátera, borde entero, textura papirácea. Nervadura central fina, rectilínea. Nervaduras secundarias subparalelas, alternas, arqueadas, se insertan en la central con ángulos de 35°-45°. H18.

XXVIII-417 *Phyllites* sp. 158. Trozo distal de hoja mediana de borde entero y marginado, vértice acuminado, textura subcoriácea. Nervadura central delgada y curva. Nervaduras secundarias finas, paralelas, subalternadas, curvadas, craspedódromas; forman con la central ángulos de 40°. H18.

XXVIII-413 *Phyllites* sp. 159. Trozo pequeño de hoja lineal, de borde entero, textura subcoriácea, nervadura central delgada y recta. Nervaduras secundarias finas, opuestas, ondeadas, camptódromas anastomosándose mutuamente; con la central forman ángulos de 45°. H18.

XXVIII-469 *Phyllites* sp. 160. Porción media de hoja lineal de borde entero, textura subcoriácea, nervio central fino y curvo. Nervaduras secundarias paralelas, opuestas, camptódromas anastomosándose mutuamente, forman con la central ángulos de 80°-85°. H18.

XXIX-736 *Phyllites* sp. 161. Parte distal de una impronta foliar de vértice acuminado y punta aguda, borde entero y textura subcoriácea. Nervadura central delgada y recta. Nervaduras secundarias finas, alternas, camptódromas anastomosándose mutuamente a lo largo del borde; forman con la central ángulos de 15°. H18.

XXIX-683 *Phyllites* sp. 162. Hoja obovada de 4x2 cm, base cuneiforme, pecíolo de 5 mm, borde entero, estructura papirácea. Nervadura central delgada y recta. Nervaduras secundarias curvadas, opuestas, camptódromas, se apartan de la central con ángulos distintos, de 30°-40°-55°. *Diquecito*.

XXIX-594 *Phyllites* sp. 163. Parte medial de impronta foliar de 3,9x1 cm, textura coriácea. Nervio central delgado, fuerte y curvo. Nervaduras secundarias curvadas, subalternas, espaciadas; forman con la central ángulos de 35°-45°. *Diquecito*.

XXIX-345 *Phyllites* sp. 164. Trozo basal de hoja de base redondeada, inequilátera, textura membranácea, nervio central fuerte y recto. Nervaduras secundarias finas, alternas, arqueadas, camptódromas. Nervillos rectos. *Bloque Hundido*.

III. Edad de la flora y Paleoclima

1. Edad de la flora precarbonífera

A fin de determinar la edad de la flora localizada en el *Arroyo Santa Flavia* del Yacimiento Carbonífero Río Turbio, parece conveniente compararla con las flórnulas del Supracretácico y del Terciario Inferior de la Patagonia. Para el objeto servirá la *Lista Sistemática* siguiente con la ubicación de las principales localidades ya estudiadas, consignando las especies idénticas o afines de cada una de ellas, para establecer un porcentaje que nos sirva como término de comparación.

**FLORA PRECARBONIFERA DEL YACIMIENTO DE RIO TURBIO
COMPARADA CON LAS FLORAS SUPRACRETACICAS
Y DEL TERCIARIO INFERIOR**
(Entre paréntesis van las especies afines)

	Cretáceo Superior		Terciario Inferior		
	Mata Amarilla	Cbalia	Co. Guido	Funes	Pichileufu Co. Mirador
1. Pteridophyta					
Polipodiaceae					
<i>Pteris</i> (<i>Eupteris</i>) sp.? Freng.					
Sphaenopteridaceae					
<i>Sphaenopteris molinae</i> Hünicken					
Incertae Sedis					
<i>Filicites</i> sp. 1 Hünicken					
<i>Filicites</i> sp. 3 (<i>Woodwardia</i> sp.?) Hünicken					
2. Gymnospermae					
Cycadaceae					
<i>Zamia australis</i> Berry					
<i>Zamia subantarctica</i> sp. nov. (<i>Z. tertiaria</i> Eng.)					—
Salicales					
Salicaceae					
<i>Populus palaeoandina</i> sp. nov. (<i>P. acerifolia</i> New)			—		
<i>Populus prototremula</i> sp. nov. (<i>P. cf. nebrascensis</i> Newb.)			—		
<i>Salix praeturbioensis</i> sp. nov. (<i>S. proteaefolia</i> Lesq.)			—		
Coniferae					
Podocarpaceae					
<i>Acmopyle engelhardtii</i> (Berry) Florin					—

	Cretáceo Superior		Terciario Inferior			
	Mata Amarilla	Chaita	Co. Guido	Funes	Pichileufu	Co. Mirador
Araucariaceae						
<i>Araucarites</i> sp. (<i>A. patagonica</i> Kurtz)			—			
3. Angiospermae						
<i>Monocotyledonae</i>						
<i>Liliiflorae</i>						
Liliaceae						
<i>Ruscusites flaviaensis</i> g. et sp. nov.						
4. Dicotyledonae						
<i>Piperales</i>						
Piperaceae						
<i>Piperites molinae</i> Hünicken						
<i>Arthante doroteaensis</i> sp. nov.						
<i>Peperomia patagoniensis</i> sp. nov.						
<i>Juglandales</i>						
Myricaceae						
<i>Myrica premira</i> Berry				—		
<i>Myrica hunzikeri</i> Hünic. (<i>M. mira</i> Berry)					—	—
Juglandaceae						
<i>Juglans archeoandina</i> sp. nov.						
<i>Fagales</i>						
Fagaceae						
<i>Fagus dicksoni</i> Dusén						
<i>Fagus doroteaensis</i> sp. nov.						
<i>Fagus obscura</i> Dusén						
<i>Fagus santaflaviaensis</i> sp. nov.						
<i>Fagus praesilvatica</i> sp. nov.						
<i>Fagus subferruginea</i> Dusén						
<i>Nothofagus</i> cf. <i>densinervosa</i> Dusén						
<i>Nothofagus elongata</i> Dusén						
<i>Nothofagus lanceolata</i> Dusén						
<i>Nothofagus plicata</i> sp. nov.						
<i>Nothofagus</i> cf. <i>serrulata</i> Dusén						
<i>Nothofagus variabilis</i> f. <i>microphylla</i> Dusén						
<i>Nothofagus simplicidens</i> Dusén						
<i>Nothofagus</i> sp.						
<i>Dryophyllum australe</i> Berry				—		
<i>Dryophyllum eocenicum</i> sp. nov.						
<i>Dryophyllum subantarcticum</i> sp. nov.						
<i>Fagophyllum andinum</i> sp. nov. (<i>F. duseni</i> Berry)				—		
<i>Fagophyllum eocenicum</i> sp. nov.						

	Cretáceo Superior			Terciario Inferior		
	Mata Amarilla	Cbatilla	Co. Guido	Funes	Pichileufu	Co. Mirador
<i>Urticales</i>						
Moraceae						
<i>Coussapoa</i> sp. Hünicken						
Ulmaceae						
<i>Momisia</i> sp. Hünicken						
Urticaceae						
<i>Boehmeria antiqua</i> sp. nov.						
<i>Proteales</i>						
Proteaceae						
<i>Lomatia australis</i> sp. nov. (L. patagonica Freng.)						
<i>Embothrium palaeoandinum</i> sp. nov. (E. precoccineum Berry)						
<i>Polygonales</i>						
Polygonaceae						
<i>Coccoloba rioturbioensis</i> sp. nov. (C. ruizianiforma Berry)						
<i>Centrospermales</i>						
Nyctaginaceae						
<i>Nyctaginites ellipticus</i> Berry						
<i>Nyctaginites doroteaensis</i> sp. nov.						
Phytolaccaceae						
<i>Anisomeria eocenica</i> sp. nov.						
<i>Tricoccae</i>						
Euphorbiaceae						
<i>Omphalea filiciformis</i> Eng. (O. patagonica Berry)						
<i>Magnoliales</i>						
Winteraceae						
<i>Drimys patagonica</i> Berry						
<i>Drimys</i> aff. <i>patagonica</i> Hünicken						
<i>Drimys</i> sp. Hünicken						
Annonaceae						
<i>Annona precarbonifera</i> sp. nov. (A. infestans Ber.)						
<i>Annona</i> sp. Hünicken						
Myristicaceae						
<i>Myristica fossilis</i> Engelh.						
Monimiaceae						
<i>Laurelia insularis</i> Dusén						
cf. <i>Laurelia guiñazui</i> Berry						
<i>Laurelia nuncupata</i> sp. nov. (L. amarillana Berry)						
<i>Peumus antiqua</i> sp. nov. (P. clarki Berry)						

	Cretáceo Superior		Terciario Inferior		
	Mata Amarilla	Cbalta	Co. Guido	Funes	Co. Mirador
Lauraceae					
Persea borreloi Hünicken					
Persea microphylla Engelh.					
Phoebe sp. Hünicken (P. elliptica Engelh.)				—	
Notaphoebe ovatifolia Berry				—	
Notaphoebe neogaea Berry				—	
Goepertia ellipticifolia sp. nov.					
cf. Mespilodaphne longifolia Engelh.					
Camphoromea speciosa Engelh.					
Aonikea assimetrica g. et sp. nov.					
Ocotea menendezii Hünicken					
Nectandra prolifica Berry					
Nectandra confertifolia sp. nov. (N. patagonica Berry)			—		—
Laurophyllum sp. Hünicken (L. chubutense Berry)		—			
Ocreodaphne piatnitzkyi Berry				—	
Acrodiclidium flavianum Hünic. (A. oligocenicum Engelh.)					—
Acrodiclidium ? sp. Hünicken					
Guttiferales					
Dilleniaceae					
Tetracera sp. Hünicken (T. patagonica Berry)					—
Rosales					
Leguminosae					
Leguminosites doroteaensis sp. nov. (L. patagonica Berry)					—
Myrocarpus santafloviaensis sp. nov.					
Phaseolus hünickeni sp. nov.					
Saxifragaceae					
Escallonia ? sp. Hünicken					
Hydrangea ? incerta Berry		—			—
Hydrangea santacruziana sp. nov.					—
Hydrangea sp.		—			—
Gruinales					
Rutales					
Cedrelaceae					
Cedrela eocenica sp. nov. (C. pichileufiana Berry)					—
Cedrela doroteaensis sp. nov.					
Cedrela hünickeni sp. nov.					
Meliaceae					
Trichilia santafloviaensis sp. nov. (T. moritziformis Berry)					—
Cabralea doroteaensis sp. nov.					
Malpighiaceae					
Tetrapteris precrebrifolia Berry					—

	Cretáceo Superior		Terciario Inferior		
	Mata Amarilla	Chalia	Co. Guido	Funes	Picbuleufu Co. Mirador
Vochysiaceae					
<i>Qualea patagonica</i> Hünicken					
Sapindales					
Anacardiaceae					
<i>Anacardites andica</i> sp. nov.					
cf. <i>Anacardites pichileufensis</i> Berry					
<i>Anacardites</i> sp. Hünicken					
<i>Schinopsis doroteaensis</i> sp. nov. (<i>S. balansiformis</i> Berry)					
<i>Schinopsis galantae</i> sp. nov.					
<i>Schinopsis santacruzensis</i> sp. nov. (<i>S. patagonica</i> Berry)					
<i>Schinopsis</i> sp. 1 Hünicken					
<i>Schinopsis</i> sp. 2 Hünicken					
<i>Schinus eocenicus</i> sp. nov. (<i>S. molliformis</i> Berry)					
<i>Astronium allophylifolium</i> sp. nov.					
<i>Astronium eocenicum</i> sp. nov. (<i>A. argentinum</i> Berry)					
<i>Astronium turbioense</i> sp. nov.					
Aquifoliaceae					
<i>Ilex australis</i> sp. nov.					
Sapindaceae					
<i>Paullinia patagonica</i> Hünic. (<i>P. prerufescens</i> Berry)					
<i>Allophylus graciliformis</i> (Berry) Berry					
<i>Cupania grosse-serrata</i> (Engelh.) Berry					
<i>Cupania latifolioides</i> Berry					
<i>Cupania</i> ? <i>santacruzensis</i> Hünicken					
<i>Cupania</i> ? sp. Hünic. (<i>C. patagonica</i> Berry)					
<i>Cupania</i> sp.					
Celastrales					
Hippocrateaceae					
<i>Salacia floribundifolia</i> Berry					
Celastraceae					
<i>Maytenus doroteaensis</i> sp. nov. (<i>M. ellipticus</i> Berry)					
<i>Maytenus spinulosifolia</i> sp. nov.					
Icacinaceae					
<i>Villaresia doroteaense</i> sp. nov. (<i>V. congohifolia</i> Berry)					
Rhamnales					
Rhamnaceae					
<i>Rhamnidium australe</i> sp. nov. (<i>R. patagonicum</i> Berry)					
<i>Rhamnidium obsoletum</i> sp. nov.					
<i>Rhamnidium</i> sp. Hünicken (<i>R. preglabrum</i> Berry)					
<i>Rhamnidium</i> sp.					
<i>Zizyphus doroteaensis</i> sp. nov. (<i>Z. chubutensis</i> Berry)					

	Cretáceo Superior			Terciario Inferior		
	Mata Amarilla	Chalia	Co. Guido	Funes	Pichileufu	Co. Mirador
Zizyphus santafliaviaensis Hünicken						
Zizyphus sp. Hünicken						
Zizyphus sp.						
Vitaceae						
Cissus australe Hünic. (C. patagonica Berry)						
Cissus rioturbioensis Hünicken (Platanus obtusifolia Lesq.)			—			
Malvales						
Tilliaceae						
Triumfetta irregulariter-serrata Engelh.					—	
Bombaceae						
Bombax doroteaensis sp. nov.						
Bombax firmifolium Engelh.						
Bombacites conchylifolia sp. nov.						
Chorisia australis sp. nov.						
Sterculaceae						
Buettneria sp. Hünicken (B. asterotrichiformis Berry)				—	—	
Sterculia acerifolia ? sp. nov. (S. sehuensis Berry)			—			
Sterculia turbioensis (Hünic.) sp. nov. (S. acuminataloba Berry)				—	—	—
Parietales						
Eucryphiaceae						
Euhyphia proxima sp. nov. (E. tertiaria Berry)					—	
Violales						
Violaceae						
Anchietea tertiaria sp. nov.						
Flacourtales						
Casearia cf. spinuloso-serrata Engelh. (C. patagonica Berry)					—	
Cucurbitales						
Cucurbitaceae						
Siolmatra ? patagonica Hünicken						
Myrtiflorae						
Myrtaceae						
Eugenia doroteaensis sp. nov.						
Eugenia rioturbioensis Hünicken						
Psidium araciforme Berry						
Psidium licciardoi Hünicken						
Psidium subantarcticum sp. nov.						
Myrceugenella desiderata sp. nov.						
Myrcia chubutensis Berry					—	
Myrcia ellipticifolia sp. nov. (M. obovata Berry)					—	

	Cretáceo Superior			Terciario Inferior	
	Mata Amarilla	Chalía	Co. Guido	Funes	Pichileufu Co. Mirador
Myrcia nitens Engelh.					
Myrcia reticulato-venosa Engelh.					
Myrcia sp. Hünicken					
<i>Erbinales</i>					
<i>Sapotaceae</i>					
Pouterlabatia clarki (Berry) Berry					
Pouterlabatia lanceolata Berry					
<i>Styracaceae</i>					
Styrax cf. coriacea Engelh.					
Styrax glabratooides Engelh.					
Styrax glandulifera Berry					
Styrax eocenica sp. nov. (S. acuminatiformis Berry)					
<i>Contortae</i>					
<i>Loganiaceae</i>					
Buddleja vetusta sp. nov.					
<i>Apocinaceae</i>					
Thevetia falcatifolia sp. nov.					
<i>Asclepiadaceae</i>					
Patrisia aonikena sp. nov.					
<i>Tubiflorae</i>					
<i>Bignoniaceae</i>					
cf. Bignonia pichileufiana Berry					
Adenocalymma ac. tertiaria Berry ?					
Tecoma serrata Engelh.					
<i>Borraginaceae</i>					
Patagonula doroteaensis sp. nov.					
<i>Solanaceae</i>					
Cestrum antiquum sp. nov.					
<i>Acantaceae</i>					
Fittonia enigmatica sp. nov.					
<i>Rubiales</i>					
<i>Rubiaceae</i>					
Hoffmannia protogaca Engelh.					
<i>Campanulales</i>					
<i>Compositae</i>					
Eupatorium pristinum sp. nov.					
Pterocaulon patagonicum sp. nov.					
Vernonia antiqua sp. nov.					

RESUMEN

Supracretácico

Mata Amarilla 1 sobre $4\frac{1}{4}$
 Río Chalfá 3 sobre $5\frac{1}{2}$
 Cerro Guido 8 sobre $25\frac{1}{3}$

Terciario Inferior

Funes 8 sobre $11\frac{2}{3}$
 Pichileufú 52 sobre $143\frac{1}{3}$
 C° Mirador 28 sobre $68\frac{1}{3}$

Observaciones

El presente Resumen demuestra las estrechas afinidades de la Flora Precarbonífera del Yacimiento Santa Flavia con las flómulas del Supracretácico y del Terciario Inferior.

El *Cerro Guido* está muy cerca del yacimiento plantífero turbiense, de allí que las formas afines entre ambos yacimientos lleguen casi a la mitad si añadimos a las del C° Guido dos *Nectandra* en vez de dos *Sassafras*, como opina Berry.

Más distantes están los yacimientos del río *Chalfá* y de *Mata Amarilla*, en plena meseta patagónica. Se observa, no obstante, que la flómula del Río Chalfá tiene más de la mitad de formas comunes con el Arroyo Santa Flavia.

Funes o el «Palacio de los Loros», queda ya en el Chubut, al sur de la Pampa María Santísima y ostenta casi plena coincidencia con las formas flavienses, excepción hecha de *Paranymphaea aristolochiaformis* Berry, *Banaraphyllum ovatum* Berry y *Cryptocaryoides maria-santisimensis* Berry, que pueden aparecer en cualquier momento. Ya Hünicken, en su trabajo Preliminar (Dep. Neocr. y Terc. Sta. Cruz, pág. 44), había determinado una *Paranymphaea*.

El C° *Mirador* y Cañadón del Hunco están al norte del Chubut, cerca del paralelo 42°, en la Sierra Huancache y el yacimiento del río *Pichileufú* en el Río Negro. Según los especímenes se trata de floras de ambiente cálido. De consiguiente faltan las formas propias del clima templado frío.

Teniendo en cuenta que no existían aun las grandes alturas andinas y que, por ende, las comunicaciones eran más viables para la expansión de las distintas floras, tanto de clima cálido como de clima templado, podemos fijar una fecha más o menos válida para su aparición en estas latitudes.

Al efecto, comenta Menéndez (Hünicken, b-156): «El nivel con elementos de clima templado-frío y elementos tropicales y subtropicales, representa el momento de máximo desarrollo de las floras tropicales, que en su expansión hacia el Sud alcanzan altas latitudes (Eoceno Medio y parte del Eoceno Superior)».

Y Hünicken concluye (l. c.-157): «Al estado actual de los conocimientos, se puede concluir que la flora estudiada y, por ende, la Sección Inferior de los Estratos de Río Turbio, deben ser referidos al Eoceno, quizás Inferior y Medio».

Como la flómula de *Funes* pertenece al *Paleoceno* (cf. Feruglio - I, 315), localmente al *Ríoichiquense*, sería esa la cronología para la flora de Santa Flavia; o bien, siguiendo el estudio geológico de Galante, pertenecería al Grupo Medio de Sierra Dorotea, en su parte Inferior, que correspondería al *Eoceno Inferior*. Eso explicaría mejor las afinidades que tiene con la flómula del C°. Guido.

2. *Paleoecología y Paleoclima*

A fin de formarnos una idea más cabal de la paleoecología de la región en ese periodo del Eoceno y del paleoclima entonces reinante, se pueden comparar entre sí las especies ya estudiadas de los tres horizonts plantíferos del *Arroyo Santa Flavia*. A ese efecto se reúnen en un cuadro comparativo todas las especies que hoy pertenecen a climas cálidos, tropicales o subtropicales. En otro, a las formas restantes hoy elencadas en los climas templados o templado-fríos.

CUADRO COMPARATIVO DE LAS ESPECIES SEGUN EL CLIMA

	<i>Bloque Hundido</i>	H18	<i>Diquecito</i>
<i>Clima cálido, tropical o subtropical</i>			
<i>Anchietea tertiaria</i> sp. nov.		+	
<i>Annona precarbonifera</i> sp. nov.			+
cf. <i>Annona</i> sp. Hünicken	+	+	+
<i>Adenocalymma</i> aff. <i>tertiaria</i> Berry			+
<i>Acrodiclidium flavianum</i> Hünicken	+	+	
<i>Acrodiclidium</i> ? sp. Hünicken			+
<i>Allophylus graciliformis</i> (Berry) Berry	+	+	
<i>Aonikea assimetrica</i> sp. nov.		+	+
<i>Arthante doroteaensis</i> sp. nov.			+
<i>Astronium allophylifolium</i> sp. nov.			+
<i>Astronium eocenicum</i> sp. nov.			+
<i>Astronium turbioense</i> sp. nov.	+		
<i>Boehmeria antiqua</i> sp. nov.	+		
cf. <i>Bignonia pichileufiana</i> Berry	+	+	
<i>Bombacites conchylifolia</i> sp. nov.	+		+
<i>Bombax doroteaensis</i> sp. nov.	+		+
<i>Bombax firmifolium</i> Engelh.			
<i>Buettneria</i> sp. Hünicken			+
<i>Cabralea doroteaensis</i> sp. nov.		+	
<i>Camphoromea speciosa</i> Engelh.			+
<i>Casearia</i> aff. <i>spinuloso-serrata</i> Engelh.		+	
<i>Cedrela hünickeni</i> sp. nov.			+
<i>Cedrela doroteaensis</i> sp. nov.			+
<i>Cedrela eocenica</i> sp. nov.			+
<i>Chorisia australis</i> sp. nov.			+
<i>Coccoloba rioturbioensis</i> sp. nov.			+
<i>Coussapoa</i> ? sp. Hünicken			+
cf. <i>Cupania grosse-serrata</i> (Engelh.) Berry			+
<i>Cupania latifolioides</i> Berry		+	
<i>Cupania</i> ? <i>santacruzensis</i> Hünicken		+	
<i>Cupania</i> ? sp. Hünicken		+	
<i>Cupania</i> sp.			+

	Bloque Hundido	H18	Diquecito
<i>Eugenia rioturbioensis</i> Hünicken		+	
<i>Fittonia enigmatica</i> sp. nov.			+
<i>Goepertia ellipticifolia</i> (Hünic.) sp. nov.		+	+
<i>Hoffmannia protogaea</i> Engelh.	+	+	
<i>Juglans archeoandina</i> sp. nov.			+
cf. <i>Mespilodaphne longifolia</i> Engelh.		+	+
<i>Momisia</i> sp. Hünicken		+	+
<i>Myrcia ellipticifolia</i> sp. nov.		+	
<i>Myrica hunzikeri</i> Hünicken	+		
<i>Myrica premira</i> Berry	+		
<i>Myristica fossilis</i> Engelh.		+	+
<i>Myrocarpus santafaviensis</i> sp. nov.			+
<i>Nectandra confertifolia</i> sp. nov.	+	+	+
<i>Nectandra prolifica</i> Berry	+		+
<i>Nectandra</i> sp. Hünicken		+	
<i>Notaphoebe neogaea</i> Berry		+	
<i>Notaphoebe ovatifolia</i> Berry			+
<i>Ocotea menendezii</i> Hünicken	+	+	+
<i>Omphalea filiciformis</i> Engelh.			+
<i>Oreodaphne piatnitzkyi</i> Berry	+	+	
<i>Patagonula doroteaensis</i> sp. nov.		+	
<i>Patrisia aonikena</i> sp. nov.			+
<i>Paullinia patagonica</i> Hünicken	+	+	
<i>Pecopteris</i> sp. 1 Hünicken		+	
<i>Peperomia patagonica</i> sp. nov.		+	
<i>Persea borreloi</i> Hünicken		+	
<i>Persea microphylla</i> Engelh.	+		
<i>Phaseolus hünickeni</i> sp. nov.			+
<i>Phoebe</i> sp. Hünicken			+
<i>Piperites molinae</i> Hünicken		+	
<i>Pouterlabatia clarki</i> (Berry) Berry		+	
<i>Pouterlabatia lanceolata</i> Berry	+		
<i>Psidium araciforme</i> Berry	+		
<i>Psidium licciardoi</i> Hünicken			+
<i>Psidium subantarcticum</i> sp. nov.			+
<i>Qualea patagonica</i> Hünicken		+	
<i>Qualea</i> sp. Hünicken		+	
<i>Rhamnidium australe</i> sp. nov.			+
<i>Rhamnidium obsoletum</i> sp. nov.		+	
<i>Rhamnidium</i> sp. Hünicken			+
<i>Rhamnidium</i> sp.			+
<i>Salacia floribundifolia</i> Berry		+	+
<i>Siolmatra</i> ? <i>patagonica</i> Hünicken	+		
<i>Schinopsis doroteaensis</i> sp. nov.	+	+	
<i>Schinopsis santacrucensis</i> sp. nov.	+		
<i>Schinopsis galantae</i> sp. nov.	+		

	Bloque Húndido	H18	Diquecito
Schinopsis sp. 1 Hünicken			+
Schinopsis sp. 2 Hünicken	+		
Sphaenopteris Molinae Hünicken		+	
Sterculia acerifolia ? sp. nov.	+		
Sterculia turbioensis (Hünic.) sp. nov.	+		
Styrax eocenica sp. nov.			+
Styrax cf. coriacea Engelh.	+	+	+
Styrax glabratoides Engelh.	+		
Styrax glandulifera Berry			+
Tecoma serrata Engelh.	+	+	+
Tetracera sp. Hünicken		+	
Tetrapteris precrebrifolia Berry	+	+	
Trichilia santaflaviaensis sp. nov.		+	
Triumfetta irregulariter-serrata Engelh.			+
Zamia australis Berry			+
Zamia subantarctica sp. nov.		+	
Zizyphus doroteaensis sp. nov.		+	
Zizyphus santaflaviaensis sp. nov.		+	+
Zizyphus Hünicken		+	+
Zizyphus sp.		+	
<i>Clima templado y templado frío</i>			
Acmopyle engelhardti (Berry) Florin		+	
Anacardites andica sp. nov.		+	
Anacardites pichileufensis Berry	+		
Anacardites sp. Hünicken	+	+	
Anisomeria eocenica sp. nov.		+	+
Araucarites sp.			+
Buddleja vetusta sp. nov.		+	
Cestrum antiquum sp. nov.	+	+	+
Cissus australe Hünicken		+	
Cissus rioturbioensis Hünicken	+	+	+
Drimys patagonica Berry		+	+
Drimys aff. patagonica Hünicken		+	
Drimys sp. Hünicken		+	
Dryophyllum australe Berry		+	+
Dryophyllum subantarcticum sp. nov.		+	
Dryophyllum eocenicum sp. nov.	+		+
Embothrium palaeoandinum sp. nov.	+		
Eucryphia proxima sp. nov.		+	
Eugenia doroteaensis sp. nov.	+		
Eupatorium pristinum sp. nov.	+		
Fagophyllum andinum sp. nov.			+
Fagophyllum eocenicum sp. nov.		+	

	Bloque Hundido	H18	Diquecito
<i>Fagus dicksoni</i> Dusén		+	
<i>Fagus doroteaensis</i> sp. nov.			+
<i>Fagus obscura</i> Dusén		+	
<i>Fagus presilvatica</i> sp. nov.			+
<i>Fagus santaflaviaensis</i> sp. nov.			+
<i>Fagus subferruginea</i> Dusén	+	+	+
<i>Escallonia</i> ? sp. Hünicken	+		
<i>Ilex australis</i> sp. nov.	+		
<i>Hidranea</i> ? incerta Berry	+		
<i>Hydranea santacruziana</i> sp. nov.			+
<i>Hydranea</i> sp.			+
cf. <i>Laurelia guñazui</i> Berry	+		
<i>Laurelia insularis</i> Dusén			+
<i>Laurelia nuncupata</i> sp. nov.		+	
<i>Laurophyllum</i> sp. Hünicken		+	
<i>Leguminosites doroteaensis</i> sp. nov.		+	
<i>Lomatia australis</i> sp. nov.			+
cf. <i>Matayba marginatifolia</i> Berry	+		
<i>Maytenus doroteaensis</i> sp. nov.	+		
<i>Maytenus spinulosifolia</i> sp. nov.		+	
<i>Myrcia chubutensis</i> Berry	+		
<i>Myrcia nitens</i> Engelm.	+		
<i>Myrcia reticulato venosa</i> Engelm.		+	
<i>Myrcia</i> sp. Hünicken		+	
<i>Myrceugenella desiderata</i> sp. nov.		+	
<i>Nyctaginites doroteaensis</i> sp. nov.			+
cf. <i>Nyctaginites ellipticus</i> Berry		+	
<i>Nothofagus densinervosa</i> Dusén			+
<i>Nothofagus</i> cf. <i>elongata</i> Dusén	+		
<i>Nothofagus lanceolata</i> Dusén			+
<i>Nothofagus plicata</i> sp. nov.			+
<i>Nothofagus</i> cf. <i>serrulata</i> Dusén		+	
<i>Nothofagus simplicidens</i> Dusén	+		
<i>Nothofagus variabilis</i> f. <i>microphylla</i> Dusén		+	
<i>Nothofagus</i> sp. Hünicken		+	
<i>Peumus antiqua</i> sp. nov.		+	
<i>Populus palaeoandina</i> sp. nov.	+	+	
<i>Populus Prototremula</i> sp. nov.			+
<i>Pteris</i> (<i>Eupteris</i>) ? sp. Freng.			+
<i>Pterocaulon patagonicum</i> sp. nov.	+		+
<i>Ruscusites flaviaensis</i> sp. nov.		+	
<i>Salix praeturbioensis</i> sp. nov.			+
<i>Schinus eocenicus</i> sp. nov.		+	
<i>Thevetia falcatifolia</i> sp. nov.	+		
<i>Vernonia antiqua</i> sp. nov.			+
<i>Villaresia doroteaensis</i> sp. nov.			+

RESUMEN

	<i>Clima cálido</i>	<i>Clima templado</i>
Bloque Hundido 30 m bajo el manto de carbón	29 especies	22 especies
H ₁₈ 50 m bajo el manto	46 especies	33 especies
Diquecito 100 m bajo el manto	50 especies	26 especies
	125 especies	81 especies

Observaciones

De aquí resulta que en todos los niveles predominan las formas de ambiente cálido, superando en un tercio a las formas de clima templado.

El nivel plantífero con mayor número de formas de clima cálido es el Diquecito, siguiéndole muy de cerca el nivel H₁₈.

A su vez el que tiene mayor número de formas de clima templado es el nivel H₁₈, mientras que el Bloque Hundido casi empareja el número de especies entre ambos climas.

En el Diquecito, nivel inferior del yacimiento plantífero, es notable la diferencia en favor de las formas de clima cálido que duplica el número de las especies de clima templado. En el nivel H₁₈, horizonte medio del yacimiento plantífero, la diferencia ya es menos aparente. Y menos aun en el nivel superior.

De modo que es evidente el decrecimiento del calor en ese breve espacio de tiempo geológico.

Conclusiones

Del examen de las formas vegetales hasta ahora estudiadas se puede deducir el clima reinante, en esa época del Eoceno Inferior, en la región de Sierra Dorotea. Debía tener un clima tropical subtropical, de mayor temperatura media que el actual clima de Misiones.

Pero al mismo tiempo se observa la presencia de formas de clima templado y hasta del templado frío. Esto indicaría una topografía peculiar. Una parte litoral más o menos llana, sujeta a los vaivenes basculares epirogénicos, limitada al oriente por sucesivos cordones montañosos que debían elevarse a alturas considerables, para permitir el desarrollo de los bosques de fagus, nothofagus, laurelia, según las exigencias termo-higrométricas que requieren estos géneros.

Algo parecido puede observarse hoy, aunque en menor escala, en la llamada « Finca del Rey » de la región salteña, ubicada a los 24° 45' lat. S. y 64° 40' long. O. Allí en un limitado espacio de 44.162 Ha tenemos los diversos pisos de vegetación desde los 800 m a los 2.000 m de altura.

a) Zona del valle, a 800 m. La vegetación es arbustiva y xerófila. La topografía se presenta como una llanura surcada por lomadas y cuchillas que separan los cursos de agua. Alternan bosquesillos y prados. Allí se ven *acacia aroma* (tusca), *condalia* sp. (piquillín), *acacia caven* (churquí), *jodina rhombofolia*

(sombra de toro), *prosopis alba* (algarrobo blanco), *acacia furcata* (garabato), *acacia praecox* (garabato), *geoffroea decorticans* (chañar), *celtis spinosa* (tala). Los arroyuelos se ven flanqueados por *salix humboldtiana* (sauce criollo), *erithrina falcata* (seibo). En las lomadas la vegetación arbórea consta de *piptadenia macrocarpa* (cebil colorado), *pterogyne nitens* (viraró), *chorisia insignis* (palo borracho).

b) Zona del bosque alto, de 1.000 m a 1.500 m. La primera sección es de transición. En ella además de los ejemplares de las lomadas, aparecen *phoebe porphyria* (laurel), *tipuana tipu* (tipa blanca), *myroxylon peruiferum* (quina).

La segunda sección es la selva subtropical, donde se condensa la mayor cantidad de humedad. Allí prosperan *cedrela balansae* (cedro), *juglans australis* (nogal), *enterolobium contortisiliquum* (pacará), *blepharocalyx gigantea* (palo barroso), *myrsine floribunda* (palo San Antonio), *eugenia mato* (arrayán mato), *terminalia triflora* (lanza amarilla), *myrsine marginata* (lanza blanca), *myroxylon peruiferum* (quina). En el sotobosque se ven *allophylus edulis* (chalchal), *carica quercifolia* (higuera del monte), *nicotiana glauca* (palán palán), *urera sp* (yerba de anta).

c) Zona del aliso, de 1.500 m a 2.000 m. Al bosque denso siguen bosquecillos alternados con prados alpinos. Los bosquecillos se concentran junto a las corrientes de agua con *alnus jorullensis v. spachi* (aliso), *podocarpus parlatoresi* (pino), *sambucus peruvianus* (sauco), *berberis laurina* (sacha uva).

La red fluvial de la « Finca del Rey » proviene de las serranías circundantes. De consiguiente los arroyuelos y los arroyos arrastran con los sedimentos los restos vegetales desde los 2.000 m y los depositan en el valle todos mezclados.

Algo semejante ha de haber ocurrido en la zona de Sierra Dorotea, abierta a la humedad del Pacífico. Como no existía aun la barrera de las cumbres andinas que intercepta ahora las corrientes aéreas saturadas de humedad, las nubes la descargaban en la amplia cuenca, formando innumerables corrientes de agua, que desde las pendientes arrastrarían los detritus vegetales a la parte llana. Allí se formarían lagunas, bañados y albuferas que acumularían los restos. Y en los limos, las arcillas y en los bancos de arena habrán quedado aprisionados frutos, tallos y hojas.

IV. Índice de las láminas

(Todas las figuras son reducidas de 1/3).

I

93	<i>Bombax firmifolium</i> Engelh.	243	<i>Buettneria asterotrichiformis</i> Berry
6	cf. <i>Annona speciosa</i> Engelh.	555	<i>Fagus subferruginea</i> Dusén
14	<i>Eugenia rioturbioensis</i> Hünic.	195	cf. <i>Triumfetta irregulariter serrata</i> Engelh.
31	<i>Ocotea menendezii</i> Hünick.	57	<i>Salacia floribundifolia</i> Berry
156	<i>Sterculia turbioensis</i> (Hünicke) sp. nov.	28	cf. <i>Tetrapteris precrebriifolia</i> Berry
233	<i>Buettneria asterotrichiformis</i> Berry		

II

- | | | | |
|-----|--|-----|---|
| 27 | <i>Cupania grosse-serrata</i> (Engl.) Berry | 112 | <i>Acrodictidium flavianum</i> Hünic. |
| 53 | <i>Cupania latifolioides</i> Berry | 145 | <i>Hoffmannia protogea</i> Engelh. |
| 35b | <i>Cupania latifolioides</i> Berry | 146 | <i>Styrax glabratooides</i> Engelh. |
| 64 | <i>Allophylus graciliformis</i> Berry | 149 | <i>Styrax</i> cf. <i>coriacea</i> Engelh. |
| 38 | <i>Phoebe</i> sp. Hünicken | 68 | <i>Styrax glandulifera</i> Berry |
| 37 | <i>Casearia</i> cf. <i>spinulosa-serrata</i> Engl. | 13 | <i>Eugenia rioturbioensis</i> Hünicken |
| 155 | <i>Psidium araciforme</i> Berry | 258 | cf. <i>Matayba marginatifolia</i> Berry |

III

- | | | | |
|-----|---|-----|---|
| 268 | <i>Piperites molinae</i> Hünicken | 105 | <i>Nectandra prolifica</i> Berry |
| 22a | <i>Qualea patagonica</i> Hünicken | 202 | <i>Phoebe</i> cf. <i>lanceolata</i> Engelh. |
| 7a | <i>Cissus australe</i> Hünicken | 231 | <i>Notaphoebe ovatifolia</i> Berry |
| 190 | <i>Adenocalymma</i> aff. <i>tertiaria</i> Berry | 47 | <i>Notaphoebe neogaea</i> Berry |
| 57a | <i>Tecoma serrata</i> Engelh. | 134 | <i>Persea microphylla</i> Engelh. |
| 172 | <i>Drimys patagonica</i> Berry | | |

IV

- | | | | |
|-----|---|-----|--------------------------------------|
| 200 | <i>Zizyphus santaflaviaensis</i> sp. nov. | 160 | <i>Nectandra prolifica</i> Berry |
| 177 | <i>Acrodictidium</i> ? sp. | 228 | <i>Laurophyllum</i> sp. Hünicken |
| 147 | <i>Goepertia ellipticifolia</i> sp. nov. | 17 | <i>Myrcia chubutensis</i> Berry |
| 197 | <i>Chorisia australis</i> sp. nov. | 91 | <i>Phyllites flaviaensis</i> Hünic. |
| 209 | <i>Camphoromea speciosa</i> Engelh. | 84 | <i>Omphalea filiciformis</i> Engelh. |
| 133 | <i>Oreodaphne piatnitzkyi</i> Berry | 14a | <i>Myrcia</i> sp. Hünicken |

V

- | | | | |
|-----|---|-----|---|
| 23a | <i>Tetracera</i> sp. Hünicken | 42 | <i>Rhamnidium obsoletum</i> sp. nov. |
| 135 | <i>Qualea patagonica</i> Hünicken | 148 | <i>Nectandra confertifolia</i> sp. nov. |
| 127 | <i>Nectandra confertifolia</i> sp. nov. | 262 | <i>Cissus australe</i> Hünicken |
| 63 | <i>Pouterlabatia clarki</i> Berry | 73 | cf. <i>Anacardites pichileufensis</i> Berry |
| 43 | <i>Sphaenopteris molinae</i> Hünicken | 81 | <i>Schinopsis</i> sp. Hünicken |
| 10 | <i>Filicites</i> sp. 1 Hünicken | 211 | <i>Momisia</i> sp. Hünicken |
| 54 | <i>Boehmeria antiqua</i> sp. nov. | 75 | cf. <i>Anacardites pichileufensis</i> Berry |
| 222 | <i>Coussapoa</i> sp. Hünicken | 317 | <i>Anacardites</i> sp. Hünicken |
| 157 | <i>Schinopsis</i> sp. Hünicken | | |

VI

- | | | | |
|-----|---------------------------------------|-----|---------------------------------------|
| 123 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. | 7 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünicken |
| 462 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. | 3 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünicken |
| 386 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. | 367 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. |
| 29 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünicken | 369 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. |
| 463 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. | | |

VII

- | | | | |
|-----|-------------------------------------|-----|-------------------------------------|
| 468 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. | 538 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. |
| 703 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. | 433 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. |
| 720 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. | 430 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. |
| 441 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. | 427 | <i>Cissus australe</i> Hünic. |

VIII

- | | | | |
|-----|----------------------------------|-----|--|
| 90 | <i>Hidrangea</i> ? incerta Berry | 4 | <i>Fagus obscura</i> Dusén |
| 113 | <i>Escallonia</i> ? sp. Hünic. | 132 | <i>Nothofagus</i> sp. |
| 21 | <i>Drimys</i> sp. Hünic. | 131 | <i>Nothofagus</i> cf. <i>densi-nervosa</i> Dusén |
| 229 | <i>Laurelia insularis</i> Dusén | 98 | cf. <i>Fagus dicksoni</i> Dusén |
| 425 | <i>Laurelia insularis</i> Dusén | 242 | <i>Nothofagus elongata</i> Dusén |
| 56 | <i>Nectandra</i> sp. Hünic. | 189 | <i>Nothofagus lanceolata</i> Dusén |
| 464 | <i>Laurelia guñazui</i> Berry | 723 | <i>Nothofagus</i> cf. <i>serrulata</i> Dusén |
| 184 | <i>Psidium licciardoi</i> Hünic. | 9a | <i>Nothofagus</i> cf. <i>serrulata</i> Dusén |
| 161 | <i>Fagus subferruginea</i> Dusén | | |

IX

- | | | | |
|-----|--|-----|--|
| 101 | <i>Nothofagus pulchra</i> Dusén | 71 | <i>Myrica premira</i> Berry |
| 103 | <i>Nothofagus simplicidens</i> Dusén | 44 | <i>Acmopyle engelhardti</i> (Berry) Fl. |
| 11 | <i>Fagus subferruginea</i> Dusén | 2 | <i>Myristica fossilis</i> Engelh. |
| 60 | <i>Nothofagus variabilis</i> f. <i>microphylla</i> Dusén | 20 | <i>Myrcia reticulato-venosa</i> Engl. |
| 62 | | 552 | <i>Phyllites</i> sp. 13 |
| 14b | <i>Fagophyllum</i> sp. Hünic. | 67 | <i>Drimys</i> aff. <i>patagonica</i> Hünic. |
| 12a | <i>Dryophyllum australe</i> Berry | 111 | <i>Siolmatra</i> ? <i>patagonica</i> Hünic. |
| 13a | <i>Dryophyllum australe</i> Berry | 110 | <i>Siolmatra</i> ? <i>patagonica</i> Hünic. |
| 158 | <i>Sterculia acerifolia</i> ? (Hünic.) sp. nov. | 150 | <i>Pteris</i> (<i>Eupteris</i>) ? sp. Freng. |
| 143 | <i>Eupatorium pristinum</i> sp. nov. | 138 | <i>Filicites</i> sp. 3 Hünic. |
| | | 69 | <i>Persea borreloi</i> Hünic. |

X

- | | | | |
|-----|--------------------------------------|-----|-------------------------------------|
| 1 | <i>Populus palaeoandina</i> sp. nov. | 487 | <i>Laurophyllum</i> sp. Hünic. |
| 404 | <i>Phyllites</i> sp. 11 | 85 | <i>Rhamnidium</i> sp. |
| 86 | <i>Nectandra prolifica</i> Berry | 8 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. |
| 87 | <i>Nectandra prolifica</i> Berry | 393 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. |
| 94 | <i>Populus palaeoandina</i> sp. nov. | 305 | <i>Phyllites</i> sp. 39 |
| 89 | <i>Phyllites</i> sp. | 51a | <i>Cissus australe</i> Hünic. |

XI

- | | | | |
|-----|--|-----|-------------------------------------|
| 394 | <i>Cissus australe</i> Hünic. | 488 | <i>Phyllites</i> sp. 11 |
| 403 | <i>Phyllites doroteaensis</i> sp. nov. | 735 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. |
| 423 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. | 406 | <i>Cissus australe</i> Hünic. |
| 333 | <i>Phyllites</i> sp. | 734 | <i>Phyllites</i> sp. 81 |
| 335 | <i>Cissus australe</i> Hünic. | 728 | <i>Cissus rioturbioensis</i> Hünic. |
| 405 | <i>Phyllites</i> sp. 11 | 342 | <i>Cissus australe</i> Hünic. |
| 334 | <i>Phyllites</i> sp. 10 | 344 | <i>Phyllites</i> sp. |
| 427 | <i>Cissus australe</i> Hünic. | 346 | <i>Phyllites</i> sp. 136. |

XII

- | | | | |
|-----|---|-----|---|
| 5 | <i>Zizyphus doroteaensis</i> sp. nov. | 449 | <i>Cupania</i> ? <i>santacruzensis</i> Hünic. |
| 46 | <i>Zizyphus</i> sp. | 35 | <i>Cupania latifolioides</i> Berry |
| 445 | <i>Zizyphus doroteaensis</i> sp. nov. | 171 | <i>Cupania latifolioides</i> Berry |
| 444 | <i>Zizyphus</i> sp. Hünic. | 193 | cf. <i>Cupania grosse-serrata</i> Engl. |
| 9 | cf. <i>Cupania grosse-serrata</i> Engel. | 192 | cf. <i>Cupania grasse-serrata</i> Engl. |
| 35a | <i>Phyllites</i> sp. | 59 | <i>Cupania</i> ? sp. Hünic. |
| 12 | <i>Cupania</i> ? <i>santacruzensis</i> Hünic. | 50 | <i>Cupania latifolioides</i> Berry |

XIII

- 2 *Myrcia chubutensis* Berry
 55 *Eugenia rioturbioensis* Hünic.
 77 *Myrcia reticulato-venosa* Engl.
 55a *Eugenia rioturbioensis* Hünic.
 119 *Myrcia chubutensis* Berry
 355 *Myrcia chubutensis* Berry
 499 *Phyllites* sp. 137
 500 *Phyllites* sp. 137
 726 *Myrcia chubutensis* Berry
 732 *Myrcia chubutensis* Berry
 5 *Maytenus spinulosifolia* sp. nov.
 10a *Phyllites* sp. 17
 19 *Phyllites* sp. 17
 22 *Anisomeria eocenica* sp. nov.
- 38a *Phyllites* sp. 18
 45 *Phyllites* sp. 20
 45a *Phyllites* sp. 20
 82 *Schinopsis santacrucensis* sp. nov.
 72 *Thevetia falcatifolia* sp. nov. (Apocinaeae)
 70 *Schinopsis doroteaensis* sp. nov.
 78 *Phyllites* sp. 14
 79 *Myrcia reticulato-venosa* Engl.
 99 *Thevesia falcatifolia* sp. nov.
 130 *Anisomeria eocenica* sp. nov.
 198 *Cestrum antiquum* sp. nov.
 224 *Anisomeria eocenica* sp. nov.
 313 *Myrcia reticulato-venosa* Engl.

XIV

- 10b *Pouterlabatia clarki* (Berry) Berry
 324 *Pouterlabatia clarki* (Berry) Berry
 452 *Cabralea doroteaensis* sp. nov.
 478 *Cabralea doroteaensis* sp. nov.
 479 *Pouterlabatia clarki* (Berry) Berry
 481 *Schinopsis doroteaensis* sp. nov.
 733 *Cestrum antiquum* sp. nov.
 318 *Patagonula doroteaensis* sp. nov.
 364 *Patagonula doroteaensis* sp. nov.
 21a *Myrcia chubutensis* Berry
 295 *Myrcia nitens* Engelm.
 296 *Myrcia nitens* Engelm.
 328 *Myrcia nitens* Engelm.
 303 *Myrcia ellipticifolia* sp. nov.
- 439 *Arthante doroteaensis* sp. nov.
 486 *Myrcia ellipticifolia* sp. nov.
 316 *Cestrum antiquum* sp. nov.
 180 *Nothofagus plicata* sp. nov.
 39 *Fagus subferruginea* Dusén
 9 *Phyllites* sp. 13
 8 *Phyllites* sp. 16
 102 *Phyllites* sp. 23
 56 *Phyllites* sp. 116
 16 *Phyllites* sp. 15 Hünic.
 41 *Eucryphia proxima* sp. nov.
 64a *Phyllites* sp. 24
 676 *Fagus presilvatica* sp. nov.

XV

- 144 *Phyllites* sp. 25
 470 *Phyllites* sp. 23
 348 *Phyllites* sp. 25
 618 *Phyllites* sp. 25
 620 *Phyllites* sp. 25
 622 *Phyllites* sp. 25
 634 *Phyllites* sp. 116
 681 *Fagus subferruginea* Dusén
 633 *Astronium eocenicum* sp. nov.
- 605 *Astronium eocenicum* sp. nov.
 691 *Astronium eocenicum* sp. nov.
 175 *Fagus subferruginea* Dusén
 531 *Phyllites* sp. 23
 92 *Phyllites* sp. 139
 606 *Phyllites* sp. 139
 510 *Fagus santaflaviaensis* sp. nov.
 577 *Fagus santaflaviaensis* sp. nov.
 515 *Phyllites* sp. 1140

XVI

- 174 *Fagus doroteaensis* sp. nov.
 194 *Fagus santaflaviaensis* sp. nov.
 581 *Fagus santaflaviaensis* sp. nov.
 509 *Fagus santaflaviaensis* sp. nov.
 607 *Fagus santaflaviaensis* sp. nov.
 630 *Dryophyllum eocenicum* sp. nov.
 641 *Fagus santaflaviaensis* sp. nov.
- 667 *Dryophyllum eocenicum* sp. nov.
 187 *Cedrela doroteaensis* sp. nov.
 207 *Cedrela hünickei* sp. nov.
 504 *Cedrela hünickei* sp. nov.
 505 *Cedrela eocenica* sp. nov.
 503 *Cedrela doroteaensis* sp. nov.

XVII

608	<i>Fagus subferruginea</i> Dusén	578	<i>Fagophyllum andinum</i> sp. nov.
609	<i>Cedrela eocenica</i> sp. nov.	376	<i>Phyllites</i> sp. 36
526	<i>Phyllites</i> sp. 36	565	<i>Fagophyllum andinum</i> sp. nov.
564	<i>Cedrela doroteaensis</i> sp. nov.	561	<i>Fagophyllum andinum</i> sp. nov.
617	<i>Fagus subferruginea</i> Dusén	382	<i>Phyllites</i> sp.
636	<i>Cedrela doroteaensis</i> sp. nov.	558	<i>Fagophyllum andinum</i> sp. nov.
638	<i>Fagus subferruginea</i> Dusén	560	<i>Fagophyllum andinum</i> sp. nov.
682	<i>Fagus subferruginea</i> Dusén	604	<i>Astronium eocenicum</i> sp. nov.
689	<i>Fagus subferruginea</i> Dusén	631	<i>Fagophyllum</i> sp.
319	<i>Fagophyllum</i> sp.	632	<i>Fagus santaflaviaensis</i> sp. nov.
559	<i>Fagophyllum</i> sp.		

XVIII

635	<i>Fagus santaflaviaensis</i> sp. nov.	396	<i>Fagophyllum eocenicum</i> sp. nov.
688	<i>Fagus santaflaviaensis</i> sp. nov.	663	<i>Phyllites</i> sp. 29
389	<i>Phyllites</i> sp. 28	446	<i>Phyllites</i> sp. 28
399	<i>Phyllites</i> sp. 29	603	<i>Dryophyllum subantarcticum</i> sp. nov.
576	<i>Phyllites</i> sp. 29	415	<i>Zamia subantarctica</i> sp. nov.
717	<i>Phyllites</i> sp. 30	591	<i>Phyllites</i> sp. 31
701	<i>Dryophyllum subantarcticum</i> sp. nov.	421	<i>Phyllites</i> sp. 38
708	<i>Phyllites</i> sp. 28	461	<i>Phyllites</i> sp. 34
541	<i>Phyllites</i> sp. 31	492	<i>Phyllites</i> sp. 35
392	<i>Anacardites andica</i> sp. nov.	418	<i>Phyllites</i> sp. 32
712	<i>Phyllites</i> sp. 4	628	<i>Rhamnidium</i> sp.
370	<i>Phyllites</i> sp. 34	602	<i>Phyllites</i> sp. 29

XIX

653	<i>Fagus subferruginea</i> Dusén	428	<i>Allophylus graciliformis</i> Berry
657	<i>Fagophyllum andinum</i> sp. nov.	308	<i>Phyllites</i> sp. 143
662	<i>Phyllites</i> sp. 32	419	<i>Phyllites</i> sp. 37
645	<i>Nothofagus</i> sp.	456	<i>Phyllites</i> sp. 144
646	<i>Zamia australis</i> Berry	347	<i>Phyllites</i> sp. 40
621	<i>Phyllites</i> sp. 27	305	<i>Astronium turbioense</i> sp. nov.
610	<i>Phyllites</i> sp. 21	307	<i>Phyllites</i> sp. 143
590	<i>Allophylus graciliformis</i> (Berry) Barry	517	<i>Allophylus graciliformis</i> (Berry) Berry
562	<i>Phyllites</i> sp. 29	398	<i>Allophylus graciliformis</i> (Berry) Berry
563	<i>Phyllites</i> sp. 25	353	<i>Myrica premira</i> Berry
567	<i>Phyllites</i> sp. 41	496	<i>Phyllites</i> sp. 42
528	<i>Fagus subferruginea</i> Dusén	548	<i>Phyllites</i> sp. 145
556	<i>Phyllites</i> sp. 141	540	<i>Psidium subantarcticum</i> sp. nov.
114	<i>Phyllites</i> sp. 142	543	<i>Juglans archeoandina</i> sp. nov.

XX

218	<i>Phyllites</i> sp. 45	80	<i>Nectandra prolifica</i> Berry
582	<i>Phyllites</i> sp. 46	36	<i>Peumus antiquus</i> sp. nov.
18	<i>Laurophyllum</i> sp. ? Hünicken	66	<i>Anchietea tertiaria</i> sp. nov.
26	<i>Laurophyllum</i> sp. Hünicken	88	<i>Eugenia doroteaensis</i> sp. nov.
40	<i>Trichilia santaflaviaensis</i> sp. nov.	97	<i>Phyllites</i> sp. 50
65	<i>Phyllites</i> sp. 5 Hünicken	100	<i>Schinopsis galantae</i> sp. nov.

- 121 *Maytenus doroteaensis* sp. nov.
 105 *Nectandra prolifica* Berry
 122 *Phyllites* sp. 51
 83 *Schinopsis galantae* sp. nov.
 120 *Myrica hunzikeri* Hünicken

- 118 *Embothrium palaeoandinum* sp. nov.
 137 *Phyllites* sp. 146
 152 *Phyllites* sp. 54
 163 cf. *Mespilodaphne longifolia* Engl.
 139 *Bombacites conchylifolia* sp. nov.

XXI

- 165 *Rhamnidium* sp. Hünicken
 166 *Ocotea menendezii* Hünicken
 167 cf. *Nothofagus elongata* Dusén
 173 *Phaseolus hünickenii* sp. nov.
 168 *Phyllites* sp. 56
 182 *Nectandra prolifica* Berry

- 183 *Goeppertia ellipticifolia* sp. nov.
 179 *Acroclididium* ?
 191 *Bombax doroteaensis* sp. nov.
 196 *Patrisia aonikena* sp. nov.
 206 *Coccoloba rioturbiensis* sp. nov.
 186 *Phyllites* sp. 61

XXII

- 188 *Phyllites* sp. 3 Hünicken
 205 *Lomatia australis* sp. nov.
 208 *Phyllites* sp. 63
 217 *Phyllites* sp. 64
 214 *Phyllites* sp. 65
 219 *Phyllites* sp. 66
 212 *Hydrangea* sp.
 216 *Phyllites* sp. 67

- 213 *Lomatia australis* sp. nov.
 220 *Phyllites* sp. 62
 221 *Phyllites* sp. 66
 225 *Fittonia enigmatica* sp. nov.
 226 *Ilex australis* sp. nov.
 230 *Phyllites* sp. 68
 227 *Acroclididium* ? sp. Hünicken
 223 *Choristia australis* sp. nov.

XXIII

- 232 *Phyllites* sp. 69
 245 *Vernonia antiqua* sp. nov.
 235 *Phyllites* sp. 71
 234 *Phyllites* sp. 72
 238 *Cissus rioturbiensis* Hünicken
 240 *Notafobe ovatifolia* Berry
 237 *Phyllites* sp. 73
 310 *Nectandra prolifica* Berry
 311 *Phyllites* sp. 148
 315 *Momisia* sp.

- 329 *Nectandra prolifica* Berry
 368 *Phyllites* sp. 81
 388 *Ilex australis* sp. nov.
 244 *Nothofagus elongata* Dusén
 325 *Phyllites* sp. 67
 326 *Phyllites* sp. 74
 343 *Phyllites* sp. 75
 360 *Buddleja vetusta* sp. nov.
 397 *Phyllites* sp. 77
 454 *Cissus rioturbiensis* Hünicken

XXIV

- 506 *Phyllites* sp. 68
 493 *Oreodaphne piatnitzkyi* Berry
 502 *Phoebe* cf. *lanceolata* Engel.
 494 cf. *Nyctaginites ellipticus* Berry
 508 *Annona precarbonifera* sp. nov.
 514 *Rhamnidium australe* sp. nov.
 507 *Arthante doroteaensis* sp. nov.
 513 *Nyctaginites doroteaensis* sp. nov.
 523 *Phyllites* sp. 83
 522 *Phyllites* sp. 149

- 520 *Rhamnidium australe* sp. nov.
 525 *Aonikea assimetrica* (Hünic.) g. et sp. nov.
 516 *Populus prototremula* sp. nov.
 521 *Phyllites* sp. 32
 549 *Phyllites* sp. 86
 550 *Villaresia doroteaensis* sp. nov.
 542 *Phyllites* sp. 11
 557 *Nectandra prolifica* Berry
 512 *Myrocarpus santafaviaensis* sp. nov.

XXV

- | | | | |
|------|---|-----|---|
| 547 | <i>Phyllites</i> sp. 88 | 648 | <i>Villaresia doroteaensis</i> sp. nov. |
| 554 | <i>Siolmatra</i> ? <i>patagonica</i> Hünicken | 661 | <i>Arthante doroteaensis</i> sp. nov. |
| 566 | <i>Phyllites</i> sp. 89 | 654 | <i>Phyllites</i> sp. 96 |
| 584 | <i>Phyllites</i> sp. 90 | 643 | <i>Salix praeturbioensis</i> sp. nov. |
| 608a | <i>Phoebe</i> cf. <i>lanceolata</i> Engelh. | 642 | <i>Nectandra prolifica</i> Berry |
| 625 | <i>Phyllites</i> sp. 91 | 659 | <i>Phyllites</i> sp. 152 |
| 569 | <i>Phyllites</i> sp. 92 | 669 | <i>Acrodiclidium</i> ? |
| 561 | <i>Phyllites</i> sp. 151 | 652 | <i>Rhamnidium australe</i> sp. nov. |
| 647 | <i>Phyllites</i> sp. 93 | | |

XXVI

- | | | | |
|-----|---|-----|---|
| 656 | <i>Phyllites</i> sp. 98 | 718 | <i>Paullinia patagonica</i> Hünicken |
| 655 | <i>Phyllites</i> sp. 99 | 426 | <i>Vernonia antiqua</i> sp. nov. |
| 658 | <i>Phyllites</i> sp. 153 | 730 | <i>Phyllites</i> sp. 81 |
| 644 | <i>Phyllites</i> sp. 100 | 438 | <i>Lomatia australis</i> sp. nov. |
| 674 | <i>Phyllites</i> sp. 98 | 447 | <i>Nectandra confertifolia</i> sp. nov. |
| 687 | <i>Villaresia doroteaensis</i> sp. nov. | 580 | <i>Vernonia antiqua</i> sp. nov. |
| 690 | <i>Arthante doroteaensis</i> sp. nov. | 587 | <i>Momisia</i> sp. |
| 670 | <i>Phyllites</i> sp. 67 | 583 | <i>Vernonia antiqua</i> sp. nov. |
| 679 | <i>Phyllites</i> sp. 67 | 485 | <i>Phyllites</i> sp. 81 |
| 707 | <i>Phyllites</i> sp. 103 | 474 | <i>Phyllites</i> sp. 105 |
| 704 | <i>Phyllites</i> sp. 104 | 458 | cf. <i>Laurelia guñazui</i> Berry |

XXVII

- | | | | |
|-----|---|-----|---|
| 649 | <i>Persea Borreloi</i> Hünicken | 650 | <i>Hydrangea santacruciana</i> sp. nov. |
| 680 | <i>Phyllites</i> sp. 73 | 684 | <i>Phyllites</i> sp. 108 |
| 537 | <i>Phyllites</i> sp. 106 | 536 | <i>Myrocarpus santaflaviaensis</i> sp. nov. |
| 544 | <i>Phyllites</i> sp. 71 | 673 | <i>Cupania</i> sp. |
| 586 | <i>Phyllites</i> sp. 107 | 722 | <i>Myrcia chubutensis</i> Berry |
| 589 | <i>Phyllites</i> sp. 154 | 320 | <i>Phyllites</i> sp. 113 |
| 588 | <i>Phyllites</i> sp. 155 | 371 | <i>Phyllites</i> sp. 108 |
| 593 | <i>Hydrangea santacruciana</i> sp. nov. | 378 | <i>Phyllites</i> sp. 156 |
| 616 | <i>Rhamnidium</i> sp. Hünicken | 380 | <i>Drimys</i> aff. <i>patagonica</i> Hünicken |
| 624 | <i>Phyllites</i> sp. 109 | 401 | <i>Phyllites</i> sp. 157 |
| 626 | <i>Hydrangea santacruciana</i> sp. nov. | 407 | <i>Phyllites</i> sp. 114 |
| 627 | <i>Phyllites</i> sp. 111 | | |

XXVIII

- | | | | |
|-----|--|-----|---|
| 417 | <i>Phyllites</i> sp. 158 | 424 | <i>Phyllites</i> sp. 117 |
| 413 | <i>Phyllites</i> sp. 159 | 436 | <i>Phyllites</i> sp. 118 |
| 429 | <i>Laurelia insularis</i> Dusén | 465 | <i>Phyllites</i> sp. 119 |
| 432 | <i>Styrax glabratooides</i> Engelh. | 483 | <i>Phyllites</i> sp. 52 |
| 440 | cf. <i>Styrax Coriacea</i> Engelh. | 539 | <i>Phyllites</i> sp. |
| 451 | <i>Nectandra confertifolia</i> sp. nov. | 532 | <i>Styrax</i> cf. <i>coriacea</i> Engelh. |
| 469 | <i>Phyllites</i> sp. 160 | 551 | <i>Nectandra confertifolia</i> sp. nov. |
| 484 | <i>Leguminosites doroteaensis</i> sp. nov. | 671 | <i>Nectandra confertifolia</i> sp. nov. |
| 491 | <i>Myrcia chubutensis</i> Berry | 546 | <i>Nectandra confertifolia</i> sp. nov. |
| 495 | cf. <i>Styrax Coriacea</i> Engelh. | 546 | <i>Phyllites</i> sp. |
| 416 | <i>Myrceugenella desiderata</i> sp. nov. | 460 | <i>Phyllites</i> sp. 81 |

466	<i>Buettneria</i> sp.	535	<i>Phyllites</i> sp. 123
475	<i>Buettneria</i> sp.	575	<i>Phyllites</i> sp. 124
490	<i>Phyllites</i> sp. 121	599	<i>Schinopsis</i> sp.
533	<i>Phyllites</i> sp. 122	715	<i>Phyllites</i> sp. 125

XXIX

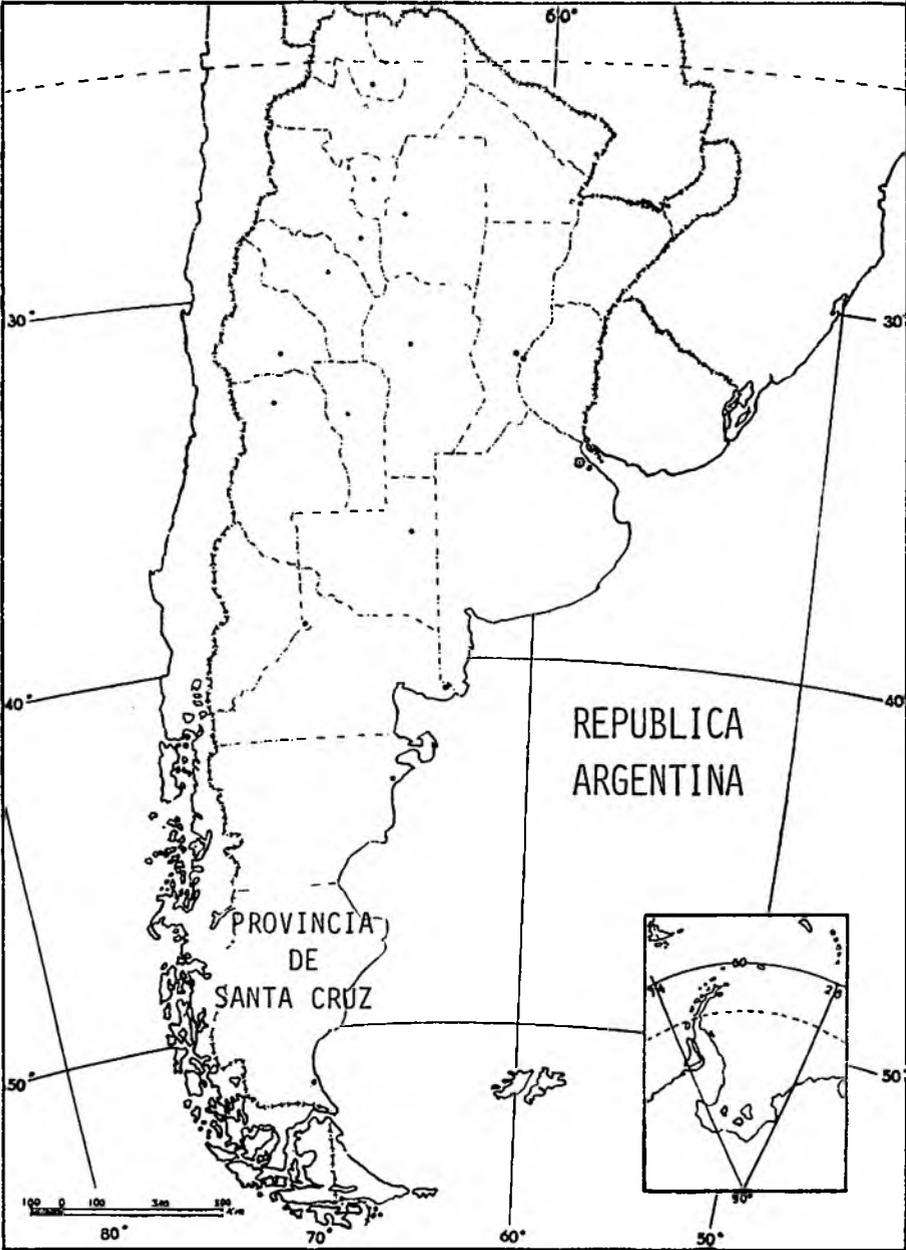
716	<i>Myrcia chubutensis</i> Berry	595	<i>Phyllites</i> sp. 131
721	<i>Phyllites</i> sp. 126	596	<i>Phyllites</i> sp. 131
714	<i>Phyllites</i> sp. 127	600	cf. <i>Anacardites pichileufensis</i> Berry
712	<i>Phyllites</i> sp. 4	598	<i>Pterocaulon patagonicum</i> sp. nov.
739	<i>Phyllites</i> sp. 128	597	<i>Astronium allophylifolium</i> sp. nov.
742	<i>Phyllites</i> sp. 75	356	<i>Pterocaulon patagonicum</i> sp. nov.
737	<i>Astronium allophylifolium</i> sp. nov. Berry	705	<i>Cissus rioturbioensis</i> Hünicken
736	<i>Phyllites</i> sp. 161	330	<i>Phyllites</i> sp. 130
751	<i>Phyllites</i> sp. 128	629	<i>Zizyphus santaflaviaensis</i> Hünicken
710	<i>Schinus eocenica</i> sp. nov.	585	<i>Phyllites</i> sp. 98
709	<i>Phyllites</i> sp. nov.	358	<i>Pterocaulon patagonicum</i> sp. nov.
709	<i>Phyllites</i> sp. 130	377	<i>Myrcia reticulato-venosa</i> Engl.
683	<i>Phyllites</i> sp. 162	345	<i>Phyllites</i> sp. 164
594	<i>Phyllites</i> sp. 163	321	<i>Phyllites</i> sp. 129
592	<i>Acrodiclidium</i> ?	304	cf. <i>Cissus australe</i> Hünicken
		322	<i>Zizyphus santaflaviaensis</i> Hünicken

XXX

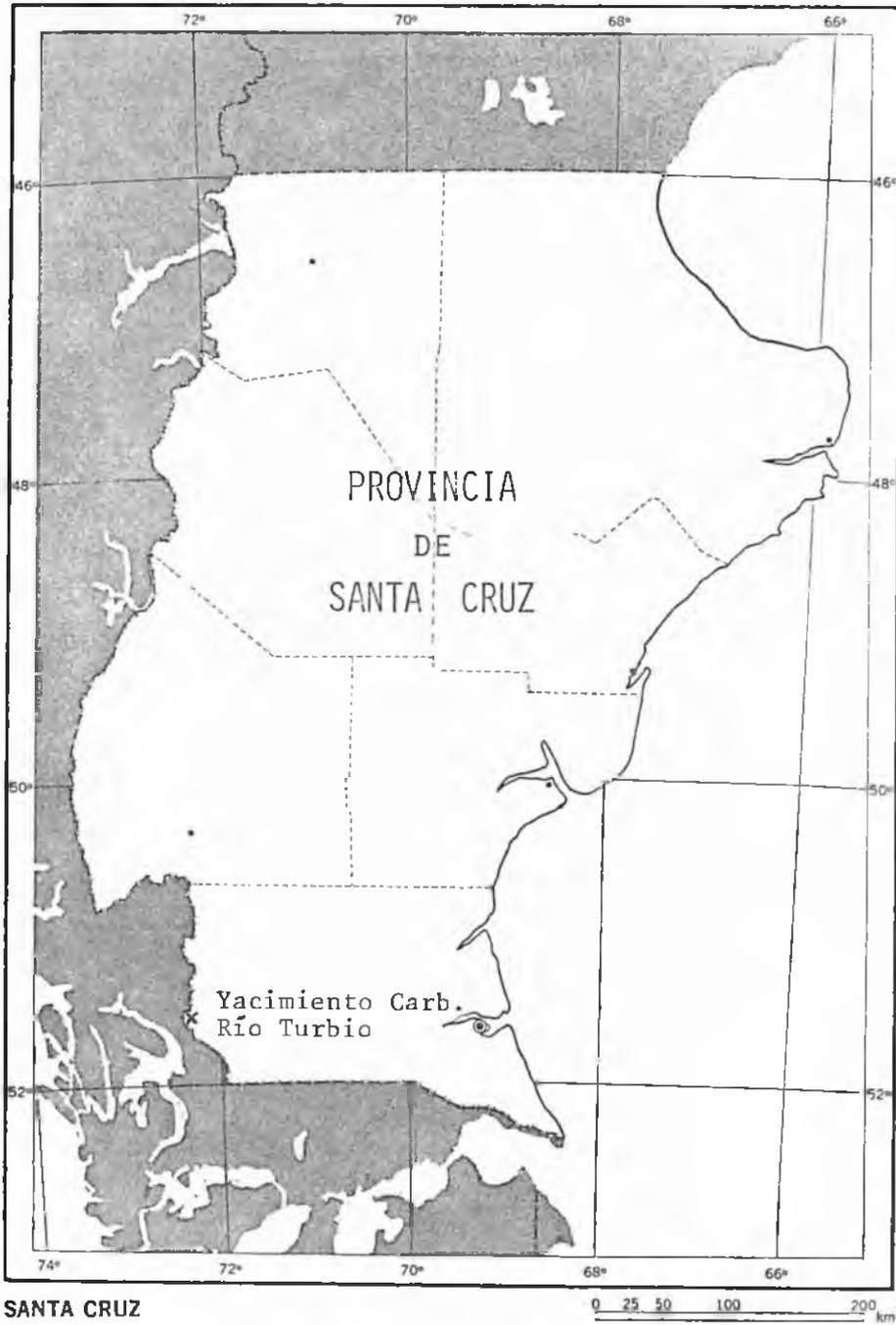
700 y 51	<i>Aonikea assimetrica</i> g. et sp. nov.	675, 744 y 750	<i>Peperomia patagoniensis</i> sp. nov.
507	<i>Arthante doroteaensis</i> sp. nov.		
501	<i>Styrax eocenica</i> sp. nov.	156, 168 y 553	<i>Sterculia turbioensis</i> (Hünic.) sp. nov.
283 y 284	<i>Ruscusites flaviaensis</i> g. et sp. nov.		

V. Bibliografía

- BERRY E.W.: a) *Tertiary fossil plants from the Argentina Republic*. U.S. Nat. Museum Proceed., vol. 73, art. 22, pág. 1-27, Washington 1928.
 b) *A Paleocene Flora from Patagonia*. J. Hopkins Univ. Stud. in Geol. n. 12, pág. 33-50, Baltimore 1937.
 c) *Tertiary Flora from the Rio Pichileufú, Argentina*. Geol. Soc. Amer. Special Pap. n. 12, pág. 1-149; lám. 1-56, New York 1938.
- BOELCEK Osvaldo, *Comunidades herbáceas del norte de Patagonia y sus relaciones con la ganadería*. Rev. Inv. Agric., t. XI, N. 1, 98 pág. Bs. As. 1957.
- CARRERA Angel L., *Flora de la Provincia de Buenos Aires*. 6 vol. Bs. As. 1943 a 1969.
- CORREA Luna Hugo, *Reserva Nacional Finca del Rey*. Natura N. 2, 113 a 120. Bs. As. 1955.
- DESCOLE Horacio R., *Genera et Species Plantarum Argentinae*. Inst. Lillo. Univ. Nac. de Tucumán. 5 tomos. Bs. As. 1948-1955.
- DIMITRI M.J., *Serie Botánica. Once láminas*. Natura N. 1 y 2. Bs. As. 1955.
- FERUGLIO Egidio, *Descripción geológica de la Patagonia*, t. 2, Buenos Aires 1949.
- GALANTE Oscar, *Geología de la extremidad SSW de la Provincia de Santa Cruz*. 1955 (Manuscrito).
- GRIMAUD Luis E., *La Flora Argentina*. Bs. As. 1922.
- HÜNICKEN Mario: a) *Depósitos Neocretácicos y Terciarios del Extremo SSW de Santa Cruz (Cuenca carbonífera de Río Turbio)*. Rev. Inst. Nac. Invest. d.I. Cienc. Nat. (Museo Arg. de Cienc. Nat. Bernardino Rivadavia). Ciencias Geol. IV, N. 1, pág. 1-164; 6 lám., 7 figs. Bs. As. 1955.
 b) *Flora Terciaria de los Estratos de Río Turbio, Santa Cruz (Niveles plantíferos del arroyo Santa Flavia)*. Rev. d.I. F.C.E. y N., año XXVII, N. 3 y 4. Univ. Nac. de Córdoba 1966.
 c) *Plantas fósiles de los Estratos de Río Turbio y de los Estratos del Río Guillermo*. 1955 (Manuscrito).
- KURTZ F., *Contribuciones a la Palaeophytologia Argentina*. III: *Sobre la existencia de una Dakota-Flora en la Patagonia austro-occidental (Cerro Guido)*. Rev. Mus. La Plata pág. 43-60, La Plata 1899.
- LEONARDIS Rosario. F. Julio, *Arboles de la Argentina y Aplicaciones de su Madera*. Editorial Suelo Argentino. 284 pág. Bs. As. 1949.
- LOURTEIG A. y O'DONNELL C.A., *Las Celastráceas de Argentina y Chile*. Rev. Natura N. 2 de pág. 181 a 234, con 12 lám. Bs. As. 1955.
- PÉREZ MOREAU Román, *Flora de Nahuel Huapi y Lanín*. Bs. As. 1943.



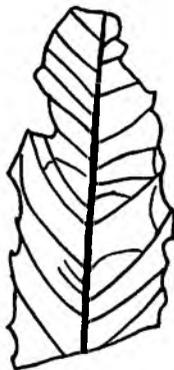
Mapa de ubicación.



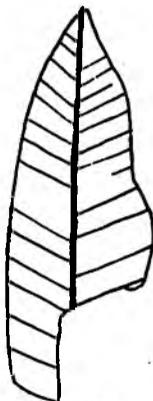
Ubicación del yacimiento carbonífero Río Turbio y Sierra Dorotea.



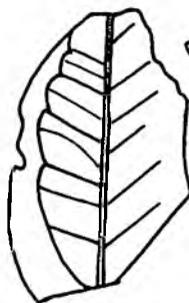
93



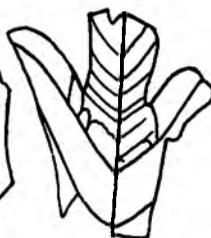
6



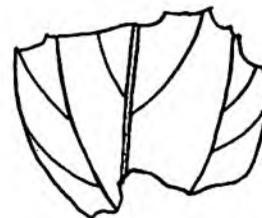
14



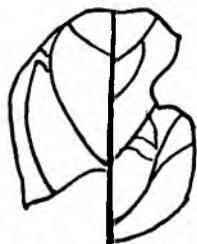
31



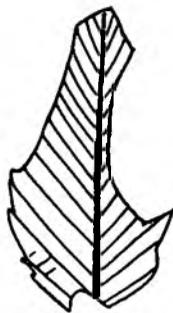
156



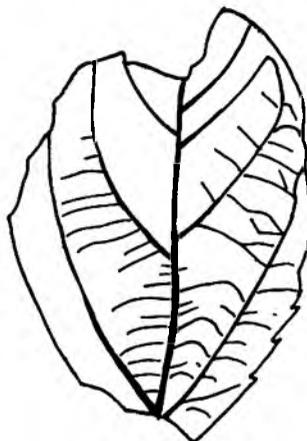
233



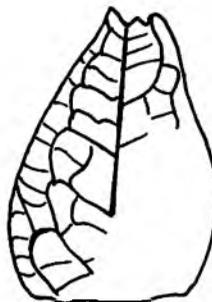
243



555



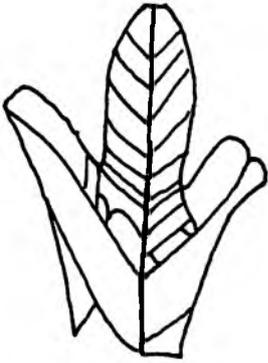
195



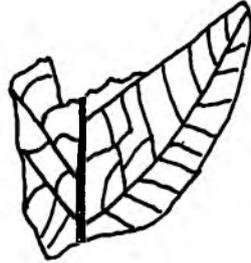
57



28



156



168



553

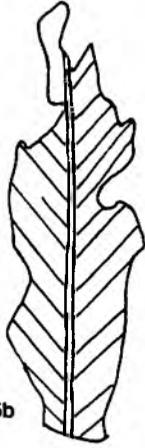
Sterculia turbioensis (Hünicken) sp. nov.



27



53



35b



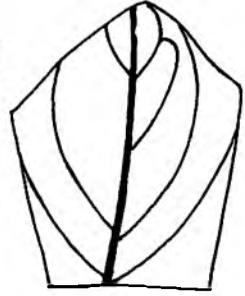
64



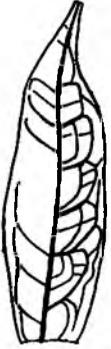
38



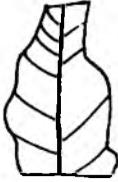
37



155



112



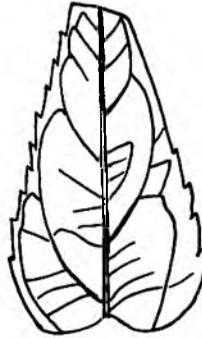
145



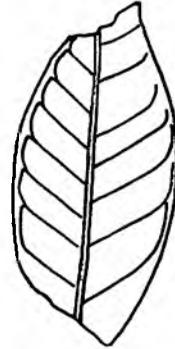
146



149



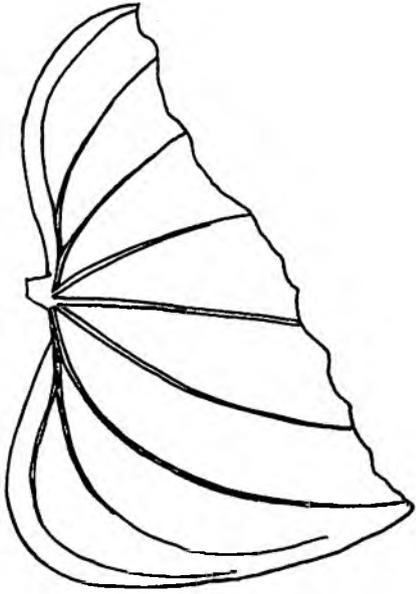
68



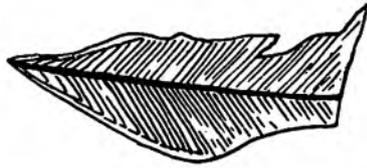
13



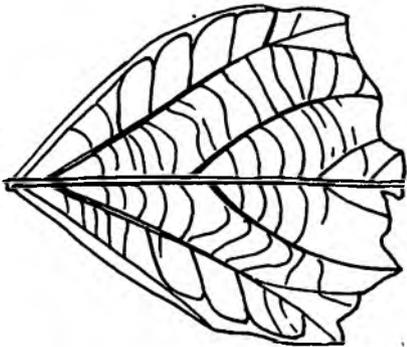
258



268



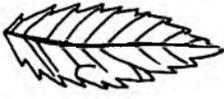
22a



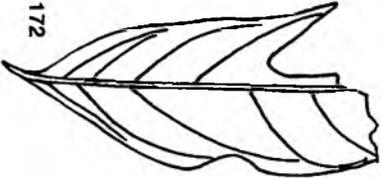
7a



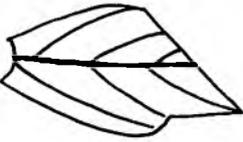
190



57a



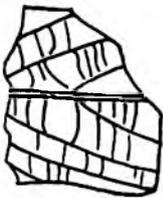
172



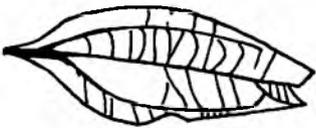
105



202



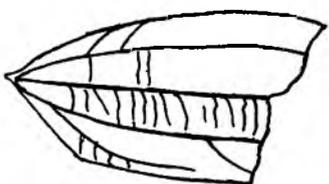
231



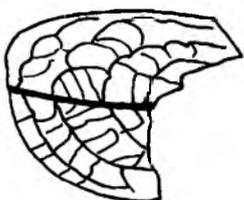
47



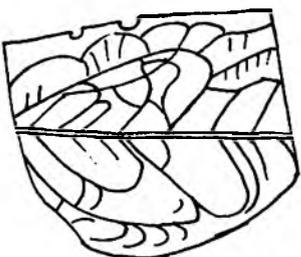
134



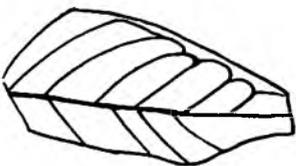
200



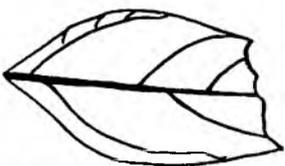
177



147



197



209



133



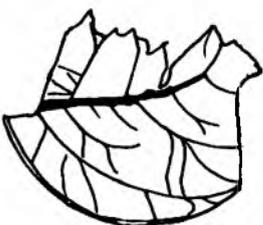
160



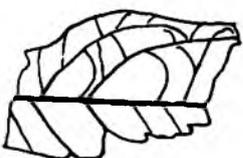
228



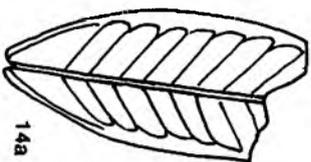
17



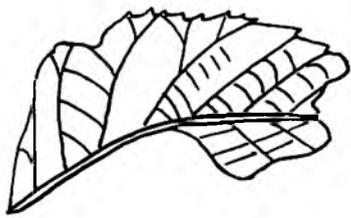
91



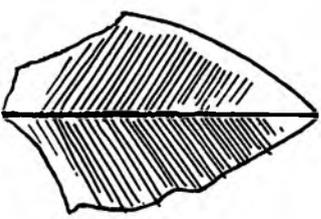
84



14a



23a



135



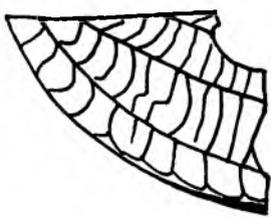
127



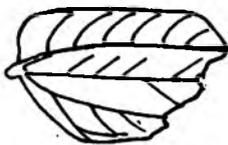
63



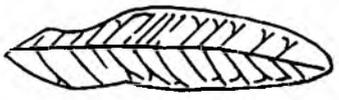
43



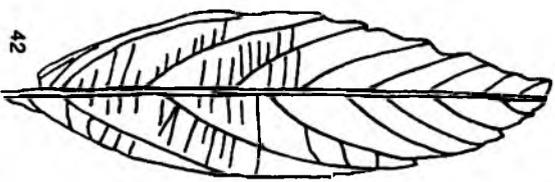
54



222



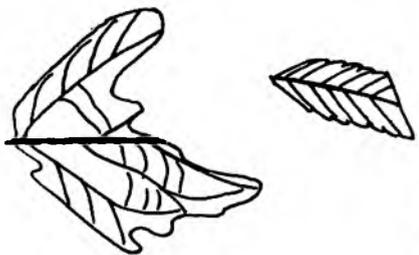
157



42



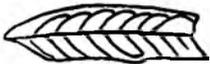
148



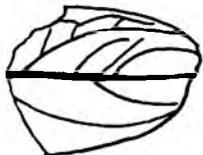
262



73

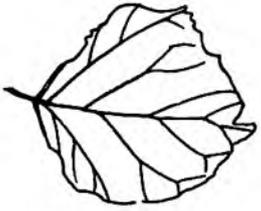


81

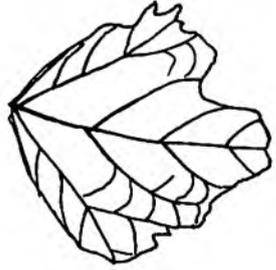


211

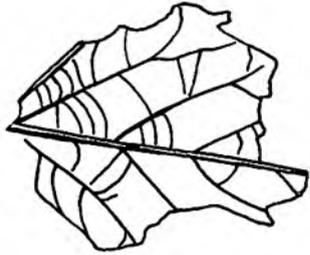




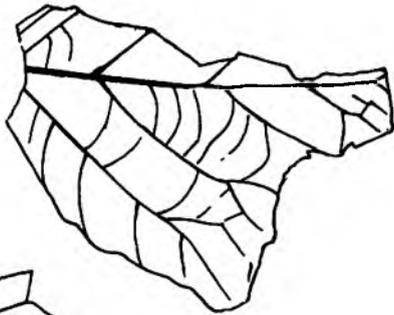
123



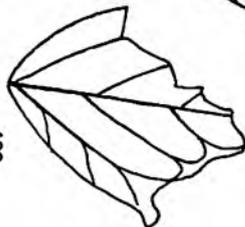
462



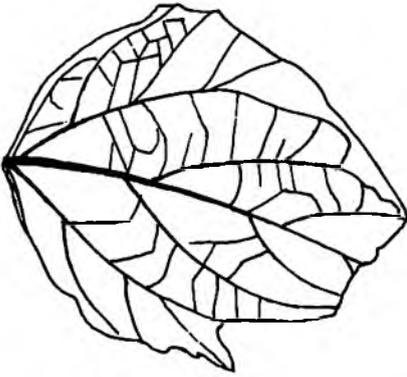
386



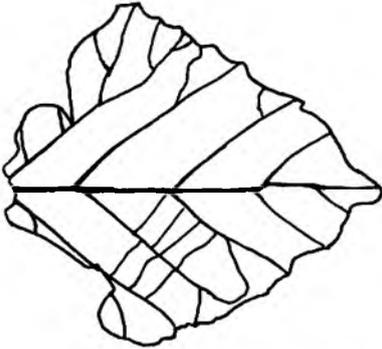
29



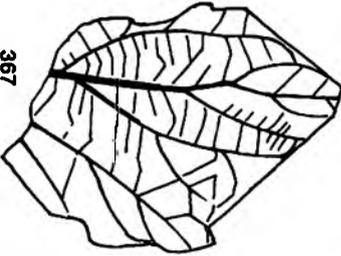
463



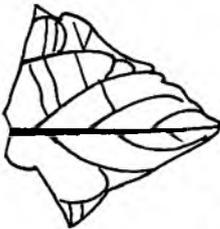
7



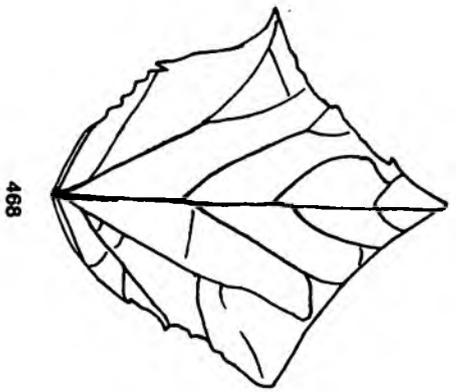
3



367



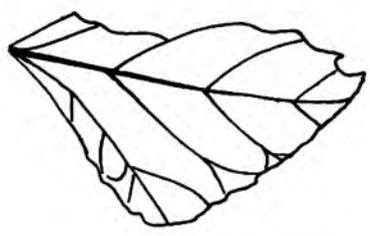
369



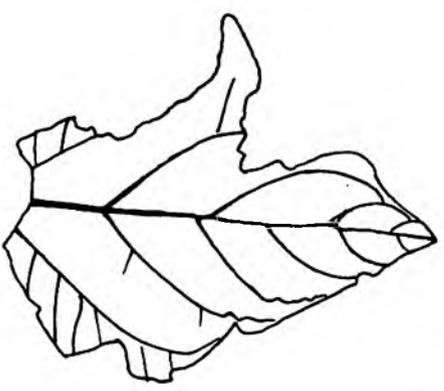
468



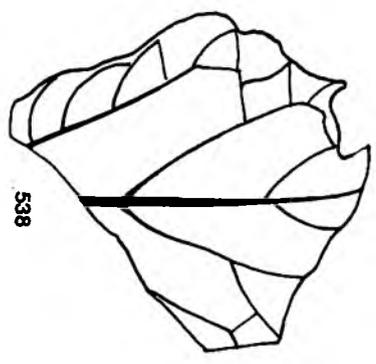
703



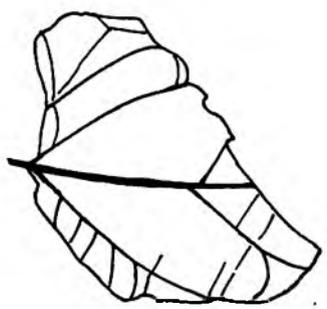
720



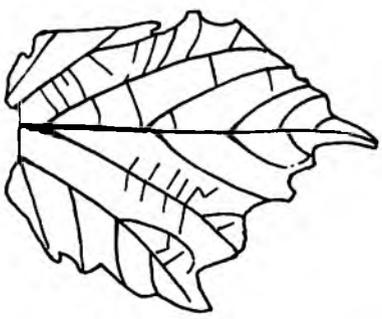
441



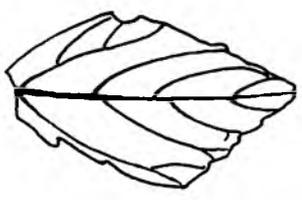
538



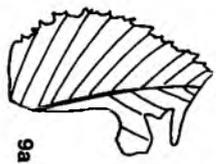
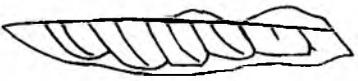
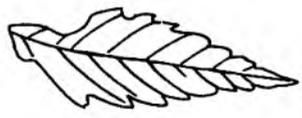
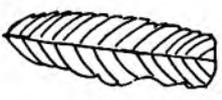
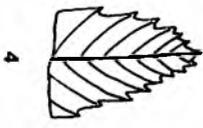
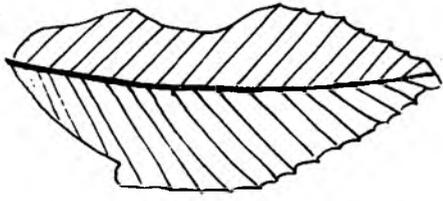
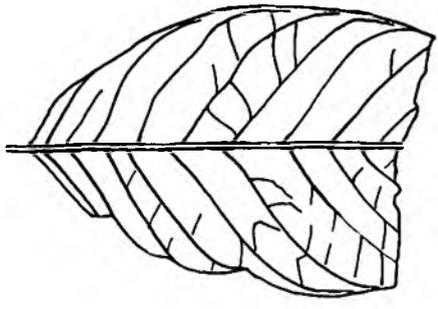
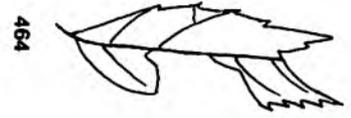
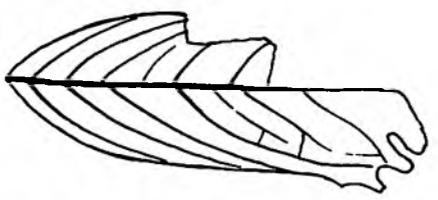
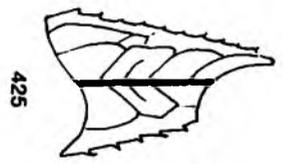
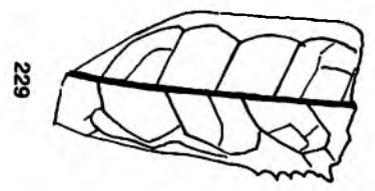
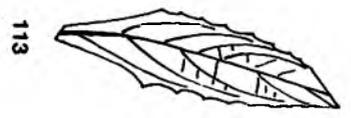
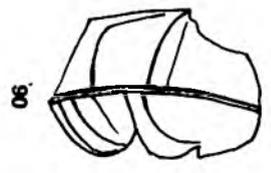
433

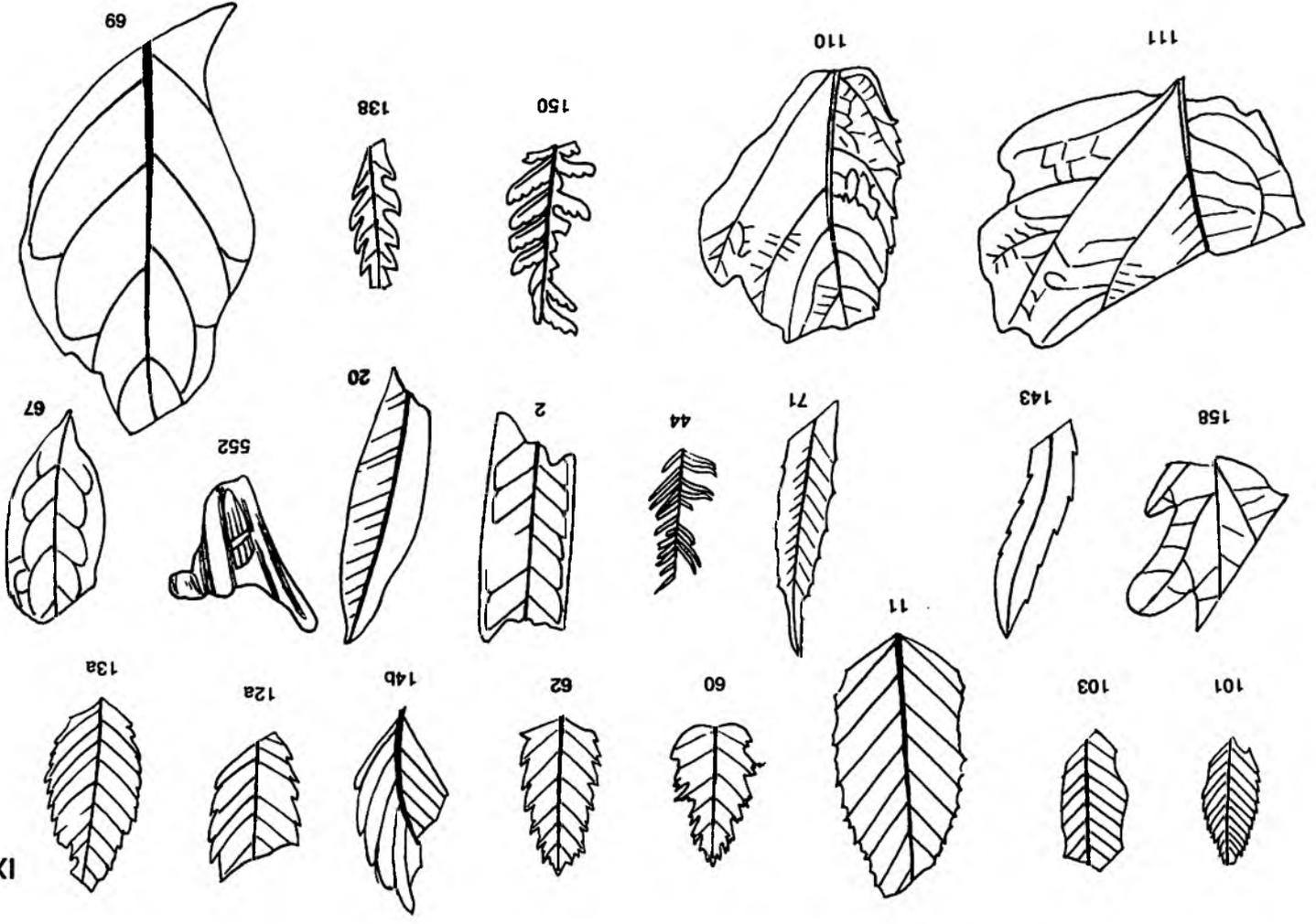


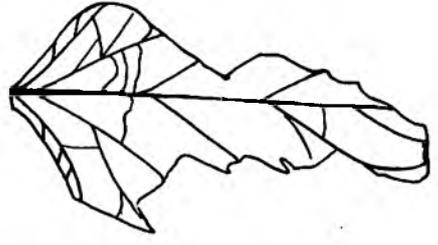
430



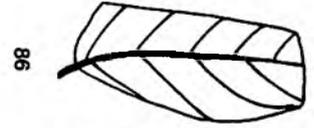
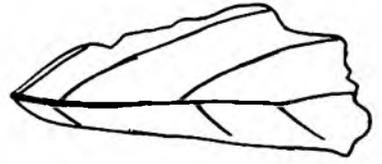
427



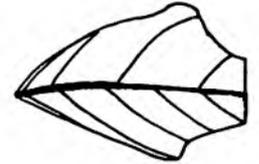




404



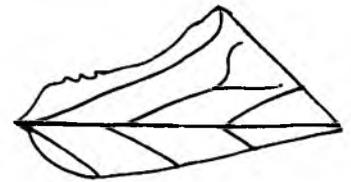
86



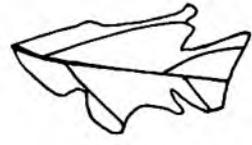
87



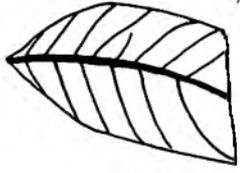
94



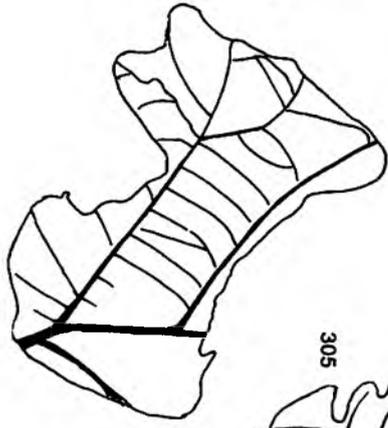
89



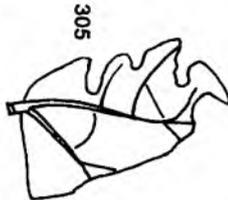
487



85



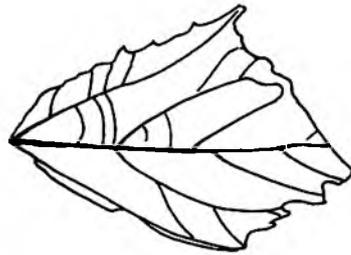
8



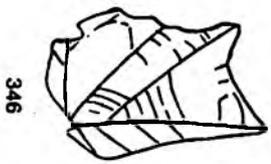
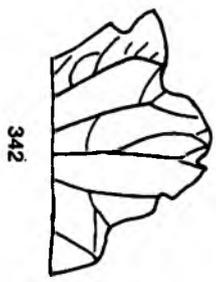
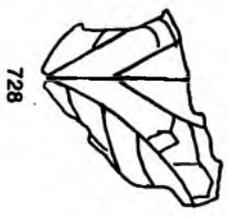
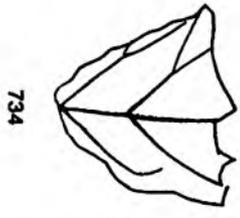
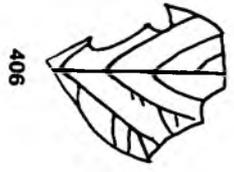
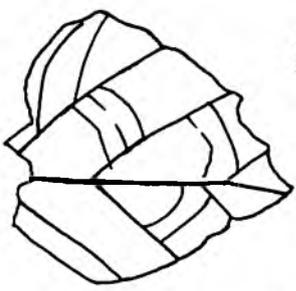
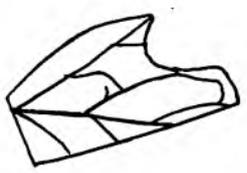
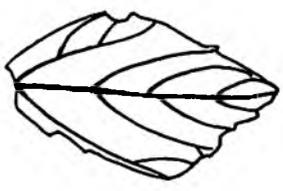
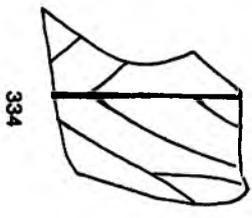
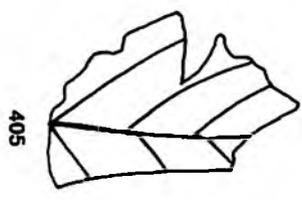
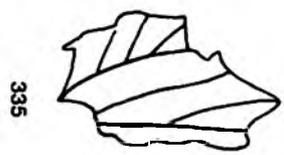
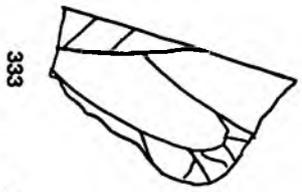
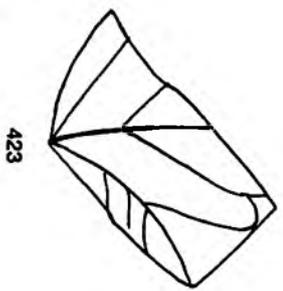
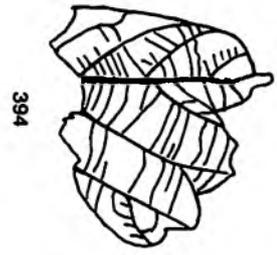
305

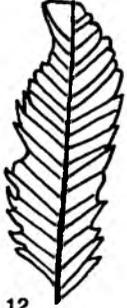
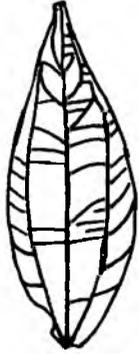


393



51a





46

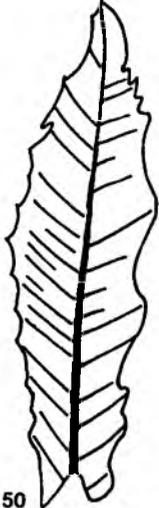
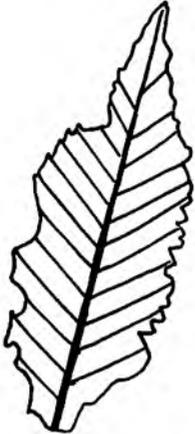
445

444

9

35a

12



449

35

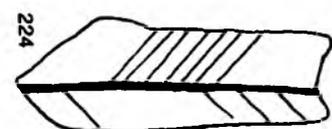
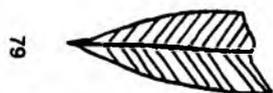
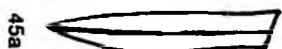
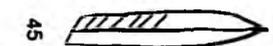
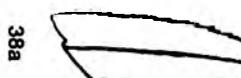
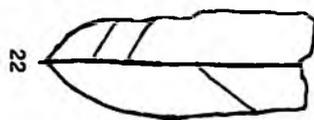
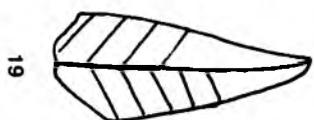
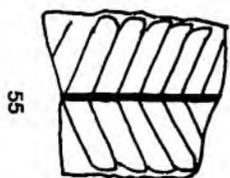
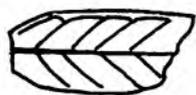
171

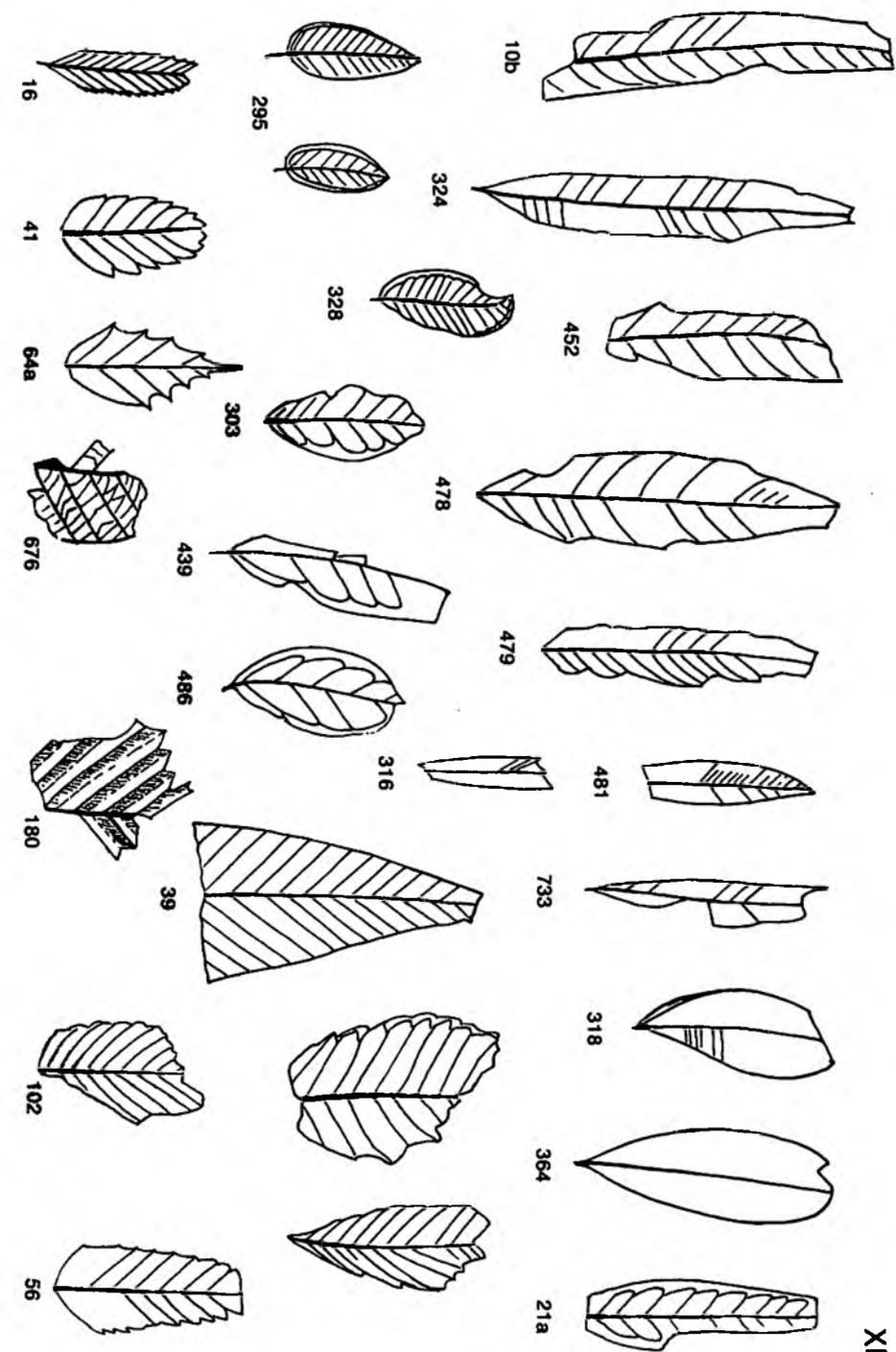
193

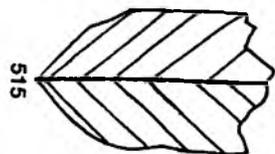
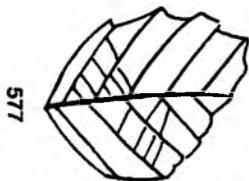
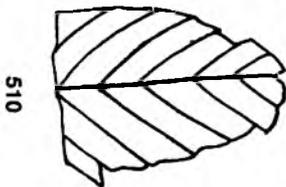
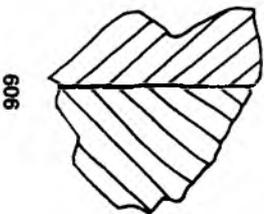
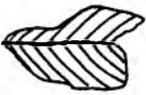
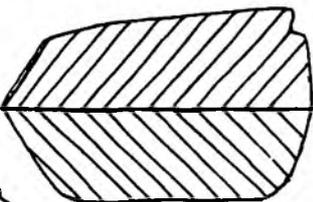
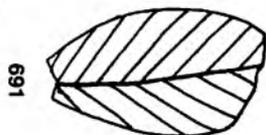
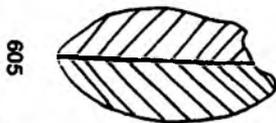
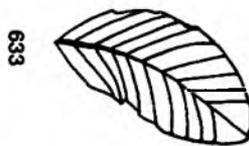
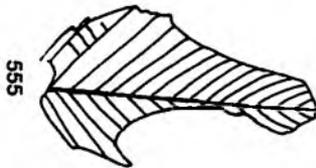
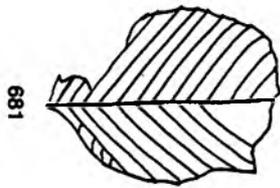
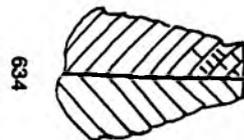
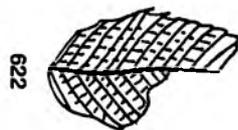
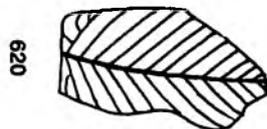
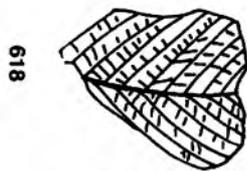
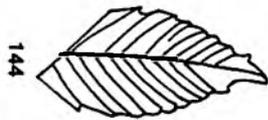
192

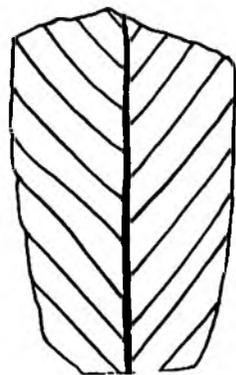
59

50

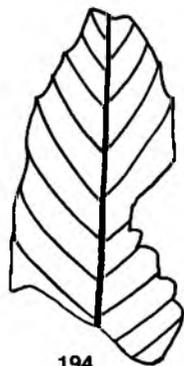








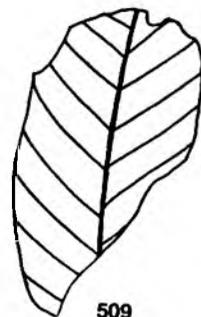
174



194



581



509



607



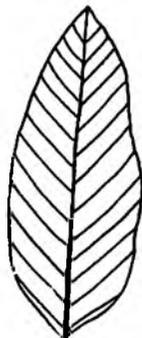
630



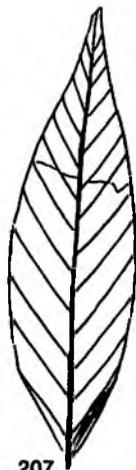
641



667



187



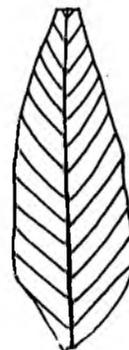
207



504



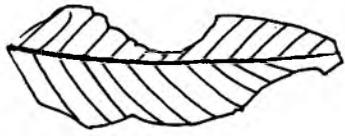
505



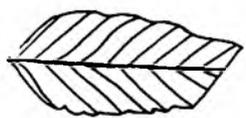
503



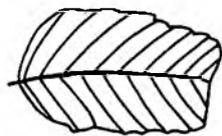
637



608



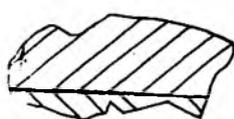
609



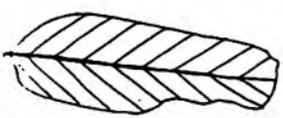
526



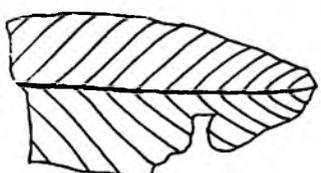
564



617



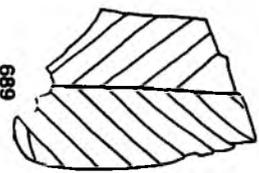
636



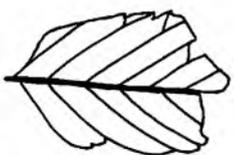
638



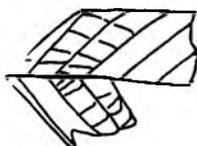
682



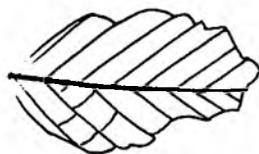
669



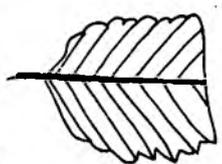
319



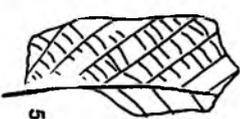
559



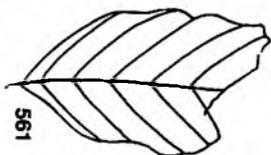
578



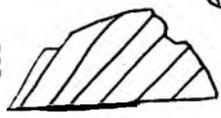
376



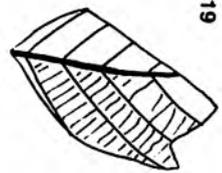
565



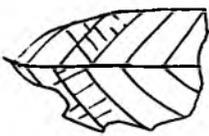
561



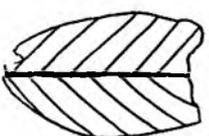
382



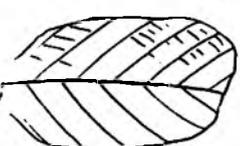
558



560



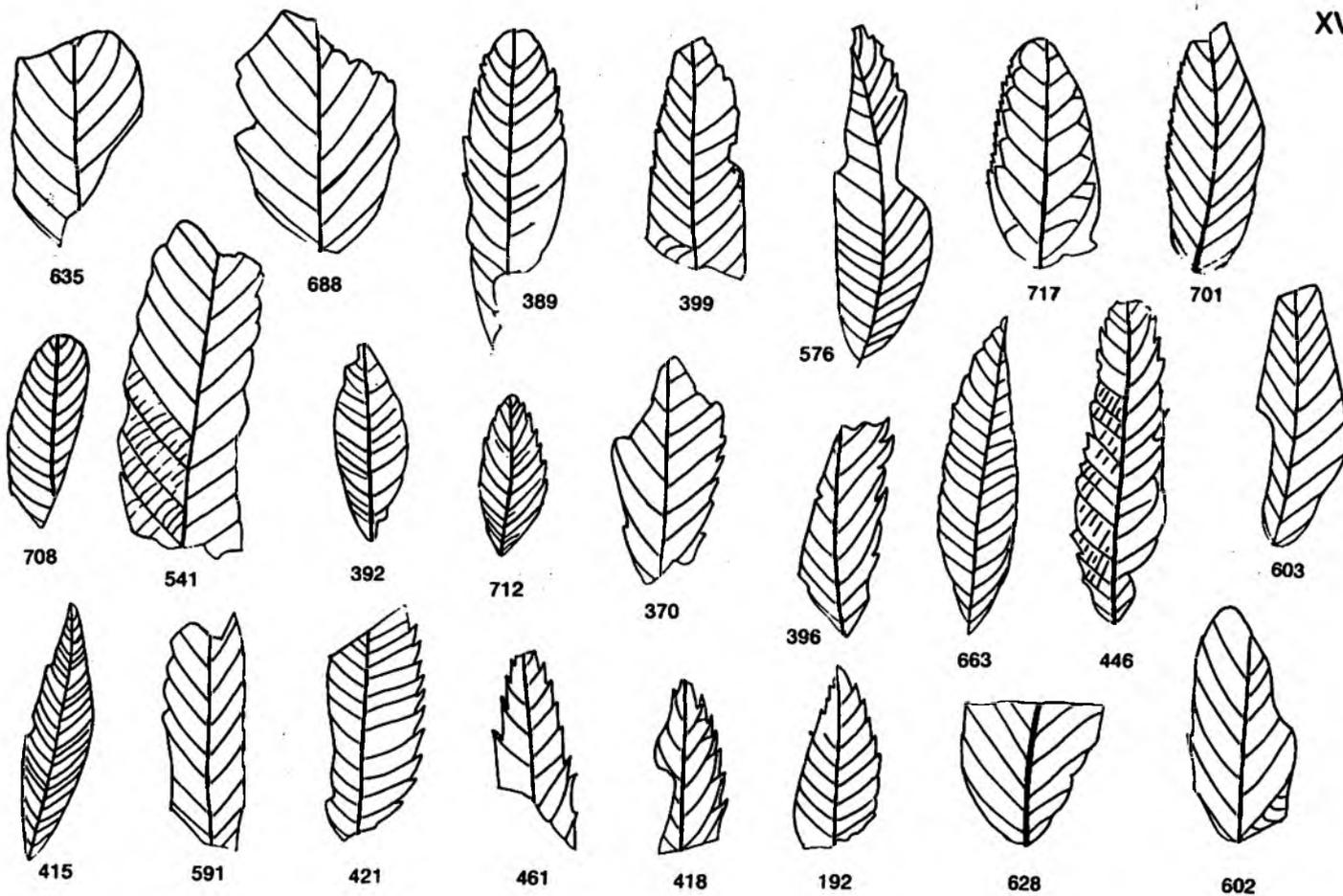
604

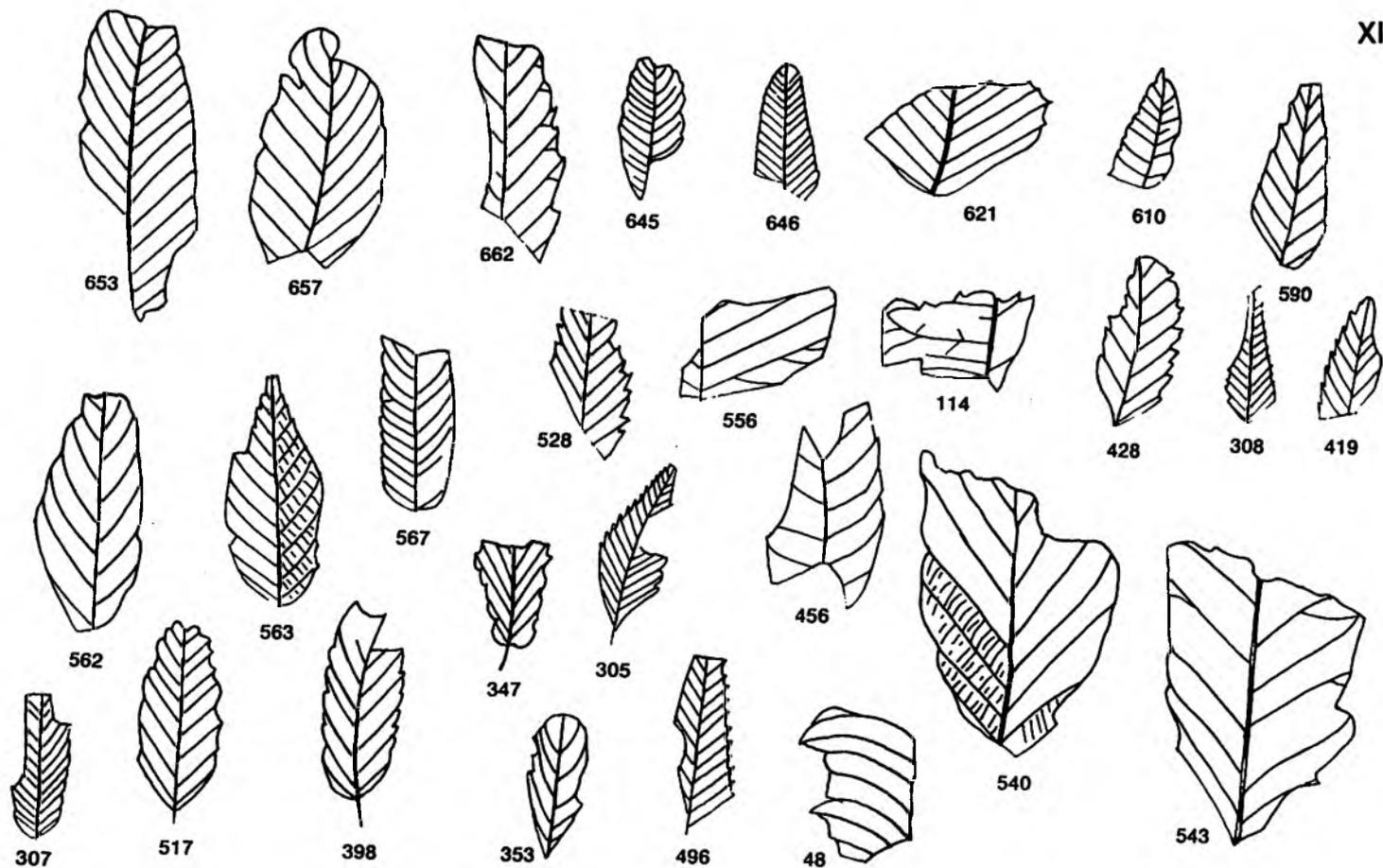


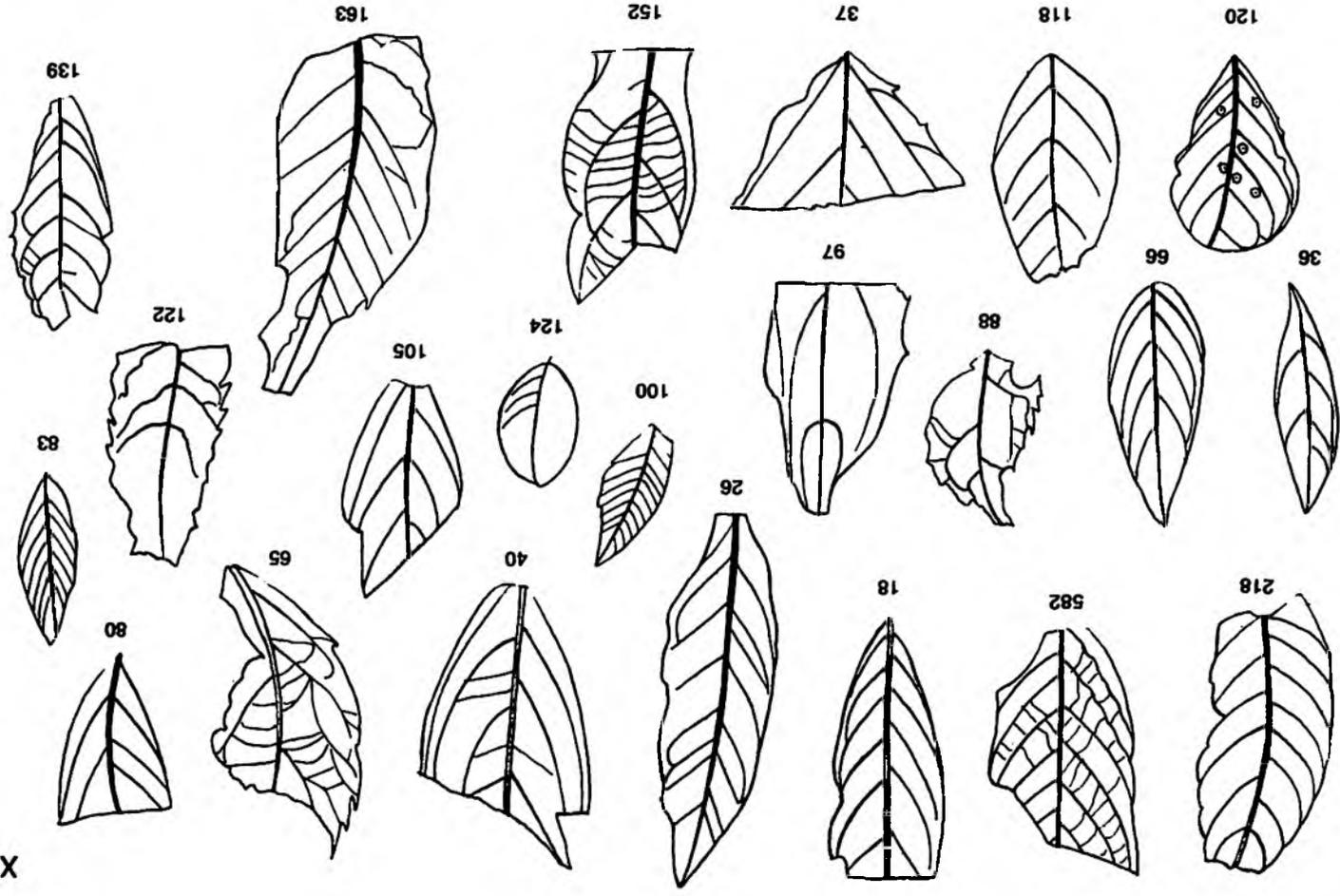
631

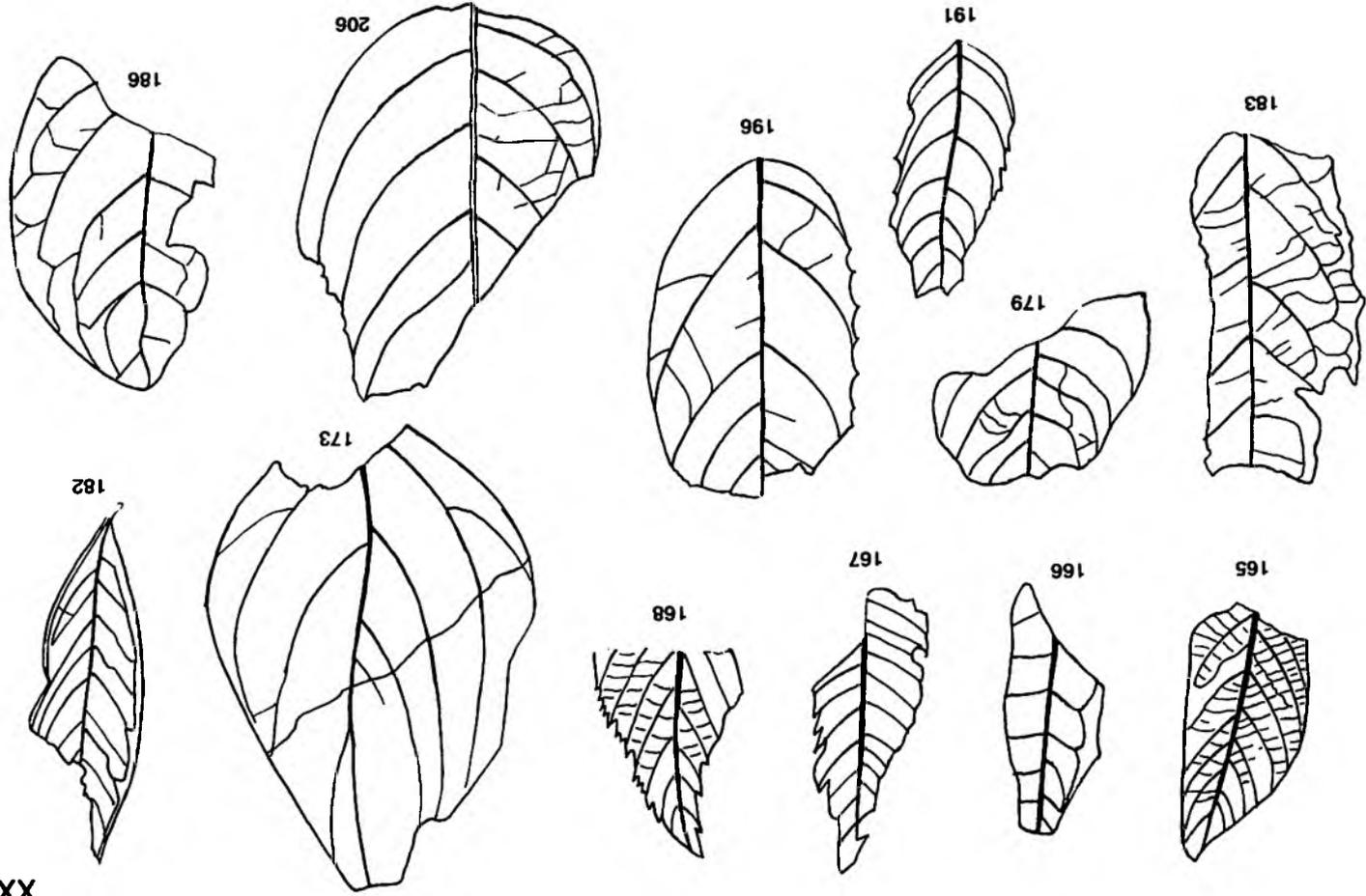


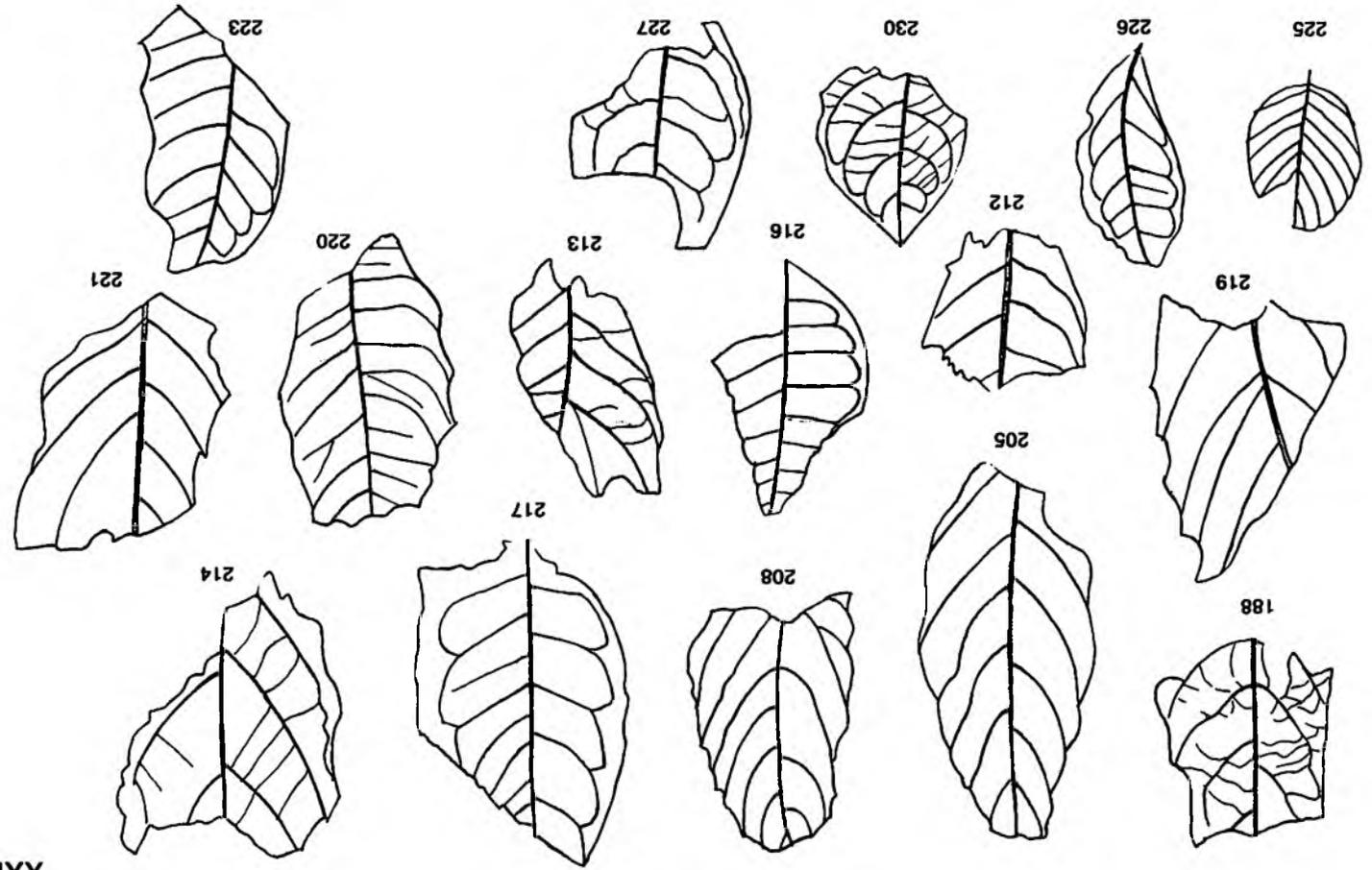
632

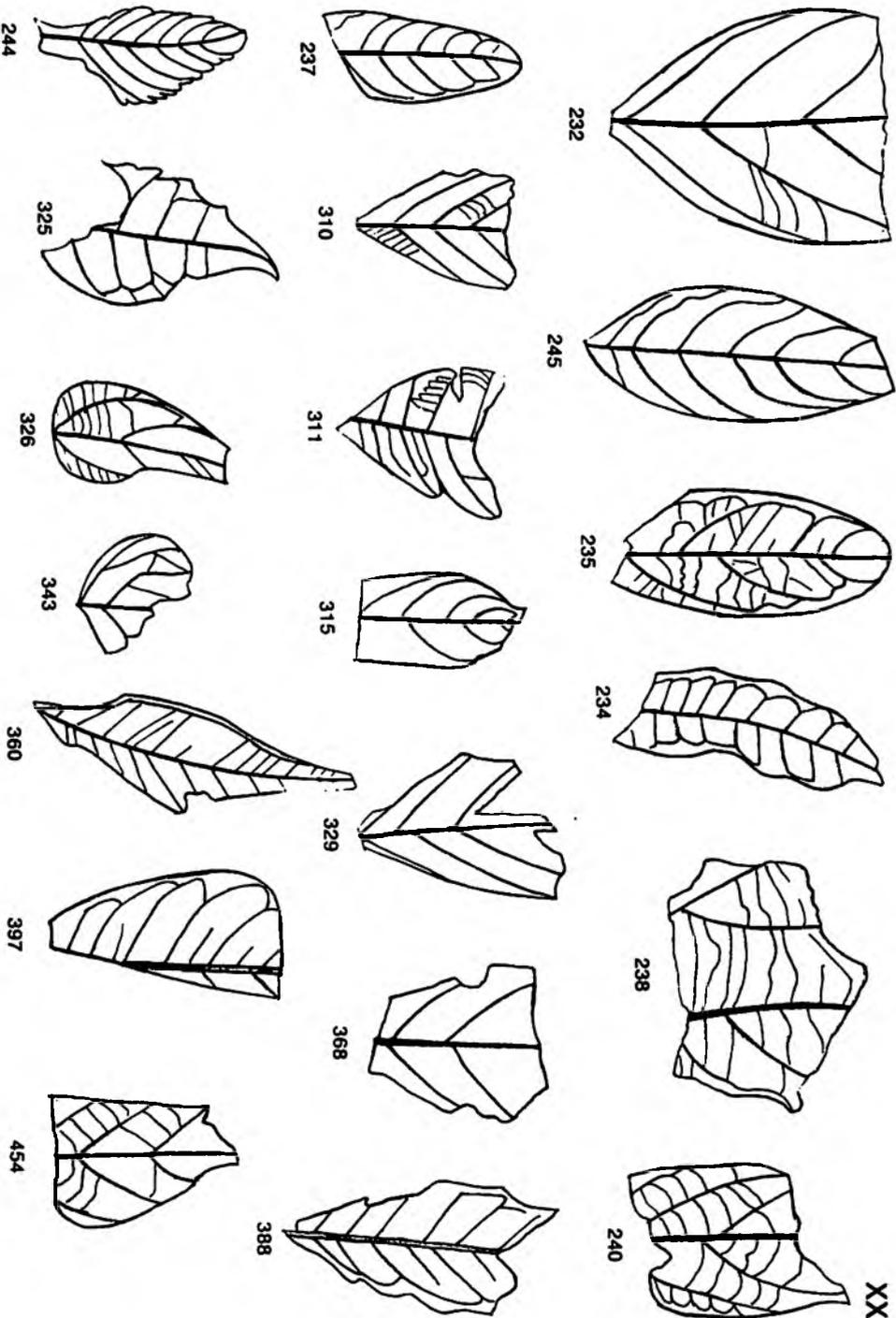


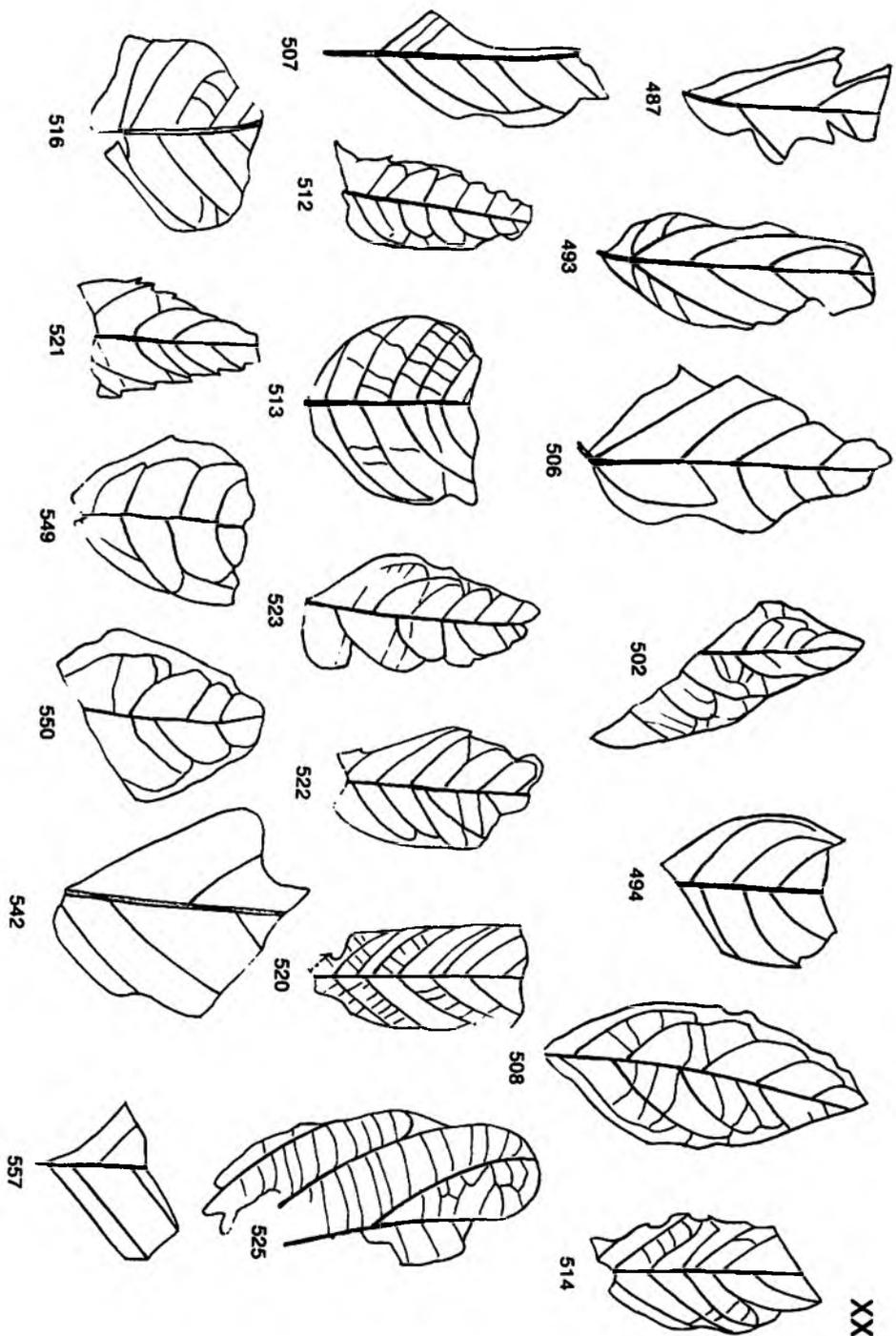


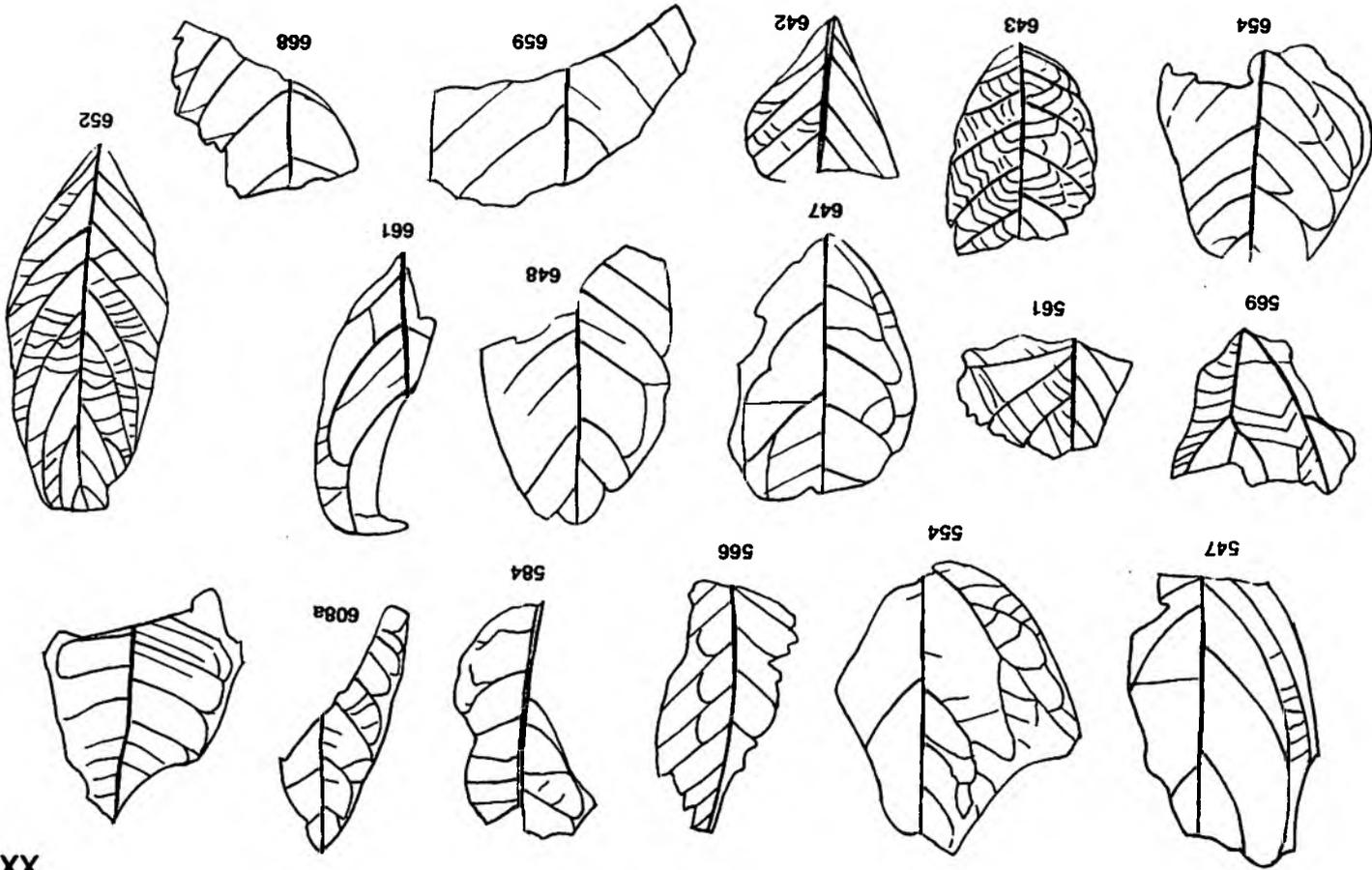


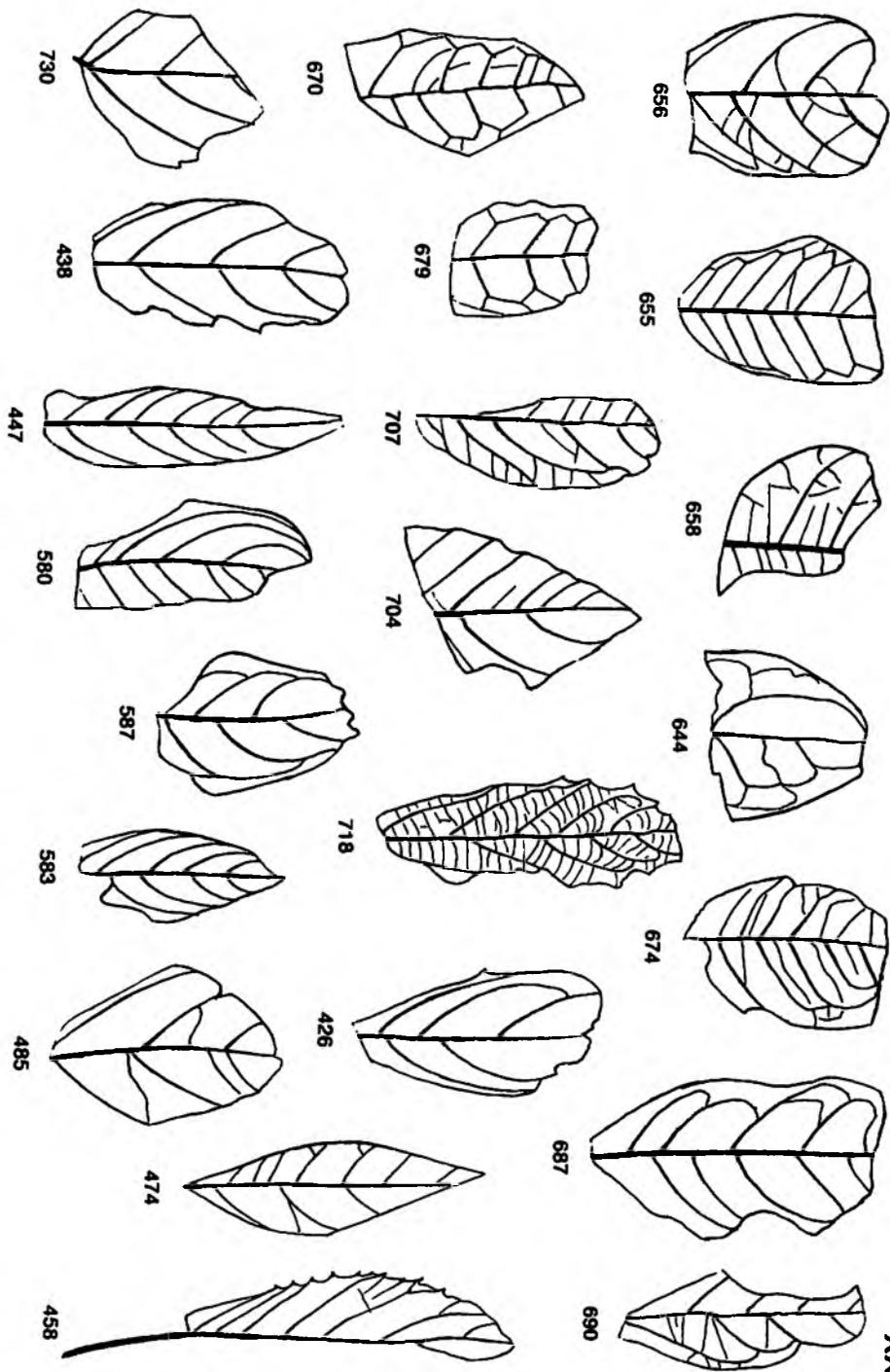


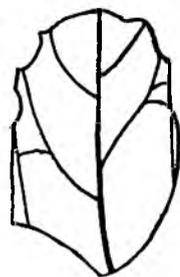




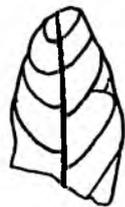








649



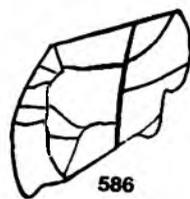
680



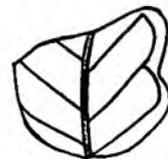
537



544



586



589



588



536



593



616



624



626



627



650



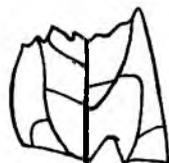
684



673



722



320



371



378



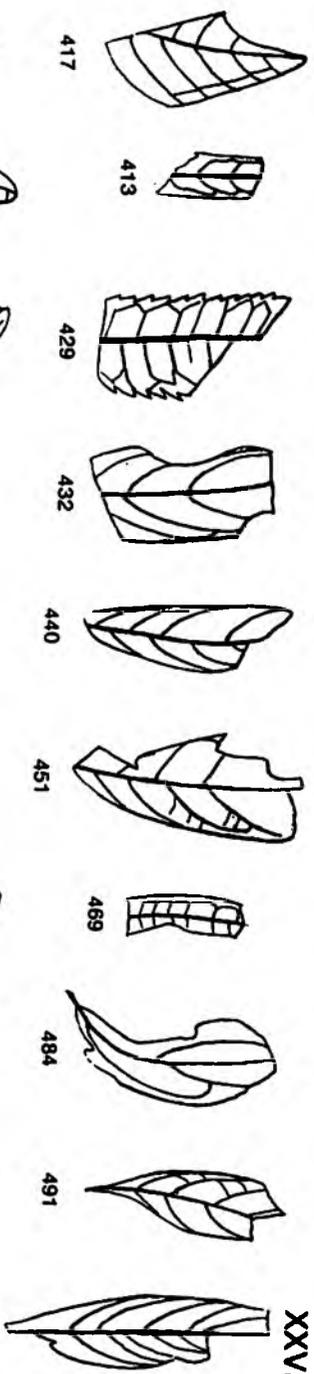
380



401



407



417

413

429

432

440

451

469

484

491

495



416



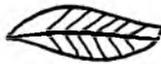
424



436



465



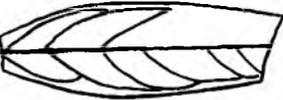
483



539



532



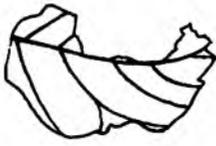
551



671



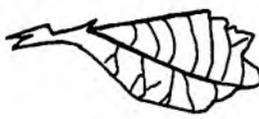
546



460



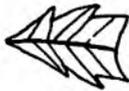
466



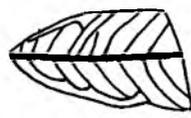
475



490



533



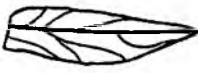
535



575



599



715



716



721



714



712



739



742



737



736



751



710



709



683



594



592



595



596



600



598



597



356



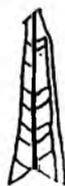
705



629



585



358



377



345



321



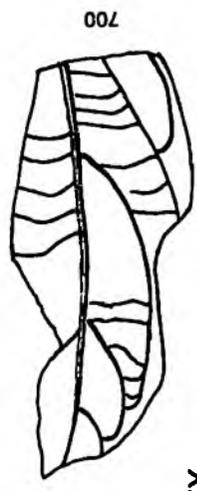
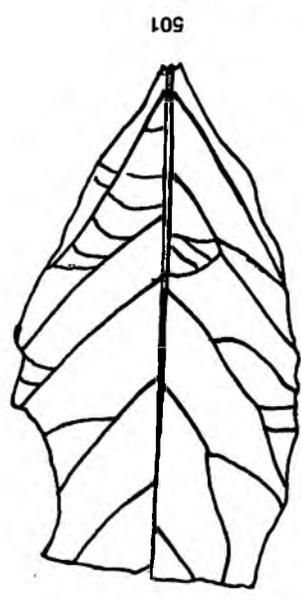
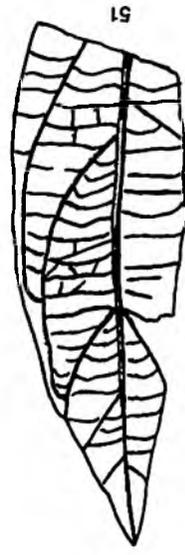
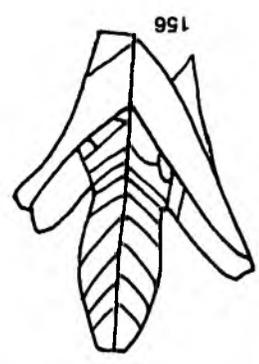
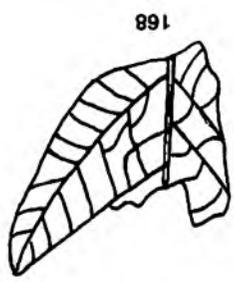
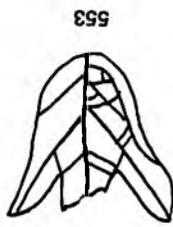
304



322



330



INDICE GENERALE

<i>Presentazione</i>	pag.	5
<i>Sommario</i>	»	9
<i>Collaboratori</i>	»	10

1 - CONTRIBUTI STORICI

I. A. Favale, <i>Le missioni cattoliche nei primordi della Congregazione salesiana</i>	»	13
I. Declino delle missioni cattoliche 13; II. Risveglio dell'attività missionaria 16; III. Le forze promotrici delle missioni 19; IV. I realizzatori dell'apostolato missionario 24; V. Il tema missionario nel Concilio Vaticano I 29; Conclusione 44		
II. F. Desramaut, <i>Il pensiero missionario di Don Bosco</i>	»	49
Una teologia del Regno di Dio 50; Una ecclesiologia 52; Una soteriologia 54; Una concezione dei rapporti tra religione e civiltà 55; Una pastorale missionaria 57		
III. J. Borrego, <i>Il primo iter missionario nel progetto di Don Bosco e nell'esperienza concreta di Don Cagliero (1875-1877)</i>	»	63
Premessa 63; I. Il progetto e la preparazione 64; II: Sul campo della missione 66; III. L'itinerario reale 78		
IV. F. Knobloch, <i>Lungo il Cauaboris. Storia di una missione</i>	»	87
I. Introduzione: da Carlo V a Don Pietro Massa 87; Il Rfo Cauaboris 90; III. La Missione salesiana « Nossa Senhora de Lourdes do Maturacá 102; Conclusioni 112		
V. B. Giaccaria, <i>Testimonianze inedite sulla morte di Don Giovanni Fuchs e Don Pietro Sacilotti</i>	»	113
I. Primi contatti dei missionari salesiani con gli indi Xavante 113; II. Sulla morte di Don Fuchs e di Don Sacilotti 115		
VI. Mons. S. Ferrando, <i>La missione salesiana nell'Assam (intervista a cura di E. Biagini)</i>	»	123

2 - CONTRIBUTI PASTORALI

VII. G. Bottasso, <i>La Chiesa latino-americana in cui hanno avuto inizio le missioni salesiane</i>	»	133
I. Situazione generale 133; II. I Salesiani in America Latina 137		
VIII. G. Bottasso, <i>Lo stile del lavoro missionario salesiano. Alcuni dati ricavati da un'inchiesta</i>	»	141
Presentazione 141; Questionario A 143; Questionario B 150; Conclusione 158		

- XI. S. Pellizzaro, *Verso una Chiesa autoctona (Missioni di Chiguaza, Vicariato Apostolico di Méndez, Ecuador)* » 161
- X. M. Coerezza, *Esperienze catechistiche in Cina* » 169
1. La chiamata 169; 2. Il metodo 170; 3. Qualche esperienza 171; 4. A Hong Kong 172; 5. Il primo libro di scene catechistiche 172

3 - CONTRIBUTI ALLA CULTUROLOGIA

- XI. P. Scotti, *Contributi dei missionari salesiani alla culturologia* » 177
- XII. B. Giaccaria, *Il significato dell'acqua e del bagno tra gli indi Xavante del Mato Grosso (Brasile)* » 189
1. Gli indi Xavante del Mato Grosso (Brasile centrale) 189; 2. L'acqua: Ö, U 192; 3. Il bagno: Mrö 193; 4. Conclusione 201
- XIII. A. Brüzzi, *L'indio ha diritto di restare indio o di essere civilizzato?* . . . » 203
1. Tribù e Nazioni 203; 2. I. Colonizzatori 204; 3. Indiofobia e indiofilia 204; 4. Diritto alla civiltà 205
- XIV. A. Brüzzi, *La lingua Tukano (Prelazia Salesiana del Rio Negro. Amazonia, Brasile)* » 207
1. Questioni palpitanti senza risposta. Il mistero dell'uomo americano 207; 2. Le Tribù dell'Uaupés proverrebbero da un'alta civiltà 208; 3. Il nome 208; 4. Generalizzazione e corruzione della lingua 208; 5. Conseguenze immediate 209; 6. Decadenza della lingua 210; 7. Perfettibilità della lingua 212; 8. Elementi della sua perfettibilità 212; 9. Un indizio di alta cultura originale 214; 10. Schema del verbo tukano 215
- XV. A. Brüzzi, *L'arte musicale fra le tribù dell'Uaupés (Amazonia, Brasile)*. . . » 221
1. Indizi contraddittori? 221; 2. Manifestazioni artistiche indigene 222; 3. Possibilità culturali e artistiche 223; 4. Artigianato indigeno 224; 5. Arte musicale 225; 6. Documentario artistico-musicale 228; 7. Coreografia uaupesina. Musica strumentale e vocale 228; 8. Canti 230; Canti bacchici delle Tribù dell'Uaupés 232
- XVI. A. Brüzzi, *Animismo fra le tribù dell'Uaupés* » 251
1. Animismo 251; 2. Origine, natura e nome di questo elemento 252; 3. Vita apparente 253; 4. Il Wax-tín e i Wax-tyá 254; 5. I costumi degli uomini e degli animali si assomigliano? 256; 6. Sirene indigene 257; 7. Le tribù dell'Uaupés deriverebbero da animali? 258; 8. Conversibilità: uomo-animale 258; 9. Fecondità uomo-animale 259; 10. Animismo negli esseri inanimati 260; 11. Una leggenda animista degli Indi uaupesini 261

4 - CONTRIBUTI GEOGRAFICI E NATURALISTICI

- XVII. P. Scotti, *Missioni salesiane: contributi geografici* » 267
- XVIII. R. Bosco-P. Scotti, *Missioni salesiane: contributi naturalistici e sanitari* » 273
- XIX. J. Bomble, *A colaboração dos missionários salesianos no serviço meteorológico do Brasil* » 279
1. Os incios 279; 2. Expansão 280; 3. Festas jubilaes 281; 4. Padre Riccardo Remetter 283; 5. Outros Salesianos ligados à obra do Observatório: sua constância e abnegação 285; Apêndice 286

- XX. M. J. Molina, *Flora precarbonifera del yacimiento Río Turbio (Argentina)* » 293
I. Generalidades y geología 293; II. Lista sistemática de la flora fósil precarbonifera del grupo Sierra Dorotea Medio 296: 1. Pteridophyta 296; 2. Gymnospermae 297; 3. Angiospermae - Monocotyledoneae 297; 4. Angiospermae - Dicotyledoneae 298; 5. Incertae sedis 317; III. Edad de la flora y paleoclima: 1. Edad de la flora precarbonifera 328; 2. Paleoecología y Paleoclima 336; IV. Índice de las láminas 341; V. Bibliografía 349; Mapas 350; Láminas 353

ISBS - Castelnuovo Don Bosco (Asti)

