ISSN 0393-3830

RICERCHE STORICHE SALESIANE

RIVISTA SEMESTRALE DI STORIA RELIGIOSA E CIVILE

69 ANNO XXXVI - N. 2
LUGLIO-DICEMBRE 2017

LAS - ROMA

RICERCHE STORICHE SALESIANE
Rivista semestrale di storia religiosa e civile

a cura
dell'Istituto Storico Salesiano - Roma

Luglio-Dicembre 2017
Anno XXXVI - N. 2

69

Direzione:

Istituto Storico Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 ROMA
Tel. (06) 872901
E-mail iss@sdb.org
http://www.sdb.org
[www.sdb.org/ISS]

Consiglio di Redazione

Thomas Anchukandam
Francesco Casella
Aldo Giraudo
Francesco Motto
Stanisław Zimniak - *caporedattore*

Comitato scientifico

Thomas Anchukandam
Miguel Canino
Francesco Casella
Aldo Giraudo
Francesco Motto
José Manuel Prellezo
Giorgio Rossi
Stanisław Zimniak

Associata alla
Unione
Stampa Periodica
Italiana

Abbonamento annuale 2017:

Italia: € 28,00
Estero: € 35,00

Fascicolo singolo:

Italia: € 16,00
Estero: € 20,00

Manoscritti, corrispondenze, libri per recensione e riviste in cambio devono essere inviati alla Direzione della Rivista

Amministrazione e abbonamenti:

Editrice LAS
(Libreria Ateneo Salesiano)
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 ROMA
Tel. (06) 872.90.626
Fax (06) 872.90.629
E-mail las@unisal.it

c.c.p. 16367393 intestato a:
Pontificio Ateneo Salesiano
Libreria LAS



Si vuol qui esprimere il nostro grazie
al prof. don Francesco Motto
in occasione dei suoi
70 anni di vita.
Egli ha diretto per vent'anni l'Istituto Storico Salesiano
ed è stato contemporaneamente caporedattore della rivista
"Ricerche Storiche Salesiane".
Gli auguriamo lunghi anni di feconda attività
in favore della storia salesiana.

RICERCHE STORICHE SALESIANE
RIVISTA SEMESTRALE DI STORIA RELIGIOSA E CIVILE

ANNO XXXVI - N. 2 (69) LUGLIO-DICEMBRE 2017

SOMMARIO

SOMMARI - SUMMARIES 203-206

Statuto e Regolamento dell'Istituto Storico Salesiano (ISS). Revisionato ed approvato dal Rettor Maggiore della Società di San Francesco di Sales, don Ángel Fernández Artime, Roma, 11 luglio 2017 207-217

STUDI

COLAJANNI Antonino, *Yánkuam', antropologi e missionari* 219-235

MOTTO Francesco, *Don Bosco rivisitato alla luce di alcune lettere edite nel nuovo epistolario* 237-260

CAPUTA Giovanni, *Il Venerabile Simone Srugi salesiano coadiutore (Nazareth 1877 - Betgamàl 1943). Profilo storico-spirituale* . . . 261-301

FONTI

Il Regolamento della Compagnia di San Luigi Gonzaga compilato da don Bosco (1847). Edizione critica a cura di Rodolfo BOGOTTO 303-340

NOTE

ESCUDERO Antonio, *Il cristianesimo dei popoli Shuar e Achuar. L'indagine etnologica di Anna Meiser e l'esperienza missionaria di Luis Bolla, Yánkuam'* 341-348

ANCHUKANDAM Thomas, *Development through Education in Arunachal Pradash – The Salesian Missionary Contribution* 349-364

RECENSIONI (*v. pag. seg.*) 365-378

SEGNALAZIONI (*v. pag. seg.*) 379-382

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2017 383-385

RECENSIONI

Luigi MELESI, *Memorie di una casa di rieducazione*. Milano, Don Bosco edizioni 2016, 309 p., (Francesco Motto), pp. 365-367; Luca Pietro NICOLETTI, *Con la forza non vale. Il Centro salesiano di Arese (1955-2015)*. Arese (Milano), Centro Salesiano San Domenico Savio 2016, 189 p., (Francesco Motto), pp. 365-367; Iván Ariel FRESIA - María Andrea NICOLETTI - Juan Vicente PICCA (compiladores), *Iglesia y Estado en la Patagonia. Repensando las misiones salesianas (1880-1916)*. Rosario, Ediciones Don Bosco Argentina – Prohistoria ediciones 2016, 273 p., (Agustín Assaneo), pp. 367-372; Philomena D'SOUZA, *Don Bosco in Mangalore. Before the arrival of the Salesians*. Mumbai - India, Tej-Prasarini, Don Bosco Communications 2016, 145 p. + XVII p., (Thomas Anchukandam), pp. 372-376; Angelo MANCA, *"Di Bonaria Celeste Regina". Storia di un inno mariano che unisce la Sardegna e la Francia*. Cagliari, Istituto Salesiano Don Bosco 2017, 320 p., (Paolo Matta), pp. 376-378.

SEGNALAZIONI

Nicola D'AMICO, *Maìn. Maria Domenica Mazzarello, la contadinella che riempì di scuola il mondo*. Milano, Franco Angeli 2016, 120 p., (Bruno Bordignon), pp. 379-380; Maria COLLINO, *La forza dirompente di un seme di vita. Laura Meozzi mateczka*. Roma, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice 2016, 295 p., (Grazia Loparco), pp. 380-382.

SOMMARI - SUMMARIES

Yánkuam', antropologi e missionari

Antonino Colajanni

Rievocazione critica della personalità, opera e pensiero del missionario salesiano Luigi Bolla (1932-2013), chiamato Yánkuam' dagli Achuar. L'autore, antropologo e docente universitario, attingendo a ricordi personali, interviste e corrispondenze, espone osservazioni sull'uomo, sul metodo di lavoro, le innovative proposte di azione missionaria, sulla sua curiosità antropologica, l'attitudine argomentativa e di ascolto, la straordinaria capacità di adattare il Vangelo alle cose semplici della vita e alla produzione della conoscenza. Vengono elencati i principi e i metodi da lui accettati dell'antropologia, che ebbe un ruolo importante nella sua formazione e azione missionaria, insieme all'ecclesiologia del Concilio Vaticano II e ai Documenti Amazzonici di Melgar (1968), Iquitos (1971) e Chiclayo (1973). Bolla ha prodotto descrizioni, osservazioni e analisi etnografiche di valore che integrano gli studi degli specialisti. Ebbe un rapporto di stima nei confronti degli antropologi, ai quali propose fondate osservazioni critiche, ponendosi con equilibrio e spirito collaborativo nel dibattito tra antropologi e missionari (di cui qui si offre una preziosa sintesi). Vengono anche fatte obiezioni su alcune sue approssimazioni alla cultura religiosa degli Achuar. In conclusione si auspica un'analisi approfondita e una discussione sulla proposta missionaria innovativa di Bolla-Yánkuam': il metodo, l'ispirazione generale, lo stile di azione pratico.

Yánkuam' anthropologists and missionsaries

Antonino Colajanni

A critical re-presentation of the personality, work and thought of the Salesian missionary Luigi Bolla (1932-2013) called Yánkuam' by the Achuar. Drawing on personal memories, interviews and correspondence, the author, an anthropologist and university teacher, presents his observations regarding the man, his working methods, his innovative approaches to missionary activity, his anthropological interests, his ability to argue his case and to listen, his extraordinary capacity to adapt the Gospel to the ordinary things of life and to the acquisition of knowledge. The principles and methods of anthropology that he accepted and that were influential in his missionary formation and action are indicated, together with the ecclesiology of the Second Vatican Council and of the

Amazon Church Documents of Melgar (1968), Iquitos (1971) and Chiclayo (1973). Bolla produced descriptions, observations and valuable ethnographical analysis that coordinate the studies of specialists. He had a relationship of mutual respect with anthropologists whose opinions he was able to question while entering with a critical yet collaborative spirit into the debate between anthropologists and missionaries (a valuable summary of this is provided here). Some critical observations are also made regarding some of his approaches to the religious culture of the Achuar. Finally, it is to be hoped that there will be further analysis and discussion regarding the innovative missionary project of Bolla-Yánkuam': the method, its general inspiration and the form of its practical implementation.

Don Bosco rivisitato alla luce di alcune lettere edite nel nuovo epistolario

Francesco Motto

Alla luce di nuove fonti o di nuove prospettive di lettura delle fonti già note, gli storici sono chiamati ad una continua revisione dei risultati precedentemente raggiunti. È il caso di due lettere di don Bosco indirizzate ad autorità civili (Prefetto di città, Pretore urbano), che ben interpretate correggono qualche giudizio consolidato, consentono di conoscere più profondamente l'ambiente educativo di Valdocco, aiutano a meglio interpretare il linguaggio di don Bosco. Lo stesso si dica dell'inedito e ricco carteggio di don Bosco con la contessa fiorentina Virginia Cambray Digny. Apre un ulteriore spiraglio sull'"essere ed operare" di don Bosco, completa ed arricchisce la sua vicenda biografica, precisa il suo profilo spirituale e quello della sua corrispondente.

A fresh look at Don Bosco in the light of some letters published in the new Collection

Francesco Motto

In the light of new sources or of new interpretations of sources already known, historians are called upon to constantly revise conclusions previously reached. This is the case with regard to two letters of Don Bosco addressed to the civil authorities (the Prefect of the City) which if properly understood will correct some former judgements, provide a better understanding of the educational climate in Valdocco and help to interpret better Don Bosco's words. The same may be said of the valuable collection of correspondence of Don Bosco with the Floretine Countess Virginia Cambray Digny. This provides a further insight into Don Bosco's life and work, completing and expanding on some events in his life, clarifying his spiritual profile and that of his correspondent.

Il Venerabile Simone Srugi salesiano coadiutore (Nazaret 1877 - Betgamàl 1943). Profilo storico-spirituale

Giovanni Caputa

Questa breve ricerca, rivisita la prima biografia di Simone Srugi, ne allarga il quadro storico sulla base di altri documenti di archivio (di cui si è fatto un inventario completo) e di qualche recente pubblicazione. Inoltre rintraccia le relazioni fra "il piccolo mondo" della casa salesiana di Betgamàl in cui Simone visse e svolse operosamente la sua missione per oltre 50 anni, con gli eventi contemporanei della storia mondiale e regionale. Infine mette in rilievo il suo impegnativo cammino di santificazione, valendosi dell'antologia dei suoi scritti religiosi, di cui si indicano le fonti e i temi caratteristici. Così la testimonianza e il messaggio evangelico che il Venerabile salesiano coadiutore trasmette, risultano credibili, attuali e attraenti, ben al di là dei confini della Terra Santa.

Venerable Simon Srugi Salesian Brother (Nazareth 1877 - Betgamàl 1943). Historical-spiritual sketch

Giovanni Caputa

The present short research re-visits the first biography of Simon Srugi, it broadens its historical context on the basis of the entire archival documents (old and new), and as well of recent publications. It also retraces the connections between the "little world" of the Salesian house of Betgamàl where Simon lived and carried out his mission for more than 50 years, with the events of the world and regional contemporary history. Finally it highlights his demanding journey of sanctification, making use of an anthology of his religious writings, the sources and characteristic themes of which are highlighted. As a result, the evangelical witness and message that the Venerable Salesian Brother transmits become credible, contemporary and attractive, not only for the people of the Holy Land, but far beyond.

Il Regolamento della Compagnia di San Luigi Gonzaga compilato da don Bosco (1847)

Rodolfo Bogotto

Siamo ai primordi dell'Oratorio di Valdocco (primavera 1847). Sono trascorsi sei anni dall'ordinazione sacerdotale, durante i quali il giovane don Bosco si è confrontato con diverse tipologie di giovani poveri e abbandonati che interessavano le periferie di Torino, una capitale in espansione. Studi, incontri sul campo, riflessioni e dialoghi lo hanno portato a formulare un progetto sperimentale di massima, per rispondere così

ai loro bisogni formativi e religiosi. Perciò, si mette "con tutto l'animo" a promuovere "cose" che contribuiscano a "conservare l'unità di spirito, di disciplina e di amministrazione". Facendo tesoro delle esperienze pregresse di sacerdoti educatori non solo piemontesi, stila un regolamento, per certi aspetti inedito, atto a favorire il sorgere di un'associazione giovanile tra gli oratoriani. Unico caposaldo e condizione sine qua non per far parte della nuova Compagnia di San Luigi Gonzaga è l'articolo 1, che sintetizza la proposta e l'intero percorso di crescita umana e spirituale in due obblighi tra loro correlati: "evitare tutto ciò che può cagionare scandalo" e "procurare di dare buon esempio in ogni luogo", sul modello del santo titolare. Di questo primo di una serie d'altri regolamenti se ne offre un'edizione critica.

The Regulations of the Saint Aloysius' Sodality complied by Don Bosco 1847

Rodolfo Bogotto

We are in the very early stages of the Oratory in Valdocco (Spring 1847). Six years have passed since his priestly ordination, a period in which the young Don Bosco has made contact with several types of poor and neglected young boys, wandering on the outskirts of Turin, a fast growing city. Study, personal experience, reflection and discussions led him to set up a provisional experimental project, in order to meet their educational and religious needs. He therefore committed himself "with all his might" to promoting activities that could help to safeguard the unity of spirit, discipline and administration. Drawing on the valuable previous educational experiences of priests not only from Piedmont, he drew up a set of rules, from some points of view quite original, aimed at establishing a youth association among the oratorians. The single "foundation-stone" and conditio sine qua non for joining the new sodality of Aloysius Gonzaga is article one which sums up the project and the whole process of human and spiritual growth in two inter-related obligations: "to avoid anything that could cause scandal" and "to try to give good example everywhere" in imitation of the holy Patron. It is our intention to provide a critical edition of this first set of a series of other rules.

STATUTO E REGOLAMENTO DELL'ISTITUTO STORICO SALESIANO (ISS)

Revisionato e approvato dal Rettor Maggiore
della Società di San Francesco di Sales
don *Ángel Fernández Artime*
Roma, 11 luglio 2017

1. STATUTO

Titolo I. FINI E ATTIVITÀ

Art. 1. ***Fini***
In conformità con la delibera del Capitolo Generale 21, *Atti* n. 105 c, i fini dell'ISS sono:
1° Mettere a disposizione nelle forme scientificamente valide i documenti del ricco patrimonio spirituale lasciato da Don Bosco e sviluppato dai suoi continuatori.
2° Promuoverne lo studio, l'illustrazione e la diffusione.

Art. 2. ***Attività***
Tali finalità vengono perseguite principalmente mediante tre tipi di lavoro:
1° L'edizione critica delle fonti significative, a cominciare dagli scritti di Don Bosco e dalle più importanti testimonianze coeve.
2° L'elaborazione di studi scientifici sulla storia di Don Bosco e salesiana.
3° La raccolta e valutazione critica della bibliografia concernente Don Bosco e la storia salesiana.
4. L'organizzazione, la promozione di convegni di studio inerenti alla storia salesiana.

Art. 3. ***Sezioni***
Le attività di ricerca e di studio vertono intorno a tre fondamentali settori, ai quali corrispondono altrettante sezioni dell'Istituto:
1° Don Bosco.
2° La storia salesiana.
3° Le "Missioni salesiane".

Art. 4. ***Pubblicazioni***

1° La produzione scientifica viene diffusa attraverso le seguenti modalità:
1.1. Collana - Fonti
1.2. Collana - Studi
1.3. Collana - Bibliografie
1.4. Collana - Piccola Biblioteca dell'ISS
1.5. Rivista periodica "Ricerche Storiche Salesiane" (RSS), che funge anche da organo di informazione dell'ISS e dell'Archivio Salesiano Centrale (ASC).
1.6. Sito online.

Titolo II. DIREZIONE E MEMBRI

Art. ***5. Direttore***

1° L'immediato governo dell'ISS è affidato a un direttore, nominato dal Rettor Maggiore udito il suo Consiglio.
2° Il direttore ha il compito di promuovere e coordinare le attività di ricerca e di studio di quanti operano nell'Istituto o vi sono formalmente associati, e di assicurare il consenso collegiale su ciò che viene pubblicato.

Art. 6. ***Consiglio direttivo***

Il direttore dell'ISS è affiancato da un Consiglio, che risulta così composto:
- il direttore dell'ISS, che lo presiede; i responsabili delle tre sezioni dell'ISS;
- il segretario di coordinamento;
- il responsabile dell'ASC sull'invito del direttore dell'ISS.

Art. 7. ***Membri***

1° Gruppo stabile di lavoro a tempo pieno:
A svolgere le attività previste dai compiti istituzionali dell'ISS (cf Statuto art. 1, 2, 3, 4) è deputato un gruppo di salesiani, che vi lavorano in modo stabile e permanente.
2° Associati:
Con il gruppo stabile di lavoro possono collaborare in forme permanenti, parziali e temporanee gli "associati"; le modalità di collaborazione saranno esplicitamente concordate con il Consiglio Direttivo dell'ISS.
3° Assemblea:
Il Gruppo stabile di lavoro e i membri associati formano l'assemblea.

Titolo III. STRUMENTI E SUSSIDI DI LAVORO

Art. 8. ***Strumenti e biblioteca***
1° Nel proprio lavoro l'ISS si avvale degli strumenti e delle biblioteche esistenti a Roma, in particolare della Biblioteca Centrale Salesiana (BCS) in dotazione alla Casa Generalizia, di quelle dell'Università Pontificia Salesiana (UPS) e dei suoi Istituti e Centri.
2° L'ISS, inoltre, dispone di una sua biblioteca, selezionata in rapporto alla metodologia storica e ai campi specifici di indagine, in grado di agevolare l'impegno di ricerca e di studio di quanti vi operano.

Art. 9. ***Segreteria tecnica***
I sussidi indispensabili per un'attività funzionale e produttiva vengono assicurati da un'apposita segreteria tecnica.

2. REGOLAMENTO

Per l'attuazione dello Statuto l'Istituto Storico Salesiano segue il seguente Regolamento approvato dal Rettor Maggiore.

ARTICOLI GENERALI

1. In forza dei fini specifici, l'ISS è, per sé, istituto scientifico e non di divulgazione; ad essa peraltro può offrire materiali, informazioni e orientamenti validi. Perciò lo studio, l'illustrazione e la diffusione del patrimonio salesiano di cui tratta l'art. 1 dello Statuto, vanno intesi e attuati secondo i metodi propri della scienza storica.

2. L'ISS è un servizio scientifico organizzato dalla Società Salesiana per scopi ben definiti, con l'immediata dipendenza dal Rettor Maggiore e il massimo impegno di obiettività nello studio e nella ricerca, condotti secondo principi e metodi idonei.

3. La diretta responsabilità del Rettor Maggiore con il suo Consiglio nei riguardi dell'ISS sorge anche da esigenze di funzionalità; poiché l'ISS sussiste e si sviluppa in forza del costante impegno dell'intera Congregazione, chiamata a sostenerlo con soggetti capaci, mezzi finanziari adeguati, le indispensabili strutture, l'opera di traduzione e la divulgazione attraverso centri di studio e di formazione.

4. L'ISS deve considerarsi l'unico centro salesiano ufficiale in rapporto ai fini per cui è costituito.
Ciò non comporta il monopolio dell'attività di studio e di approfondimento della storia salesiana, per esempio a livello accademico, e delle iniziative di divulgazione, che sono estranee ai suoi compiti.

5. L'ISS in quanto tale è garante dell'attendibilità storico-scientifica e della validità dottrinale e salesiana soltanto della produzione espressa dalle proprie collane Fonti, Studi, Bibliografie, Piccola Biblioteca dell'ISS, dalla rivista RSS e Sito online.

6. L'ISS cura relazioni e interscambi con l'intera Famiglia Salesiana e specialmente con la Congregazione dei SDB, tra l'altro mantenendo vivo l'interesse per gli studi storici su Don Bosco e la vita salesiana, sollecitando l'apporto di informazioni e di libri, ricercando forme di sostegno di ogni genere, compreso quello finanziario.

7. L'ISS, inoltre, promuove integrazioni positive delle proprie attività, specialmente nei modi seguenti, fermo restando l'art. 2:
a) Istituendo o riconoscendo sezioni o centri distaccati, dipendenti o strettamente collegati, che condividono l'identica disciplina scientifica, confluiscono ad attuare gli stessi piani di studio e di ricerca, pubblicano nelle collane e nella rivista comune;
b) Assicurando il costante rapporto con l'Associazione Cultori di Storia Salesiana (ACSSA), istituita dall'ISS, a norma dello statuto dell'ACSSA (art. 5; art. 8.1);
c) Intensificando gli scambi culturali con Centri salesiani di studio, di ricerca e di spiritualità, ed anzitutto con l'UPS (Centro Studi Don Bosco – CSDB), e le sue riviste "Salesianum" e "Orientamenti Pedagogici", con la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium* (Centro Studi sulle Figlie di Maria Ausiliatrice – CSFMA), mediante informazioni, comunicazione di bibliografie e di altre esperienze scientifiche e collaborazioni reciprocamente fruttuose;
d Rendendosi disponibile a collegamenti istituzionalizzati con identici Istituti Storici, che venissero promossi da altri gruppi della Famiglia Salesiana; su loro richiesta e mediante opportune convenzioni possono anche venir realizzate forme di collaborazione di altro tipo, con formule strutturate diverse.

8. Per un proficuo collegamento con le singole opere della Società Salesiana, Ispettorie, Case, ecc., e singoli membri di essa, l'ISS, per quanto è consentito opererà in stretta unione con la Segreteria Generale della Società stessa, la quale, d'intesa con il Rettor Maggiore, potrà pubblicare sugli *Atti del Consiglio Generale* informazioni di particolare interesse per l'intera Congregazione.

Tit. I. FINI E ATTIVITÀ
(Statuto, art. 1-4)

Cap. I. *Struttura dell'ISS*

9. Le sezioni dell'ISS sono intese e attuate non come compartimenti incomunicabili, ma come settori di attenzione prevalente, che cercano di ricomporre, in ogni momento della ricerca, l'unità dell'esperienza storica di Don Bosco e salesiana.

10. La continuità e l'organicità delle diverse iniziative di studio sono garantite da un piano globale, elaborato dal Gruppo di lavoro, con le previsioni di attuazione a breve, medio e lungo termine. A questo piano, approvato dal Rettor Maggiore, vanno riferiti gli impegni e le collaborazioni scientifiche, che si andranno man mano definendo.

Cap. II. *Attività e pubblicazioni*

11. L'ISS, avendo il compito di promuovere lo studio scientifico della storia di Don Bosco e delle istituzioni da lui volute, si volgerà con impegno prioritario all'edizione critica delle fonti originali, affiancandola con studi di sicura attendibilità. E, inoltre, s'impegna a organizzare e promuovere convegni di studio inerenti alla storia salesiana (Statuto art. 2.4). È pure aperto a pubblicare nelle proprie collane, previo accordo con il Consiglio direttivo, contributi di autori esterni all'ISS.

12. La rivista RSS è espressione scientifica e operativa dell'ISS, aperta a contributi informativi sull'ASC.

13. La rivista RSS è pubblicata sotto la diretta ed esclusiva responsabilità dell'ISS. Essa è edita presso la LAS con due fascicoli all'anno.

14. Ogni fascicolo delle RSS è composto da varie sezioni, quali:
- Studi e ricerche
- Testi inediti rari, di particolare interesse e di non grande estensione
- Note, brevi studi, profili biografici
- Rassegna bibliografica su Don Bosco e sull'Opera salesiana
- Documentazioni e testimonianze su esperienze salesiane storicamente significative
- Recensioni e segnalazioni di scritti di storia riguardanti Don Bosco e la vita salesiana
- Cronache attinenti l'ISS e l'ASC o fatti connessi con la loro attività.

15. La conduzione della rivista è affidata a un Consiglio di Redazione, formato dal direttore dell'ISS, dai tre responsabili di sezione, dal segretario di coordinamento e dal caporedattore.
a) I compiti del caporedattore:
- Raccogliere il materiale dal Direttore dell'ISS
- Organizzare la composizione del numero della rivista
- Verificare l'esatta applicazione delle norme editoriali.

16. Tutti gli scritti pubblicati nelle collane dell'ISS e nella rivista RSS, prima di esser dati alle stampe, devono essere approvati da due studiosi di sicura competenza scelti dal Direttore, tra una lista di esperti compilata annualmente dal Gruppo stabile di lavoro.

17. Per le proprie pubblicazioni – le collane e la rivista RSS – l'ISS si avvale come editrice della Libreria Ateneo Salesiano (LAS).
I rapporti tra l'ISS e l'editrice LAS sono regolati da apposita convenzione.

Tit. II. DIREZIONE E MEMBRI DELL'ISS
(Statuto, art. 5-7)

Cap. I. *Le persone*

18. Nell'ambito dell'ISS sono previste le seguenti categorie di operatori: stabili, associati, gli addetti alla Segreteria tecnica.
a) Sono considerati stabili i Salesiani destinati dai Superiori a lavorare nell'ISS con piena disponibilità e in modo continuativo (Statuto art. 7.1);
b) Sono considerati membri associati quanti concordano con la direzione precisi temi di studio e di ricerca e ragionevoli scadenze, insieme all'impegno formale di attenersi alla disciplina scientifica e dottrinale seguita dall'ISS e di destinare i risultati alle collane o alla rivista dell'ISS (Statuto art. 7.2);
c) Gli addetti alla Segreteria tecnica si fanno carico dell'esecuzione delle diverse attività e servizi che garantiscono la funzionalità dell'ISS, compresa la biblioteca, sito online e l'insieme dei sussidi.

19. I membri stabili dell'ISS sono nominati dal Rettor Maggiore, udito il Consiglio direttivo dell'ISS; rimangono tali fino al cambio di obbedienza.

20. I membri associati, a norma dell'art. 18.b., diventano tali in seguito al parere del Gruppo stabile di lavoro e avuto il consenso del Rettor Maggiore e, se necessario, del rispettivo Superiore ecclesiastico o religioso.

21. Il parere favorevole circa l'ammissione di un membro stabile oppure associato è subordinato, tra l'altro, ad un giudizio positivo circa la sua competenza nella metodologia storica e negli studi salesiani, l'idoneità alla ricerca e la disponibilità alla collaborazione scientifica.

22. Alla ricerca è riconosciuta la libertà che le è propria. Tuttavia quanto al tempo e alle forme di pubblicazione dei suoi risultati si seguiranno criteri di equilibrio e di saggezza, che tengano conto, fra l'altro, dell'indispensabile integrazione dei diversi contributi (fonti e studi) e dell'opportunità circa il tempo e i modi, ferme restando le prescrizioni ecclesiastiche e quelle salesiane.

23. I membri dell'ISS, proporzionalmente all'appartenenza alle diverse categorie, descritte nell'art. 18, a-b, avranno cura di attendere con assiduo lavoro al loro compito di ricerca e non potranno assumere impegni o uffici che li distolgano dai loro obblighi scientifici. Il loro impegno in favore dell'ACSSA non deve tornare a detrimento dell'attività dell'ISS.

24. L'assunzione di impegni parziali e temporanei al di fuori dell'ambito dell'ISS da parte dei membri stabili, come docenze, collaborazioni a pubblicazioni, attività pastorali di una certa consistenza è condizionata a un'intesa con il Direttore dell'ISS e all'assenso del Gruppo di lavoro.

Cap. II. *Preparazione del personale*

25. Per contribuire, in parte, alla preparazione di eventuali stabili o associati l'ISS potrà invitare a lavorare nella propria sede per periodi determinati di tempo salesiani particolarmente interessati agli studi promossi dall'ISS e disposti a condividerne la disciplina scientifica e a pubblicare nelle collane dell'ISS e sulla rivista RSS.

26. L'impegno con gli invitati è assunto direttamente dal Direttore dell'ISS, d'accordo con il responsabile della sezione interessata, e l'autorizzazione del Rettor Maggiore e del rispettivo Ispettore salesiano.
L'invito è condizionato a una precisa definizione del lavoro da compiere, degli obiettivi da raggiungere e del tempo di permanenza presso l'ISS, con esclusione di altri impegni.

27. Il compito specifico di studio degli invitati potrà venire integrato dalla partecipazione a qualche seminario su temi di metodologia storica, di storia dei secoli XIX, XX e contemporanea, su specifici argomenti di storia salesiana.

28. L'invito potrà essere rivolto a salesiani in possesso della consueta cultura di base e di un'iniziazione almeno elementare alla metodologia storica, con qualità (età, energie fisiche, doti intellettuali e morali), da far sperare per il futuro in un fruttuoso impegno negli studi specifici o presso l'ISS o in Centri Salesiani di studio o nelle proprie Ispettorie.

Cap. III. *Il Direttore*

29. Il Direttore è responsabile di fronte al Rettor Maggiore della regolare attività dell'ISS nei vari aspetti: coerenza tra i fini e le iniziative concrete, impegno del personale addetto, validità scientifica, sicurezza dottrinale, senso di responsabilità nei confronti della Chiesa, della Società Salesiana e della Famiglia Salesiana.

30. Il Direttore è nominato dal Rettor Maggiore, udito il suo Consiglio, tra una terna designata dall'Assemblea dell'ISS, e dura in carica *ad nutum Superioris.*

31. La designazione della terna dovrà orientarsi su un confratello fornito delle doti necessarie e potrà comprendere soci salesiani che non appartengono all'ISS.

32. I compiti principali del Direttore sono:
a) Curare l'esatta osservanza dello Statuto e del Regolamento dell'ISS;
b) Promuovere e coordinare le attività dell'ISS e intrattenere positive relazioni con quanti vi operano ed anzitutto con i responsabili delle sezioni e il Segretario coordinatore;
c) Convocare e presiedere le riunioni del Consiglio Direttivo, del Consiglio di Redazione delle RSS, del Gruppo stabile di lavoro e dell'Assemblea;
d) Garantire la massima efficienza della Segreteria;
e) Rappresentare l'ISS presso Enti e Istituti scientifici;
f) Tenere costantemente informato il Rettor Maggiore del lavoro dell'ISS e dei problemi man mano emergenti;
g) Redigere una relazione annuale sulla vita dell'ISS da presentare al Rettor Maggiore. Tra l'altro, tale relazione conterrà un resoconto delle attività svolte e il piano di quelle previste entro l'anno;
h) Portare la responsabilità immediata della rivista RSS, in collaborazione con il Consiglio di Redazione e il caporedattore;
i) Mantenere costanti contatti con il Rettor Maggiore e con l'Economato Generale per quanto riguarda la gestione finanziaria e amministrativa dell'ISS, presentando annualmente il preventivo e il consuntivo delle spese;

j) Contribuire come membro di diritto all'azione della Presidenza ACSSA (vedi Statuto ACSSA, art. 8.1.).

Cap. IV. *I responsabili delle sezioni*

33. I responsabili delle sezioni hanno il compito di promuovere, assistere e coordinare sul piano esecutivo, insieme ai membri delle singole sezioni, gli studi e le ricerche attinenti il rispettivo settore, curando che trovino organica collocazione nel piano globale dell'ISS.

34. I responsabili delle sezioni, d'accordo con i rispettivi collaboratori, potranno proporre all'Assemblea variazioni ai piani previsti, nominativi di ricercatori da preparare o da inserire nel Gruppo stabile di lavoro o fra Membri associati dell'ISS e tutto ciò che può favorire le attività della propria sezione e dell'ISS nel suo insieme.

Cap. V. *Il Segretario coordinatore*

35. Il Segretario coordinatore collabora strettamente col Direttore nell'intera attività dell'ISS.
In particolare:
a) Sostituisce il Direttore assente o impedito;
b) Sorveglia il funzionamento della sezione ISS della BCS;
c) Redige i verbali delle riunioni del Consiglio Direttivo e dell'Assemblea dell'ISS;
d) Cura la cronaca dell'ISS per RSS;
e) Collabora con il Direttore nella redazione della relazione annuale, di cui all'art. 32 *g.*

36. Il Segretario coordinatore è eletto dall'Assemblea tra due nomi proposti dal Direttore. L'elezione deve essere confermata dal Rettor Maggiore.

Cap. VI. *Il Consiglio direttivo*

37. Al Consiglio direttivo spetta, in stretta unione con il Direttore:
a) Risolvere i problemi inerenti all'attuazione della programmazione o dei progetti;
b) Studiare i modi più opportuni per arricchire di nuovi apporti le collane dell'ISS;
c) Designare il caporedattore della rivista;
d) Curare lo sviluppo della Biblioteca;

e) Controllare e, per quanto è possibile, accrescere le disponibilità finanziarie dell'ISS;
f) Dare il consenso a convenzioni e accordi e vigilarne l'osservanza.

38. La presenza del responsabile dell'ASC nel Consiglio direttivo dell'ISS non include alcun rapporto istituzionale tra i due Enti, che rimangono reciprocamente autonomi, in spirito di larga disponibilità.

Cap. VII. *Il Gruppo stabile di lavoro e l'Assemblea*

39. Il Gruppo stabile di lavoro e i membri associati sono destinati alle attività di studio e di ricerca presso l'ISS, a norma dell'art. 1.2.3.4 dello Statuto.

40. Il Gruppo stabile di lavoro e l'Assemblea sono convocate dal Direttore ogni qualvolta è necessario o opportuno per il corretto funzionamento dell'ISS; in ogni caso, non meno di quattro volte all'anno.

41. Il compito principale del Gruppo stabile di lavoro è assistere il Direttore nella gestione ordinaria dell'ISS, in particolare circa l'attività nella propria sede e i suoi strumenti di lavoro.

42. Compiti principali dell'Assemblea sono:
a) Svolgere le attività previste dai compiti istituzionali dell'ISS;
b) Approvare annualmente i piani di lavoro complessivi dell'ISS e delle singole sezioni;
c) Verificare periodicamente l'esecuzione dei piani programmati;
d) Fornire indicazioni e orientamenti al Consiglio direttivo e, tramite esso, al Rettor Maggiore circa le persone più idonee a svolgere attività promozionali nell'ISS: Direttore, Responsabile di sezione, Segretario coordinatore, ecc.;
e) Trattare della cooptazione di altri membri stabili, della collaborazione di membri associati, dell'aggregazione temporanea degli invitati;
f) Stabilire l'appartenenza dei membri alle rispettive sezioni;
g) Offrire al Consiglio direttivo indicazioni per la preparazione dei bilanci.

Tit. III. STRUMENTI E SUSSIDI
(Statuto, art. 8-9)

Cap. I. *Biblioteca*

43. La biblioteca disporrà di locali sufficienti e adeguatamente attrezzati, in modo che libri, riviste, microfilms, microschede vengano conservati con cura,

siano agevolmente accessibili a quanti operano nell'ISS, risultino disponibili a studiosi qualificati e autorizzati.

44. Per l'uso dei libri e del materiale custodito nella biblioteca sarà elaborato un regolamento particolare.

45. Annualmente si farà un piano per l'acquisto di libri in modo da rendere la biblioteca sempre meglio specializzata. Saranno curati in particolare i seguenti settori:
a) Metodologia e bibliografia storica con particolare attenzione ai più recenti orientamenti storiografici;
b) Opere fondamentali di storia civile e religiosa universale, continentale, nazionale e regionale;
c) Opere significative sui secoli XIX, XX e contemporanea dal punto di vista sociale, politico, educativo, religioso, e in particolare sul Risorgimento italiano;
d) Fonti e studi relativi a Istituti religiosi consacrati all'educazione e all'insegnamento;
e) Pubblicazioni su Don Bosco, la storia della Società Salesiana, le Missioni salesiane, l'Istituto delle FMA, i Salesiani Cooperatori, gli ex-allievi, e i gruppi della Famiglia Salesiana.

Cap. II. *Segreteria tecnica*

46. Sarà compito della Segreteria tecnica, in dipendenza dal Direttore dell'ISS, curare il lavoro relativo alla corrispondenza, alle registrazioni e al protocollo, alla manutenzione degli strumenti tecnici indispensabili alla ricerca e svolgere tutte le altre attività esecutive richieste dalla realizzazione delle collane dell'ISS e dalla regolare pubblicazione della rivista RSS.

Disposizioni finali

47. Il Rettor Maggiore eserciterà il suo potere sull'ISS personalmente o per mezzo di un delegato.

48. Il presente Statuto e Regolamento è stato approvato dal Rettor Maggiore della Società di San Francesco di Sales, don Ángel Fernández Artime, l'11 luglio 2017.

STUDI

YÁNKUAM', ANTROPOLOGI E MISSIONARI

*Antonino Colajanni**

1. La vita e l'esperienza di un missionario costituiscono un'occasione straordinaria per riflettere sugli incontri tra uomini, culture, idee; per valutare la rarità della dedicazione totale alla realizzazione di un compito per l'intera esistenza, per la capacità di certi esseri umani di adattarsi alle difficili e mutevoli circostanze della vita; infine per apprezzare la dinamica costante e mutevole del rapporto tra una istituzione e un corpo di idee da una parte, la variabilità individuale e la complessità dell'esperienza dall'altra; esperienza che non è mai solo psicologica e personale, ma risente dell'incontro tra ambienti culturali diversi. Un personaggio di grandissimo interesse, del quale parlo con grande ammirazione e rispetto, è il padre salesiano Luigi Bolla, che ha dedicato all'Ecuador e al Perù (e alle sue genti), la sua vita. Credo sia opportuno iniziare con qualche osservazione sull'uomo padre Luigi Bolla (Yánkuam'): sul suo carattere, sul suo metodo di lavoro, sulle sue proposte innovative nell'azione missionaria. L'uomo, la sua storia e la sua personalità, la sua incessante attività di catechesi, le innovazioni rispetto alla missionologia tradizionale, sono note a chiunque lo abbia conosciuto bene, e sono sotto gli occhi di tutti, da quando – recentemente – sono stati pubblicati alcuni suoi importanti scritti. Ecco alcuni degli aspetti e dei pregi di una "vita esemplare":

a) La fiducia incrollabile nella sua missione e la sincerità, il coraggio, l'attitudine al rischio, ad affrontare i conflitti potenziali con certe istituzioni e persone, con severità, mente aperta e disponibilità al dialogo;

b) La tenacia, la costanza e la capacità singolare nell'unire stabilmente il "Messaggio" con il "fare" quotidiano (raggiungendo un difficile e ammirevole – anche perché raro – equilibrio tra la *fede* e le *opere*);

* Antropologo, professore ordinario in pensione, di Discipline Antropologiche, presso la Facoltà di Filosofia, Lettere, Scienze Umanistiche e Studi Orientali dell'Università di Roma "La Sapienza". Questo testo è stato presentato nella giornata di studio, organizzata dall'Istituto di Dogmatica dell'Università Pontificia Salesiana *"Yánkuam, Luis Bolla 1932-2011"* (Roma, 20 Ottobre 2016).

c) L'apprezzamento costante per la cultura indigena, la capacità di dialogo, di negoziazione con essa;

d) La "semplicità" e l'attitudine alla "semplificazione", con pochi ma solidi riferimenti e ragionamenti intensi di teologia generale e di teologia pastorale.

Per noi che lo celebriamo è importante, certo, il *ricordo* della sua indimenticabile personalità; ma, molto più importante, credo, debba essere la *memoria*, che è cosa più complicata; una memoria progettuale, propositiva, che guarda al futuro e non solo al passato. E che tende a trarre dal ricordo insegnamenti e suggerimenti per le azioni future. È raro incontrare persone che posseggano tutte queste qualità. Uno dei punti centrali della sua strategia originale di catechesi fu la richiesta di condizioni, dalla sua Istituzione (l'Ordine Salesiano), per il suo lavoro innovativo. Egli chiedeva indipendenza, una relativa autonomia, isolamento, nessuna "struttura stabile". Le "condizioni" del padre Bolla erano le seguenti:

a) Non acquisire terra e non creare strutture istituzionali stabili e autosufficienti;

b) Farsi considerare dagli indigeni come un "ospite" venuto da fuori e sottoposto alle regole e norme del comportamento prescritto dalla società locale per gli estranei;

c) Che gli fosse permesso di adottare in pieno i costumi locali (nel vestito, nell'alimentazione, nel lavoro, nelle attività collettive sociali e rituali). Le sue proposte vennero accettate *ad experimentum*[1].

2. Alcuni *ricordi personali*, colloqui, interviste, dialoghi, lettere, hanno mantenuto nel tempo la mia ammirazione e la mia amicizia – oltre che il mio rispetto – per Yánkuam'. Per lunghi anni ho avuto il privilegio di discutere con lui, sia alla missione salesiana di Taísha, sia soprattutto nel suo "centro missionario originale e informale" di Wichím, sia a Quito o in Italia in rari incontri fuori della "terra di missione". Ho ricordi vivissimi della sua tolleranza, della sua curiosità antropologica, della sua capacità argomentativa, della sua capacità di ascoltare da un antropologo una visione un po' diversa del mondo indigeno e del suo possibile futuro; ma soprattutto delle sue attitudini umane e della sua straordinaria capacità di adattare il Vangelo alle cose semplici della vita, ai problemi esistenziali di base; anche alla produzione della conoscenza;

[1] Cf Luis Bolla, *Mi nombre es Yánkuam'. El encuentro del Evangelio con los Achuar. Mis memorias misioneras*. Lima, Editorial Salesiana 2015, pp. 17-18.

sì, anche alla conoscenza che con parole altisonanti noi spesso definiamo come "scientifica". E che gli indigeni fossero a loro modo degli "scienziati naturali" (pensavano il mondo e dedicavano a questo compito molte energie) lo ripeteva spesso. Ho raccolto numerose interviste con Yánkuam' su temi come le guerre, l'aggressività, l'orgoglio degli "uomini forti" degli Achuar (e sui modi possibili per attenuare, senza trasfigurarle o reprimerle, queste forme culturali, ricorrendo a istituzioni localmente già esistenti come la "compensazione"). Altre sul futuro della missione in quelle terre, sull'efficacia degli interventi, sulla "risposta" indigena alle iniziative dei missionari. Era molto attento alle "sperimentazioni", alle innovazioni; e considerava il lavoro missionario come una forma di scambio, un "*do ut des*". Dei due modelli che nella storia della missionologia si erano alternati con diverse fortune nei secoli, privilegiava senza indugi quello della *pedagogia orizzontale e reciproca* (in essa prima si impara e poi si insegna, comunicando su un piano paritario e si prende assolutamente sul serio il modo di pensare, le scelte culturali, la capacità di comprensione, di decisione e di reazione attiva – e i costumi di base – della società indigena). Mostrava invece spesso un certo fastidio e una attitudine critica nei confronti della *pedagogia verticale e asimmetrica* (nella quale il missionario è "colui che sa", che insegna a chi nulla sa – o male sa, incorrendo in *errori* – e spesso con modi e forme più o meno costrittive. Frequentemente commentava che questo secondo modello si poteva realizzare solo scegliendo le giovani generazioni ed escludendo quasi del tutto gli anziani. Solo in un "internato" si poteva, cominciando dall'inizio (dalla lingua spagnola, trascurando la lingua indigena) realizzare questa pedagogia verticale con i più giovani, che assai spesso comprendeva, anche se in forma a volte inconsapevole, una induzione al disprezzo, ad una sottovalutazione, della cultura del passato. E l'esclusione degli anziani determinava inesorabilmente una frattura, una incolmabile "distanza" con le radici della società indigena nella sua sostanza e nelle sue forme di manifestazione. Ho anche trovato nel mio archivio delle lettere personali affettuose, amicali, nelle quali mi raccontava episodi positivi, dei quali era rimasto soddisfatto, e apprezzava l'approfondimento, il gusto della "comprensione", la ricerca di "senso" nella cultura indigena, che è propria degli studi antropologici.

3. Occorre soffermarsi, quindi, sulla *importanza dell'antropologia nella formazione e nell'azione missionaria di padre Bolla*. I princìpi e i metodi dell'antropologia accettati da Yánkuam' erano pochi, semplici, ma chiari e decisi. A parte i suoi contatti estemporanei con antropologi di passaggio in Ecuador e qualche lettura occasionale, il contatto con l'antropologia si è len-

tamente costruito nella formazione di Yánkuam' attraverso un anno trascorso a Roma. Oltre al corso di Missionologia alla Università Gregoriana, egli ebbe modo di seguire i corsi di Antropologia, in una sede che poteva annoverare tra i docenti alcuni illustri ed esperti missionari-antropologi. Dell'antropologia egli accettò fin dall'inizio alcuni dei principi basici, alcune delle presupposizioni fondamentali della ricerca antropologica:

a) Il fatto che *tutte* le società umane possedevano dei complessi patrimoni sociali e culturali (ricchi di grandi pregi e anche – naturalmente – di difetti), che si trasmettevano in maniera formale o informale alle nuove generazioni, e che il *giudizio di valore* sui costumi altrui – soprattutto nelle prime fasi del processo di conoscenza e di studio – non è necessario, anzi, tende a rendere più difficile e inefficace il processo di comprensione;

b) Il fatto che i sistemi culturali sono – appunto – degli insiemi tendenzialmente coerenti e coordinati, che tendono alla *integrazione*, sì che ogni intervento in un settore può ripercuotersi più o meno immediatamente e fortemente sugli altri;

c) Il fatto che ogni società umana ha una sua vita ed esperienza religiosa, di variabile intensità, che è strettamente legata all'ambiente, alle circostanze storiche, al resto del sistema culturale, e che spesso contiene ricchezze umane assai notevoli; quindi, ogni azione che intende introdurre innovazioni in questo campo delicato deve tener nel massimo conto l'esistente e il resto del patrimonio culturale;

d) Il fatto che le società umane cambiano continuamente, in uno o in molti dei loro settori interni dei sistemi di pensiero e di azione, e non è difficile identificare nel missionario un particolare "agente di cambiamento socio-culturale"; ma il cambiamento – questo è un punto decisivo – non può che essere *lento e progressivo*, e deve svolgersi con il contributo attivo, decisionale, spontaneo, della società indigena;

e) Non si può pensare di conoscere a fondo una società estranea, alla quale si intenda dedicare la propria attività di "trasformatore socio-culturale" senza conoscere a fondo, dettagliatamente, la lingua indigena;

f) Infine, qualche rara volta gli ho anche sentito fare delle interessanti e approfondite osservazioni su un principio che è stato elevato recentemente a fondamento delle discipline antropologiche; e cioè quello di esaminare criticamente e mettere in causa contemporaneamente entrambi i fronti del contatto e scambio interculturale. Sosteneva a ragione che non solo bisognava esaminare, comprendere e interpretare accuratamente la società estranea con la quale si veniva in contatto; era necessaria, al tempo stesso, una sorta di "*auto-analisi culturale*", cioè bisognava interrogarsi su se stessi ("chi sono io

veramente, da quale specifico mondo culturale vengo e quali sono i miei veri fini, le forze storiche che mi spingono?"). Egli sosteneva che così come l'antropologo, anche il missionario doveva prendere acuta coscienza delle sue eventuali idee preconcette, della sua formazione culturale specifica, al di là della base universalistica delle idee e pratiche religiose del Cristianesimo, della sua affiliazione più generale al sistema specifico di credenze, di fede e di pratiche nel quale militava: era dunque importante prendere coscienza della sostanziale differenza – in certi aspetti – tra Cattolicesimo e Mondo Protestante; e all'interno del Cattolicesimo tra i diversi Ordini Religiosi (essere Salesiani era ed è cosa diversa che essere Verbiti o Francescani o Gesuiti o Passionisti, o Domenicani, o infine Missionari della Consolata).

Ma, ovviamente, sulla sua formazione ha influito molto la grande stagione del Concilio Vaticano II, con l'insistenza sulla *inculturazione*, sull'idea di *chiese locali*, sull'importanza degli aspetti culturali della vita delle popolazioni con le quali lavora il missionario. L'importanza dei documenti nati nel e ispirati dal Concilio Vaticano II è stata decisiva (Enciclica *Mater et Magistra*, di Giovanni XXIII, Decreto *Ad Gentes*, Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, Dichiarazione *Nostra Aetate*, Esortazione Apostolica *Evagelii Nuntiandi* di Paolo VI, e la *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II). Altrettanta importanza hanno avuto i Documenti Amazzonici degli incontri missionari che trattavano il lavoro con i gruppi indigeni, nonostante i conflitti che si generarono nel Post Concilio Vaticano II, si fa riferimento soprattutto agli incontri missionari di Melgar (1968), di Iquitos (1971), e poi di Chiclayo (1973)[2].

Dell'antropologia e degli antropologi Yánkuam' diceva sempre bene; salvo quando incontrava gli "antropologi del fine settimana", che pretendevano di scrivere saggi, proporre interpretazioni, costruire teorie, in pochissimo tempo. E poi, diffidava degli antropologi che erano assolutamente ed esclusivamente concentrati – più che sulla osservazione, descrizione, analisi e interpretazione dei costumi indigeni – sulla lotta sociale e politica contro le discriminazioni, le forme di sfruttamento e di esclusione sociale che, indubbiamente, gli indigeni subivano. Riteneva che la prima dimensione fosse quella più propria di uno studioso; la seconda opportuna, dovuta certo, da perseguire con energia ma con prudenza; questa tuttavia era e dovrebbe essere una "funzione secondaria e parallela" degli studi. In queste occasioni Yánkuam' asso-

[2] Cf Celam - Departamento de Misiones, *Documentos de pastoral indigena, 1968-1985*. Bogotá, Centro de Publicaciones Celam 1989. Il testo contiene i materiali prodotti negli incontri intercontinentali di Melgar (1968), Caracas (1969), Iquitos (1971), Bogotá (1985).

ciava tra loro certi antropologi che a volte definiva "comunisti" (interessati più che ad altro alle lotte sociali in favore degli indigeni), con certi missionari che anch'essi ritenevano prioritaria ed essenziale la lotta sociale e politica degli indigeni discriminati; solo dopo, in una fase successiva, per essi, potevano iniziare l'opera di catechesi e le letture del Vangelo (con evidenza egli faceva riferimento a molti missionari della "Teologia della Liberazione", assai diffusi e attivi in vari paesi dell'America Latina). Egli sosteneva, al contrario, che l'antropologo – e a maggior ragione il missionario – dovevano rivelare fin da subito la loro identità profonda, i loro obiettivi, le loro finalità, il senso della loro presenza in loco. La *sincerità* e la *trasparenza* dovevano essere strumenti prioritari di quella fase, fin dai primi mesi di lavoro sul campo, nei quali l'obiettivo era quello di conoscere a fondo una società "altra", le sue norme sociali, le sue credenze, i suoi valori. E il missionario doveva fin dal primo giorno, senza indugi, parlare – sia pure con prudenti accenni – del Vangelo, del Sacrificio di Cristo, della Provvidenza, cercando fin da subito un qualche appiglio, una qualche analogia con credenze e rituali locali, che potesse suggerire una immediata comprensione del messaggio e suscitasse associazioni, interazioni, forme di dialogo, tra culture religiose diverse.

Ma a sua volta Yánkuam' ha anche prodotto descrizioni, osservazioni e analisi puramente etnografiche, e di valore, che integrano in maniera ineccepibile gli studi prodotti dagli antropologi sugli Achuar.

Per esempio, nel libro del 2009 *Il popolo della wayus*[3] vi sono lunghe e approfondite documentazioni originali sulla celebrazione del *natem* (ayahuasca) e quella del tabacco (*tsaank*); vi sono lunghi testi delle suppliche ad Arutam, esempi dettagliati dei discorsi formali (solenne e lento) che si fanno negli incontri delle visite da parte di estranei o di parenti da lungo lontani dalla casa; intense narrazioni delle guerre, della loro preparazione organizzativa e rituale, delle spedizioni collettive e delle danze rituali; numerosi canti religiosi e suppliche (*anent*) a personaggi mitici come Nunkui o Etsa; testi di canti d'amore; e anche, infine, una narrazione accurata dei recenti casi di "magia nera" e spiritismo sviluppatisi negli ultimi anni nell'area degli Achuar, a partire da influssi provenienti dalla zona andina. E nel secondo libro del 2009 (*Gli Achuar, sottogruppo del popolo degli Aínts o Jíbaro*[4])

[3] Luis Bolla, *El pueblo de la wayús: los Achuar*. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica 1993; traduzione italiana, Yánkuam' Jintia [Luigi Bolla SDB] - Péas Kantásh Ishtik, *Il popolo della "Wayús": gli Achuar*. Roma-Leumann (Torino), VIS-Elledici 2000.

[4] Luis Bolla, *Los Achuar sub-etnia del pueblo de los Aínts o Jíbaros*. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica 2003.

viene presentata una competente analisi della storia, della distribuzione territoriale, delle caratteristiche proprie di ciascun sottogruppo dell'intera etnia Aínts o Jíbaro, e molte considerazioni interessanti sulle previsioni riguardanti il futuro del gruppo all'interno dei processi attuali di globalizzazione[5].

4. Un tema sul quale ho discusso a lungo con Yánkuam' è stato quello del *dibattito tra antropologi e missionari*, informandolo delle mie continue letture e portandomi dietro spesso alcune fotocopie del consistente dossier quasi completo che andavo raccogliendo negli anni. Questo dibattito si estende solo a partire dai tardi anni '50, fino alla fine degli anni '70, e con *prolungamenti* fino alla fine degli anni '90, riempiendo le pagine di molte riviste antropologiche professionali e anche quelle di molte riviste missionarie. Prima di quel periodo il confronto e le discussioni tra le due parti erano state assai rare. Sia perché i missionari erano considerati, senza alcuna discussione, agenti attivi e positivi – parti costitutive – dell'Occidente cristiano in forte espansione e portatori senza possibili dubbi delle verità necessarie per la modernizzazione. D'altra parte, gli antropologi non avevano cominciato ad occuparsi dei differenti gruppi di attori sociali che erano agenti attivi di processi di cambiamento che si svolgevano nelle periferie del mondo. Così, anche i missionari divennero lentamente oggetto di attenzione da parte degli antropologi, e spesso in modo critico. Yánkuam' rifiutava le contrapposizioni e le accuse reciproche troppo nette, ribadiva costantemente l'importanza dell'antropologia nella formazione missionaria, con la conseguente approvazione dei princìpi generali dell'antropologia ai quali si è fatto riferimento. Aveva buoni rapporti con gli antropologi che gli capitava di incontrare sul suo "terreno", ma non mancava di proporre osservazioni critiche spesso molto fondate su aspetti non solo di dettaglio, e soprattutto sul fatto che buona parte degli studiosi non dava una grande importanza alla religiosità propria indigena, rispetto agli aspetti tecnici, sociali, economici e politici della cultura; tuttavia, quasi mai ricorreva alle facili e consuete obiezioni generali sul fatto che buona parte degli antropologi erano non credenti, o agnostici, quando non atei. Accettava di discutere con gente assai lontana dal suo mondo delle credenze e convinzioni religiose. Il dibattito tra antropologi e missionari negli anni '70-'80 del secolo passato, spesso acceso e aspro, mo-

[5] Sul lungo periodo di lavoro nel nuovo Centro Missionario Informale di Wichím, in piena foresta amazzonica, siamo informati in dettaglio nel bellissimo volume del chierico José Arnalot, ricco di informazioni ma anche di analisi e riflessioni intense sull'azione missionaria del padre Luis Bolla, *La capanna senza steccato. Tre anni tra gli Achuar dell'Ecuador*. Bologna, Ed. EMI 1979.

strava diverse posizioni, conciliative e collaborative da una parte, ostili dall'altra. Yánkuam' reagiva all'aspro dibattito con saggezza, equilibrio, senso della profonda diversità dei compiti, pur su una base comune: la comprensione della cultura – non solo materiale, sociale e politica, ma anche religiosa (ci teneva moltissimo a questo ultimo aspetto) – del popolo presso il quale, e per il quale, si lavorava in un rapporto fraterno, originale, intenso, adattativo, caratterizzato da grande capacità di comprensione per la cultura indigena.

Tornando brevemente al citato dibattito, dovremo ricordare che esso inizia alla fine degli anni '50 e per tutti gli anni '60 insistendo su un punto fondamentale: i missionari sono visti come "agenti del cambiamento culturale complessivo", non solo religioso (saggi di Smalley, Rosentiel[6]), o perfino "agenti di secolarizzazione" (E. S. Miller[7]). Nella prima fase delle discussioni queste erano quasi totalmente concentrate su un difetto capitale che secondo molti autori accomunava antropologi e missionari, soprattutto fino ai primi anni del '900: entrambi erano visti come responsabili di una colpevole "connivenza" con le imprese coloniali, delle quali molto frequentemente condividevano non solo una impostazione etnocentrica e discriminatoria, ma anche un coinvolgimento in azioni pratiche caratterizzate dallo sfruttamento e dal dominio socio-politico. Accuse assai fondate in un certo numero di casi, ma che lentamente hanno perso parte dei caratteri originali, per le radicali trasformazioni della maggior parte delle ricerche antropologiche e delle attività missionarie. Il clima così è cambiato lentamente. Nei primi anni '60 (nel 1961 precisamente) viene pubblicato un importante saggio da una personalità molto rilevante nella Chiesa di quegli anni, il missionario Verbita Louis J. Luzbetak, che poi pubblicò molto sul tema, fino alla famosa "summa" del 1963, riedita più volte e poi tradotta in italiano nel 1990 dalla E.M.I. di Bologna (*La Chiesa e le Culture*[8]). Nel saggio del 1961 ("Toward an applied missionary anthropology") l'autore presenta una chiarissima visione dei caratteri della ricerca antropologica, e non mostra alcuno

[6] William A. Smalley (Ed.), *Readings in Missionary Anthropology*. Tarry-Town - New York, Practical Anthropology 1967; Id. (Ed.), *Readings in Missionary Anthropology II*. Pasadena, William Carey Library 1987; Annette Rosentiel, *Anthropology and the Missionary*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland" 89/1 (1959) 107-115.

[7] Elmer S. Miller, *The Christian Missionary: Agent of secularization*, in Patricia J. Lyon (Ed.), *Native South American*. Prospect Heights (Ill.), Waweland Press 1974, pp. 391-397.

[8] Louis J. Luzbetak, *The Church and cultures. An applied anthropology for the religious worker*. Techny (Ill.), Divine World Publications 1963.

scrupolo nel considerarla uno *strumento pratico* per l'attività missionaria, all'interno della visione concreta, pragmatica e in qualche modo "utilitaristica", dell'"antropologia applicata" americana di quegli anni[9]. Più ricchi, anche teoricamente, sono i contributi di J. A. Loewen sulla cooperazione intensa tra i due fronti nella ricerca[10], e un nuovo saggio del 1983 del citato Luzbetak che, a differenza del precedente, insiste sulla opportunità di una mutua e più stretta comprensione fra i due fronti[11]. Ma permane a tratti nel dibattito una presentazione contrappositiva e contrastiva tra antropologi e missionari, che Yánkuam' rifiutava seccamente. Un saggio di Frank Salamone del 1977 si chiedeva se ci fosse "competizione" o "reciprocità" tra gli uni e gli altri[12]. Ma ci sono saggi con titoli, e contenuti ben più rigidi: per esempio, quello di P. Hiebert, del 1978, dal titolo: "Missioni e antropologia: una relazione di amore/odio"[13], o quello di V. H. Sutlive del 1983, dal titolo: "Antropologi e missionari: eterni nemici o colleghi travestiti?"[14]. Infine, lo stesso Frank Salamone pubblicava nel 1986 un saggio destinato a indagare le "ambivalenti relazioni tra antropologi e missionari"[15]. Ma ci sono anche saggi molto equilibrati e abbastanza soddisfacenti, sul tema. Come quello di G. Reichel-Dolmatoff, pubblicato nel 1969 nel volume *Antropología y Evangelización* (*"El misionero ante las culturas indígenas*"[16]), che contiene critiche alla missionologia tradizionale in molti aspetti della vita sociale e materiale, ma anche apprezzamenti e rispetto per il lavoro attuale. Poi, il saggio di Claude E. Stipe, nella prestigiosa rivista antropologica americana "Current

[9] Louis J. Luzbetak, *Toward an Applied Missionary Anthropology*, in "Anthropological Quarterly" 34/4 (1961) 165-176.

[10] Jakob A. Loewen, *Cultures and Human Values: Christian Intervention in Anthropological Perspective. Selection from the Writings of Jakob A. Loewen*. South Pasadena, William Carey Library 1975.

[11] Louis J. Luzbetak, *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*. Maryknoll (NY), Orbis Books 1983.

[12] Frank Salamone, *Anthropologists and Missionaries: Competition or reciprocity?*, in "Human Organization" 36/4 (1977) 407-412.

[13] Paul G. Hiebert, *Missions and Anthropology: a Love-Hate Relationship*, in "Missiology" 6/2 (1978) 165-180.

[14] Vinson H. Sutlive Jr., *Anthropologists and Missionaries: Eternal Enemies or Colleagues in Disguise?*, in Darrell H. Witheman (Ed.), *Missionaries, Anthropologists and Cultural Change*, in "Studies in Third World Societies" 25 (1985) 55-90.

[15] Frank Salamone, *Missionaries and Anthropologists: An Inquiry into the Ambivalent Relationship*, in "Missiology" 14/1 (1986) 55-70.

[16] *Antropología y evangelización: un problema de la Iglesia en América Latina*. Primer Encuentro Continental de Misiones en América Latina (Departamento de Misiones del CELAM, 2-27 de Abril). Melgar 1968, pp. 147-158; ripubblicato anni dopo: Gerardo Reichel-Dolmatoff, *El misionero ante las culturas indígenas*, in "América Indígena" 32/4 (1972) 1138-1149.

Anthropology" del 1980[17], che indaga sull'influenza delle "presupposizioni teorico-culturali specifiche e proprie dei due campi", e identifica le ragioni delle critiche e delle incompatibilità da parte di certa antropologia, soprattutto fino agli anni '50, nel fatto che vengono fatti due rimproveri ai missionari:

a) Il non avere coscienza, se non raramente, del fatto che le culture sono degli insiemi organici coerenti e che quindi "non dovrebbero essere disturbate", e i missionari sono spesso grandi propiziatori del cambiamento attraverso proibizioni rigide di certi costumi, imposizione dell'idea di "peccato" diffusa su molta parte della cultura locale (accusa questa che vale assai poco per gli ultimi decenni);

b) Le credenze religiose, diverse, che coinvolgono strettamente sia gli indigeni che i missionari, sono in realtà convinzioni, concezioni, idee, che non hanno molto significato al di fuori dei mondi culturali che le hanno prodotte, e non permettono o rendono possibili dei veri "riscontri empirici" osservabili. Il saggio di Stipe è seguito, come costume della rivista, da 18 commenti di colleghi (uno solo dei quali è un missionario-antropologo); quindi il panorama delle opinioni è ampio e variegato. Ma ciò che manca, è evidente, è l'opinione e il giudizio correlativo e reciproco dei missionari.

Yánkuam' era molto netto, semplice e chiaro su questi temi e su queste discussioni delle quali gli riferivo dettagliatamente. La collaborazione tra antropologi e missionari era per lui indispensabile, con il rispetto reciproco; poi ognuno approfondiva la sua strada, che era in buona misura divergente. Bastava sottolineare che l'antropologo dà un senso al suo lavoro per arricchire la comprensione interculturale e indagare sulle radici comuni – al di là delle numerose differenze – che ci sono tra le culture umane, cercandone le ragioni. Il missionario è stato inviato per trasmettere, discutendo e dialogando, il Vangelo (con le parole ma anche con il suo comportamento quotidiano, con il suo *esempio*); ma – e questo è il punto fondamentale della posizione di Yánkuam' – tutto ciò doveva realizzarsi *attraverso, per mezzo di*, una conoscenza approfondita della società locale, che è l'unico mezzo per vedere una cultura "dal di dentro", a partire dalla sua religiosità propria, e introdurre progressivamente il Cristianesimo come un "completamento", un contributo al "miglioramento" della società nel suo complesso. E ciò anche perché la modernizzazione, i contatti con l'esterno, tendono di fatto a impoverire culturalmente le società indigene (anche sul piano spirituale e religioso tradizionale), mentre le riempiono di ritrovati tecnici e di pratiche e idee inapplicabili, che non le avvantaggiano

[17] Claude E. Stipe, *Anthropologits versus Missionaries: the Influence of Presuppositions*, in "Current Anthropology" 21/2 (1980) 165-179.

di certo. Egli soleva dire:

> "Io sto qui da molti anni, sono ormai diventato un membro di questa società indigena e loro sono i miei fratelli che cerco di aiutare in tutti i loro problemi. E il Cristianesimo, adattato e integrato nella cultura locale, è una forma efficacissima di aiuto. Io sono diventato un anziano, saggio e disinteressato personalmente, che può e deve dare consigli su ciò che è bene pensare, credere, fare nella vita di tutti i giorni, ma rispettando sempre buona parte della lunga tradizione millenaria dalla quale gli indigeni discendono".

5. Qualche osservazione va però fatta su alcune *"approssimazioni" un po' discutibili alla cultura religiosa degli Achuar*. Non sempre le distinzioni tra cultura religiosa tradizionale e innovazioni della nuova pastorale indigena appaiono chiare e ben fondate. Non mancano alcune "interpretazioni" un po' forzate, alcune "distorsioni", alcune forme di discutibile sincretismo, alcune abbreviazioni di un cammino che dovrebbe essere, il più delle volte, lento e prudente. A volte, insomma, la religione tradizionale degli Achuar viene presentata come se già contenesse elementi cristiani, e non viene riconosciuta una "differenza", che non esclude, poi, le successive trasformazioni. La statura dell'uomo, e il rispetto totale che tutti gli dobbiamo, deve dunque passare anche per qualche osservazione critica prudente e motivata (che comunque non cancella l'importanza e la validità del suo lavoro), *soprattutto là dove non si divide bene – come si dovrebbe – la forma religiosa tradizionale e autentica degli Achuar (ammetterla e commentarla accuratamente è segno di aver veramente accettato la "diversità culturale") dalle modifiche, dalle aggiunte, dalle forme di "sintesi" e di analogie che sono dovute all'opera del missionario, in un incontro progressivo, in una interazione, sintesi e integrazione creativa, in una forma di accrescimento che sono frutto della sua lenta e continua opera*. L'eredità importante degli scritti, delle proposte e di tutto il lavoro trentennale del padre Siro Pellizzaro è evidente in buona parte dell'opera di Yánkuam'[18].

[18] Cf Siro Pellizzaro, *Cultura shuar. Una civilización desconocida. Investigaciones registradas en idioma Shuar.* Cuenca, Federación de Centros Shuar 1972; Id., *Técnicas y estructuras familiares de los Shuar.* Sucúa, Federación de Centros Shuar 1973; Id., *Arutam. Mitos de los espíritus y ritos para propiciarlos.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1976; Id., *Shakáim. Mitos de la selva y del desmonte.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1977; Id., *Cantos de amor de la esposa achuar.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1978; Id., *La celebración de Uwí.* Quito, Museo del Banco Central del Ecuador 1978; Id., *Nunkui. El modelo de la mujer shuar.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1978; Id., *El mundo del agua y de los poderes fecundantes.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1979; Id., *Uwishin. Ritos y cantos de los chamanes.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1979; Id., *Ayumpúm. La reducción de las cabezas cortadas.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1980; Id., *Tsantsa. La celebración de la cabeza reducida.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1980; Id., *Tsunki. Mitos y ritos de la pesca.* Sucúa, Centro de

Non mancano, per esempio, nel volume *Mi nombre es Yankuam*, espressioni ed opinioni imprecise e discutibili sulle credenze e pratiche indigene, nonché identificazioni dubbie, e talvolta molto veloci, tra Cristianesimo e religiosità degli Achuar. E in vari scritti del padre Bolla si nota un certo "abuso" del termine-concetto di *divinità*, attribuito ai principali spiriti che si ritiene siano esistenti, a personaggi mitici di questo importante gruppo indigeno.

Cominciamo con gli esempi dai quali si trae l'impressione che il processo di cambiamento, adattamento reciproco e interazione tra il Vangelo e le credenze originali indigene sia già in corso da qualche tempo. I primi esempi riguardano la "traduzione culturale" di concetti-chiave del Cristianesimo.

> "Vale la pena di menzionare le discussioni in base alle quali abbiamo definito il concetto di «Spirito Santo». All'inizio, si era scelto per la traduzione il termine «soffio» (*mayai*) per indicare lo Spirito Santo. Però fu deciso di non tradurre il termine «spirito» come distinto da «anima». L'anima tra gli Achuar e gli Schuar è *wakan* e indica anche le anime dei defunti. Invece, un altro termine, *iwianch* indica un fantasma, uno spirito, cioè una persona non umana con caratteristiche il più delle volte – ma non sempre - negative, come sono gli spiriti dei curanderos (*nateman iwianchiri*). In questo caso, il padre Siro Pellizzaro aveva ragione nel dire che la parola *iwianch* era la più appropriata che essi avevano per indicare uno «spirito». Noi alla fine riuscimmo ad accordarci con i nostri *etserin*, riconoscendo come adeguato l'aggettivo «buono», accanto al termine «spirito». Così, alla fine lo Spirito Santo poteva dirsi in Achuar *Shiram Iwianch* («Spirito Buono»), buono come Dio e gli Angeli... Inoltre, *in Achuar esiste il termine ikiakratin, che corrisponde allo Spirito che conferisce i poteri, la vita ed altro. Ciò è esattamente lo Spirito Santo, per eccellenza*. Colui che elargisce tutti i doni di Dio, attraverso il sogno, nei riti del tabacco e della ayahuasca. Questo è esattamente ciò che indica il termine *ikiakratin*"[19].

Documentación, Investigación y Publicaciones 1980; Id., *Ayumpúm. Mitos de la cabeza cortada.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1980; Id., *Wee. Mitos de la sal y ritos para obtenerla.* Sucúa, "Mundo Shuar" – Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones 1980; Id., *Iwianch. El mundo de los muertos.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1980; Id., *El modelo del hombre shuar.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1982; Id., *Uwí. Celebración de la vida y de la fecundidad.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1983; Id., *Etsa e Iwia. La lucha eterna.* Sucúa, "Mundo Shuar" 1985; Id., *Diccionario castellano-shuar.* Vol. 1. Quito, Movimiento Laicos para América Latina 1989; Id., *Chicham. Diccionario shuar-castellano.* Quito, Ed. Abya Yala 2005; Id., *Arutam. Mitología Shuar.* Quito, Ed. Abya Yala 1990; Id., *Shuar.* Quito, Ed. Abya Yala 1993; Siro M. Pellizzaro - José Arnalot - Silvio Broseghini, *La muerte y los entierros.* Sucúa, "Mundo Shuar" - Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones 1978. Ma la "summa" e le tesi fondamentali della ricerca missionologica di Pellizzaro stanno in *Evangelización del pueblo Shuar*. Cuenca, Federación de Centros Shuar 1975. Sull'intero tema rinvio al mio saggio, *L'attività missionaria salesiana tra gli shuar dell'Ecuador. Interessi antropologici e strategie di promozione del cambiamento socio-culturale*, in Flavia Cuturi (a cura di), *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*. Roma, Edizioni Meltemi 2004, pp. 155-205.

[19] L. Bolla, *Mi nombre es Yánkuam'...*, pp. 131-132.

> "A un certo punto, cominciai a sentire la necessità che gli Achuar di questa prima fase della evangelizzazione potessero conoscere le Lettere o Epistole degli Apostoli e dei primi Discepoli. Un giorno presi la Lettera di Paolo ai Filippensi e la tradussi in Achuar, con l'aiuto di alcuni bilingui... *Mi convinsi che tutto poteva essere tradotto*. A poco a poco ci ingegnammo a tradurre in lingua Achuar termini come «Dio», «Angeli», «Sacramento», «Regno di Dio», e molti altri"[20].

Dovrei fare, se il tempo me lo consentisse, un dettagliato riferimento critico ad un'altra lettera di S. Paolo (Lettera ai Colossesi), tradotta dal padre Bolla nella lingua indigena, ma che nella *back-translation* (dall'achuar allo spagnolo) risultò difficilmente comprensibile, data la complessità degli argomenti trattati da S. Paolo, e la "intraducibilità" di alcune espressioni, esperienze e concetti.

Continuiamo nelle citazioni dal testo del padre Bolla, nel quale appaiono varie forme di "sincretismo", "fusione", tra Cristianesimo e religione tradizionale indigena, talvolta tradendo e deformando le vere forme religiose e l'autentico pensiero degli Achuar.

> "Normalmente i miti li narravamo tutte le domeniche, all'inizio della celebrazione della Parola. Fu una esperienza meravigliosa vedere che tutti i dieci comandamenti erano espressi in una forma o in un'altra nei loro miti. Questo è qualcosa che sta nella coscienza profonda dell'umanità. Naturalmente, si mescolavano con tutto ciò elementi che non sono accettati dal Vangelo e nella Vita di Gesù. Però tutto ciò si andava chiarendo ed era parte diretta del processo di Evangelizzazione. Il testo dei Vangeli che subito dopo si leggeva, e ancora oggi si legge, *andava dunque purificando o confermando i valori del mito*"[21].
>
> "Con l'aiuto degli *aujmatin* (narratori di miti) riuscimmo a ottenere *una sintesi tra la fede animista e sciamanica del loro popolo e la fede in Gesù*, che essi hanno accettato, volendo ormai vivere secondo i Suoi principi di vita"[22].
>
> "Sunkaa (autorità ed *aujmatin* di Kuyuntsa) *crede* in ciò che sta annunciando e che la Parola di Gesù ha dato pienezza e completamento alla *fede non completa* dei suoi antenati"[23].
>
> "*La fede tradizionale animista degli Achuar si incastra perfettamente nella fede in Gesù Figlio di Dio*; di questo Dio Creatore e Creatrice, Padre e Madre, Dotato di tutti i poteri, Misericordioso e pieno di amore per le sue creature. Così hanno sempre creduto gli aborigeni e i loro miti tradizionali lo confermano"[24].

Anche nel libro *Il popolo della wayús* appaiono alcune affermazioni dello stesso tipo.

[20] *Ibid.*, pp. 281-282.
[21] *Ibid.*, p. 277.
[22] *Ibid.*, pp. 278-279.
[23] *Ibid.*, p. 291.
[24] *Ibid*., p. 347.

> "Ambedue le celebrazioni (quella del natem e quella del tabacco) sono celebrazioni di penitenza e sono finalizzate a ricevere la forza vitale da Arutam, il progenitore mitico di ogni Achuar e la Divinità della vita superiore, che essi sentono vivo e presente attraverso le figure divine delle quali si è già parlato in precedenza [...] Gli Achuar non hanno mai avuto un termine per questo essere superiore. È sicuramente una cosa innata nel cuore degli Achuar la fede in un Essere specifico che potrebbe esprimere il concetto di «Dio», nel senso che noi lo intendiamo nella nostra cultura occidentale. Però, nonostante questo fatto incontestabile, la loro fede nei personaggi mitici, ravvivata da pratiche rituali quali i riti e le suppliche, ha fatto sì che questo popolo accettasse prontamente l'idea di un Dio presentato loro dai missionari cristiani nella forma di «Padre Nostro». Dio, in definitiva, si trovava già presente tra loro attraverso divinità quali Etsa, il Sole, prototipo dell'uomo achuar, Nunkui, la Madre Terra, prototipo della donna achuar, e Arutam, nome collettivo che raggruppa tutti gli spiriti degli antenati e dei defunti in generale"[25].
> "Gli sciamani sono in contatto con i poteri del *mondo soprannaturale e diabolico degli spiriti iwianch.* Lo sciamano è in grado di conoscere le cause occulte del maleficio, conosce i poteri e li può usare con duplice effetto, positivo e negativo. *Migliaia di anni vissuti in questa fede acritica* conferiscono allo sciamano un potere enorme"[26].

Ma troviamo anche affermazioni più drastiche, assertive, che sembrano essere riferite a indagini accurate sulle credenze tradizionali degli Achuar, e invece non lo sono.

> "Il termine *Arutam* corrisponde esattamente al vocabolo «Yawé» dell'Antico Testamento Ebreo"[27].
> "Etsa (il Sole) creò la donna dal corpo dell'uomo"[28].
> "Io sempre ricordavo agli Achuar che nei loro miti tradizionali, che avevano retto e guidato la vita dei loro maggiori (*arut juunt*), *la morte e le malattie, in tutte le età, erano state causate per le loro disobbedienze ai loro dèi*, così come narra il mito della Genesi, nel capitolo 3°, secondo l'Antico Testamento"[29].
> "*Il Sole (Etsaa) e la Madre Terra (Nunkui) sono le due divinità principali* che proteggono, alimentano e insegnano per la vita del popolo Achuar e gli danno speranza per il futuro dei loro figli"[30].

Come si vede, molte di queste osservazioni riguardano il termine-concetto e la figura definita dagli indigeni come *Arutam*. Mi sembra di grande importanza cercare di identificare *ciò che gli Achuar effettivamente pensavano, pensano e credono su questa figura*, prima di dar luogo ad estensioni,

[25] L. Bolla, *El pueblo della Wayús...*, (traduz. italiana, pp. 26, 87).
[26] *Ibid.*, p. 94.
[27] L. Bolla, *Mi nombre es Yánkuam'...*, pp. 29, 344.
[28] Id., *Il popolo della Wayús...*, p. 87.
[29] *Ibid.*, p. 97.
[30] *Ibid.*, pp. 88-90.

accostamenti, ricerca di reinterpretazioni, analogie, fusioni e "sintesi", con il pensiero religioso cristiano. Dividendo bene i due campi si farebbe un grande servizio per l'antropologia e si darebbe maggiore chiarezza e trasparenza allo sforzo creativo dei missionari e dei loro collaboratori indigeni. Dalle fonti etnografiche esistenti, prodotte da una decina di studiosi, attenti e professionali, risulta quanto segue rispetto alla figura *Arutam*, che – va però sottolineato – non manca di presentare alcune variazioni, oscillazioni e oscurità, come del resto una grande quantità di concetti e idee religiose:

a) Innanzitutto, si tratta di una *pluralità di spiriti che non si vedono direttamente se non in sogno procurato da sostanze psicotrope*; ogni "reductio ad unum" di questa varietà crea dunque problemi complessi di alterazione delle credenze tradizionali;

b) Questi spiriti ("spiriti antichi") sono in qualche modo collegati con i discendenti vivi e spesso con un territorio, dei quali e del quale possono prendersi cura, se vengono invocati in forme e contesti adeguati;

c) L'intervento di un *Arutam* può manifestarsi *solo se il soggetto invocante ha dimostrato un forte coraggio, sfidando la prima apparizione dello spirito in forma di animale straordinario, pericoloso*. Il soggetto deve avvicinarsi alla presenza sovrumana e toccarla coraggiosamente con un piccolo palo; la figura scompare e quindi è possibile ricercare la successiva visione in sogno;

d) Gli *Arutam* possono divinare un buon futuro per i loro discendenti, suggerendo, assicurando, incoraggiando. Ma essi *non possono assolutamente essere intesi come "datori di vita", bensì come "orientatori di vita"; essi possono offrire un "senso", una direzione, un significato, alla vita dei postulanti*. Appare del tutto evidente, dunque, che una eventuale identificazione con Dio o Cristo, in forma diretta e semplificata, possiede tratti di arbitrarietà. E tuttavia, si può anche accettare che il missionario e i suoi collaboratori facciano tentativi in quella direzione, in un processo lungo e accompagnato da intensi scambi di idee; giacché gli *Arutam* sono le figure spirituali che suscitano maggiore rispetto, deferenza, soggezione, negli indigeni, e quindi è naturale partire da loro. Dipenderà dalla comprensione dei due sistemi religiosi a confronto (si possono infatti generare equivoci di ogni tipo), e anche dagli effetti di medio-lunga durata della "innovazione".

Gli antropologi Philippe Descola e Anne-Cristine Taylor hanno dedicato pagine e pagine dei loro libri e saggi a queste figure, io stesso ho raccolto vari testi indigeni in proposito, e Anna Meiser, nel suo recente libro "*Bebo de dos ríos*" ha dedicato pagine piene di dubbi a questo tema, tra cui un breve ma intenso paragrafo sulla "*multidimensionalidad del término arutam*" (Multidi-

mensionalität des Begriffs *arutam*)[31]. Tra l'altro, per enfatizzare la capacità creativa e anche "mescolatoria" di alcuni collaboratori indigeni dei missionari, c'è riportata e commentata nel suo libro una lunga intervista con l'indigeno Shakaim (del 2005), che inizia con una affermazione un po' spinta, la quale dimostra l'esistenza di un processo di trasformazione ormai in atto da tempo, elaborato e risistemato, "acconciato" in qualche modo all'idea di sintesi e fusione tra i due mondi religiosi: "Per noi, gli Shuar, Arutam è un dio. Arutam ha fatto la terra, l'acqua, il fiume e il mare". E continua narrando un mito che mi pare impossibile egli abbia veramente "ascoltato dalla bocca della sua nonna", come afferma[32]. Si tratta con tutta probabilità di una "invenzione adattativa", tratta da molteplici e diverse fonti, giacché il testo di questo "mito" non è stato riscontrato da alcun altro ricercatore, nei circa ottanta anni nei quali si è sviluppata l'etnografia degli Shuar e degli Achuar.

Ma torniamo ai testi di Yánkuam'. In essi troviamo anche rivelazioni di vita religiosa vissuta con grande sintonia e profondo adattamento alla sensibilità indigena, *a partire da questa*, nella quale il missionario si immerge quasi completamente, realizzando una forma rara e molto interessante di vera e profonda *inculturazione*.

> "Ho vissuto molte volte il rito penitenziale con loro (rito del tabacco). Negli ultimi anni ho potuto rivivere questa stessa esperienza con uno spirito nuovo*, con una nuova fede, rinvigorita ed arricchita dai loro valori*. Ho partecipato così nello stesso loro ambiente della selva, facendo anch'io digiuno completo, vicino a una *tuna* (cascata), o vicino al corso di un fiume, cantando gli stessi *anent*, canti di supplica, con le stesse loro parole o piccole varianti e prendendo anch'io quella bevanda così amara. Come loro, chiedevo anch'io ad Arutam (Dio), gli stessi doni e poteri che essi chiedevano, aggiungendovene altri in più, ispirati dalla mia fede cristiana"[33].

6. Va, in conclusione, posta in grande evidenza – e con disappunto – la *sorprendente mancanza di discussioni e analisi approfondite della originale e innovativa proposta missionaria di Yánkuam'*: nel metodo, nell'ispirazione generale, nello stile delle azioni pratiche; e questa mancanza di discussioni riguarda sia il mondo missionario che quello antropologico. Mentre invece la sua esperienza, le sue sperimentazioni, sarebbe opportuno studiarli, analizzarli,

[31] Anna Meiser, *"Ich trinke aus zwei Flüssen". Zur Logik Transkultureller Prozesse bei christlichen Achuar und Shuar im oberen Amazonien*. Stuttgart, Kolhammer 2012, pp. 277-280 (traduz. spagnola: *"Bebo de dos ríos". Sobre la lógica de procesos transculturales entre los cristianos Achuar y Shuar en la Amazonía Alta*. Quito, Ed. Abya Yala 2014).

[32] A. Meiser, *Bebo de dos ríos...*, pp. 134-135.

[33] L. Bolla, *Il popolo della Wayús...*, p. 28.

commentarli con molta attenzione. Non possiamo negare che si sono fatti i primi tentativi in questa direzione. Per esempio, Anna Meiser si è impegnata in una breve analisi dello stile e dei caratteri del personaggio, nel paragrafo "*El misionero misionado*" del suo libro[34]. E Philippe Descola si è lanciato, nel capitolo XXII ("Parole del Vangelo") di *Les lances du crépuscule*, in un racconto dettagliato e ricco di valutazioni, su un personaggio immaginario (il padre Albó, nome indigeno Ankuaji, che altri non è se non il padre Luigi Bolla)[35].

Ma ci rimangono non facili domande, alle quali rispondere: all'interno di una valutazione intensa e completa in termini generali di tutta la storia e l'attività di Yánkuam', e soprattutto la più difficile delle domande: chi continuerà, e come – adesso – un lavoro cinquantennale di tale importanza e innovatività come quello del padre Luigi Bolla - Yánkuam'?

Qualche riflessione e osservazione finale va tuttavia fatta. C'è stato un cambiamento radicale nell'attività della chiesa missionaria. La predicazione evangelica ha accompagnato passo passo i processi di modernizzazione tecnica e sociale, che si sono manifestati con una sorta di "impoverimento" culturale che – di fatto – è stato raramente ostacolato dai missionari, i quali hanno contribuito alla omogeneizzazione di una serie di categorie sociali diverse; e le "identità sociali e culturali" sono divenute una sorta di ostacolo al processo di "ruralizzazione" diffuso in tutto il paese. I missionari si sono assai spesso uniformati a questa tendenza, facilitando la perdita di buona parte dei grandi valori dei quali gli indigeni erano portatori. Così, anche la "difesa dei diritti umani" (tra i quali collocherei il diritto alla conservazione e rielaborazione autonoma della propria identità), che la generazione del padre Bolla aveva così bene rappresentato ha attenuato la sua importanza. Inoltre, sono drasticamente diminuiti di numero i missionari di origini europee nei paesi dell'America Latina, che nei secoli erano la maggioranza, una caratteristica stabile, coltivando quello "sguardo dall'esterno", quello "sguardo da lontano", che è una specificità dell'atteggiamento antropologico verso la diversità umana, considerata come un valore. Oggi, invece, la grande maggioranza dei preti, dei missionari e dei vescovi nei vari paesi del continente, è costituita da sacerdoti locali, spesso poco sensibili e addirittura ancor meno interessati, alle società e culture indigene, che non sono più considerate come "beni da tutelare e da salvare da una modernizzazione disordinata". Il ritorno alle esperienze e ai testi di padre Luigi Bolla sarebbe dunque salutare anche per la chiesa missionaria di oggi.

[34] A. Meiser, *Bebo de dos ríos...*, pp. 296-302.

[35] Philippe Descola, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute Amazonie*. Paris, Ed. Plon 1993, pp. 382-395.

DON BOSCO RIVISITATO ALLA LUCE DI ALCUNE LETTERE EDITE NEL NUOVO EPISTOLARIO

*Francesco Motto**

Il progetto di predisporre l'edizione critica dell'*Epistolario* di don Bosco, inserito nei programmi più importanti dell'Istituto Storico Salesiano fin dalla sua fondazione (1982)[1], ha portato anzitutto a rivedere *ex novo,* per comprensibili motivi metodologici, tutte le carte utilizzate da Giovanni Battista Lemoyne, Angelo Amadei ed Eugenio Ceria per l'inserimento delle lettere di don Bosco conosciute all'epoca nei diciannove volumi delle *Memorie Biografiche*[2] e successivamente dallo stesso Ceria nei quattro volumi dell'epistolario[3]. Nello stesso tempo però per la realizzazione del progetto si è avviata una minuziosa e complessa operazione per rintracciare altre lettere di don Bosco totalmente sconosciute ai suddetti editori e presumibilmente conservate un po' ovunque nel mondo. Si sono così potute rintracciare, fino al momento presente, circa 1.800 lettere, che aggiungendosi alle 2.845 già editate, portano l'intero epistolario di don Bosco ad oltre 4.500 lettere, di cui 3561 già disponibili in edizione critica[4].

Si potrebbe dire che ogni lettera offra un tassello di un grande mosaico del santo, sempre meglio definito nei suoi tratti allorché tale frammento riempie un vuoto, illumina un particolare, chiarisce un dubbio, rivela un episodio, ne precisa uno già noto, indica una strategia operativa, lascia intravedere un pensiero pedagogico, apre uno spiraglio sull'intimità spirituale di don Bosco o dei suoi corrispondenti.

Questi, numerosissimi come è noto, appartengono a tutte le classi sociali. Di alcuni di loro si è reperito un *corpu*s epistolare di notevole valore storico-documentario; di altri sono state rintracciate poche o anche una sola

* Salesiano, già direttore dell'Istituto Storico Salesiano, presidente dell'ACSSA.

[1] RSS 1 (1982) 112.

[2] *Memorie biografiche di don Bosco (del Beato… di San) Giovanni Bosco.* 19 voll. (= da 1 a 9: G. B. Lemoyne; 10: A. Amadei; da 11 a 19: E. Ceria). Torino, SEI 1898-1939.

[3] Giovanni Bosco, *Epistolario.* A cura di Eugenio Ceria. 4 voll. Torino, SEI 1955-1959.

[4] Giovanni Bosco, *Epistolario.* Introduzione, testi critici e note a cura di Francesco Motto. 7 voll. (= ISS – Fonti, Serie prima, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 14). Roma, LAS 1991-2106.

lettera, ma talora di grande importanza per la miglior comprensione di un problema spinoso o di una svolta decisiva nella vita di don Bosco e delle sue fondazioni.

Don Bosco non scrive per diletto letterario, ma solo per comunicare qualcosa a qualcuno, dopo aver riflettuto su se stesso, sul suo corrispondente, su ciò che è appena accaduto, sta accadendo nel momento in cui prende "carta, penna e calamaio" o è in previsione di accadere.

Una lettura attenta e non epidermica di tale corrispondenza, un confronto di questa con altre fonti ed un suo collocamento in un contesto più ampio, consentono di mettere in luce il pensiero di don Bosco, colto nell'intimità, "messo a nudo" di fronte a se stesso, ma anche allo spirito, al costume, alla cultura e alla vita del suo tempo.

Ne sono la prova le lettere che abbiamo inserito per la prima volta nell'epistolario di don Bosco e che commentiamo: due lettere ad autorità civili di Torino ed un carteggio con una contessa di Firenze. Chi già conosce don Bosco si renderà conto come essi arricchiscano la conoscenza del personaggio, del suo vissuto a Valdocco, delle forme della sua comunicazione epistolare con nobildonne. Del resto è proprio questo il modo di lavorare dello storico: una continua revisione dei risultati del proprio lavoro alla luce di nuove fonti o di nuove modalità di lettura di quelle già note.

1. Una lettera anticipatrice di un progetto di vita

La lettera scritta da don Bosco nel 1846 al Vicario di città, il marchese Michele Benso di Cavour[5], prima ancora di trovare una sede stabile al suo Oratorio di Torino-Valdocco, ad un'analisi approfondita si rivela di particolare interesse: anticipa infatti in qualche modo determinate convinzioni di fede e principi di ragione di don Bosco, mentre preannuncia atteggiamenti e opzioni che avrebbe realizzato lungo il corso della vita.

"Torino, lì 13 marzo 1846

Eccellenza,

La parte che l'eccellenza vostra prende in tutto ciò che riguarda al buon ordine pubblico civile e morale, mi fa sperare che non le torni discaro un ragguaglio sopra di un nostro catechismo, che ha di mira il bene della gioventù e di cui ella stessa già dimostrò più volte prenderne parte favorevole.

[5] E(m) I, lett. 21.

Questo catechismo fu cominciato tre anni sono nella chiesa di San Francesco d'Assisi, e benedicendo il Signore l'opera sua, i giovani intervennero fino al numero, di cui erano il luogo capace. Allorché poi l'anno 1844 per cagion d'impiego mi sono andato a ristabilire alla Pia Opera del Rifugio, quei buoni giovanetti continuarono recarsi qua per la loro spirituale istruzione. Fu appunto in quel tempo che di concerto con il signor teologo Borel e don Pacchiotti, abbiamo presentato una memoria a monsignor arcivescovo, che ci autorizzò a convertire una nostra camera in oratorio, dove si faceva il catechismo, si udivano le confessioni, si celebrava la santa messa pei sovra accennati figliuoli.
Ma cresciuto il loro numero, né potendo più essere ivi contenuti, abbiamo supplicato gli illustrissimi signori di Città a tal oggetto, e ci venne riscontrato con autorizzazione di poter traslocare il nostro catechismo nella chiesa di san Martino presso ai Mulini della Città. Là il concorso dei giovani fu grande e sovente oltrepassava i duecento cinquanta.
Senonché anche da questa chiesa siamo stati dai signori sindaci della città prevenuti dover il nostro catechismo altrove traslocarsi per il prossimo gennaio, senza che ci venisse accennato il motivo. L'imbroglio per noi era grande, abbandonare l'opera incominciata che pareva sì buona ci rincresceva, solo sua eccellenza il conte di Collegno dopo d'aver parlato con lei ci confortava proseguire.
Durante quest'inverno l'abbiamo fatto parte in nostra casa e parte in varie camere prese a pigione. Finalmente la settimana corrente siamo venuti a trattativa di un sito con il signor Pinardi, con cui fu pattuita la somma di franchi duecento ottanta per una camera grande, che può servire di oratorio, più altre due camere con sito aderente. Questo luogo ci sembra essere conveniente sia perché trovasi molto vicino al Rifugio, come anche per essere in un posto affatto distante da ogni chiesa, e vicino a parecchie case; resta solo che ella ci manifesti se vada bene in ciò che concerne alla società civile, ed esteriore.
Lo scopo di questo catechismo si è di raccogliere nei giorni festivi quei giovani che abbandonati a se stessi non intervengono ad alcuna chiesa per l'istruzione, il che si fa prendendoli alle buone con parole, promesse, regali, e simili. L'insegnamento si riduce precisamente a questo: 1° Amore al lavoro. 2° Frequenza dei santi sacramenti. 3° Rispetto ad ogni superiorità. 4° Fuga dai cattivi compagni.
Questi principi che noi ci studiamo d'insinuare destramente nel cuore dei giovani hanno prodotto effetti meravigliosi. Nello spazio di tre anni più di venti abbracciarono lo stato religioso, sei studiano il latino per intraprendere la carriera ecclesiastica, molti altri ridotti a buoni sentimenti frequentano le loro rispettive parrocchie. Il che è molto considerevole attesa la qualità dei giovani i quali comunemente sono all'età da dieci a sedici anni senza principi di religione, e di educazione, la maggior parte in preda ai vizi, e in procinto di dar motivo di pubbliche lagnanze, o di essere posti nei luoghi di punizione.
Ella ha un cuor buono, e amante di tutto quello che ridonda al pubblico bene civile e morale; laonde la preghiamo a voler proteggere queste nostre fatiche, le quali, come ben vede, non tendono già alcuna ad ombra di lucro, ma solo a guadagnar anime al Signore.
Le spese che dobbiam fare per fornire di quanto ricercasi il luogo accennato sono molte; abbiamo già il prelodato conte Collegno che si offrì nostro benefattore, il quale ci diede annuenza di manifestarlo a vostra eccellenza, a cui avrebbe poi egli stesso tenuto dettagliato discorso. Qualora poi ella desiderasse di parlare con me e con i miei colleghi saremmo pronti ad ogni di lei cenno, e sarebbe nostro ansioso desiderio.

> Nell'atto poi che lo prego d'aver per buona la libertà che mi son presa, le auguro ogni bene dal Signore, e mi reputo al più grande onore il potermi dire con la più perfetta stima e con il più profondo rispetto
> Di vostra eccellenza umilissimo e obbligatissimo servitore
>
> Sac. Bosco Giovanni
> direttore spirituale al Rifugio"

1.1. *L'esordio e la chiusura*

Alcune considerazioni circa l'apertura e la chiusura della lettera permettono di introdursi più facilmente nel merito della lettera stessa.

Anzitutto don Bosco si presenta subito al suo importante interlocutore come sacerdote degno di essere preso in considerazione per il particolare ruolo che sta esercitando nella comunità civile: quello di *direttore spirituale del Rifugio.* Era questo, come è noto, un'Opera Pia "per donne pericolanti" – fondata nella zona di Valdocco dalla munifica marchesa Giulia di Barolo e approvata con regie patenti nel 1823 – accanto alla quale la stessa marchesa aveva aperto altre opere assistenziali: nel 1833 il Ritiro delle Maddalene (Suore Penitenti), nel 1841 quello delle Maddalenine (o delle giovani ravvedute fra i 7 e i 14 anni), nel 1845 l'Ospedaletto di S. Filomena per l'istruzione e la cura delle bambine storpie (e successivamente nel 1846 l'orfanotrofio delle Giuliette per le orfanelle).

Don Bosco, appena concluso il triennio di studio al Convitto di Torino (1841-1844), grazie all'intervento del suo influente direttore spirituale don (san) Giuseppe Cafasso, era stato assunto con regolare stipendio come collaboratore dei due zelanti cappellani del *Rifugio*, don Sebastiano Pacchiotti e il teologo Giovanni Borel.

A dir il vero, al momento di redigere la lettera don Bosco era semplicemente direttore dell'Ospedaletto di S. Filomena aperto otto mesi prima, ma risulta evidente che, accanto alla sua firma, si può leggere "in sovraimpressione" quella morale dell'autorevole don Borel. Questi infatti aveva precedentemente già sottoscritto le richieste per l'Oratorio itinerante di don Bosco avanzate tanto alle autorità civili della città, quanto a quelle religiose; teneva poi i conti economici in ordine e poco dopo avrebbe firmato il contratto di affitto della "tettoia Pinardi". Ciò non toglie però che il punto di riferimento a tempo pieno dei giovani oratoriani non erano né don Borel né don Cafasso, e neppure don Pacchiotti: era don Bosco. Tant'è che per sovraccarico di lavoro cadde gravemente ammalato ed i giovani sentirono l'urgente bisogno di andare a trovarlo prima nella vicina Sassi e poi più lontano, a Castelnuovo. Del ruolo di don Bosco del resto erano consapevoli tutti, la marchesa Barolo compresa.

Altre migliaia di firme, come quella qui in esame del 1846, sarebbero state vergate in calce a lettere indirizzate a privati, ad istituzioni, ad autorità civili e religiose di paesi europei ed extraeuropei. Quel "sac." che egli si onorava di portare ovunque con la sua talare e che mai lasciava sottinteso nella sua corrispondenza epistolare, indicava con chiarezza la sua identità.

In secondo luogo va considerato il destinatario della lettera, il marchese Michele di Cavour. Non era uno dei tanti esponenti della nobiltà piemontese, non era solo il padre del rampante conte Camillo, che tanto avrebbe fatto parlare di sé in sede nazionale ed internazionale, ma era il titolare della più alta e complessa magistratura cittadina, amministrativa, annonaria e poliziesca. Don Bosco dunque punta in alto, si rende conto che per il suo incipiente "Oratorio di giovani figlioli" ha bisogno di appoggi e protezioni civili, non solo ecclesiastiche. Queste ultime del resto le aveva già ricevute quando l'arcivescovo mons. Fransoni nel dicembre 1845 aveva concesso di trasformare in cappella un locale degli appartamenti riservati ai cappellani del *Rifugio*.

L'"Opera degli Oratori", come don Bosco definiva le sue fondazioni prima che nascesse formalmente la Società Salesiana (1859), non mirava ad essere un'istituzione ecclesiale con finalità unicamente religiose: si innervava decisamente nella realtà del territorio. "Il catechismo" di cui scrive don Bosco al Cavour, non era solo il libro delle verità di fede e neppure il suo insegnamento; era molto altro. Al giovane sacerdote piemontese un'azione spirituale disincarnata dalla vita non interessava più di tanto; un'espressione di fede astratta, che si disinteressasse di tutti i bisogni, primari e secondari, dei giovani, non faceva per lui. Ma sarà proprio quella fede in Dio a farlo sporgere per tutta la vita dentro la concretezza del quotidiano, impastato di politica, diritto, economia, cultura, educazione, chiesa, ma anche affetti, amicizia, ostilità, successi e fallimenti. Tutto l'epistolario ne è la controprova.

Anche la data del 13 marzo assume un significato particolare: il 15 marzo don Bosco doveva lasciar libero il prato preso in affitto dei fratelli Filippi, dove per poco più di due mesi invernali aveva radunato i suoi giovani. Dalla casa Moretta pure presa in affitto per 4 mesi (sul finire del 1845 o all'inizio del 1846) sarebbe stato "licenziato" anzitempo, il 2 aprile[6].

Nei primi di marzo dunque don Bosco era riuscito ad accordarsi con il sig. Francesco Pinardi per prendere in affitto alcuni suoi locali con terreno circostante. Ora prima però di firmare l'impegnativo contratto – lo avrebbe

[6] Lo scrive lo stesso Borel nel suo *Memoriale dell'Oratorio di S. Francesco di Sales. Spese fatte dal 1844 al 7 giugno 1851*: "Licenziato abbiamo l'Oratorio da casa Moretta e pagato il saldo per tutto Aprile L. 15.00": ASC A1020506.

fatto il 1° aprile – era quanto mai necessario ed anche urgente assicurarsi che non ci fossero difficoltà da parte di quegli stessi amministratori che l'anno precedente non gli avevano concesso spazi religiosi o gli avevano subito revocato la concessione precedentemente accordata. Tanto più che nei giorni precedenti, volendo prestar fede ai suoi vari *Cenni storici*[7] e soprattutto alle *Memorie dell'Oratorio*[8] sempre facili ad amplificare e drammatizzare i fatti, il marchese Cavour lo aveva minacciato di impedirgli di continuare quelle attività con i giovani che riteneva pericolose per l'ordine pubblico. Venti di rivolta politico-sociale spiravano già in quella antivigilia del '48 nella città sabauda e non solo.

Infine non si può non prestare attenzione all'intelligente *captatio benevolentiae* dell'esordio, ripresa poi nella chiusura della lettera (corsivo del redattore):

> "La parte che *l'eccellenza vostra prende in tutto ciò che riguarda al buon ordine pubblico civile e moral*e, mi fa sperare che non le torni discaro un ragguaglio sopra di un nostro catechismo, che ha di mira il bene della gioventù e di cui ella stessa già dimostrò *più volte prenderne parte favorevole*".
> "Ella ha *un cuor buono, e amante* di tutto quello che ridonda al *pubblico bene civile e morale*; laonde la preghiamo a voler proteggere queste nostre fatiche".

Don Bosco fin dai timidi inizi della sua opera si dimostra convinto che la stima ed il rispetto delle persone con cui doveva trattare, ed anche qualche lusinghiero apprezzamento del loro operato, fossero la chiave che ne apriva i cuori. Tanto più nel caso in cui esse ideologicamente e politicamente si collocassero su posizioni opposte alle sue. Alla prova dei fatti lungo la sua vita fra i molti esponenti politici decisamente ostili alla politica papale da sempre condivisa da don Bosco, pochi si sarebbero pregiudizialmente ostinati a negargli quanto, con la forza dei fatti concreti, più che con quella del diritto, chiedeva. Anche quando questo, rigidamente inteso, avrebbe impedito di acconsentire a determinate richieste di don Bosco, in un confronto serrato ma sincero fra le due parti in causa, un qualche *escamotage,* intelligente e anche furbo*,* per uscire dall'*impasse* sarebbe stato trovato.

[7] Pietro Braido (ed.), *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianze.* Terza edizione accresciuta con la collaborazione di Antonio da Silva Ferreira, Francesco Motto, José Manuel Prellezo. (= ISS – Fonti, Serie prima, 9). Roma, LAS 1997, pp. 93-151.

[8] Giovanni Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855.* Saggio introduttivo e note storiche a cura di Aldo Giraudo. Roma, LAS 2011.

1.2. *Il motivo della lettera*

Ma entrando nel merito della lettera, vale a dire l'approvazione da parte delle autorità di un particolare progetto di catechismo per giovani da tenersi in un'area periferica della città, una prima ragione don Bosco la trovava nella pur breve storia dell'Oratorio. Anche in questo caso giudicava che i fatti valessero più delle parole ed eccolo allora accennare ai primi catechismi che teneva mentre stava qualificandosi sacerdotalmente al Convitto (1841-1844), poi a quelli organizzati presso il *Rifugio* Barolo (1844-1845), poi alle brevissime esperienze, autorizzate, nella chiesa di San Martino presso ai Mulini della Città (estate 1845), infine a quelle dei mesi invernali presso la casa Moretta e sul prato Filippi (1846): il tutto realizzato con il consenso esplicito dell'autorevole conte di Collegno ed implicito dello stesso marchese Cavour.

Termina poi don Bosco il suo resoconto riferendo delle trattative in corso per l'affitto di una nuova sede: la famosa "tettoia Pinardi". In realtà era qualcosa di più di una "tettoia", poiché si trattava di "una camera grande, che può servire di oratorio, più altre due camere con sito aderente", dove in effetti vi era anche una tettoia costruita l'anno precedente. Anche se l'accordo con il Pinardi costituiva semplicemente l'estremo e fortunato tentativo di trovare un posto in cui poter liberamente raccogliere ogni domenica i suoi giovani estranei a tutte le parrocchie cittadine, don Bosco lo presenta ottimisticamente al Vicario come "conveniente" per tre motivi di carattere religioso: vicino al *Rifugio* dove già operava, distante da altre chiese e dunque opportuno, circondato da parecchie case, ossia popolato. Ma il posto "andava bene" anche per la "società civile ed esteriore"? Bisognava assicurarsi per non venire a trovarsi ancora una volta, letteralmente, "sulla strada".

Riferiti tali precedenti, don Bosco presenta al Cavour il quadruplice contenuto di quello che definisce il suo "catechismo": "insinuare nel cuore dei giovani" – e non dunque solo nella loro mente –: 1° Amore al lavoro. 2° Frequenza dei santi sacramenti. 3° Rispetto ad ogni superiorità. 4° Fuga dai cattivi compagni. Indica anche il suo metodo di avvicinare i giovani, ossia: "alla buona con parole, promesse, regali e simili".

Ad un buon conoscitore del personaggio don Bosco non può sfuggire come egli con poche righe stia esplicitando i contenuti dell'educazione salesiana che successivamente riassumerà nella nota formula dell'"onesto cittadino" e del "buon cristiano". La pedagogia di don Bosco dalle tre ineliminabili dimensioni (religiosa, sociale, affettiva) che avrebbe sintetizzato 30 anni dopo nel trinomio "Ragione, Religione, Amorevolezza", trova forse in queste

poche righe nel 1846 la più antica e ampia formulazione, nata dalla rapida intuizione del problema giovanile in Torino e dalla tempestiva soluzione pragmatica. Ai libri e regolamenti altrui farà ricorso solo quando dovrà redigere testi a stampa per la dilatazione del suo progetto iniziale.

Prima di avviarsi alla conclusione don Bosco ribadisce al suo nobile interlocutore che quanto intende continuare a fare è pure di estremo interesse per le autorità responsabili dell'ordine pubblico: insinuare "nel cuore dei giovani", per lo più "senza principi di religione, e di educazione, la maggior parte in preda ai vizi, e in procinto di dar motivo di pubbliche lagnanze, o di essere posti nei luoghi di punizione".

È un momento decisivo per don Bosco: alle possibili obiezioni, per non dire accuse, risponde puntualmente ed avendo ormai raggiunto un accordo con il Pinardi, si sente sicuro del fatto suo. Come non bastasse ribadisce al marchese gli esiti estremamente positivi del lavoro fatto: in tre anni venti ragazzi, avvicinati fra i dieci ed i sedici anni, si sono fatti religiosi, sei hanno studiato il latino per diventare sacerdoti, e molti altri "ridotti a buoni sentimenti" frequentano la rispettiva parrocchia. Un catechismo dunque serio, quello di don Bosco, che contempla formazione, studio e vita cristiana.

Don Bosco conclude la lettera con un'invocazione, un auspicio ed una dichiarazione: invoca la protezione civile sulle sue fatiche che mirano unicamente a "guadagnare anime al Signore" con esclusione di qualunque obiettivo di lucro o politico; auspica quell'aiuto economico che il conte di Collegno gli aveva lasciato sperare; si dichiara disponibile, anzi "ansioso" di incontrare il suo corrispondente, magari assieme agli altri due direttori spirituali del Rifugio, nella convinzione che un colloquio faccia a faccia fosse più efficace di qualunque memoriale scritto.

1.3. *La risposta "obbligata" dell'autorità*

All'epoca la massima autorità cittadina si trovava a dover affrontare notevoli problemi socio-educativi: il forte aumento demografico in corso da quasi un decennio nella città, l'insediamento disordinato nella periferia urbana di Borgo Dora di famiglie per lo più di manodopera non qualificata sradicate da contesti geografici e culturali diversi, la massa di minori, spesso bambini, obbligati dalla miseria ad inserirsi precocemente nel mondo del lavoro, in condizioni spesso nocive per lo sviluppo fisico e morale. I giovani immigrati in particolare, sottratti ad ogni tutela e controllo sociale e religioso, venivano a costituire un fenomeno preoccupante per le pubbliche autorità, tanto più nei giorni festivi nei quali la multiforme massa giovanile invadeva

strade, piazze e prati della periferia ed offriva agli occhi della popolazione un impressionante spettacolo di miseria, di possibile violenza, devianza e pericolosità sociale.

Ora il progetto "catechistico" di don Bosco di sopperire all'abbandono della pratica religiosa e all'incuria educativa da parte di genitori con quello che dopo poco tempo sarebbe divenuto il suo "oratorio", veniva incontro direttamente all'emergenza sociale in corso, costituiva una risposta, sia pure privata e sussidiaria, di pronto intervento a carattere educativo-assistenziale. La dimensione religiosa – frequenza dei sacramenti – in uno Stato confessionale come il Regno di Sardegna dell'epoca, non poteva che essere apprezzato anche sul piano sociale. L'impegno poi di don Bosco a non lasciar vagabondare i giovani per le strade lungo la settimana – amore al lavoro –, a far loro evitare le compagnie potenzialmente pericolose – fuga dai cattivi compagni – e a mantenerli nella legalità – rispetto di ogni autorità – non poteva che essere accolto con favore dal responsabile dell'ordine pubblico Cavour. Prova ne sia che il Cavour gli fissò immediatamente un'udienza per la fine del mese, dal momento che, scriveva in un appunto per il segretario, "nessun dubbio può esservi del vantaggio di un catechismo"[9].

A quanto fin qui detto si può forse aggiungere una considerazione di attualità. All'analisi della lingua nel suo contesto, come richiede una corretta esegesi di un testo, sembra riduttiva l'affermazione dell'art. 34 delle attuali Costituzioni salesiane, quando, citando l'espressione più volte ripetuta da don Bosco "Questa Società nel suo principio era un semplice catechismo", la interpreta come un semplice fatto di "evangelizzazione e catechesi" o di "educazione alla fede". In realtà già al Convitto vi era altro al di là del "catechismo": vi era don Bosco catechista-amico-educatore dei ragazzi, con un fortissimo ascendente su di loro e vi erano spazio e tempo per piacevoli ricreazioni. Lo stesso era avvenuto nella breve sosta al cimitero di S. Pietro in Vincoli e ai Molassi, visto che l'allontanamento fu dovuto al disturbo dei suoi giovani nel tempo libero dalla lezione catechistica. Anche alla Casa Moretta essi trovarono "un luogo ove potersi raccogliere per confessarsi, istruirsi, divertirsi"; e don Bosco procurava loro "divertimenti adattati al luogo, come quello dell'ambo, dell'oca, della geografia, dei dadi, della dama, della tela; talora la mano calda, la gatta cieca li occupavano allegramente; altra volta D. Bosco li ricreava coi bussolotti"[10]. In effetti proprio tale "catechismo" di don Bosco che contemplava la presenza dei giovani vocianti, allegri e potenzial-

[9] E(m) I, lett. 21, nota.
[10] MB II 346.

mente pericolosi, data la situazione politica, era motivo di apprensione per le autorità civili e per una parte della chiesa torinese.

Interpretato dunque correttamente il termine "catechismo" della lettera al Cavour, viene in qualche modo a coincidere con il termine "Oratorio", vale a dire come polo di aggregazione di giovani raccolti dalla dispersione della strada per attività religiose, ricreative e culturali, animate da educatori "consacrati".

Non solo. Ma nella lettera di don Bosco si scoprono *in nuce* tutti gli elementi di un progetto salesiano, perfino la dimensione economica: una chiesa in cammino, la comunità sacerdotale, la collaborazione civile e ecclesiale, la sussidiarietà sociale, un luogo educativo, l'educazione integrale del giovane, i benefattori. Il futuro per don Bosco non sarà che l'evoluzione, lo sviluppo dell'intuizione iniziale attraverso un'acuta lettura delle diverse situazioni ed emergenze politiche, sociali, ecclesiali, educative che si venivano creando[11].

Ma la lettera privata del 1846, oltre ad essere in un certo modo la più antica presentazione del carisma salesiano[12], permette di precisare ed anche correggere alcune successive ricostruzioni di eventi ad opera dello stesso don Bosco ed ormai entrate a far parte dell'immaginario collettivo. In realtà un'attenta ermeneutica di tali testi – in particolare circa la presunta ostilità delle autorità cittadine al "catechismo" di don Bosco – induce ad attribuire la loro diversità non tanto alla labilità della memoria a distanza di anni, quanto alla diversità dei destinatari, ai particolari contesti in cui furono redatti e alle varie finalità che il redattore si proponeva con ciascuno di essi.

2. Valdocco: un caso giudiziario di grande interesse

Anche la lettera al pretore urbano della città di Torino del 18 aprile 1865 apre un interessante ed inedito spiraglio sulla vita quotidiana della Valdocco dell'epoca.

[11] Ma anche il presente salesiano trova nel "progetto oratoriano" *ante litteram* di don Bosco elementi di rinnovamento stimolanti ad una rigenerazione fedele e creativa di un'esperienza storica che risponda alle quattro povertà giovanili attuali: quella *corporale* (= promozione umana), quella *culturale* (= emergenza educativa), quella *relazionale* (= solitudine esistenziale) e quella *spirituale* (= analfabetismo religioso). Essa, almeno in prospettiva, dovrebbe costituire, con la sua offerta educativa, un punto di riferimento in un determinato territorio, riferimento riconosciuto e valorizzato da parte della chiesa locale e della società civile, come lo è stato all'epoca di don Bosco.

[12] Tutti gli elementi del carisma salesiano sono rintracciabili pure, in forma più ampia, nella lettera-circolare in favore di una lotteria del 21 febbraio 1857 [E(m) I, lett. 312]), quando ormai l'oratorio di Valdocco era una realtà viva. Sarebbe interessante un confronto fra le due lettere scritte a distanza di undici anni.

La conduzione dell'Oratorio di Valdocco negli anni cinquanta e primi anni sessanta, dopo i burrascosi inizi degli anni quaranta, è sempre stata presentata in chiave di grande serenità sotto il profilo educativo-disciplinare, data anche la costante presenza di don Bosco in mezzo ai giovani.

Per gli anni seguenti invece gli studi di J. M. Prellezo[13] hanno documentato la presenza di difficoltà nella gestione disciplinare dell'eterogenea comunità educativa di Valdocco[14]. Vi coesisteva infatti in spazi ristretti, una grande massa di giovani, educatori, apprendisti artigiani, giovani studenti, novizi, studenti di filosofia e di teologia, allievi delle scuole serali, lavoratori "esterni", cui si aggiungevano folle di popolo per le grandi feste di Natale, San Francesco di Sales, Maria Ausiliatrice. Invero il biografo Angelo Amadei aveva già accennato "a certi alunni consegnati all'Oratorio dalla questura e da altre pubbliche autorità, spesso refrattarie ad ogni avviso e ad ogni miglioramento"[15], senza però precisarne il periodo.

Ora invece la lettera che riproduciamo getta un raggio di luce sulla situazione reale di Valdocco.

"[Torino, 18 aprile 1865]

Al Signor Pretore Urbano della città di Torino

Viste le citatorie da intimarsi al chierico Mazzarello assistente nel laboratorio dei legatori della casa detta Oratorio di San Francesco di Sales; viste parimenti quelle da intimarsi ai giovani Parodi Federico, Castelli Giovanni, Guglielmi Giuseppe e consideratone attentamente il tenore il sac. Bosco Gioanni direttore di questo stabilimento nel desiderio di sciogliere la questione con minori disturbi delle autorità della pretura urbana crede di poter intervenire a nome di tutti nella causa relativa al giovane Boglietti Carlo, pronto a dare a chi che sia le più ampie soddisfazioni.

Prima di accennare il fatto in questione sembra opportuno di notare che l'articolo 650 del codice penale sembra interamente estraneo all'oggetto di cui si tratta, imperciocché interpretato nel senso preteso la pretura urbana si verrebbe ad introdurre nel regime domestico delle famiglie, i genitori e chi ne fa le veci non potrebbero più correggere la propria figliuolanza neppure impedire un'insolenza ed un'insubordinazione, [cose] che tornerebbero a grave danno della moralità pubblica e privata.

[13] José Manuel Prellezo, *Valdocco nell'Ottocento. Tra reale e ideale (1866-1889). Documenti e testimonianze*. (= ISS – Fonti, Serie seconda, 3). Roma, LAS 1992.

[14] Anche le famose "due lettere da Roma" del 1884 lasciavano decisamente intendere la presenza di una situazione educativa particolarmente difficile a Valdocco, a confronto con i primi anni dell'opera, presentati in chiave decisamente positiva soprattutto circa il rapporto educatori-educandi: cf P. Braido (ed.), *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianze…,* pp. 344-390.

[15] Angelo Amadei*, Il servo di Dio Michele Rua successore di don Bosco*. Torino, SEI 1931, I, p. 224.

> Inoltre per tenere in freno certi giovanetti per lo più inviati dall'autorità governativa, si ebbe facoltà di usare tutti quei mezzi che si fossero giudicati opportuni, e in casi estremi di mandare il braccio della pubblica sicurezza siccome si è fatto più volte.
> Venendo ora al fatto del Boglietti Carlo si deve con rincrescimento ma francamente asserire, che egli fu più volte paternamente, inutilmente avvisato; che egli si dimostrò non solo incorreggibile, ma insultò, minacciò ed imprecò il suo assistente, chierico Mazzarello in faccia ai suoi compagni. Quell'assistente d'indole mitissima, e mansuetissima ne rimase talmente spaventato, che d'allora in poi fu sempre ammalato senza aver mai più potuto ripigliare i suoi doveri e vive tuttora da ammalato.
> Dopo quel fatto il Boglietti fuggì dalla casa senza nulla dire ai suoi superiori a cui era indirizzato e fece solamente palese la sua fuga per mezzo della sorella, quando seppe che si voleva consegnare nelle mani della questura. La qual cosa non si fece per conservargli la propria onoratezza.
> Intanto i suoi compagni continuavano lo scandalo dato e fu mestieri cacciarne alcuni dallo stabilimento, altri con dolore consegnarli alle autorità della pubblica sicurezza che li condussero in prigione.
> Egli è poi col massimo rincrescimento che si vede un giovane discolo, che insulta e minaccia i suoi superiori ed abbia l'audacia di citare avanti le autorità coloro che per il proprio di lui bene consacrano vita e sostanze. Sembra che l'autorità pubblica dovrebbe sempre venire in aiuto dell'autorità privata e non altrimenti.
> Qualora si volesse venire ad un minuto esame del fatto e dei testimoni nominati non si oppongono difficoltà purché il Boglietti Carlo introduca in causa persona solvibile delle spese che possono occorrere e che sia responsabile delle gravi conseguenze che forse ne potrebbero avvenire.
> Intanto si fa istanza affinché siano riparati i danni che l'assistente ha sofferto nell'onore e nella persona almeno finché possa ripigliare le sue ordinarie occupazioni.
> Che le spese di questa causa siano a conto di lui. Che né esso Boglietti Carlo, né il sig. Caneparo Stefano suo parente o consigliere non vengano più nel mentovato stabilimento a rinnovare gli atti d'insubordinazione e gli scandali già altre volte cagionati
>
> [Sac. Gio Bosco]"

La lettera si presta, com'è subito evidente, a considerazioni di vario genere, per lo più assenti nella tradizionale letteratura salesiana.

Documenta anzitutto con sicurezza come fra i giovani accolti a Valdocco negli anni sessanta, quando ormai erano stati aperti quasi tutti i laboratori per artigiani (spesso orfani) vi erano alcuni inviati dalla questura. Dunque all'Oratorio non erano accolti solo fanciulli e ragazzi come Domenico Savio o Francesco Besucco o anche Michele Magone, vale a dire degli ottimi, dei buoni e dei giovani vivaci però di buon cuore, ma vi erano anche giovani difficili, molto difficili, con alle spalle esperienze decisamente negative.

Ai giovanissimi educatori salesiani dell'epoca era affidato il compito di ri-educarli facendo ricorso a "tutti quei mezzi che si fossero giudicati oppor-

tuni". Quali? Di certo il Sistema Preventivo di don Bosco, quello della "Ragione, Religione ed Amorevolezza", di cui l'esperienza in atto a Valdocco dimostrava la validità. Ma alla prova dei fatti, "in casi estremi", quando cioè i normali interventi educativi del Sistema risultavano inefficaci per determinati giovani, a Valdocco si dovette ricorrere a quella stessa forza pubblica che ve li aveva portati. Del resto negli anni seguenti, come è noto, consenziente don Bosco, anche a Valdocco, come altrove, si pensò di ricorrere a "camere di riflessione" per i giovani più incorreggibili, prima del loro eventuale allontanamento pure disciplinato dai Regolamenti e dalla prassi in vigore. Comunque don Bosco rimase sempre convinto che prevenire fosse meglio che reprimere, educare meglio che ri-educare, al punto di rifiutare sempre l'offerta di case di correzione; soltanto dopo la sua morte i salesiani di alcuni paesi le accettarono per particolari motivi.

Don Bosco, nel caso in questione, ossia di fronte alla citazione in giudizio di un chierico salesiano e di alcuni ragazzi dell'Oratorio, forse senza essere richiesto, si sente in dovere di intervenire direttamente presso l'autorità costituita per la difesa del giovane educatore, per la salvaguardia dell'immagine positiva dell'Oratorio e per la tutela della propria autorevolezza educativa. Un'eventuale pubblica condanna di un suo educatore avrebbe infatti gravemente compromesso di fronte all'opinione pubblica tanto l'istituzione in cui operava, quanto il metodo educativo in essa in vigore. Pertanto don Bosco indica con chiarezza al pretore le possibili conseguenze negative per sé, per le famiglie e per la società in genere, della rigida, ed a suo giudizio ingiustificata, applicazione di un articolo del codice penale[16].

Sente poi necessario precisare i gravi fatti occorsi all'Oratorio: la pubblica e violenta insubordinazione di un giovane nei confronti di un mite e paziente chierico che avrebbe ecceduto nell'uso dei mezzi disciplinati, la fuga del giovane senza lasciare traccia di sé, la continuazione dello scandalo, l'inevitabile espulsione di alcuni allievi dallo stesso Oratorio e l'imprigionamento di alcuni di loro.

Ora a fronte della mancata denuncia, da parte dei responsabili dell'Oratorio, della fuga del giovane "per conservargli la propria onoratezza", don Bosco si meraviglia che il giovane stesso e il suo "parente o consigliere Stefano Caneparo" abbiano avuto il coraggio di citare in giudizio i propri benefattori. Convinto però che "l'autorità pubblica dovrebbe sempre venire in aiuto dell'autorità privata e non altrimenti", non si oppone alla vertenza giu-

[16] Invero l'art. citato, il 650 del codice penale sardo-piemontese, in vigore dal 1859, non sembra faccia al caso in questione.

diziaria. Chiede solo al pretore delle precise garanzie: la controparte sia in grado di pagare le spese occorrenti, di assumersi la responsabilità delle eventuali "gravi conseguenze" e di non presentarsi più a Valdocco "a rinnovare gli atti d'insubordinazione e gli scandali già altre volte cagionati".

Da buon avvocato, con una spericolata arringa giuridico-educativa, don Bosco trasforma in tal modo la difesa in accusa, l'accusatore in imputato, al punto da fare immediata istanza di indennizzo dei danni fisici e morali causati al giovane assistente Mazzarello, ammalatosi e costretto al riposo forzato.

Non si conosce l'esito della vertenza, ma la lettera ci svela una serie di atteggiamenti e comportamenti poco conosciuti di don Bosco, ma in qualche modo sempre attuali in ambito educativo.

Li elenchiamo semplicemente. Risulta anzitutto che pur sotto gli occhi vigili di don Bosco l'Oratorio fu talora sconvolto da gravi episodi di indisciplina e l'adozione del Sistema Preventivo con giovani corrigendi andò talora incontro a degli insuccessi. Inoltre la gestione dei casi più problematici fu lasciata direttamente a don Bosco, il quale ovviamente agì in accordo con i suoi principali collaboratori. Infine l'interesse primo da salvaguardare fu sempre quello del singolo giovane, a condizione però che esso non entrasse in conflitto con il superiore interesse dei suoi compagni e che appannasse l'immagine positiva dell'ambiente educativo. Questo andava difeso con tutti i mezzi moralmente leciti, anche nelle opportune sedi giudiziali, qualora non fosse possibile una sempre augurabile intesa extra giudiziaria fra le parti. Nel qual caso intelligentemente andavano messe in conto le possibili conseguenze, onde non trovarsi di fronte a spiacevoli sorprese.

3. L'inedito carteggio con la moglie del conte Guglielmo Cambray Digny, sindaco della capitale e più volte ministro del Regno

Stranamente fra le lettere edite di don Bosco alle benefattrici della nobiltà di Firenze (Gerini, Gondi, Guicciardini, Nerli, Ricasoli, Uguccioni...) spiccava fino a pochi anni fa la totale assenza di quelle, numerosissime, alla contessa Virginia Cambray Digny (1820-1909). Eppure si tratta della più intrepida benefattrice di Firenze, imparentata con il noto barone Bettino Ricasoli e moglie del conte Luigi Guglielmo Cambray Digny (1810-1906), gonfaloniere-sindaco di Firenze nei primi due anni in cui fu capitale del Regno d'Italia (1865-1867), successivamente Ministro dell'agricoltura, industria e commercio e *ad interim* delle finanze (ottobre-novembre 1867) e infine Ministro delle finanze (ottobre 1867-dicembre 1869).

Le trenta lettere di don Bosco recuperate, relative al breve periodo 1865-1873, offrono motivi di interesse per la conoscenza tanto dell'*essere* di don Bosco uomo, sacerdote, educatore, fondatore, e dall'altra del suo *operare* come tale nella quotidianità, nella quale però le piccole faccenduole della famiglia Cambray Digny si intrecciano con i grandi interessi della Congregazione e i complessi problemi di relazione fra Regno d'Italia e Santa Sede.

Quale don Bosco emerge dunque da queste lettere? In primo luogo un sacerdote zelante, che non trascura mai nella sua corrispondenza con la contessa Cambray Digny la dimensione spirituale che di volta in volta declina in invito alla preghiera e alla fiducia in Dio, in rassegnazione ai divini voleri, in speranza nella vita eterna ecc. Con le poche righe di un vocabolario, per altro ripetitivo, riesce a far breccia nella mente e soprattutto nel cuore della destinataria, le cui risposte si modulano sugli stessi registri spirituali. Don Bosco instaura con lei rapporti di affabilità e di grande intensità spirituale, stimolandola a percorrere la via della perfezione cristiana, educandola al distacco dalle cose di questo mondo, orientandola verso mete più alte, indicandole valori essenziali, primo dei quali "salvarsi l'anima". Per altro il continuo richiamo di don Bosco al senso del soprannaturale, espresso con estrema semplicità e in modo familiarmente simpatico, torna gradito alla contessa.

Don Bosco poi non perde tempo: riduce ogni missiva all'essenziale. Le sue richieste, spesso di carattere economico, sono concise, quasi sbrigative, e se talora sembra ostentare una certa faccia tosta, lo fa in tale maniera da ottenere quasi sempre l'effetto desiderato dalla destinataria, donna molto religiosa, aperta, piuttosto ansiosa, sensibile ai problemi del marito e della famiglia.

Una corrispondenza, quella di don Bosco alla contessa Virginia, che rivela tratti di squisita delicatezza umana e di finezza psicologica che si direbbero rari in una persona cresciuta in campagna. Pur con la mente sempre occupata nei gravi problemi connessi con le sue molteplici iniziative, don Bosco non dimentica i bisogni della sua corrispondente nei momenti intimi di famiglia: nascite e morti, salute e malattie, fidanzamenti e matrimoni, carriere seguite e lasciate, successi e fallimenti economici, intese o incomprensioni. Tutto ciò che interessa la famiglia, il parentado e anche le amicizie, entra direttamente o indirettamente nella corrispondenza fra don Bosco e la contessa Cambray Digny. Aggiornato poi come è sul grave conflitto in corso fra il Regno d'Italia e la Santa Sede non rinuncia ad offrire un suo modesto contributo ad una possibile intesa. Coglie infatti l'occasione di una lettera alla Cambray Digny per dare, suo tramite, un preciso suggerimento al marito-ministro per un possibile avvicinamento fra le parti in causa durante il Concilio Vaticano.

Nei momenti drammatici del trasferimento della capitale a Firenze (1865-1870), don Bosco per il vistoso calo di benefattori piemontesi entra in stretto contatto con molte nobildonne fiorentine. Con un notevole *savoir faire,* congiunto sempre con un notevole *faire savoir*, riesce a volgere verso la propria opera la loro cristiana generosità e la loro disponibilità economica. Indica finalità, suggerisce mezzi, accetta idee e proposte, le promuove e le volge a buon fine. Così con grande umiltà, della cui sincerità non si può dubitare, e con estrema confidenza che gli proviene dal bisogno reale, domanda loro continuamente aiuti diretti ed indiretti. Se don Bosco, dotato come è di grande capacità di riuscire ovunque mette mano, chiede sempre e chiede molto, la sua riconoscenza è altrettanto grande, provata, viva e duratura ed il denaro dei benefattori sfuma sempre in opere di bene.

Quelle di Firenze sono munifiche nobildonne, collegate fra loro da vincoli di sangue, da parentela acquisita e da una fede condivisa. Tutte apprezzano ed amano don Bosco, gli confidano gioie, sofferenze, dubbi, preoccupazioni, gli avanzano richieste di consigli spirituali in merito al loro cammino di perfezione.

Don Bosco a sua volta condivide le loro preoccupazioni per il lavoro dei mariti e le scelte dei figli, non disdegna di farsi sentire loro vicino nei momenti di ansietà, di dolore, di lutto. Accetta la loro ospitalità, talora si autoinvita a casa loro, bussa sovente alla porta del loro cuore e del loro portafoglio, ed esse gli credono, lo comprendono senza troppe spiegazioni, lo sostengono economicamente benché le sue imprese siano sempre più grandiose ed esigenti. In cambio egli può solo invitarle a Valdocco per la festa di Maria Ausiliatrice, manifestare loro magnanimità nell'indigenza, esprimere vivissima riconoscenza, avanzare possibili nuove forme di carità, ma soprattutto garantire immunità dal colera, sicurezza di paradiso, preghiere per tutti i loro bisogni.

Ma seguiamo ora il rincorrersi della corrispondenza fra don Bosco e la contessa Virginia Cambray Digny.

3.1. *Anni di amorevole corrispondenza (1865-1869)*

Il primo sorgere dell'empatia spirituale fra loro risale alla confessione della contessa in occasione di una sua visita a Valdocco nel 1863. Le rimase talmente impressa che ancor due anni (1865) dopo scrivendogli ricordava il suo incoraggiamento "a confidare nella Divina Misericordia per la salute delle anime" di tutta la sua famiglia ed anche l'invito a "pregare per ottenere dalla Divina Provvidenza le grazie necessarie per affrontare i pericoli", cui la stessa famiglia si sarebbe trovata esposta. La contessa però si sentiva inca-

pace di pregare bene ed indegna di meritare tali grazie; temeva anzi di essere abbandonata "dalla infinita misericordia d'Iddio" e quasi di "sperare contro ogni speranza", dati i "tempi così difficoltosi ed infelici"[17]. Erano in effetti quelli del traumatico trasferimento della capitale da Torino a Firenze, con il marito nominato sindaco della stessa città. Confidando pienamente nelle preghiere di don Bosco, la contessa gli inviò un'offerta per ognuno dei cinque membri della propria famiglia e lo supplicò di "qualche parola" di risposta e dichiarandosi disposta a servirlo "in qualunque siasi modo". Don Bosco la prese in parola per vari anni, come documentiamo subito.

Appena ebbe in mano la lettera della contessa, portatagli in persona dal figlio Luigi, che frequentava l'accademia militare in Torino, la ringraziò dell'elemosina e con la franchezza proprio degli uomini di Dio le confidò che il Signore le avrebbe concesso in famiglia "molte rose con molte spine". Da parte sua avrebbe però interceduto presso il Signore perché le concedesse "pazienza, rassegnazione ai suoi divini voleri e coraggio a non diminuire la preghiera"[18]. Che cosa intendesse don Bosco per "spine" non è possibile saperlo; di certo sarebbero state tali la morte prematura di un figlio pochi anni dopo e quella di un altro figlio, ancor prima dei genitori. Vista poi la disponibilità della contessa ad aiutarlo, don Bosco le chiese immediatamente di collaborare con la marchesa Fanny Villarios a diffondere in Firenze le *Letture Cattoliche* e i biglietti della lotteria in corso. In effetti nella nuova capitale del Regno si stava costituendo una sorta di comitato di nobildonne, aiutate da qualche sacerdote, in favore dell'opera di don Bosco.

Non passò una settimana che la contessa lo ringraziò delle preghiere e a sua volta gli chiese un favore particolare: quello di informarsi circa una giovane, sulla quale il figlio Luigi aveva messo gli occhi addosso. Don Bosco si attivò immediatamente e diede buone referenze tanto della famiglia, quanto della stessa ragazza, la quale, benché "vistosa, ben educata, amante dei passatempi", era però "religiosa" e frequentava i sacramenti[19]. Agli occhi di don Bosco, se la bellezza naturale non stonava e la buona educazione costituiva un pregio, l'amore dei passatempi, proprio dei nobili, poteva costituire un pericolo; ma nel caso in questione questo era facilmente superabile dalla religiosità e dalla frequenza dei sacramenti. Quanto al figlio Luigi, forse per aver lasciato la città a fine studi, non l'aveva più incontrato. L'anno dopo avrebbe

[17] ASC A1310806, mc. 1395 D 3/5, lett. Cambray Digny-Bosco, 8 agosto 1865.

[18] E(m) II, lett. 844.

[19] *Ibid*., lett. 854. Risponde alla lettera, andata smarrita, della destinataria, in data 17 agosto 1865.

partecipato alla terza guerra di indipendenza (1866) come luogotenente nel reggimento Novara Cavalleria e pur essendo venuto a trovarsi nel pieno di una battaglia, "per divina misericordia e per l'intercessione di Maria S.ma mossa in suo favore dalla loro preghiere" – come scriverà la contessa al salesiano laico cav. Federico Oreglia suo ospite a Firenze – non era stato neppure ferito, come invece i due soldati al suo fianco[20]. Se non si era più fatto vivo a Valdocco, colà erano invece passati la sorella della contessa ed il cognato, che non avevano mancato di lasciare una sostanziosa offerta[21].

Ad inizio dicembre don Bosco ringraziò la Cambray Digny per l'accoglienza data al cav. Oreglia, le annunciò il suo prossimo arrivo in città e si complimentò per come si era comportata con il figlio[22]. Appena giunto poi a Firenze a metà mese le precisò la sua agenda onde poterla incontrare di persona[23]. L'abboccamento ebbe effettivamente luogo ed oggetto del colloquio dovette essere soprattutto la lotteria in corso per la chiesa di Maria Ausiliatrice, visto che tre mesi dopo (nel marzo 1866) don Bosco l'avrebbe ringraziata della collaborazione, chiedendole altresì di indicargli persone cui inviare i biglietti rimasti invenduti a Firenze ed assicurando preghiere da parte di tutti per lei, il marito e "tutta la crescente sua famiglia"[24]. Sembra di capire che il figlio maggiore, sposatosi, fosse in attesa di un erede.

Ad un anno di distanza dalla visita a Firenze don Bosco dovette ritornarvi per colloqui con alcuni ministri e così l'8 dicembre 1866 comunicò alla contessa il suo imminente arrivo e la sua disponibilità a visitare e benedire qualche ammalato[25]. Anche in questa seconda occasione ebbe modo di incontrare la contessa e varie altre nobildonne fiorentine. Fra loro, tutte madri di famiglia, nacque l'idea che avrebbero potuto accollarsi l'onore e l'onere di far dedicare una delle progettate cappelle laterali della chiesa di Maria Ausiliatrice a S. Anna, madre della Madonna. Don Bosco nell'accomiatarsi da Firenze il 17 dicembre senza però poter rivedere la Cambray Digny, si dichiarò favorevole al progetto "che sarà sorgente di molte benedizioni alle madri cristiane e alle loro famiglie"[26].

Detto fatto, la contessa, forse dietro suggerimento del marito esperto di finanze, stampò un volantino con la notizia dell'erezione di un'associazione

[20] Cit. in Antonio Miscio, *Firenze e don Bosco (1848-1888)*. Firenze, LES 1991, p. 101.
[21] E(m) II, lett. 844.
[22] *Ibid*., lett. 873.
[23] *Ibid*., lett. 877.
[24] *Ibid*., lett. 894.
[25] *Ibid*., lett. 987.
[26] *Ibid*., lett. 989.

che si impegnava a trovare famiglie disponibili a versare per il suddetto altare 100 lire (anche a rate mensili ma entro il 1867). Esse sarebbero poi confluite in un unico fondo, preventivabile in 6.000 lire. Cosicché quando don Bosco il 10 aprile 1867 le chiese se l'idea dell'associazione di cui si era parlato nei mesi prima poteva diventare realtà, non sapeva che a Firenze essa esisteva già da tempo. Comunque nella missiva aggiunse due notizie che sapeva tornare gradite alla contessa: la data dell'estrazione della lotteria e la benedizione papale per il figlio che doveva fare la prima comunione. Scambiò la dodicenne figlia Marianna con un maschietto, ma l'equivoco può essere comprensibile, viste le numerose famiglie nobili che aveva avvicinato nei pochi giorni di permanenza nella capitale[27].

Immediata fu la risposta della contessa: "non ho dimenticato il progetto... ho già 700 franchi. La cappella si faccia, ché i soldi verranno". E intanto raccomandò il figlio Luigi che stava pensando ad un progetto economico. Donna di fede però subito aggiungeva: "Che sia a vantaggio dell'anima, altrimenti è meglio che non si realizzi, anche se i vantaggi materiali, ai nostri occhi, potranno sembrare grandi"[28].

Altrettanto rapida la risposta di don Bosco il 23 aprile: oltre a ringraziarla le indicò subito alcuni nomi di possibili sottoscrittrici e le promise preghiere perché "ogni sua parola, ogni suo passo, frutti pel tempo e per l'eternità". La prosperità materiale, a suo giudizio, non era in contrasto con quella spirituale[29].

In piena estate a Firenze venne a morire inaspettatamente la contessa Giuseppina Alberti, che pochi mesi prima aveva chiesto in persona a don Bosco preghiere per il marito ammalato. Don Bosco il 23 luglio 1867 espresse le sue condoglianze alla contessa Cambray Digny ed anche il dispiacere che il marito, sindaco di Firenze, non avesse potuto visitare Valdocco, dove fra l'altro avrebbe potuto incontrare vari ragazzi fiorentini. La tranquillizzò però circa l'epidemia di colera: "Ella non abbia alcun timore, abbia soltanto fiducia in Maria e poi andasse anche ne' lazzaretti non le accadrà cosa alcuna"[30]. Coraggioso don Bosco, si dovrebbe dire, dato che quell'estate per tutta Italia infuriava il colera. Ribadì la sua convinzione il mese dopo, allorché ringraziò la contessa della prima offerta di 570 lire per l'erigendo altare di S. Anna: "dica a chi concorre che è garantito dal colera colla sola

[27] *Ibid*., lett. 1023.

[28] ASC A1381705, mc. 1470 A 3/6, lett. Cambray Digny-Bosco, 12 aprile 1867; cit. in A. Miscio, *Firenze e don Bosco…,* p. 135.

[29] *Ibid*., lett. 1031.

[30] *Ibid*., lett. 1062.

condizione che quanto fa, si faccia per amore di Maria e colla fiducia in Maria"[31]. Analoga promessa don Bosco aveva fatto ai suoi giovani nel 1854 quando, scoppiato il colera a Torino, essi si offrirono ad assistere i malati.

Intanto nell'ottobre 1867, a seguito della sconfitta di Garibaldi a Mentana e di successivi tumulti, cadde il secondo ministero Rattazzi e il conte Cambray Digny entrò nel primo ministero Menabrea. Don Bosco, per estrema delicatezza, benché ricevesse offerte da Firenze, ritenne opportuno interrompere le relazioni epistolari con la contessa, ansiosa e timorosa per le responsabilità assunte dal marito nel difficile momento politico del Paese. Don Bosco annullò pure un possibile viaggio a Firenze a fine anno, ma due mesi dopo, ormai costituito in gennaio 1868 un secondo gabinetto Menabrea con il conte Cambray Digny sempre al suo posto, non poté esimersi da ricontattare la contessa sia per incoraggiarla nel suo proposito di raccogliere quando ancora mancava alle previste 6.000 lire (circa 4.000 lire), sia per invitarla all'inaugurazione in maggio della chiesa "di cui si può dire che ogni mattone è un'offerta fatta da quanti ora vicini ora lontani ma sempre per grazia ricevuta"[32].

L'umilissima e religiosissima contessa Virginia nell'inviare altro denaro sembrò quasi incolparsi di non aver ancora raggiunta la cifra suddetta: "forse non era degna di assumere questo incarico". Chiese preghiere per lei, perché potesse diventare "umile, caritatevole, fervorosa", per i figli e la figlia e soprattutto per il consorte che aveva dovuto assumersi gravi responsabilità di governo "in momenti oltremodo critici per salvare il nostro povero paese da più gravi sventure". Piena di timori e di apprensioni, la confortava solo "la fiducia nella Divina Misericordia", che sperava "vorrà tener conto della buona intenzione, e si degnerà inspirarlo e condurlo sulla retta via". Nel chiudere la lettera ribadiva il suo impegno a trovare nuovi associati alle *Letture Cattoliche* e ringraziava del volumetto *Abissi del S. Cuore di Gesù* che le aveva fatto pervenire; l'avrebbe meditato "giornalmente onde quel Cuore Divino si degni di ispirarmi e condurmi sulla via che conduce a Lui".

Ad inizio marzo don Bosco la ringraziò, le assicurò preghiere per il marito e le suggerì come far pervenire con sicurezza il denaro raccolto, senza temere per il futuro. Con una nota di *humor* scriveva: "coraggio adunque, sig.ra contessa, aiuti non me, ma la nostra celeste Madre, che ad ambidue si raccomanda. Noti però che Dio non fece tutto il mondo in un solo giorno, e perciò se non possiamo tutto adesso, lo faremo in progresso di tempo"[33]. Era un

[31] *Ibid*., lett. 1071.
[32] *Ibid*., lett. 1155.
[33] *Ibid*., lett. 1159.

motto di spirito per stemperare l'ansia della contessa, che di certo sarebbe stata ancor più contenta se don Bosco le avesse anche comunicato che nel frattempo da Firenze la marchesa Enrichetta Nerli Michelagnolo, in segreto, gli aveva mandato 6.000 lire e la marchesa Girolama Uguccioni più volte 200 lire.

Il 9 aprile don Bosco le diede buone notizie: il denaro spedito era arrivato, l'altare di S. Anna sarebbe stato finito entro maggio e nella prima quindicina di giugno si sarebbe fatta l'inaugurazione della chiesa. In attesa di mandarle il programma, tramite il cav. Oreglia le mandava la medaglia commemorativa[34].

Intanto il marito ministro delle Finanze riusciva a far votare l'ingrata legge sul macinato, nonché quelle dell'aumento sulla fondiaria, delle tasse di registro e bollo ecc. Tutti provvedimenti gravosi, che provocarono anche tumulti in tutto il paese. Si spiega così perché don Bosco il 31 agosto 1868 chiese alla contessa se, data la congiuntura, conveniva far pervenire al marito la lettera di un benefattore che chiedeva un avanzamento nella carriera. Lasciando a lei la decisione, la invitò a Torino a visitare la chiesa ormai inaugurata[35]. Incoraggiata dalla risposta che il marito avrebbe preso in considerazione la suddetta richiesta, don Bosco due mesi dopo gliela trasmise mentre le annunziava una sua visita a Firenze fra la metà di dicembre e metà gennaio[36].

Il viaggio ebbe luogo in effetti nel gennaio 1869 e fu l'occasione per poter incontrare nuovamente l'educata contessa. Dopo l'incontro (12 gennaio) le fece pervenire un'immaginetta per la figlia, che presumeva aver incontrato in casa Uguccioni e una lettera per un addetto al ministero. Sperava comunque di rivederla prima di partire[37]. Se tale incontro ebbe poi luogo non è dato sapere, mentre è documentato che il 4 marzo successivo don Bosco fu ospite a pranzo dai coniugi Cambray Digny nella brevissima sosta di ritorno da Roma[38]. Si possono intuire i suoi discorsi: debiti, tasse, poveri, cappella di S. Anna, *Letture cattoliche* ecc. Probabilmente anche nomine vescovili che tornassero gradite sia alla S. Sede che al governo italiano, stante l'interessamento di don Bosco al riguardo. Lasciò la capitale con la convinzione che il conte gli avrebbe condonato o lo avrebbe aiutato a pagare la tassa sul macinato. Ma era un'illusione, come vedremo subito.

[34] *Ibid*., lett. 1172.
[35] *Ibid*., lett. 1210.
[36] *Ibid*., lett. 1247.
[37] E(m) III, lett. 1268.
[38] *Ibid*., lett. 1291.

In aprile partirono da Valdocco alla volta di palazzo Cambray Digny due nuove suppliche: una per un'onorificenza al prof. Giuseppe Bonzanino da inoltrare al Ministro della Real Casa[39] ed un'altra per un sussidio economico in favore del vescovo di Saluzzo, mons. Lorenzo Gastaldi, destinata al conte Guglielmo; alla religiosa latrice delle due suppliche si limitava a dire: "faccia quello che può per amore del Signore"[40].

Il 2 maggio i giornali annunciarono che all'ospedale di Pisa era deceduto per una malattia infettiva contratta durante la campagna contro il brigantaggio il figlio maggiore della contessa. Don Bosco la contattò immediatamente, facendole dono di quello di cui poteva disporre: suffragi, parole di pace, di conforto e preghiere perché il Signore tramutasse "le spine della vita presente con rose nella beata eternità". Senza timore alcuno e con la solita *parresia* che gli proveniva dalla fede aggiungeva: "Intanto questa è una terribile lezione del nulla di ogni cosa terrena; età, robustezza, posizione gloriosa, carriera splendida facevano strada al figlio amato. La morte troncò tutto e prostrò tutti i parenti nella più amara costernazione. Dio ci ajuti a passare nella santa grazia tutti li giorni della nostra vita, e trovarci in pace con lui negli ultimi momenti della vita. Il Signore benedica Lei e tutta la sua famiglia e doni a tutti la grazia della santa rassegnazione a' suoi divini voleri"[41].

Pochi giorni dopo ebbe luogo un'ulteriore crisi di governo ma il Menabrea ed il Cambray Digny mantennero il loro ruolo ministeriale. Don Bosco lasciò passare 40 giorni ed il 25 giugno ringraziò la contessa per l'offerta alla chiesa, le unì il grazie di mons. Gastaldi per le 4.000 lire a lui mandate dal merito[42], ma non tralasciò di esprimerle il suo forte disappunto per il mancato invio del contributo di almeno 10.000 lire che il marito gli aveva fatto sperare per pagare l'imposta sul macinato. Pertanto rimaneva in attesa di un sussidio "vistoso", tanto più che doveva pagare 2.000 lire come tassa sul fabbricato. La situazione economico-sociale si era fatta grave in Torino dopo lo spostamento della capitale del Regno a Firenze con la conseguenza che: "tra noi non ci sono più risorse, la beneficienza diminuisce, non abbiamo reddito di sorta". "Faccia tutto per amore del Signore"[43]. Evidentemente la necessità gli faceva osare forse più del dovuto e la confidenza con la contessa era tale da fargli superare i limiti della discrezione.

[39] *Ibid*., lett. 1299.
[40] *Ibid*., lett. 1303.
[41] *Ibid*., lett. 1306.
[42] *Ibid.,* lett. 1327.
[43] *Ibid*., lett. 1328.

Qualcosa comunque ottenne da due coniugi; don Bosco li ringraziò il 6 agosto ma non pienamente soddisfatto chiese nuovamente l'esenzione dell'imposta sul fabbricato[44]. E prima del saluto finale e dell'augurio che il marito si salvasse l'anima in mezzo alle "spinose sue occupazioni" lanciò una proposta davanti alla quale il conte avrà forse benevolmente sorriso:

> "In questo momento mi viene una cosa in mente. Ella non potrebbe in qualche modo parlare in proposito del Concilio e fare in modo che il nostro governo se non direttamente almeno indirettamente fosse rappresentato? Se il governo volesse assolutamente tenersi estraneo si metterebbe per una via pericolosissima. I motivi li conobbero i sovrani passati, ed anche i presenti che, anche eterodossi, cercano di essere favoriti dalle gravi disposizioni che soglionsi prendere nei concili ecumenici".

3.2. *Ultime lettere conservate (1870-1873)*

A fine 1869 il conte lasciò il ministero delle Finanze sostituito da Quintino Sella che strinse ancor di più i cordoni della borsa, tanto che don Bosco si vide abolite anche le riduzioni ferroviarie per i suoi ragazzi.

Dopo di allora la corrispondenza con i coniugi Cambray Digny s'allentò. Due mesi prima della presa di Porta Pia, il 20 luglio 1870 li invitò a Torino, ma non risulta siano poi venuti. La contessa continuò comunque a pregare e a mandare le sue offerte. Don Bosco l'antivigilia di Natale la ringraziò ma, fedele a se stesso, drammatizzò tanto la propria situazione economica[45], che la contessa spedì nuovo denaro. Andò perso, ma don Bosco non poté non ringraziare ugualmente la benefattrice invitandola a non rimandarglielo. La generosissima contessa invece glielo rimandò subito[46], costringendo don Bosco il 22 gennaio1871 a ringraziarla nuovamente, dispiaciuto per la perdita subita[47].

Intanto a Valdocco, mentre il conte Cambray Digny era vicepresidente del senato negli anni 1870-1871, don Bosco accettò in gennaio un ragazzo raccomandatogli dalla contessa ed altri ragazzi fiorentini[48]. A fine giugno 1871, tornando da Roma con la benedizione papale per la famiglia, sperava di rivedere la contessa nella breve sosta a Firenze[49] e ancora due anni dopo a

[44] *Ibid*., lett. 1346.
[45] *Ibid*., lett. 1485.
[46] *Ibid*., lett. 1498.
[47] *Ibid*., lett. 1506.
[48] *Ibid*., lett. 1518.
[49] *Ibid*., lett. 1551.

metà maggio 1873 la ringraziava per le nuove offerte, amareggiato per altro che il governo rendeva difficile la lotteria che aveva in corso[50].

Non si conservano ulteriori lettere, benché il conte Guglielmo sia stato ancora per trent'anni in politica come membro della Commissione permanente di finanza. Trasferitosi in provincia, a S. Piero a Sieve, fu rieletto sindaco per vari anni; ma il momento del ritiro dalla vita politica attiva fu segnato solo dalla prematura scomparsa nel 1901 del figlio Tommaso (n. nel 1845), pure già sindaco del paese per vario tempo, dal 1886 deputato nel primo collegio di Firenze e sempre riconfermato nelle elezioni successive[51]. Il conte morì a Firenze l'11 dicembre 1906; due anni più tardi, il 24 febbraio 1909, morì anche la moglie Virginia. Dei loro tre figli sopravvisse soltanto la terzogenita, Marianna, nata nel 1854.

[50] E(m) IV, lett. 1784.

[51] Letterato, giornalista di valore aveva partecipato come volontario nella cavalleria durante la guerra di indipendenza (1866): cf "Il messaggero del Mugello", 3 gennaio 1901.

IL VENERABILE SIMONE SRUGI SALESIANO COADIUTORE (Nazaret 1877 - Betgamàl 1943). Profilo storico-spirituale

*Giovanni Caputa**

1. Dalla nascita alla professione religiosa[1]

Secondo i documenti di famiglia gelosamente tramandati da una generazione all'altra, il clan cristiano dei Fara'on alla fine del secolo XVI, per sottrarsi a ricorrenti persecuzioni socio-religiose, emigrò dall'estremità meridionale della penisola arabica fino all'Hauran siriano, poi a Damasco (1671-1682) e quindi alla Celesira libanese, l'attuale valle della Bekà', nei pressi di Zàhle. Qui alcuni cominciarono ad esercitare la professione di sellaio, in arabo *sarràj o sarrùji,* da cui *srùji* (Srugi) che da allora divenne il loro patronimico. Dopo la successiva emigrazione in Palestina, nel 1772 il bisavolo di Simone, Girges di Faddùl, si stabilì a Nazaret. Suo figlio Tannùs (1791-1840) ebbe come figli Hilàne, Daùd, Sim'àn e 'Azàr (1815-1880), padre di Simone[2].

* Salesiano, docente emerito presso la Facoltà di Teologia dell'UPS nelle sedi di Cremisan (Palestina) e di Gerusalemme (Israele). Dal 2014 vice-postulatore della causa di beatificazione e canonizzazione del Venerabile Simone Srugi.

[1] Sigle e abbreviazioni:
AB = Archivio della Casa salesiana di Betlemme
ABG = Archivio della Casa salesiana di Betgamàl
AC = Archivio della Casa salesiana di Cremisan
AIMOR = Archivio dell'Ispettoria salesiana del Medio Oriente, Betlemme
AIMOR 4.4.1.1. CROF = Cronaca (riassuntiva dattiloscritta) e Fotocronaca della casa di Betgamàl
Annali - Eugenio CERIA, *Annali della Pia Società Salesiana.* 4 voll. Torino, SEI 1941-1951
ASC = Archivio Salesiano Centrale, Roma
PiB dell'ISS = Piccola Biblioteca dell'Istituto Storico Salesiano
RSS = "Ricerche Storiche Salesiane".

[2] Molte di queste notizie sono contenute nella biografia scritta da don Ernesto FORTI, *Un buon Samaritano concittadino di Gesù.* Leumann [Torino], LDC 1967, pp. 7-10. Sia qui sia nel corso dell'intero libro, l'autore si basa su fonti documentarie, senza però indicarne la collocazione d'archivio, che oggi è possibile rintracciare; ad esempio le memorie di famiglia in possesso del sig. 'Azìz 'Issa Srugi pronipote di Simone, nel 1963 domiciliato a Beirut, Libano e la ricostruzione dell'intero albero genealogico, si trovano in AIMOR 15.1.1., cartella n° 2. Altre notizie riguardanti la famiglia di Simone e la sua infanzia a Nazaret sono conservate in AIMOR 15.1.2., cartella n° 8. Tutti questi dati vennero poi verificati dal postulatore generale

Questi nacque a Nazaret il 15 aprile 1877 ultimo di dieci figli. Il padre era di rito greco-melkita cattolico e la madre di rito maronita. Ricevette i sacramenti dell'iniziazione cristiana nella parrocchia greco-melkita allora situata in quella che si ritiene fosse la sinagoga dei tempi di Gesù. A pagina 46 del registro nell'archivio parrocchiale è scritto:

> "Oggi 10 maggio 1877 è stato battezzato e cresimato il bimbo benedetto Sim'àn, figlio di 'Azàr Srugi. Sua madre è Dàlleh della famiglia Khawàli. Il padrino è Ayùb Bùtros, figlio di Y'aqùb, di rito latino. Il ministro è il sacerdote Agostino 'Aun"[3].

Alla povertà della famiglia, provata anche da numerose morti premature, sopperiva papà 'Azàr che aveva aperto una botteguccia di fruttivendolo. Dopo la sua morte (1880) e pochi anni dopo anche quella della madre, "Simone fu accolto nella casa della nonna paterna Bàhgiat 'Aìd, la quale, con l'aiuto di una zia, cercò di colmare il vuoto pauroso fattosi intorno al povero ragazzo". Nella cittadina, di alcune migliaia di abitanti, vi erano orfanotrofi e scuole gestiti da "Protestanti" (com'erano chiamati gli Anglicani) e da Cattolici; stando alla tardiva testimonianza di un suo compagno d'infanzia, sembrerebbe che Simone abbia frequentato le classi elementari presso la scuola parrocchiale dei Francescani[4].

Poi fu affidato a don Antonio Belloni (1831-1903), conosciuto in tutta la Palestina come *Abù-l-Yatàma* padre degli orfani. Dopo gli anni di formazione nell'Istituto "Brignole-Sale" di Genova, don Belloni era stato assegnato da "Propaganda Fide" come missionario apostolico al Patriarcato Latino di Gerusalemme ove giunse nell'aprile del 1859. Dal 1863 prese a occuparsi di ragazzi poveri e orfani, e nel 1874 fondò la congregazione religiosa diocesana

dei Salesiani, don Luigi Fiora (1914-2006) che redasse la *Biografia* ufficiale, facente parte della *Informatio* approvata dalla Congregazione per le Cause dei Santi: *Hierosolymitana beatificationis et canonizationis Servi Dei Simonis Srugi, laici professi Societatis Salesianae. Positio super virtutibus*. Romae, Typis Polyglottis Vaticanis 1988, pp. 19-156. Don Fiora inoltre si basa sulla documentazione del Processo Apostolico (1981-1983), e infine attinge all'ampia panoramica storica di Jesús Borrego, *I Salesiani in Medio Oriente (1891-1980)*. Betlemme-Roma 1982 [476 p. dattiloscritte, inedite] che si trova sia in AIMOR che in ASC.

[3] Cf la fotocopia della pagina del registro parrocchiale in AIMOR 15.1.1., cartella n° 1; e gli estratti, arabo e francese, rilasciati dalla cancelleria del vescovo greco-melkita di Galilea in AIMOR 15.1.12., cartella n° 1.

[4] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., p. 13. La Palestina faceva allora parte del decadente Impero Ottomano. Don L. Fiora, *Biografia*..., pp. 23-41 offre un buon sommario delle condizioni politiche, economiche e religiose in genere e a Nazaret in particolare, basandosi anche su Francis Desramaut, *L'orphelinat Jésus-Adolescent de Nazaret en Galilée au temps des Turcs, puis des Anglais (1896-1948).* (= ISS – Studi, 3). Roma, LAS 1986, pp. 17-22.

"Fratelli della Santa Famiglia" formata da sacerdoti e laici appartenenti a riti diversi, che emettevano voti semplici annuali[5].

Simone venne accolto nell'orfanotrofio di Betlemme nel 1888, anno giubilare dell'opera belloniana, in data incerta (secondo un registro nel maggio, secondo un altro l'8 dicembre), e fu gradualmente avviato ad apprendere vari mestieri, tra cui panettiere/fornaio, infermiere, sarto[6]. Le statistiche pubblicate nel "Bulletin Annuel de l'Oeuvre de la Terre Sainte", che veniva inviato ai benefattori di Francia, Belgio, Italia e Messico, dicono che quell'anno i ragazzi interni erano 110 e gli esterni 160[7]. I religiosi, i maestri laici e gli orfani, appartenenti a riti diversi, vivevano in ambienti poveri, ma in un sereno clima di famiglia, alternando impegni scolastici, pratiche religiose e attività ricreative. Lo spirito che animava i "belloniani" era eminentemente evangelico, e aveva nella devozione al Sacro Cuore una delle principali fonti ispiratrici. Simone andava impregnandosi di questo spirito, e il 23 maggio 1892 ebbe la gioia di partecipare alle solenni celebrazioni per la benedizione della grande chiesa del S. Cuore[8].

[5] Su don Belloni cf la prima biografia scritta da Al-Ab Yūḥannā Nahhas [don Giovanni Nahhas], *Ḥayāt al-Ab Anṭūn Belloni, qānūnī al-qabr al-muqaddas wa-muʾassis madāris al-aytām fī Filasṭīn* [Vita di don Antonio Belloni, canonico del Santo Sepolcro, e fondatore delle scuole per gli orfani in Palestina]. 2 volumi. Alessandria d'Egitto, Stamperia Orientale 1909, 411 p. e 272 p.; J. Borrego, *I Salesiani*..., Parte I, capitolo 3° e Parte II, capitoli 4°-5°. Oltre alla abbondante documentazione d'archivio, egli fa riferimento anche a Eugenio Ceria, *Annali della Società Salesiana*, 4 voll. Torino, SEI 1943-1951, come pure a E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 15-27.

[6] Nell'AIMOR, sul foglio prestampato del registro coadiutori dell'Ispettoria Mediorientale, al n° 28 si legge: "Nato il 27.VI.1878 - Entrata 1° Collegio Sales. Luogo: Betlemme - Data: 8 Dicembre 1888. Arte esercitata prima del Noviziato: coadiutore sarto; nella Pia Società: panet[tiere] inferm[iere], sarto. Data dell'Ascrizione 27 Luglio 1893. Entrata in casa di Noviziato. Luogo: Betgemal. Data: 25 Agosto 1894. Prima professione religiosa trien[nale] Cremisan 31.X.1896. Perp[etua] Betlemme 20.IX.1900". Mentre nel registro degli aspiranti della Casa di Betlemme è scritto: "Simone Srugi fu Asar e di Dalle. Nato in Nazaret il 27 Giugno 1878 – entrato in casa Maggio 1888 ammesso aspirante in Ott[obre] 1892, accettato ascritto 25 Luglio 1893, Coadiutore - Fornaio". Da notare l'assurdo della data di nascita che sarebbe avvenuta 13 mesi dopo il suo battesimo-cresima il 10 Maggio 1877!

[7] Cf J. Borrego, *I Salesiani*..., p. 56.

[8] "Se tutti gli orfani si presentano a noi sotto le sembianze del Salvatore, quei di Betlemme hanno con lui una rassomiglianza in più, essi sono per noi rivestiti d'un carattere tutto speciale, e quasi direi sacro. Sono nati ove nacque Gesù, vivono dove ha vissuto, soffrono ove Egli ha sofferto. Sono i discendenti di quelli che vennero per i primi ad adorare il Salvatore nella mangiatoia al momento della sua nascita. Sembra che Giuseppe e Maria, soprattutto Gesù, ce li presenti come fanciulli di sua stirpe, giovani di sua patria, e ci dica: *Mi sono più cari che tutti gli altri; sono i miei fratelli, i miei compatriotti, e voi li dovete amare e soccorrere prima di tutti gli altri"*: Felice Andrea Bergeretti, *Opera della Santa Famiglia in Terra Santa. Anche detta Opera di Betlemme, sotto la direzione di Antonio Belloni, Canonico del Santo Sepolcro, Missionario Apostolico*, *Betlemme*. Torino, Tipografia S. Giuseppe – Collegio degli Artigianelli 1888, p. 9.

Come a Betlemme, così anche a Cremisan e Betgamàl il numero dei ragazzi assistiti aumentava di anno in anno, mentre quello dei "Fratelli" non cresceva in proporzione al bisogno[9]. Perciò don Belloni, volendo dare alla sua opera una sicura continuità, si era recato in diverse circostanze a Torino per chiedere aiuto a don Bosco, il quale glielo promise, ma in un imprecisato futuro. Le trattative furono riprese e portate a conclusione dal suo primo successore don Michele Rua (1837-1910), il quale dovette destreggiarsi tra il Patriarcato Latino, la Custodia Francescana di Terra Santa e la sezione per gli affari dei riti orientali di "Propaganda Fide". Occorreva anche tener conto delle sensibilità politico-culturali delle autorità civili (consolati generali di Francia e d'Italia a Gerusalemme) che in quegli anni erano vivacissime e concorrenti[10]. Tra giugno, ottobre e dicembre 1891, corroborati da solenni celebrazioni nella basilica di Maria Ausiliatrice a Torino per l'anno giubilare dell'ope-

[9] *Ibid*., pp. 29-30, per il 1888 dava questi numeri: "Fra gli addetti all'Opera della Santa Famiglia vi sono i Fratelli dei voti ed i Postulanti in numero di 25. Essi fanno da maestri, da prefetti ai ragazzi, ed uniti ai preti dell'Opera formano il braccio destro del Fondatore". Uno di essi, don G. Nahhas, *Ḥayāt al-Ab Anṭūn Belloni*..., a p. 26 del II volume scrive che nel 1890 i membri della S. Famiglia erano 14 (Giovanni Di Ferrari, Vincenzo Ponzo, Giovanni Belloni, Pietro Knazvitsh [?], Atanasio Prun, Giovanni Nahhas, Stanislao Knazvitsh [?], Paolo Haruni, Pietro Sarkis, Giacomo Abocarios, Giuseppe Pastoni, Giovanni al-ʿĀṣī, Giorgio Haruni, Tawfiq Ḏakūr. Altri 23 erano novizi). Faccio notare che nella lista manca don Raffaele Piperni. Da parte loro Antonietta Papa - Fabrizio Fabrizi, *Un'identità conquistata in Palestina. Le Figlie di Maria Missionarie di Giacinto Bianchi tra l'opera di Antonio Belloni e l'arrivo dei Salesiani 1890-1893*, in Grazia Loparco - Stanisław Zimniak (a cura di), *Don Michele Rua primo successore di don Bosco*. *Tratti di personalità, governo e opere (1888-1910).* Atti del 5° Convegno Internazionale di Storia dell'Opera Salesiana (Torino, 28 ottobre - 1° novembre 2009). (= ACSSA – Studi, 4). Roma, LAS 2010, basandosi su ASC F403, *Case Salesiane*, *Betlemme*, fasc. 1, b. 2, lettera Belloni-Rua, Betlemme 23 luglio 1890, scrivono a p. 867 nota n° 27: "Nel luglio 1890 il piccolo Istituto di preti e fratelli con voti semplici e annuali" era composto di "7 sacerdoti dei quali 5 italiani, uno belga ed uno di Cipro; 8 fratelli professi; 5 novizi-fratelli che devono far professione nel p.v. settembre: 3 seminaristi studenti di teologia, di cui uno diocesano; 4 studenti di retorica primo anno; 28 giovani postulanti educati a parte". Un'altra fonte, riferendo la situazione di alcuni anni dopo, ci informa: "Ciascuno ebbe piena e pacifica libertà di scelta: aggregarsi al clero patriarcale o farsi salesiano. Certo è che la Congregazione fece ottimi acquisti tra i confratelli di don Belloni: i sacerdoti Raffaele Piperni, Andrea Bergeretti, Antonio Josephides, Giovanni Nahas, Carlo Vercauteren, Atanasio Prun, Giovanni Belloni (cugino di don Antonio), i coadiutori Giorgio Haruni, Giovanni De Ferrari, i chierici Vincenzo Ponzo e Pietro Sarkìs (poi sacerdoti). Tutti questi fecero di nuovo il noviziato e si unirono alla Congregazione, formando parte, per allora, della nuova *Ispettoria di Tutti i Santi*, che comprendeva le case fondate da don Belloni. Come ispettore, con sede a Torino, fu nominato don Celestino Durando": ASC 3.129 *Cronaca di Betlemme*, p. 6, citata da J. Borrego, *I Salesiani*..., p. 64.

[10] Cf J. Borrego, *I Salesiani*..., Parte II, capitoli 4°-5°. Circa la realtà delle contrapposte influenze politiche, va tenuto presente che fin dal 1874 tutte le opere di don Belloni erano state messe sotto il "protettorato" francese, mentre i Salesiani nel 1904 le trasferirono sotto quello italiano, eccetto la scuola di Nazaret (cf L. Fiora, *Biografia*..., p. 25 e nota 9, p. 26). La decisione ebbe conseguenze durature anche drammatiche, come avremo modo di accennare più avanti.

ra di don Bosco (1841), giunsero in Terra Santa 25 Salesiani (SDB: 3 sacerdoti, 10 chierici e 12 coadiutori) oltre a 5 Figlie di Maria Ausiliatrice (FMA)[11]. Nei mesi e anni seguenti, tra molte difficoltà, avvenne l'integrazione dei belloniani con i salesiani nelle case di Betlemme, Cremisan e Betgamàl.

Quest'ultima, costruita al centro dei vasti terreni acquistati a partire dal 1869, era stata inaugurata nell'anno scolastico 1878-79 come orfanotrofio e incipiente colonia/scuola agricola con una quindicina di allievi[12]. Si trovava situata nella regione geografica della Shefela, distante 32 km a sud-ovest di Gerusalemme e Betlemme, avendo la biblica Betshemesh a 3 km a nord, a sud-est Hebron (44 km) e a sud-ovest Gaza (78 km). L'enorme proprietà di oltre 800 ettari, in una zona isolata e malarica, era esposta da tutte le parti alla mercé di beduini e dei loro greggi, senza confini precisi spesso contestati da pretendenti padroni[13].

Come primo direttore salesiano (1892-1894) vi fu inviato don Antonio Varaia (1849-1913). Da ragazzo orfano era stato accolto da don Bosco a Valdocco, fece la professione nel 1872 e ricevette l'ordinazione nel 1876. Era un ottimo sacerdote che univa una profonda vita interiore con una notevole capacità organizzativa pratica. Aveva dato prova della sua bravura nella colonia agraria di St-Cyr in Francia, e ora a Betgamàl, svanite le prime illusorie impressioni, gli pareva di essere passato da un giardino a un deserto infestato da briganti dove, per resistere, ci sarebbe voluto uno come loro[14].

[11] Cf BSC VI (1 gennaio 1892) 10-12: *Cronaca - Partenza di 18 Salesiani per la Palestina*. In effetti le spedizioni furono 3 in 6 mesi: in giugno vennero solo 2 preti, don Useo e don Coradini accompagnati da don Barberis; poi il 27 ottobre 1891 arrivano sette salesiani (4 chierici e 3 coadiutori) e cinque Figlie di Maria Ausiliatrice. La terza spedizione comprendeva 16 salesiani, tra i quali un solo sacerdote, don Antonio Varaia, 6 chierici e 9 coadiutori, tra cui l'unico non italiano era Adriano Nèple, già anziano, che poi diventò sacerdote.

[12] Cf L. Fiora, *Biografia*..., p. 54.

[13] Il 15 settembre 1892 don Belloni, presentando la lista completa delle "Proprietà o beni immobili appartenenti all'Opera Santa Famiglia", scriveva che la proprietà di Betgamàl si estendeva su 900 ettari: cf AIMOR 4.4.1.1. CROF, *Documenti e corrispondenza 1901-1944,* cartella A. Quarant'anni dopo, nel settembre 1932, don Sacchetti scriveva che erano 650 ettari: cf *ibid*., cartella C. – Preciso che per la traslitterazione del toponimo preferisco Betgamàl e non Betgemal o Betjimal, in modo da mantenere il riferimento chiaro alla persona del dottore della legge Gamaliel (non Gemaliel), al suo podere e casa di campagna.

[14] In AIMOR 4.4.2. CROF, *Secondo periodo: 1892-1914*: i primi 5 direttori salesiani furono d. Varaia (gennaio 1892-ottobre 1894), d. Coradini (1894-1896), d. Cantoni (1896-1901), d. Vercauteren (ottobre 1902-settembre 1908), d. Giannini (1908-1914). Cf *Annali* II 184. Per don Varaia, cf ASC Faldone Varaja [*sic*], e J. Borrego, *I Salesiani*..., p. 74 che si basa su ASC F399 *Beitgemal. Corrispondenza,* lett. di d. Varaia a d. Lazzero, 15 maggio 1893. Sulla bella figura di don Varaia e il suo ruolo di formatore di Simone, cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 28-32. L. Fiora, *Biografia*..., pp. 58-68 presenta sostanziali conferme, apporta nuovi documenti e fa giustamente notare che don Varaia "fu il primo maestro di vita salesiana di Srugi e quindi dovette trasmettergli, nel contatto di due anni, qualche cosa della sua ricchezza spirituale": *ibid*., p. 60, ribadito a p. 65.

Il quindicenne Simone giunse a Betgamàl il 25 agosto 1892, per continuare la sua formazione e dare una mano in qualcuno dei tanti lavori. In questo ambiente rude, l'adolescente di carattere mite e di profonda pietà non tardò a distinguersi per la condotta esemplare, mentre andava maturando la sua scelta di abbracciare la vita consacrata come salesiano coadiutore. Nell'ottobre 1892 fu ammesso tra gli aspiranti e il 25 luglio 1893 venne accettato come "ascritto"[15]. Secondo alcuni avrebbe iniziato il noviziato il 25 agosto 1894, sotto la guida di don Varaia, e avendo come compagno Stefano Ongher. A questo riguardo ritengo importante precisare: è vero che don Varaia oltre che direttore era pure maestro dei novizi, tra i quali alcuni dei "belloniani" che rifecero il noviziato prima di professare da salesiani (come don Carlo Vercauteren che lo fece proprio nel 1893-1894), ma don Varaia nell'ottobre del 1894 ricevette l'obbedienza di lasciare Betgamàl per assumere la direzione di Betlemme.

Quanto a Stefano Ongher (1853-1899): iniziò il noviziato a Foglizzo avendo don E. Bianchi come maestro poi, essendo stato assegnato come missionario in Terra Santa, lo proseguì prima a Betgamàl dove giunse a metà dicembre 1893, quindi a Betlemme dove fu trasferito nel novembre 1894 (presumibilmente al seguito del suo maestro don Varaia). Stefano e Simone vissero dunque insieme nella stessa casa 11 mesi. Secondo don Forti, l'esempio del pio e sacrificatissimo Stefano, 24 anni più grande, ebbe un duraturo influsso sull'animo di Simone. Sembra quindi probabile che pure lui fosse presente a Betlemme il 19 marzo 1895, quando Stefano fece la professione religiosa nelle mani di don Michele Rua, venuto in Terra Santa per "assestare le cose"[16].

[15] Cf quanto ho documentato nella nota 6. L. Fiora, *Biografia*..., pp. 62-67 offre maggiori dettagli su questa epoca della vita di Simone, distinguendo opportunamente fra dati certi e "ipotesi verosimili" e indicando quelli che ai contemporanei apparvero come due tratti distintivi della sua vita religiosa: lavoro santificato dalla unione con Dio (lavoro, preghiera, sacrificio), imitazione di san Domenico Savio (Cf *ibid*., pp. 64-65, 70).

[16] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., p. 30. Ricordiamo che don Rua era venuto in Terra Santa, accompagnato da don Paolo Albera, per cercare di appianare le molte difficoltà (interne ed esterne) che erano affiorate nei primi anni della fusione (e confusione) fra belloniani e salesiani, e anche fra FMA e "Figlie di Maria Missionarie" di don Giacinto Bianchi. È chiaro che l'arrivo di 25 salesiani e 5 FMA in sei mesi (tutti italiani, eccetto uno) aveva sbilanciato lo stato delle cose sia dal punto di vista quantitativo che culturale. Cf *Annali* II 185-187; Angelo Amadei, *Il servo di Dio Michele Rua successore del beato Don Bosco.* 3 voll. Torino, SEI 1931-1934, qui I, pp. 667-669; Igino Grego, *Sulle orme di Cristo. Il beato Michele Rua pellegrino in Terra Santa*. Gerusalemme, Francisan Printing Press 1973, pp. 16-25. – Per Stefano Ongher (*alias* Ungar), cf il bel profilo intitolato *Portatore d'acqua, dissetatore di Cristo*, in Ernesto Forti, *Fedeli a Don Bosco in Terra Santa. Profili di otto Coadiutori Salesiani*. Leumann [Torino], LDC 1988, pp. 7-20; Luciano Franch, *Stefano Ongher. Da Cloz a Betlemme*. Cloz 2004 [stampa in proprio].

Invece Simone professò a Cremisan 19 mesi dopo, come documenta la pagellina autografa: "Io sottoscritto ho letto ed inteso le Regole della Società di S. Francesco di Sales e prometto di osservarle per tre anni [*sottolineato nell'originale*] secondo la formula dei voti da me ora pronunciata. Cremisan 31 Ottobre 1896. Srugi M. Simone". Seguono le firme dei due testimoni: don Ruggiero Coradini e don Athanase Prun[17]. Don Coradini (1864-1950) fu direttore a Betgamàl dall'ottobre 1894 al 1896; quindi sembrerebbe logico concludere che sia stato lui a fare da maestro a Simone. L'altro firmatario, don Prun (1861-1917) della comunità di Nazaret, esprimeva il legame con la città natale di Simone. Mentre don Varaia, allora direttore nella vicina casa di Betlemme, non figura per niente.

Circa la durata del noviziato sono state avanzate svariate ipotesi, cercando di far concordare date e dati discordanti. Sembra oggettivo il giudizio di don Fiora:

> "Fatto un anno di aspirantato tra il 1893-1894, Srugi dovette fare il noviziato, ma di questo periodo non abbiamo assolutamente nessuna notizia e nessun documento. Direttore della casa dal 1894 al 1896 fu don Ruggero Coradini ed egli, come aveva già fatto precedentemente don Varaia, dovette essere maestro dei novizi della casa".

Per il resto ritengo che abbia visto bene don Polácek nelle sue accurate ricerche di carattere canonico: la conclusione più probabile è che Simone, essendo di rito greco-melkita, dovette attendere finché a Roma venissero espletate le pratiche per il suo passaggio al rito latino. Una procedura che in quegli anni si svolgeva secondo le norme precise della *Orientalium dignitas Ecclesiarum* appena emanate (30 novembre 1894), sotto l'occhio vigile di coloro che accusavano le congregazioni religiose occidentali di "latinizzare" i cristiani orientali, e non mancavano di lamentarsene anche con i superiori salesiani di Torino[18].

[17] AIMOR, Registro dei Coadiutori [dell'Ispettoria Medio Orientale] senza numero di collocazione.

[18] L. Fiora, *Biografia*..., p. 67. Jaroslav Polácek, *I Salesiani di Don Bosco e le Figlie di Maria Ausiliatrice nella Palestina. Specialmente tra il 1891 e il 1910*. Exceptum dalla tesi di laurea. Roma 1976, pp. 23, 24-27, 41: "Mi manca la documentazione per poter provare questa ipotesi che faccio solo per analogia con altri casi". Senza dimenticare che le Costituzioni Salesiane [cf Giovanni Bosco, *Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales [1858] – 1875*. Testi critici a cura di Francesco Motto. (= ISS – Fonti, Serie prima, 1). Roma, LAS 1982, p. 196, n. 13] ammettevano la possibilità di prolungare per due anni il noviziato, in modo da accertare l'idoneità del candidato; ma da tutti gli elementi positivi che conosciamo, questa non sembra la ragione nel caso di Simone. Quanto ai richiami da Roma, don Giulio Barberis ad esempio, in una lettera a don Varaia, informa che il 16 ottobre 1892 "è giunta una rampogna da *Propaganda Fide*": cf Faldone Varaja [*sic*] nell'ASC.

Simone, neo-professo salesiano coadiutore entra in pieno a far parte della comunità di Betgamàl, in cui resterà ininterrottamente per 47 anni. Nella lista dei confratelli per il 1896, il nuovo direttore don Ercole Cantoni (1863-1942) elencava un unico sacerdote (lui stesso), un diacono, due chierici e due coadiutori: Antonio Baccaro (1866-1938) e Simone Srugi[19]. Tre anni dopo, nel rapporto inviato ai superiori di Torino in data 8 gennaio 1899, sono descritte le classi, le materie e i rispettivi maestri della "Scuola Agricola San Giuseppe": Srugi insegna Arabo nella prima elementare e Accessori (agricoltura, geografia, aritmetica) nella stessa classe, sezione inferiore[20].

Il 24 febbraio 1898 Simone scrisse il testamento proforma, lasciando suo erede universale don Paolo Albera[21]. Dopo 4 anni di voti temporanei, i superiori lo giudicarono maturo per assumersi gli impegni definitivi, così che egli presentava questa domanda di ammissione:

> "*Viva Gesù*. – Betlemme 18 Settembre 1900. Al fine di uniformarmi in tutto alle sante Regole, domando anche per iscritto ai miei amati Superiori di essere agregato [*sic*] alla pia società di S. Francesco di Sales coi santi voti perpetui. In fede. Srugi Simone".

Professò due giorni dopo a Betlemme[22]. È bello pensare che fosse presente e abbia gioito in particolare don Antonio Belloni, il suo grande benefattore e padre[23].

[19] AIMOR 4.4.2. CROF, *Secondo periodo (1892-1914),* p. 2.

[20] ASC F399, *Casa di Beitgemal*, fascicolo I-II, grande foglio quadrettato.

[21] AIMOR, Srugi 15.1.1., cartella n° 3.

[22] In AIMOR 4.4.2. CROF, p. 2. Segnalo di passaggio le molte incongruenze che si riscontrano nelle pagine dell'*Elenco Generale della Società di S. Francesco di Sales* degli anni 1894-1900. Nel 1894 Srugi figura a Betgamàl come uno dei 3 aspiranti coadiutori insieme ad Asi Abramo e Ungar Luigi (*sic*). Nel 1895 non figura da nessuna parte (aspiranti, ascritti, professi) in nessuna delle tre case Betlemme, Betgamàl, Cremisan. Mentre invece Ungar Stefano (*sic*) è a Betlemme tra gli ascritti. Nel 1896 Srugi non figura, neppure tra gli ascritti (mentre Ungar Stefano è tra i professi triennali). Nella edizione del 1897 Srugi compare due volte: sia nella lista generale dei professi triennali, sia nella casa di Cremisan (*sic*) tra i "soci". Nel 1898 compare a Betgamàl, senza qualifica. Nel 1899 figura a Betgamàl tra i "soci". Nella edizione del 1900 non figura né tra i triennali né tra i perpetui, ma come uno degli ascritti a Betgamàl!

[23] Secondo una testimonianza coeva di François Conil, *Les Salesiens de Dom Belloni*, in Id., *Jérusalem moderne: Histoire du Mouvement Catholique actuel dans la Ville Sainte.* Paris - Lyon, Maison de la Bonne Presse 1894, pp. 218 e 219, don Belloni aveva professato come salesiano il 24 maggio 1892 a Betlemme, nel contesto della solenne benedizione della chiesa del "Sacro Cuore", alla presenza di benefattori francesi partecipanti a uno dei celebri pellegrinaggi penitenziali. Mentre "il 7 luglio 1893 emise i voti perpetui a Cremisan nelle mani di don Marenco, essendo testimoni don Varaia e don Coradini": ASC 31.22 M[edio] O[riente] *Corrispondenza con i Capitolari,* lett. di d. Marenco a d. Barberis, 26 luglio 1893 (cf J. Borrego, *I Salesiani*..., p. 69).

2. In azione nel "piccolo mondo" di Betgamàl

Convinto di essersi consacrato, perciò donato o, come diceva, "venduto completamente" al Signore, il giovane coadiutore si proponeva di agire solo per la gloria di Dio. La ricchezza della sua vita interiore traspare dal suo comportamento e, nonostante la sua grande umiltà, colpisce chi gli vive accanto. Di quegli anni ci sono rimasti due biglietti di don Michele Rua:

> "Torino, Aprile 1907. Carissimo Srugi (Beitgémal). Ho ricevuto le tue notizie. Mi rallegro con te delle tue buone disposizioni di servire il Signore nella sua santa Casa. Veggo che ti trovi contento. Coraggio, continua sempre così, e ricambiandoti io gli auguri per le sante feste pasquali, continua ad avermi tuo affezionatissimo in Gesù e Maria, Sac. Michele Rua".

In data imprecisata don Rua gli fa giungere questa risposta:

> "Grazie degli auguri e delle preghiere nonché delle comunioni fatte per me nel giorno del mio onomastico. Continua sempre a raccomandarmi al Signore, e mi farai un vero piacere. Sono assai contento nel sapere che si leggono costì regolarmente le circolari e le lettere dei Superiori. Fa anche in modo di metterle – per quanto spetta a te – scrupolosamente in pratica. Ti benedico di cuore e ti ricordo a mia volta al Signore. Sac. Michele Rua"[24].

I due, che si erano conosciuti in occasione della prima visita di don Rua in Terra Santa nel 1895, si incontrarono per la seconda volta nel 1908 durante il pellegrinaggio di ringraziamento che l'anziano successore di don Bosco fece per sciogliere un voto. Don Rua fu a Betgamàl dal 1° al 5 aprile, tra l'altro diede la prima comunione a 6 ragazzi (preparati con ogni probabilità da Srugi) e lasciò per iscritto una lista di raccomandazioni dettagliate riguardanti tutti gli aspetti dell'opera: vita religiosa e formazione salesiana, scuola di teologia ai chierici, economia, equilibrata distribuzione degli incarichi fra i coadiutori[25]. Mentre non è documentato il fatto che abbia oralmente raccomandato a proposito di Srugi: "Seguite questo confratello, notate le sue pa-

[24] AIMOR, Srugi 15.1.12., cartella n° 2, busta 2.11. – Il fatto che Simone abbia gelosamente conservato questi biglietti fino alla morte dimostra che li considerava come reliquie. Per le sue molteplici occupazioni materiali, cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 40-41, 61-88. Don Fiora amplifica ed enfatizza gli stessi elementi nel lungo capitolo VII della *Biografia*..., pp. 73-112.

[25] Cf Angelo Amadei, *Il Servo di Dio Michele Rua*. Torino, SEI 1934, III, pp. 391-393; I. Grego, *Sulle orme di Cristo*..., pp. 51-52; E. Forti, *Un buon Samaritano*..., p. 46.

role e i suoi atti giorno per giorno. È un confratello prezioso, è un autentico santo!"[26].

Al contrario gode di tutta la credibilità il giudizio che il superiore provinciale don Luigi Sutera (1869-1948) scriveva nel quaderno delle visite ispettoriali il 13 gennaio 1912: "Srugi: inappuntabile e contentissimo. È l'edificazione di tutti"[27]. Fu in questa circostanza che egli fece dono a Simone di una copia della *Filotea* di S. Francesco di Sales che da allora divenne uno dei suoi libri preferiti, come vedremo più avanti.

A Betgamàl Simone agiva anzitutto da educatore salesiano, specialmente dei piccoli orfani. Ve lo predisponevano le sue doti naturali (sensibilità e affettività equilibrate, spirito di osservazione, posatezza e senso della gradualità, buon criterio pratico...) affinate poi dalla sua esperienza personale. Pur senza aver fatto studi specifici, aveva una cultura religiosa non comune e una sicura padronanza del metodo preventivo, armonizzando ragione, religione e amorevolezza. Al di là delle poche materie di insegnamento scolastico e delle lezioni di catechismo (comprese quelle ai candidati alla prima comunione e ai non cattolici in preparazione all'abiura) Simone educava i ragazzi con la sua vita, stando insieme ad essi e assistendoli non solo in studio ma anche in cortile, in chiesa e nell'infermeria, nei giorni feriali e festivi. Il suo biografo don Forti ha messo giustamente in rilievo questa primaria dimensione educativo-apostolica dell'azione che Simone svolse per anni (specialmente prima di doverla ridurre a causa dell'impegno assorbente nel mulino/frantoio e nell'ambulatorio), e sintetizza affermando: la più bella figura che gli exallievi di

[26] Don Giorgio Shalhub (1880-1973) è l'unico che riporta le presunte parole di don Rua nel suo libro *Abuliatama, "il padre degli orfani" nel paese di Gesù*. Torino, SEI 1955, p. 153. Ritengo importante fare in questa sede alcune precisazioni. Il libro non è soltanto tardivo, "a carattere divulgativo e senza grandi pretese" (come riconosce don Fiora nella *Hierosolymitana [...] Positio super virtutibus*. *Informatio*, p. 14), ma in punti cruciali è sbagliato: ad es. alle pp. 153-154 leggiamo: "[Simone] Nativo di Nazareth a 11 anni fu mandato da don Belloni a Betgemal, ove rimase per 59 anni". Più avanti: "Nel 1928 quando le inimicizie fra ebrei e mussulmani in Palestina raggiunsero il massimo di effervescenza [...] un musulmano [...] salì con lui nel treno per ucciderlo". Poco dopo: "[Srugi] Era stato scelto come delegato per il capitolo generale con don Bianchi". A p. 114 racconta che nel 1888 i belloniani erano "cinquantun religiosi professi e nove tra novizi e ascritti"; a p. 116 aggiunge che don Belloni ai Salesiani "lasciò, come preziosa eredità, 38 vocazioni". In conclusione: ritengo che l'affermazione di don Shalhub non sia credibile. E. Forti, *Un buon Samaritano*..., p. 46 e dopo di lui L. Fiora, *Biografia*..., p. 114 accreditano don Shalhub sulla base di una lettera da lui scritta il 6 settembre 1961 in cui egli dice che don Butros Sarkis (+1937) e don Charles Vercauteren (+1939) gli avrebbero detto d'aver sentito pronunciare da don Rua quelle parole. A mio parere ciò non aggiunge nessun dato oggettivo alla non storicità del fatto del 1908.

[27] L. Fiora, *Biografia*..., pp. 116-117.

Betgamàl ricordavano ad anni di distanza era la sua[28]. Merita riportare, fra le tante, queste tre testimonianze:

> "I ragazzi avevano maggiore confidenza in lui che con gli altri superiori e parlavano con lui con coraggio, senza alcun timore". – "Ho conosciuto molti padri e fratelli nel convento di Betgemàl, ma nessuno di questi, sebbene stimati e buoni, aveva le doti di Srugi che si distingueva da tutti gli altri per la sua bontà". – "Quando faceva da assistente il sig. Srugi, allora le sue sgridate erano consigli paterni, e la sua rabbia era soltanto un sorriso amabile, e io filavo allora benissimo per questa sua maniera dolce e affettuosa che aveva. La sua bontà era tale che bisognava ascoltarlo e volergli bene. Con il suo amore per noi giovani egli conquistava la nostra stima, i nostri animi".

Viene spontaneo commentare: Simone incarnava perfettamente lo spirito della famosa lettera di don Bosco da Roma[29].

Uno che aiutò grandemente Simone a progredire sia nella vita consacrata salesiana sia nell'assimilazione del metodo preventivo fu certamente don Eugenio Bianchi (1853-1931) che giunse a Betgamàl nel 1913 come direttore e vi restò sino alla morte. Dopo aver affiancato come "socio" don Giulio Barberis (1847-1927) primo maestro dei novizi, egli stesso a Foglizzo era stato maestro di santi salesiani, tra i quali Andrea Beltrami (1870-1897), Luigi Versiglia (1873-1930), Vincenzo Cimatti (1879-1965), Augusto Hlond (1881-1948)[30]. Con molti dei suoi ex-novizi si mantenne in corrispondenza

[28] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., capitolo 7: *L'Educatore*, pp. 73-87, qui p. 77.

[29] Le testimonianze dei tre exallievi sono da L. Fiora, *Biografia*..., p. 79, nota n. 25 e p. 80. Per il resto cf Pietro Braido, *La Lettera di Don Bosco da Roma del 10 Maggio 1884*. (= PiB dell'ISS, 3). Roma, LAS 1984.

[30] Di don Bianchi disponiamo solo di pochi cenni in Eugenio Valentini - Amedeo Rodinò (a cura di), *Dizionario Biografico dei Salesiani*. Torino, Ufficio Stampa Salesiano 1969, pp. 41-42. Don Alfredo Sacchetti raccolse materiali per una degna biografia, la cui stesura fu affidata a don Lorenzo Nigra, ma la cosa non andò avanti: cf AIMOR 4.4.2. CROF, due lettere di don Sacchetti del 20 luglio e del 8 ottobre 1936. Quanto ai suoi migliori novizi: Andrea Beltrami fece il noviziato nel 1886-1887, emise subito la professione perpetua nelle mani di don Bosco il 2 ottobre 1887 (cf Luigi Castano, *Santità Salesiana. Profili di santi e servi di Dio della triplice famiglia di san Giovanni Bosco.* Torino, SEI 1966, p. 116). Luigi Versiglia "andato a Foglizzo il 16 agosto 1888, cominciò il noviziato sotto la guida di don Eugenio Bianchi" (*ibid*., p. 190). Vincenzo Cimatti iniziò il noviziato il 26 agosto 1895, insieme a oltre cento compagni, avendo come maestro don Bianchi che lo prediligeva. Concluse con i voti perpetui nel 1896 (cf Alfonso Crevacore, *Un uomo dalle molte vite. Il servo di Dio don Vincenzo Cimatti salesiano missionario*. Leumann [Torino], LDC 1979, pp. 32, 34, 35). Augusto Hlond iniziò il noviziato il 13 ottobre 1896 avendo come maestro don Bianchi, mentre don Barberis "veniva in modo abbastanza regolare per tenere le conferenze di pedagogia salesiana": cf Stanisław Zimniak, *Il contributo di don August Hlond allo sviluppo dell'Opera Salesiana nella Mitteleuropa*, in Id. (ed.), *Il Cardinale August J. Hlond, primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico*. Atti della serata di studio (Roma, 20 maggio 1999). (= PiB dell'ISS, 18). Roma, LAS 1999, p. 14 e Id., *Sintesi biografica*, in Id. (ed.), *Il Cardinale August J. Hlond*..., p. 87.

epistolare, quindi è possibile che ne facesse partecipe anche Simone per sua edificazione e incoraggiamento[31].

Durante gli anni della prima guerra mondiale (1914-1918) Betgamàl fu messa a durissima prova: la casa occupata e poi saccheggiata dai soldati Turchi in ritirata, i confratelli imprigionati a Ràmleh, i ragazzi internati in un orfanotrofio musulmano di Gerusalemme[32]. Sorte simile era toccata anche alla casa di Betlemme. In aggiunta, dopo l'entrata in guerra dell'Italia, i confratelli italiani residenti in Palestina vennero portati in esilio nel centro della Anatolia[33]. Purtroppo in quel contesto, reso incandescente dai nazionalismi, si sviluppò un clima di sospetti e accuse fra confratelli italiani e arabi che giunse a dolorose lacerazioni. Da parte sua Simone, pregando e soffrendo in silenzio, mantenne la sua indipendenza e rimase obbedientissimo al legittimo superiore, anche se questo gli costò non poco[34].

Nel settembre 1916 si aprì per Betgamàl un inatteso capitolo che avrebbe avuto importanti sviluppi: eseguendo lavori di ristrutturazione nel cortile, vennero alla luce i resti di una piccola chiesa bizantina con pavimento a mosaici colorati, costruita su una grotta sepolcrale, ora vuota. Confrontando le testimonianze letterarie di Luciano, parroco di Cafargamala nel 415 e dei suoi contemporanei, si risalì alla identificazione: si trattava del memoriale del protomartire Santo Stefano costruito sul luogo della prima sepoltura nella campagna di Gamaliele. Per non insospettire le autorità turche, gli scavi vennero interrotti e i reperti, dopo che il sig. Angelo Bormida li riprodusse fedelmente su cartoni, furono ricoperti, in attesa di tempi migliori[35].

[31] In Betgamàl nel grande registro *Annotazioni varie e Cronache* di don Sacchetti, tra le pp. 92-93 si trova una lettera che don Bianchi scrisse il 13 ottobre 1926 allo stesso don Sacchetti, allora in Europa per raccogliere fondi. Sui margini si leggono queste due note affettuose*:* "Strugi [*sic*] in modo tutto speciale prega per te e ti saluta tanto [...]. I saluti più cordiali a d. Versiglia e d. Manassero e alle altre bestioline [così chiamava i suoi ex-novizi] sparse per cotesti luoghi".

[32] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 54-56.

[33] Cf l'edificante diario di don Giovanni Villa, *Un anno di esilio nel centro dell'Anatolia*. Bergamo, Unione Missionaria del Clero, 1923. Anche don Mario Rosin scrisse una cronaca di quell'anno che si trova inedita in ASC nel suo faldone.

[34] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., capitolo 5°. In quel periodo alcuni (tra i quali don Shalhub) cercarono inutilmente di avere anche l'adesione di Simone alla loro rivolta in nome dei confratelli arabi contro gli italiani. Per la vicenda, cf F. Desramaut, *L'orphelinat*..., pp. 128-139; E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 57-58; L. Fiora, *Biografia*..., pp. 120-123.

[35] AIMOR 4.4.1.1. CROF, *Terzo Periodo 1914-1919*. Il coadiutore Angelo Bormida (1870-1917), accusato di spionaggio, morì sfinito dalle sofferenze a Naplusa l'11 dicembre 1917. Don Giovanni Fergnani nel libretto *Il Sepolcro di Santo Stefano Protomartire scoperto a Betgemal*. Torino, SEI 1930, pp. 101-108 volle pubblicare per intero la testimonianza scritta delle suore di S. Giuseppe che lo assistettero negli ultimi giorni, per tramandare a perpetua memoria "come è morto lo scopritore della venerata tomba di S. Stefano". Don Forti ne scrisse un profilo intitolato "*Un perfetto gentiluomo*" nel libro già segnalato: *Fedeli a Don Bosco in Terra Santa*..., pp. 21-39.

Passato il turbine della guerra, a Betgamàl riprese l'attività regolare, ma restava da riappacificare gli animi. Nel 1919 don Pietro Ricaldone (1870-1951), inviato nella duplice veste di consigliere generale per le scuole professionali e agricole, e come visitatore straordinario per ricomporre la spaccatura tra confratelli arabi e italiani, incontrò tutti a lungo e prese le decisioni opportune. Qui ci interessa quanto scrisse il 9 marzo al Rettor maggiore don Paolo Albera: "Sonvi in questa casa degli ottimi coadiutori: l'arabo Srugi che gode di grande stima presso tutti"[36]. Nella programmazione scolastica che redasse personalmente, oltre a stabilire cinque specializzazioni ("Vivaisti ed orticultori. Olivicultura e oleificio. Viticultura e enologia. Caseificio e allevamento del bestiame. Conduzione di macchine agricole") precisava:

> "Per la parte educativa si segue il metodo genialmente dettato dal Ven[erabile] D. Bosco, che consiste essenzialmente nel circondare l'alunno di una assistenza paterna e continua, in modo da rendergli quasi impossibile la trascuratezza del proprio dovere"[37].

Una definizione in cui Simone si identificava perfettamente. Con la consulenza e l'opera del noto architetto della Custodia Francescana Antonio Barluzzi (1884-1960) don Ricaldone avviò anche nuove costruzioni. Il direttore don E. Bianchi, e l'economo don Alfredo Sacchetti (1871-1944) si diedero premura di attuarne le direttive, così che Betgamàl negli anni seguenti venne riconosciuta dal governo mandatario britannico come "la prima scuola agraria di Palestina" per la modernità di impianti e di metodologie e per gli ottimi risultati, così da conferirle la croce dell'Ordine di S. Giorgio[38].

Ciò avvenne con il contributo di molti benefattori contattati in Europa e negli Stati Uniti, compresi anche Ebrei. La cronaca documenta i viaggi intrapresi dall'economo don Sacchetti, dà la lista delle istituzioni e delle personalità ecclesiastiche e civili contattate, con il resoconto esatto dei sussidi ricevuti[39].

[36] L. Fiora, *Biografia*..., p. 122. Per il resto cf *Annali* IV 68s; Francesco Rastello, *Don Pietro Ricaldone. IV successore di don Bosco*. 2 voll. Roma, SDB 1976, qui volume I, in particolare pp. 314-319.

[37] ABG, Cronaca minuta o *Annotazioni varie* di don Alfredo Sacchetti, p. 52.

[38] Cf J. Borrego, *I Salesiani*..., p. 127.

[39] *The Jewish Tribune* di New York il 12 novembre 1926 pubblicava questo nobilissimo appello, intitolato *A Kiddush Ha-Shem* cioè *Una [forma di] santificazione del Nome [di Dio]* "The coming to our shores of Father Alfred Sacchetti, manager of the Christian Agricultural School of Beth Gemal in Palestine, is a vivid reminder of the fact, over which all the Jews should rejoice, that Palestine is not only *Eretz Israel*, the Land of Israel, but also the Holy Land to the adherents of Christianity and Islam. The Salesian Community, which Father Sacchetti represents, is doing a holy work which will evoke the commendation of all Jews, and is bound to enlist the aid of many of our people. Poor and abandoned Christian children in all parts of

Nello stesso periodo ripresero in forma più sistematica gli scavi archeologici sul sito bizantino, si moltiplicarono pubblicazioni e documentazione fotografica, venne istituita la confraternita del Perdono Cristiano, approvata il 2 giugno 1923 da Pio XI durante un'udienza privata concessa a don Sacchetti, e fu ristabilita la festa del ritrovamento delle reliquie di santo Stefano: il 3 agosto 1923 presiedette il Custode di Terra Santa, p. Ferdinando Diotallevi[40].

Ma vediamo più da vicino qual era l'ambiente concreto in cui Srugi operava. Nei suoi anni vivevano come "interni" a Betgamàl mediamente 60-65 persone: 10-12 Salesiani, 5-6 Figlie di Maria Ausiliatrice addette a cucina, guardaroba e infermeria per le donne, due famiglie di collaboratori laici (entrambi "cooperatori salesiani"), alcuni operai, una quarantina di ragazzi e giovani dagli 11-12 ai 17-19 anni, in maggioranza orfani. Si può dire che dentro le stesse mura interagivano membri di quasi tutti i rami della Famiglia Salesiana così come la si intendeva allora. Appartenevano a nazionalità e a riti svariati: vi erano arabi (palestinesi e siriani) di rito greco-cattolico e latino, libanesi di rito maronita, armeni apostolici e cattolici, italiani, qualche tedesco e svizzero, e nell'ultimo decennio anche alcuni polacchi e uno spagnolo. Oltre ad essere variamente impegnati nella scuola pratica di agricoltura, molti erano al servizio della popolazione dei dintorni, prevalentemente musulmana, che sceglieva uno di essi come loro *mukhtàr* o sindaco. Mentre un sacerdote aveva la cura pastorale di una minoranza di cristiani latini in quella che fungeva da parrocchia, operante fin dal 1880 e poi nel 1927 affi-

the world, orphaned and friendless, are rescued by the Salesian Fathers and taught arts and trades; six of their institutions are maintained in Palestine, and the training of agriculturists for life in Palestine, is their major activity. The Jewish heart has ever sympathized with all true philanthropy, regardless of racial or creedal associations and we feel sure that, among those who will contribute to the fund for the school of Beth Gemal which Father Sacchetti has come to gather, there will be many Jews, for to do so would be performing a *Kiddush Ha-Shem* on a sublime plane". Due copie a stampa sono conservate in AIMOR 4.4.1.1. CROF, cartella B (1901-1927).

[40] Cf AIMOR 4.4.2. CROF, maggio-agosto 1923. P. Maurizio Gisler stampò in varie lingue a Münchengladbach nel 1923 *Kaphargamala. Il Sepolcro di S. Stefano Protomartire*. Breve notizia in Angelo Rocca, *Vita di S. Stefano Protomartire*. S. Benigno Canavese, Scuola Tipografica Salesiana 1923², pp. 71-80. Il noto palestinologo Barnabas Meistermann, che fin dal 1916 si interessò alla scoperta e venne diverse volte a visitare il sito, nella sua autorevole *Guida di Terra Santa*. Firenze, Alfani e Venturi 1925, pp. 96-97, accreditò la identificazione: cf ABG, *Annotazioni varie* di don Sacchetti in data 24 settembre e 4 ottobre 1916. Don Giovanni Fergnani pubblicò la collana "Studi Stefaniani", corredata dagli articoli apparsi su riviste scientifiche: cf *Identificazione Cafargamala = Beitgemal. Documenti, Serie A, B, C*. Beitgemàl 1934, ad es. pp. 39-40. La brochure *In honorem S. Stephani templum erigendum apud Salesianos. Beitgemal seu Kaphargamalae in Palestina, ubi Sancti Protomartyris sepulchrum nuper feliciter inventum est* (*ante* giugno 1929, quando iniziò la costruzione del *Martyrium*) contiene una fotografia in cui Srugi compare a sinistra in prima fila, il più vicino alla grotta sepolcrale.

data al clero diocesano del vicino Deir Rafàt[41]. Inoltre, all'esterno delle mura del "convento" vi erano le povere casette dove abitavano le famiglie di una diecina di coloni, fittavoli o mezzadri, addetti al bestiame o a coltivare orti, frutteti, oliveti e vigneti, con i cui ricavati la casa salesiana si sosteneva. C'erano poi le circa 150 famiglie musulmane dei villaggi d'intorno[42]. La totalità di queste persone costituiva il "piccolo mondo" in cui Srugi visse e operò.

Su una collina distante 7 km a nord-ovest sorgeva Deir Rafàt, orfanotrofio e colonia agricola del Patriarcato Latino. Fra le due comunità i rapporti erano cordiali, vi erano scambi di visite in occasione delle feste patronali o ricorrenze varie, come pure forme di vicendevole ministero pastorale[43].

I collegamenti da Betgamàl con l'esterno avvenivano su un "carretto/biroccio" tirato da una mula con il più vicino villaggio di Artùf (Har Tov: colonia ebraica e stazione di polizia). Da qui si poteva scendere verso ovest a Ràmleh, la vicina Lidda (importante snodo ferroviario verso la costa e l'interno, oppure verso l'Egitto) e poi Giaffa (e Tel Aviv), la città più importante distante circa 40 km, dove dal 1907 al 1920 i Salesiani gestirono una scuola elementare appartenente alla Associazione Nazionale per Soccorrere i Missionari Italiani [A.N.M.I.][44].

Per andare a Gerusalemme ci si poteva servire del trenino che dalla stazioncina di Deir Abàn (Betshemesh) saliva lungo la valle e, dopo la fermata a Bittìr (da cui si proseguiva verso est su una mulattiera per "la fontana di Filippo", Cremisan e Betlemme), terminava la corsa nella "German Colony". Oppure prima ci si recava in carretto o in macchina al crocivia di Bab-el-Wad a 16 km a nord di Betgamàl, e dopo altrettanti km di strada camionabile che

[41] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., p. 70; Estella Fano, *Sulle orme del passato, cifre d'amore. Deir Rafat 1927-2009*. *Primo luogo di missione in Terra Santa per le Suore Dorotee del Farina*. Gerusalemme, Stamperia del Patriarcato Latino 2014, capitoli 1-3 passim, e qui pp. 64, 95. Nel capitolo *Les Salesiens de Dom Belloni*, edito nel 1894, l'abbé Conil alle pp. 213, 215-217, descrive gli inizi di Betgamàl, poi a pp. 218-219, oltre ad accennare alla parrocchia, scrive: "Actuellement il rend les mêmes services spirituels aux employés européens de la ligne du chemin de fer, qui n'est qu'a une heure de la maison. L'Ecole est encore une hospice pour les passagers européens qui passent par là; elle fournit du travail aux pauvres et des médicaments aux malades. [...] elle compte soixante-cinque élèves internes [...] qui s'appliquent surtout à l-'agriculture".

[42] E. Forti, *Un buon Samaritano*..., p. 70.

[43] "La chiesa e il complesso di edifici destinati al convento, all'orfanotrofio e alla scuola, furono ideati dall'architetto benedettino Maurizio Gisler. I lavori di costruzione iniziarono nel 1925 e furono conclusi nel marzo 1928", con la inaugurazione del santuario dedicato a N. S. Regina di Palestina: E. Fano, *Sulle orme del passato*..., pp. 64, 95.

[44] Nel 1920 la lasciarono per assumere la direzione di quella di Haifa. Cf J. Borrego, *I Salesiani*..., cap. VI note 33-37 e cap VII n. 75; Vittorio Pozzo, *L'Ispettoria Salesiana del Medio Oriente. I primi cinquant'anni (1902-1952).* Betlemme, Centro Ispettoriale MOR 2003, pp. 41-44.

si arrampicava sulle montagne verso nord-est si giungeva a Gerusalemme. Qui dal 1904 i Salesiani gestivano la Regia Scuola Italiana Maschile, situata sulla "via dei Profeti" di fronte all'Ospedale Italiano, in cui lavoravano i religiosi del Cottolengo. Nell'isolato sottostante vi era la scuola femminile anch'essa dell'A.N.M.I., gestita dalle Figlie di Maria Ausiliatrice.

In genere erano queste le destinazioni di Simone e le strade che, come incaricato della infermeria e dell'ambulatorio, percorreva quando c'era bisogno di recarsi a consultare i medici o ad acquistare medicinali[45]. Infatti, data la sua gracile costituzione, non venne impiegato nel lavoro dei campi o della vigna, ma continuò a prendersi cura degli ammalati, sia gli interni (confratelli e giovani, spesso vittime della malaria) sia gli esterni, che ripresero a venire ancora più malconci di prima da tutti i villaggi circostanti devastati dalla guerra. Per avere un'idea realistica del servizio che veniva prestato, è istruttiva la nota *Movimento del Dispensario Chirurgico-Farmaceutico per i Mussulmani* [sic] [...] *Luglio 1923-Luglio 1924*:

> "Purganti; vermifughi; dosi di chinino; colirio e rimedi per gli occhi; denti estirpati; rimedi per piaghe, tumori e morsicature; sanguisughe estratte dalla gola; tossi e malattie di gola e di bocca; cura di ferite leggere; cura di ferite gravi; varii. [...] Questo Dispensario funziona gratuitamente fra i mussulmani da circa 30 anni, e il quadro qui esposto rappresenta approssimativamente una media annuale. La spesa media annuale ammonta a circa 6.000 Lit. – È sostenuto esclusivamente dai salesiani, ma l'A.N.M.I. ha inviato, negli ultimi tre anni, medicine per un complessivo di Lit. 4.000. Anche il Governo Inglese ha somministrato dei disinfettanti per combattere la malaria"[46].

Per far fronte agli accresciuti bisogni, nel 1930 alla sinistra del portone d'ingresso, venne costruito un edificio adibito in parte a scuoletta per i ragazzi musulmani esterni, in parte ad ambulatorio/dispensario[47]. In quest'ultimo, a

[45] Cf in AIMOR, Srugi 15.1.12., cartella n° 1, busta 1.4 il piccolo taccuino in cui sono annotati accuratamente gli acquisti fatti in vari anni presso diverse farmacie.

[46] AIMOR 4.4.1.1., *Casa di Betgemàl. Documenti e corrispondenza 1901-1944*, cartella B. – In essa si trova un foglio di statistiche del 3 marzo 1927: "Number of poor cured in the dispensary during the last two years: 6.734"; altre statistiche sono riportate da L. Fiora, *Biografia*..., p. 95. Nella stanza di Srugi sono conservati bigliettini di prenotazione della visita, firmati dal direttore, e 7 grandi Registri (dal 1932) con la titolazione ufficiale *Salesian Agricultural School - Beitgemal - Palestine. Dispensary Register*. Le singole pagine (intestate *Beitgemal Dispensary - Treatment Register*) sono divise in 6 colonne coi titoli in inglese e in arabo: Serial Number; Date; Patient's Name; Village; Treatment or Medication; Remarks (invariabilmente "muslim", con poche eccezioni). I registri dovevano essere esibiti ad ogni ispezione dell'autorità sanitaria o di polizia.

[47] Don Sacchetti, in un rapporto al cileno don Adolfo Tornquist che fu il finanziatore delle costruzioni, scriveva: "Attraversiamo momenti difficilissimi ma il Signore evidentemente ci benedice. Il dispensario funziona regolarmente con la suora e con Srugi e fa un bene im-

giorni alterni, Srugi, in camice bianco, curava gli ammalati, assistito da suor Tersilla Ferrero FMA (1893-1973), infermiera professionale, e valendosi della consulenza di qualche medico professionista di Ràmleh o dell'ospizio di Tantùr vicino a Betlemme (dei Cavalieri di Malta) oppure dell'ospedale Italiano di Gerusalemme, che di tanto in tanto venivano ad esercitare gratuitamente la loro opera. Gli ammalati però dicevano di preferire Srugi che essi chiamavano *el mu'àllem* (il maestro) o enfaticamente *el hakìm* (il dottore), sapendo di trovare in lui un'accoglienza amorevole, convinti che era "un uomo nelle cui mani agiva la potenza di Dio". Per lui avevano una profonda venerazione, mentre egli umilmente li invitava a pregare la Madonna (*Sitti Maryam*) e confidare in "Gesù il Guaritore" al quale voleva che si rivolgessero col saluto *yahya Yasù'a!* (Viva Gesù)[48].

Due particolari che mostrano la sua delicatezza nel prendersi cura della salute fisica e della salvezza eterna del prossimo. Spesso all'imbrunire o nottetempo, col permesso del direttore, si recava in qualche catapecchia a curare chi non poteva salire fino all'ambulatorio o perché affetto da malattie "vergognose", oppure per mancanza di forze, in altri casi per non essere fermato dai poliziotti che perlustravano la zona sulle tracce di ricercati. Quando poi constatava che bambini piccoli erano giunti in fin di vita, amministrava loro il battesimo col rito abbreviato, assistito da suor Tersilla e dal signor Dikran Ciakmakjan come madrina e padrino. Poi scriveva i nomi (spesso quelli di qualche confratello o consorella) in un apposito registro che custodì fino alla sua morte[49]. Questo rendeva Simone particolarmente felice: lui abitualmente

menso. Da Gennaio 52 battesimi! Io terminai la scuola araba in Marzo; l'ho dotata di tutto il necessario, aspettavo don Shalhub perché facesse un corso di 4 mesi, si stampò il programma e poi don Shalhub non venne": AIMOR 4.4.1.1. CROF, lettera datata 21 giugno 1931.

[48] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 90-96, 139.

[49] AIMOR 4.4.2. Beitgemal CROF 1926 a p. 11: "Il confratello Simone Srugi che da parecchi anni tiene un ambulatorio per gli ammalati dei paesi vicini ha il suo lavoro in continuo aumento; ciò gli offre l'opportunità e la consolazione di battezzare qualche bambino mussulmano *in articulo mortis*". AIMOR, Srugi 15.1.1., Cartella n° 3, busta A: "*Ambulatorio Beitgemal 1928. Battesimo di Bambini Mussulmani volati al paradiso*". Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 97-98, 139: quelli registrati assommano a 357, ma certamente furono molti di più. Stesse prassi anche da parte di suor Tersilla e qualcuna delle sue consorelle: cf Michelina Secco (a cura di), *Facciamo memoria. Cenni biografici delle FMA defunte nel 1973*. Roma, Istituto FMA 1974, p. 159. Le Suore Dorotee del vicino Deir Rafàt, oltre ad assistere una cinquantina di orfani interni, prestavano pure servizio ambulatoriale per i poveri ammalati della zona: "Suor Elburga Simionato, la suora infermiera, per moltissimi anni fu impegnata a tempo pieno nell'ambulatorio. [...] La gente diceva che aveva le mani benedette, perché chi era da lei curato, guariva". Vi era anche suor Cherubina Zanchin: "I musulmani che frequentavano Rafàt, edificati dal suo spirito di sacrificio e dalla sua costante serenità, la chiamavano *el-qiddìseh*, la santa". Anch'esse amministravano il battesimo a infanti ormai in fin di vita: E. Fano, *Sulle orme del passato...*, pp. 88-90, 98, 102.

così silenzioso e controllato, in queste circostanze si illuminava in viso e diventava loquace, esprimendo la gioia incontenibile di aver mandato in cielo "innocenti angioletti" che, ne era sicuro, avrebbero facilitato anche la sua entrata in paradiso[50].

Nell'ambulatorio di Betgamàl talvolta venivano eseguite piccole operazioni chirurgiche da qualche medico professionista, assistito da Srugi e da suor Tersilla; prontuari, attrezzi chirurgici e materiali anestetici sono ancora rinvenibili nella stanza di Srugi[51].

Negli altri giorni della settimana Srugi era addetto a regolare i lavori del mulino e del frantoio, assistito da un operaio e da qualcuno dei giovani più grandi. Su quella collina a circa 350 metri di altezza, il caldo in estate era soffocante, le voci dei contadini assordanti, e le baruffe molto frequenti. Simone indossava sempre una giacca di foggia militare chiusa fino al collo e non beveva nulla per tutta la durata di quel servizio. Lui così piccolo di statura, dimostrava insieme fortezza e moderazione non comuni nel mantenere l'ordine e la calma, conquistandosi la stima di tutti per il senso di giustizia e imparzialità[52].

Ma il suo lavoro non si poteva dire terminato alla fine della giornata; la sua camera al primo piano era adiacente all'infermeria, un ambiente povero e perfino privo di acqua corrente, dove spesso veniva ricoverato qualche ragazzo o confratello ammalato, ai quali Simone anche durante la notte prodigava le cure del caso[53].

[50] Cf le numerose testimonianze raccolte da L. Fiora, *Biografia*..., pp. 100-102.

[51] Ad es. Fred Haslam, *General Catalogue Standard Surgical Instruments*. USA 1929 edition, contenente la descrizione completa di tutti i ferri chirurgici allora in uso. Ci sono pure giunte due copie molto usate del manualetto ebraico-inglese intitolato *Pharmacopoedia of the Hadassah Medical Organization and Kupat Holim and other approved Village Clinics*. Jerusalem, R. H. Cohen's Press 1927; una copia delle *Norme per i soccorsi d'urgenza da prestarsi in attesa del Sanitario,* della Antica Regia Farmacia Schiapparelli di Torino. Per comprendere meglio l'ambiente in cui si verificavano quelle patologie (oltre alla malaria, tifo, affezioni respiratorie), precisiamo che sull'esteso territorio di Betgamàl, per circa 2/3 ricoperto di macchia mediterranea, scorazzavano non solo gazzelle, cinghiali, conigli, volpi e lepri, che costituivano la preda di influenti amici (medici, personale diplomatico) durante periodiche battute di caccia, ma anche sciacalli, iene, istrici, serpentelli, vipere e scorpioni di cui spesso erano vittime contadini o ragazzi. Per non parlare delle ferite da piccole armi da taglio cui i "rustici" ricorrevano per farsi giustizia da sé.

[52] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 65-70.

[53] In AIMOR 4.4.1.1. CROF, sono riportate le annotazioni del direttore don Candiani: "26 Ottobre 1938 – Il sig. Srugi mi prega di fargli rifare il pavimento dell'infermeria. Dopo un sopralluogo vedo la necessità di accontentarlo ed il muratore coi suoi due manovali si mette all'opera". Più avanti descrive le condizioni di estrema povertà e trascuratezza in cui versava Betgamàl, forse calcando un poco le tinte; mi limito a riportare alcune delle definizioni riferibili: "Betgamàl: ergastolo degli sfortunati confratelli, raccimolati dalle varie case dell'Ispet-

Due rilievi riassuntivi: suor Tersilla ha udito dalla bocca stessa di Simone quale fosse la sua abituale disposizione in tutte le sue occupazioni:

> "Lavoriamo, lavoriamo molto, e tutto per piacere a Dio e salvarci l'anima. Don Bosco, il nostro buon padre, ha lasciato in eredità ai suoi figli: «lavoro, pane e paradiso»[54]. Secondo rilievo: i testimoni (laici, consacrati, cristiani e musulmani...) sono unanimi nel qualificare come eroica la perseveranza di Simone nel compimento dei suoi molti e svariati doveri quotidiani, con una enorme pazienza e un amore ancora maggiore; e questo non per un giorno o solo in tempi tranquilli, ma per decenni e in circostanze difficili, verso cristiani e musulmani, che per lui erano anch'essi figli di Dio. Don Forti precisa acutamente che Simone espletava questi diversi compiti con atteggiamento liturgico, vivendo il suo *sacerdozio regale* con l'offrire a Dio il quotidiano sacrificio della sua vita a pro' dei fratelli, affinché in tutto e in tutti regni Cristo Signore"[55].

3. La sua vita religiosa e l'itinerario di santificazione personale

Tutto scaturiva dalla costante unione con Dio, alimentata dalla preghiera, dalla devozione al Sacro Cuore, alle piaghe di Gesù Crocifisso e alla Madonna Ausiliatrice[56]. La chiesa era il centro della vita di Simone. Sul sito delle rovine bizantine fu costruita la cripta in onore del protomartire Santo Stefano, su disegno del benedettino p. Maurizio Gisler (marzo-agosto 1928) e poi edificato il *Martyrium* (1929-30)[57]. Negli anni successivi questo fu deco-

toria, condannati ad ammalariarsi (*sic*) tutti. [...] Cassaforte: è formata dalle pezzuole che Srugi porta ogni sabato dal mulino e dall'ambulatorio contenenti i millesimi e le piastre racimolate. Dormitorio: risulta di letti fatti di tre assi e due cavalletti, senza sedie e senza comodini, ricchissimo di zanzare e di cimici". Di più elevato tenore l'appunto del giorno dopo: "Sono le 19,30 e Srugi mi porta l'offerta di lire italiane 75 per due nomi di battesimo. Le offro alla direttrice suor Tersilla che domani parte per l'Italia [per partecipare alla beatificazione di Maria Domenica Mazzarello], come viatico di Betgamàl".

[54] In L. Fiora, *Biografia*..., p. 107.

[55] Ernesto Forti, *Un buon samaritano. Simone Srugi, salesiano coadiutore.* Genova-Sampierdarena, LES 1967, pp. 17-18.

[56] Don Mario Gerbo (1885-1964) che fu catechista a Betgamàl nel 1924-1925, lo guidò molto addentro nella teologia delle devozioni al Sacro Cuore e al SS.mo Sacramento che, come abbiamo visto, Simone aveva appreso durante i 5 anni a Betlemme. Poi egli continuò ad alimentarla anche con la lettura delle riviste "La Lampada del Tabernacolo", "Il Messaggero del S. Cuore", "La Crociata del SS.mo Sacramento": cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., p. 85; L. Fiora, *Biografia*..., pp. 79, 111. Purtroppo nel faldone Gerbo dell'AIMOR non è rimasta traccia della corrispondenza tra lui e Simone, che E. Forti, *Un buon Samaritano*..., riproduce in parte alle pp. 73, 84-85.

[57] Cf AIMOR 4.4.1.1. CROF alle date corrispondenti. La prima pietra del *Martyrium* fu benedetta da S. E. Evasio Colli (1883-1971) il 2 giugno 1929, giorno in cui a Roma veniva beatificato don Bosco. L'edificio (voluto come omaggio dell'intera Congregazione salesiana a Papa Pio XI per il suo giubileo d'oro sacerdotale) fu completato nel giro di un anno e solenne-

rato con imitazioni di mosaici e con tele originali, rappresentanti la vita e il martirio, la sepoltura e la gloria di Santo Stefano. Nel catino dell'abside è raffigurato Gesù crocifisso nell'atto di pregare: *Pater, dimitte illis*. La comunità salesiana, confratelli e ragazzi, si riuniva quotidianamente qui per le pratiche di pietà. Spesso Srugi guidava le preghiere e intonava i canti, leggeva i tre punti della meditazione comune, e nelle solennità, indossata la veste talare, faceva da cerimoniere, edificando tutti per la competenza e soprattutto per la profonda pietà[58].

Durante gli Esercizi Spirituali annuali nella casa salesiana di Nazaret o di Betlemme, appuntava in un piccolo taccuino riflessioni e propositi che documentano anzitutto il desiderio di vivere la comunione trinitaria e l'intimità sponsale con Gesù: "Le opere del religioso, per piccole e semplici che siano, sono preziose e accette a Dio quando sono fatte per piacere e dare gloria al Signore"[59].

> "Come dovrò essere felice e beato nell'essermi consacrato anima e corpo al mio Dio. Quanto dovrò fare per mantenermi puro e casto come un angelo al suo cospetto. Come dovrò vigiliare per non macchiarmi mai minimamente l'anima mia e il mio corpo, tempio augusto della SS. Trinità. Perciò avere sempre Dio a me presente e mettere in pratica i mezzi che mi suggeriscono le S. Regole"[60].
> "Oh quanto è felice l'anima religiosa che s'impegna di sempre distaccarsi da ogni cosa terrena e studia di mantenere senza macchia il corpo e l'anima sua per piacere al suo celeste sposo Gesù. Mai nessun lamento in tutto ciò che può accadermi, ma soffrir tutto in silenzio per amor di Gesù mio sposo"[61].

La sua pietà non era confinata dentro le pareti della chiesa. Coltivava l'unione con Dio nell'adempimento delle occupazioni ordinarie assegnategli dall'obbedienza al mulino o all'ambulatorio, in spirito di adorazione. Sono rivelatrici queste sue risposte: "Io, l'ho ben sentita come gli altri la Messa:

mente inaugurato il 3 agosto 1930 dal Patriarca Latino di Gerusalemme Luigi Barlassina (1872-1947) con l'assistenza di S. E. Mons. Keklikian, Arcivescovo Armeno di Adana, di Vicari di vari riti, rappresentanti della Custodia di Terra Santa e delle comunità religiose di Gerusalemme, alla presenza del Console d'Italia e di altre autorità civili: cf G. Fergnani, *Il Sepolcro di S. Stefano*..., pp. 161-165; Id., *L'Invenzione di S. Stefano Protomartire negli scritti di s. Agostino*, discorso da lui pronunciato in quella circostanza.

[58] Don Candiani lo chiamava affettuosamente "magister caeremoniarum". Tra i libri litugici conservati nella sua camera c'è l'*Uffizio della Settimana Santa coll'aggiunta delle dichiarazioni in lingua volgare.* Torino, Libreria Salesiana Editrice 1904[48]. Tra le pagine Simone aveva incollato numerosi suoi foglietti con la traduzione italiana e la spiegazione dei vari riti.

[59] *Scritti religiosi del Venerabile Simaan Srugi di Nazareth (1877-1943). Salesiano Coadiutore*. Introduzione, note e sintesi a cura di Gianni Caputa. Gerusalemme 2017, p. 91, n° 69. [Pro manuscripto].

[60] *Ibid*., p. 87, n° 28; la stessa affermazione è ripetuta a p. 95, n° 110.

[61] *Ibid*., p. 87, n° 29, 30.

il mio spirito era col Signore come se fossi in chiesa". "Non sa che l'obbedienza vale più che un'ora di adorazione? Del resto, io sono stato sempre in spirito dinanzi al Santissimo esposto". Era questo il modo in cui Simone viveva il principio cardine della "guardia di onore" a Gesù Eucaristico, come poteva leggere nel *Nuovo manuale*, pp. 39-40 (cf nota 65 qui sotto). Lo stesso principio che animava la spiritualità della "Compagnia del SS. Sacramento", oppure la "Crociata Eucaristica", alla cui pratica egli aveva educato i giovani che poi nella via concreta, anche di una metropoli caotica come il Cairo, vivevano in questo modo il loro sacerdozio laicale[62].

Aveva scritto nel suo taccuino: "Iddio abita nell'anima mia non meno sfolgorante di luce e di gloria che nella gloria del Cielo. Sono sempre alla presenza di Dio; faccio parte del suo corteggio di onore; cercherò di essere puro di mente e di cuore"[63]. La retta intenzione di piacere a Dio per puro amore, senza aspettare ricompensa e tanto meno senza badare a cosa facciano o dicano gli altri, è impressionante: "Iddio per la sua immensa bontà merita che tutto si faccia ad onor suo, anche se non ci fosse né paradiso né inferno"[64].

Il tempo libero della domenica era abitualmente dedicato alla lettura del Vangelo e di libri devozionali o agiografici: lo si poteva vedere seduto sotto un albero appartato, tutto assorto in meditazione. Ci sono rimasti alcuni di quei libri, dai quali egli trascriveva paragrafi o frasi, componendo un florilegio di riflessioni e massime, che condivideva con confratelli e giovani[65].

[62] E. Forti, *Un buon Samaritano*..., p. 129; cf *ibid*., pp. 84-85.

[63] *Scritti religiosi*..., p. 92, nn. 77 e 82.

[64] Insiste sulla intenzione retta (pura, diritta, santa...) nella lunga sezione delle *Massime del mese per i Confratelli*, in *ibid*., pp. 27-29, n° 18-23, 28-41.

[65] Oltre a quanto ho indicato in *Scritti religiosi*..., pp. 8-9, 148 nota n° 2, e in attesa di compilare un inventario completo della biblioteca di Betgamàl del tempo di Srugi (dispersa ai quattro angoli), segnalo qui, in ordine alfabetico e cronologico, alcuni libri da cui egli attingeva frequentemente: [Anonimo], M*ese del S. Cuore cavato dagli scritti della B. Margherita M. Alacoque, con appendice Massime per ogni giorno dell'anno.* Roma, Ufficio del Messaggero del S. Cuore 1903[4]; [Anonimo], *Nuovo manuale della guardia d'onore al S. Cuore di Gesù*. Roma, Direzione Generale, senza data; [Anonimo], *Tuhfat al-zuhūr al-zakiyyah li-l-nufūs al-ʿabīdah al-masīḥiyyah*. Urashalym: bi-matba' al-ard al-muqaddas li-l-Abà al-Fransisyyn: sanat 1905, tab'at khamisa [Tesoro di fiori profumati per le anime cristiane devote. Stampato a Gerusalemme nella tipografia dei Padri Francescani, anno 1905, 5ª ristampa]; [Anonimo], *La liturgia degli infermi*. (= Biblioteca Liturgica Popolare, 3). Vicenza, Società Anonima Tipografica 1915; [Anonimo], *Suor Maria Marta Chambon e le Sante Piaghe di N. S. G. C.* Pisa, Tip. Sociale "Beato Giordano" 1924[2]; Giulio Barberis, *Il Vade mecum dei giovani Salesiani.* S. Benigno Canavese, Libreria Salesiana 1905-1906[2]; Edmondo Battisti, *Breviario dei fedeli. Latino-Italiano con note storico-liturgiche*. Torino-Roma, P. Marietti 1922; Giovanni Bosco, *Il Giovane Provveduto per la pratica dei suoi doveri religiosi.* Torino, SEI 1920; Eugenio Ceria

Leggendole attentamente riconosciamo in Simone una persona matura, unificata e radicale, costantemente intenta a percorrere un preciso itinerario ascetico per raggiungere la perfezione della vita religiosa consacrata. Esse inoltre dimostrano lo zelo che aveva nel proporre anche al prossimo la stessa misura alta di vita cristana, senza complessi di nessun genere. Il primo atteggiamento è evidente nei *Dialoghi con Gesù Crocifisso* e nei *Propositi*, il secondo nei *Pensieri salutari* e nelle *Massime* che distribuiva in occasione del primo venerdi del mese. I contemporanei attestano concordi che quelle massime venivano accolte volentieri da tutti, sapendo che provenivano da uno che prima metteva in pratica ciò che raccomandava agli altri[66].

I propositi, numerosi precisi e ripetuti, documentano altri tratti della sua spiritualità: conformarsi a Gesù accogliendo per suo amore tutte le croci; prepararsi alla morte e al giudizio; impegno per combattere le passioni e inclinazioni disordinate:

> "Avrò sempre dinanzi a me la morte e il giudizio per tenermi apparecchiato a comparire dinanzi al buon Gesù". "Vigilierò sopra le mie passioni e i miei sensi per mantenermi puro e casto di anima e di corpo. Voglio stare molto attento per far ogni cosa per obbedienza, perché senza obbedienza non si merita nulla avanti il Signore, e non sarò buon religioso se non faccio ogni mia operazione per obbedienza. Metterò tutto l'impegno per tenermi preparato alla morte che può capitarmi da un momento all'altro. Riceverò dalle mani del Signore ogni giorno ciò che può capitarmi di dolori, di pene, di afflizioni, con rassegnazione, sia che vengano dalle mani di Dio o del prossimo. Voglio essere costante nel combattere le mie passioni, le mie comodità, i miei capricci, i risentimenti, le impazienze, e tutti gli altri difetti. Soffrire in silenzio e sopportare tutto"[67].

Questo sforzo ascetico non rendeva Simone rigido, isolato o scostante, anzi egli irradiava l'amabilità salesiana e la sua compagnia era desiderata da confratelli e ragazzi. Osservantissimo della vita comune, si sforzava di partecipare alle passeggiate comunitarie e, per quanto poteva, anche alle ricreazioni. Certamente, non solo per la sua costituzione fisica e il suo temperamento ma anche per libera scelta, oltre che per mancanza di tempo, Simone non adde-

(a cura di)*, La vita religiosa negli insegnamenti di S. Francesco di Sales*. Torino, SEI 1926; Id., *Don Bosco con Dio*. Torino, SEI 1929; Alfonso Maria De' Liguori, *Pratica di amar Gesù Cristo*. Alba, Scuola Tipografica Editrice, s.d. [prima del 1925]; Francesco di Sales, *La Filotea ossia introduzione alla vita devota.* Nuova traduzione italiana del sac. Eugenio Ceria. San Pier d'Arena, Scuola Tipografica "D. Bosco" 1912[2]. In cima alla terza pagina Srugi scrisse a penna: "Oggi 3/6/913 ho ricevuto questa Filotea dal Sig. Ispettore D. L. Sotera [sic]". Sono queste alcune fonti dei suoi *Scritti religiosi*; basandomi sui concetti in essi più ricorrenti, ho cercato di ricostruire alcune linee portanti della sua spiritualità *ibid*., pp. 99-147.

[66] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 135-136.

[67] *Scritti religiosi*..., p. 88, nn. 38, 39-43.

strava i ragazzi in saggi ginnici, né li accompagnava al campo da calcio sulla collina a sud, e tanto meno per le nuotate nella vasca-piscina di wadi Bulos[68]. E tuttavia non si sottraeva ad altre forme di ricreazione. Il coadiutore Giuseppe Fusi che visse a Betgamàl dal 1928 al 1940 come giardiniere e incaricato della sacrestia e aveva stretto con lui una profonda amicizia, attesta: "Con umiltà straordinaria si adattava a giocare, alla sua età, alle bocce con i confratelli e ai birilli con i ragazzi. Era straordinario come si sapeva adattare e farsi piccolo con i piccoli, come se avesse la loro età"[69]. E aggiunge questo quadretto familiare che mostra la grande umanità di Simone, sempre uomo di fede:

> "Le serate invernali io le passavo con lui a leggere le vite dei santi o qualche libro edificante oppure a fare qualche esercizio di lingua araba. Ma quando stavo con lui avevo la netta sensazione che ero con un uomo di grande fede. Quando la domenica pomeriggio pioveva e il tempo non lo permetteva, facevo qualche partitina a dama col Servo di Dio oppure si faceva qualche altro gioco. Ed egli mi suggeriva qualche buon pensiero su Gesù o sulla Madonna o su qualche altro santo"[70].

Anche nell'ultimo anno di vita, fino a quando non fu costretto a restare nella sua cameretta, trascorreva ore e ore in cappella davanti al tabernacolo, ma si era anche "fatta mettere una sedia in cortile dove, durante la ricreazione, amava stare seduto ed osservare i giovani a giocare e, cogliendo il momento opportuno, dire una buona parola a giovani e confratelli"[71].

Tutto questo dimostra quanto Simone fosse coerente con la scelta che aveva fatto di percorrere con semplicità "la piccola via" delle cose ordinarie:

> "Dice S. Francesco di Sales: io ritengo sia atto di grandissima perfezione il conformarsi in tutto alla comunità senza giammai dipartirsene di proprio arbitrio; infatti, oltre a essere ottimo mezzo di unione col prossimo, serve ancora per nascondere ai nostri occhi la nostra perfezione. Vi è una certa semplicità di cuore che racchiude in sé la perfezione della perfezione, ed è quella semplicità la quale fa sì che l'anima nostra si raccolga e concentri tutta nella fedele osservanza delle sue Regole, senza effondersi in altri desideri né voler intraprendere cose maggiori. Essa non cerca di fare cose alte o straordinarie che le potrebbero attirare

[68] Nella cronaca degli anni 1930 e 1940 sono documentati saggi ginnici dei ragazzi (talvolta in divise da "balilla" regalate dal direttore salesiano di Haifa), diretti da un coadiutore in calzoni alla zuava e camicia nera; si parla di ragazzi e confratelli che, separatamente, si recano a fare il bagno specialmente la domenica: cf ABG, Cronaca e foto annesse del settembre 1938; 7 maggio 1939; (il 4 aprile 1939 anche un gruppo di soldati inglesi da Artùf), primavera 1942, 24 settembre 1942. Mentre il 4 giugno 1939 i ragazzi di Betgamàl sfidano a football gli scouts di Betlemme.

[69] *Hierosolymitana* [...] *Positio super virtutibus*, p. 324.

[70] L. Fiora, *Biografia*..., p. 111.

[71] *Ibid*., p. 142.

stima dalle creature; ma si tiene bassa bassa dentro di sé e non ha grandi aspirazioni, come quella che fa nulla di propria volontà né più degli altri; per tal modo tutta la sua santità è nascosta agli occhi di lei"[72].

La mitezza e amabilità erano doni che chiedeva al sacro Cuore di Gesù:

"Ponete, o Gesù, sulle mie labbra il sorriso buono e sereno, la parola dolce, indulgente, compiacente. Ponete nel mio esteriore l'amabilità che apre il cuore; l'abilità che aiuta senza farsi preziosa; la bontà che tutto ottiene senza sforzo; l'abnegazione che attira e fa domandare una gentilezza, un servizio senza timore, né esitazione".

Ma allo stesso tempo erano frutto del costante lavorio su se stesso[73]. Teneva ben salda la distinzione fra sentire e acconsentire:

"Non ti devi credere di peccare o di mancare come che sia, quando senti commozioni o ripugnanze. Niente affatto. Sono cose indipendenti da noi: cotesti moti non sono colpevoli. Si tratta di passioni naturali, che per sé non sono peccati. È un inganno di molti l'immaginarsi che la perfezione stia nel non risentirsi di nulla, e il credere che ad ogni ribellione di passione tutto sia perduto. È colpevole quello che tiene dietro ai movimenti, cioè sopra le parole risentite, quei pensieri di mormorazioni che carezzi, rumini, trattieni nel cuore i giorni, le settimane, i mesi interi; quelle ripugnanze avvertentemente [assecondate] riguardo alle obbedienze contrarie al tuo gusto e alla tua fantasia"[74].

E ancora:

"La differenza che passa fra gli uomini spirituali che attendono alla perfezione, e i carnali e sensuali (cf 1Cor 2,12-15) che non v'attendono, non istà in sentire e non sentire difficoltà e ripugnanza dalla carne, ma nel lasciarsi questi trasportare da esse e quelli no. L'uomo spirituale non dà orecchio ai gridi e alle domande della gola e dell'appetito sensuale, né si lascia trasportare da essi. Qui sta il punto: in non dar orecchio alle tentazioni e agli appetiti che insorgono, né consentire ad essi"[75].

[72] *Scritti religiosi*..., p. 22, n° 109. Deriva da E. Ceria, *La vita religiosa*..., p. 51.

[73] Preghiera in AIMOR, Srugi 15.1.11., busta n° 1. Per il resto, nota giustamente don E. Forti, *Un buon Samaritano*..., p. 42: "Tutto questo non era solo il risultato di un temperamento felice. La forte emotività e l'innata tendenza a ripiegarsi su se stesso, lo avrebbe avviato a facili turbamenti che, non trovando sfogo all'esterno per la grande timidezza, gli avrebbero potuto rendere difficile la pace interiore e la piena donazione di sé. Ma seppe vincersi". A p. 51: "Quella calma abituale, quel raccoglimento, quella modestia nel tratto, quel dominio così naturale di sé, quella discrezione a riguardo degli altri, quell'ubbidienza sempre pronta, ilare, precisa, completa e senza discussioni né inquisizioni di perché, come ci assicura il suo direttore, non erano frutto di sola natura".

[74] *Scritti religiosi*..., p. 23, n° 110.

[75] *Ibid*., p. 58, n° 45-47.

Dunque non si meravigliava delle tentazioni e delle lotte: "Senza le passioni, la virtù sarebbe tolta di mezzo. Dove non è battaglia, quivi non sono vittorie"[76]. La conquista del Regno di Dio richiede determinazione: "Il Signore mi sta guardando continuamente come mi diporto nella battaglia delle tentazioni e nei pericoli, per quanto violenti essi siano, per coronarmi un giorno se mi farò coraggio e violenza per vincere (cf Mt 11,12; Gc 1,12; 1 Cor 9,24-27)"[77]. Ma, con maturo equilibrio salesiano e donboschiano, precisava che esse vanno unite al senso della misura, alla sana ragione e alla amorevolezza: "Fare con diligenza e purità d'intenzione quanto si può nel proprio stato"[78]. "Combattete fortemente e con pazienza, desiderando e cercando per quanto è possibile l'onor di Dio e la salute delle anime"[79]. Il proposito di guarire dalle malattie spirituali deve essere radicale, "ma fate dolcemente, amabilmente ed amorosamente questa risoluzione"[80]. L'invito evangelico ad "odiare" se stesso, va temperato dalla ragione: "Portando ragionevol odio a te stesso, ti conserverai; e ti perderai, amandoti malamente (cf Gv 12, 25)"[81]. Lo stesso vale nei confronti del prossimo, confratelli o ragazzi: talvolta è necessario correggere e anche punire, ma bisogna farlo "senza ira". "Chi ama il suo prossimo come se stesso, lo compatisce, e lo sopporta nei suoi difetti e mancamenti con dolcezza e mansuetudine"[82].

Data questa condotta esemplare, l'abituale padronanza di sé e l'amabilità servizievole e sacrificata, Simone aveva ascendente sui ragazzi e sugli stessi confratelli, a dispetto della sua ricerca di nascondimento. Un ulteriore segno: "Il 18 [?] dicembre 1930 si istituisce la Compagnia di S. Giuseppe con 11 membri scelti dal direttore, presidente il confratello Srugi"[83].

Verso i superiori e i confratelli ammalati aveva gesti di squisita carità; per stare vicino ad essi nel 1929 rinunciò ad andare in Italia come rappresentante dei coadiutori della Palestina alle feste per la beatificazione di don Bosco. Cinque anni dopo, per la canonizzazione, gli fu offerta una seconda opportunità, ma per le stesse ragioni rinunciò anche questa volta, sebbene il confratello in questione non fosse grave[84].

[76] *Ibid*., p. 40, n° 177.
[77] *Ibid*., p. 90, n° 61; anche p. 40, n° 178, ripetuto a p. 42, n° 211.
[78] *Ibid*., p. 66, n° 151.
[79] *Ibid*., p. 74, n° 241.
[80] *Ibid*., pp. 71-72, n° 216.
[81] *Ibid*., p. 40, n° 180, ripetuto a p. 42, n° 213.
[82] *Ibid*., p. 34, n° 106, p. 59 n° 63.
[83] AIMOR 4.4.2., CROF, p. 17.
[84] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., p. 111. Si suppone che abbia partecipato ai 3 giorni di festeggiamenti per il novello santo a Gerusalemme (26-28 aprile 1934) insieme a 9

L'autorevole giudizio che il nuovo ispettore don Lorenzo Nigra (1879-1951) scriveva nel quaderno della visita ispettoriale del 1931-1932 a Betgamàl, appare riassuntivo di quanto finora abbiamo presentato:

> "Personale. In genere si può essere contenti. Si distingue un primo gruppo: quelli «antichi della casa» (don Pietro [Sarkìs], sig. Srugi, sig. [Giorgio] Haruni) che, malgrado qualche inveterata abitudine, qualche dissidio, mantengono lo spirito nostro (per non dire di Srugi che tutti conoscono che è veramente santo); un secondo gruppo (i confratelli più recenti) che formano il nerbo della casa"[85].

La stessa forma letteraria dell'inciso, denota che la santità di Srugi era universalmente riconosciuta come una cosa "ovvia".

4. Promesse e aspettative investite dal turbine della "rivoluzione araba" (1936-1939)

La prima metà degli anni 1930 fu dunque vissuta in un'atmosfera positiva e promettente. Betgamàl andava acquistando notorietà, grazie anche agli "Studi Stefaniani" editi da don Giovanni Fergnani, e ad articoli su riviste scientifiche da parte di noti "palestinologi". Il 3 agosto si celebrava in forma solenne il rinvenimento delle reliquie di Santo Stefano, con accademia e messa cantata dai filosofi e teologi salesiani o betharramiti di Betlemme, presieduta da qualche vescovo o monsignore del Patriarcato Latino, oppure dal rettore gesuita del Pontificio Istituto Biblico o da quello francescano della "Flagellazione". Betgamàl/Cafargamala era considerata di importanza sia archeologica che ecclesiale e perciò inserita fra le tappe delle cosidette "carovane bibliche" nel territorio della Shefela. La cronaca della casa registra ad esempio quella del 6 settembre 1931 diretta da p. Alexis Mallon s.j., la festa del 3 agosto 1932 alla quale parteciparono p. John J. O'Rourke s.j. e p. Gabriele Allegra ofm (oggi beato) della "Flagellazione"; la carovana dell'8 agosto dello stesso anno guidata da p. Andrés Fernandez s.j. Il 3 agosto 1934 presiedette le celebrazioni p. Agostino Bea s.j. e tre anni dopo Mons. Rabbani vescovo di Homs mentre p. Fernandez tornò con diversi gruppi di professori e studenti, ad es. il 1° aprile e il 4 agosto 1937. Parallelamente venivano portate avanti due altre iniziative concernenti l'*Opera del Perdono Cristiano*: la diffusione della spiritualità tramite l'apposita Confraternita, e la raccolta di fondi

confratelli e 20 giovani che furono alloggiati nell'ospizio per pellegrini "Notre Dame de France": cf AIMOR 4.4.1.1. CROF alle date corrispondenti.

[85] L. Fiora, *Biografia*..., p. 126.

per completare la costruzione del *Martyrium* con una grande basilica che diventasse il centro mondiale di quest'Opera[86].

Dal punto di vista della colonia e scuola agricola, Betgamàl stentava a reggere il passo con la nuova realtà, come l'economo don Sacchetti riferisce lucidamente a don Ricaldone[87].

Sfortunatamente la situazione socio-politica stava sfuggendo di mano al governo mandatario Britannico che non era percepito come equidistante fra Palestinesi ed Ebrei. Dal 1936 al 1939 tutta la Palestina fu in rivolta. La fascia costiera di Giaffa e l'area della Shefela (ricche per le coltivazioni di agrumi, ma anche strategicamente importanti per il porto, per l'aerodromo di Lidda e per le vie di collegamento con l'interno) furono sconvolte dalle lotte del nascente conflitto palestinese-israeliano, con scioperi, frequenti atti di sabotaggio e vero terrorismo perpetrati da entrambe le parti, senza che l'autorità mandataria britannica volesse o potesse imporsi[88].

Anche i confratelli di Betgamàl subirono furti, aggressioni, estorsioni seguite da minacce e rappresaglie. Erano specialmente il direttore e l'economo a venire bersagliati in mille modi. Srugi corse qualche serio pericolo, come quel giorno del 1936 che, rientrando in treno da Gerusalemme, fu scambiato per un ebreo e stava per essere linciato, se un contadino che lo conosceva bene non lo avesse salvato. Leggendo la cronaca si è colpiti sia dai frequenti

[86] Cf le cronache della casa di quel periodo e le pubblicazioni che ho già elencate nella nota n° 40, in particolare G. Fergnani, *Il Sepolcro di S. Stefano*..., pp. 161-163 dove è riprodotto lo scambio di lettere fra il Rettor maggiore don Filippo Rinaldi e il Segretario di Stato card. Pietro Gasparri. Cf pure J. Borrego, *I Salesiani*..., pp. 125-126.

[87] "È impossibile farsi un'idea da lontano dello sviluppo di questo paese, dovuto all'immigrazione ebraica, soprattutto tedesca, in questi ultimi tre anni (1932-1935). [...] Il luogo del nostro ex-terreno di Gerusalemme è diventato il cuore della città, e vi è accanto l'Agenzia Ebraica. Il nostro terreno diviso in lotti e venduto a 1 lira e ½ il metro, costa oggi da 6-10 lire il mq. Si è perduta l'occasione di finanziare un po' l'ispettoria. Ciò che più importa è che i tedeschi organizzano la Palestina su base industriale e agricola in modo formidabile. Fra Caifa e S. Giovanni d'Acri è tutto un formicaio di industrie piccole e grandi. [...] Il petrolio dell'Iraq, l'irrigazione di Rutenberg sono addirittura imprese da sbalordire. Di scuole agricole ve ne sono cinque, tutte *up-to-date*. [...] Povero Beitgemal! Altro che stare all'avanguardia del progresso come voleva don Bosco! In ogni modo, cattiva figura non la facciamo ancora [...], specialmente per i nostri 100 ettari di boschi che sono una meraviglia": ASC F399 *Beitgemal,* lettera del 22 giugno 1935, citata da J. Borrego, *I Salesiani*..., pp. 19, 124-125. Don Sacchetti, essendo stato accompagnato a visitare diverse scuole del Piemonte dallo stesso don Ricaldone, scrive: "Ebbi a dirgli scherzando che fra Betgemal e Cumiana vi era la differenza che passava fra Lazzaro e il ricco Epulone": AIMOR 4.4.2. CROF, lettera dell'8 ottobre 1936 a don Canale.

[88] Cf il capitolo VI di F. Desramaut, *L'orphelinat*..., pp. 185-190. Una ricostruzione disincantata di quei disumani e tragici eventi è offerta da Ari Shavit, *My Promised Land. The Triumph and Tragedy of Israel*. Melbourne, Scrobe Publ. 2014; per il nostro periodo cf il capitolo 3° (*Orange Grove 1936*) pp. 49-68 e l'inizio del capitolo 5° (*Lydda 1948*). Per la zona di Betgamàl e Deir Rafàt, cf E. Fano, *Sulle orme del passato*..., pp. 108-116.

atti di violenza, sia dalla superiorità d'animo e dallo spirito di fede dei confratelli[89].

Nel 1938 vi fu una catena di tragici avvenimenti: nel gennaio fu assassinato non lontano da Betgamàl l'inglese J. L. Starkey che dal 1932 conduceva scavi archeologici a Lakish. Il 7 maggio nella zona di Hebron rimase ucciso in un conflitto a fuoco 'Issa al Bàttat, capo locale dei *thuwwàr* e suo presunto assassino. La sera del 17 giugno una banda armata, dopo aver tagliato i fili del telefono, irruppe in casa e pretese dal direttore don Mario Rosin (1875-1938) 100 lire palestinesi. Non ricevendole perché in cassa vi erano solo poche piastre, lo bastonarono violentemente. Anche i confratelli e i laici accorsi a difenderlo presero una dose abbondante di percosse, eccetto Srugi[90]. Dopo aver ricevuto viveri, vestiti e calzature, i rivoluzionari se ne andarono, ma ripetendo chiare minacce di morte nei confronti di don Rosin.

E difatti nel pomeriggio del 23 giugno lo assassinarono, mentre tornava dal vicino Deir Rafàt dove si era recato per confessare le suore la vigilia della solennità del Sacro Cuore. Lo accusavano d'aver fatto installare il collegamento telefonico tra la casa e la stazione di polizia di Artùf per trasmettere informazioni circa i loro spostamenti. Il suo corpo straziato venne ritrovato il giorno dopo sotto un cumulo di pietre: stringeva in mano la corona del rosario.

Non molto tempo dopo, uno dei presunti responsabili, ferito in uno scontro a fuoco e braccato, cercò rifugio proprio nell'ambulatorio di Betgamàl. Simone lo curò e lo lasciò andare, mentre suor Tersilla insisteva: "Consegniamolo ai soldati Inglesi. Ha ucciso il nostro direttore!". Dello stesso parere erano i confratelli che nei giorni seguenti fecero pesantemente sentire a Simone il loro disappunto. Egli rispose all'una e agli altri con queste frasi, riportate da vari testimoni:

[89] Cf E. FORTI, *Un buon Samaritano*..., pp. 124-125. A chi lo informava del pericolo corso, Srugi rispose: "Si vede che il Signore non mi ha trovato pronto e preparato per il cielo!": *Summarium* del Processo Apostolico, in *Hierosolymitana... Positio super virtutibis,* p. 324.

[90] Cf E. FORTI, *Un buon Samaritano*..., p. 141: "Srugi fu tra i primi a portare il suo vestito nuovo e il piccolo gruzzolo raccolto nella giornata al mulino e all'ambulatorio. Al suo passaggio [...] il gruppo dei ribelli si irrigidì sull'attenti al comando del capo: Giovanotti, questo è *mu'allem* Srugi, fategli il saluto militare per rispetto". Mario Rosin (1875-1938) era arrivato a Betlemme tra i primi Salesiani nel 1891. Come direttore accolse don Rua nella sua seconda visita a Nazaret nel 1908. Durante la prima guerra mondiale venne esiliato per un anno in Turchia. Nel 1929 fu nominato primo direttore del teologato a Betlemme: cf il mio studio, *I primi undici anni del teologato salesiano in Terra Santa: Betlemme 1929-1940. Documenti per scrivere una storia*, in RSS 45 (2004) 363-427, qui pp. 373-393, 416 e nota n° 198. Condusse sempre vita religiosa edificante: austero e sacrificatissimo (portava il cilicio e dormiva per terra). Circa la sua uccisione cf anche E. FORTI, *Un buon Samaritano*..., pp. 143-144.

> "Se ha commesso del male, se la vedrà lui con Dio. I soldati sono sulle sue tracce e non tarderanno a prenderlo. Ma noi dobbiamo sempre fare del bene a tutti. Preghiamo per lui e per i suoi compagni. Gesù non ci ha forse insegnato a perdonare i nemici? E don Rosin non ha sempre perdonato? Può darsi che questi tali, vedendo che noi li perdoniamo, si sentano toccati a cambiare vita"[91].

La vicenda ebbe un seguito, come certifica suor Tersilla: due o tre mesi dopo, alcuni capi delle bande ribelli armati a cavallo vennero a Betgamàl

> "scusandosi della morte di don Rosin e dicendosi pronti di punire i colpevoli. I superiori dissero loro che perdonavano volentieri: «La nostra fede ci esorta e ci obbliga anzi al perdono». Ed in segno di ciò si accettò di farsi fotografare da parte di tutti, insieme salesiani e suore".

Srugi commentò:

> "Suora, quei poveretti ricorderanno per tutta la vita questo incontro. Anche loro hanno una coscienza e un'anima da salvare. Il Signore ha fatto sentire loro il rimorso tanto da venire ad umiliarsi, e i superiori hanno fatto bene a perdonare e a dimenticare. La giustizia la farà il Signore, ma a noi tocca perdonare e fare sempre del bene. Preghiamo per loro e chissà che non si convertano"[92].

In quegli stessi anni anche la comunità del vicino Deir Rafàt, allora formata da 3 sacerdoti diocesani, 9 suore Dorotee e 3 laici, subì le stesse angherie (furti, minacce, danneggiamenti alla proprietà, saccheggi e incendi...) ma continuò a svolgere il suo servizio. È impressionante la somiglianza delle testimonianze: suor Elburga Simionato scrive

> "di aver medicato molti feriti, fra i quali il famoso Ocassi [?] che, solo nella mano destra, aveva sette ferite. Pare sia questi che abbia ucciso il nostro padre Mario Rosin [...] Cosa io abbia provato nel medicare questa creatura, sapendo di avere dinanzi a me un omicida di decine di persone, fra i quali due suoi fratelli, non posso descriverlo. «Signore – più volte ripetevo – Signore, toccategli il cuore». Un solo atto di pentimento basta per salvarsi. Egli fra poco sarà preso dalla giustizia e lo uccideranno"[93].

Agli orrori della guerriglia si aggiunse nel settembre 1938 una grande epidemia di malaria che colpì quasi tutti gli orfanelli interni e moltissimi abitanti della zona. Ancora suor Elburga: "Tante volte si presentano qui con 40-

[91] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 145-146, che qui si basa sulle testimonianze di suor Tersilla, don Rodolfo Frey e altri, conservate in AIMOR, Srugi 15.1.2., nelle tre cartelle n° 9a, 9b, 9c.

[92] L. Fiora, *Biografia*..., p. 134.

[93] E. Fano, *Sulle orme del passato*..., pp. 108-111, *passim*.

41 di febbre, perché vogliono l'iniezione dopo aver viaggiato 3-4 ore sopra un asinello, essendo di paesi lontani. Tante mattine faccio anche 60 iniezioni, tutte per la malaria". Nel 1939, ci fu una escalation della violenza i cui danni sono documentati dal crescente numero di medicazioni effettuate da suor Elburga nel suo ambulatorio: dalle 260 in 18 giorni di maggio si arriva a 1265 in 27 giorni di settembre. I feriti che si presentavano erano prevalentemente "insorti", ma non mancarono soldati e qualche ufficiale britannico[94].

Tra lo scombussolamento causato da tutti questi dolorosi eventi, Simone si manteneva saldo, senza sbandamenti. La memoria di santo Stefano, la canonizzazione di don Bosco, l'eroica testimonianza di don Rosin e la beatificazione di Maria Mazzarello (20 novembre 1938), lo spronavano a proseguire il viaggio, tenendo fisso lo sguardo su Gesù crocifisso e risorto: "Devo in fretta intrecciare per me con molte opere buone la corona pel paradiso perché il tempo della morte si avvicina"[95]. "Essendo il religioso consacrato a Gesù, dev'essere inchiodato alla croce con Lui... affine di poter morire come Gesù e risorgere a nuova vita come Lui"[96]. "Diceva S. Paolo: *Andiamo sempre mortificandoci e maltrattandoci acciocché la vita di Gesù Cristo si manifesti nei nostri corpi* (2 Cor 4,10)"[97]. Gesù Crocifisso è il modello più perfetto che il religioso è chiamato a riprodurre, così da diventare una sola cosa con Lui[98], "sino a tanto che possa dire con l'Apostolo: "*Vivo non più io, ma è Cristo quello che vive in me* (Gal 2,20)"[99].

> "Il crocifisso dev'essere il tuo libro prediletto. La scienza dell'amore non s'impara sui libri. Essa non è data che all'anima che guarda il crocifisso e gli parla cuore a cuore. Gesù mi ha amato tanto che ha sofferto, è morto, si è dato tutto a me. Io pure voglio soffrire tutto per amore, per amarlo e morire d'amore per lui"[100].

Un piccolo crocifisso lo portava sempre ben visibile cucito sulla giacca, dalla parte del cuore; compare anche nell'ultima fotografia del passaporto.

Mentre all'esterno i giorni erano segnati dalla cronaca di eventi drammatici o tragici, Simone continuava a osservare un calendario personale che si era fatto, dedicando le giornate della settimana a una particolare devozione:

[94] Cf *ibid*., pp. 112, 113-115.
[95] *Scritti religiosi*..., p. 54, n° 8.
[96] *Ibid*., p. 13, nn. 6, 8, 10.
[97] *Ibid*., p. 54, n° 1.
[98] Cf *ibid*., p. 14, n° 16.
[99] *Ibid*., p. 78, n° 282.
[100] *Ibid*., p. 14, n° 18; p. 86 n° 22.

anime del Purgatorio, Angelo Custode, San Giuseppe, Eucaristia, Gesù Crocifisso, la Madonna[101].

Nell'estate del 1939 la mole eccessiva di lavoro mise a dura prova la sua resistenza fisica. Leggiamo nella cronaca della casa scritta dal nuovo direttore don Antonio Candiani (1887-1973):

> "20 luglio: l'ambulatorio questi giorni è assediato da mattino a sera! Srugi e la suora non han tempo di venire a pranzo. Quasi tutti i malati sono di malaria, di deperimento organico, di paratifo. – 26 luglio: ambulatorio e mulino affollatissimi, il primo per causa della malaria, il secondo per causa del guasto del mulino di 'Agiùr" [un villaggio vicino]. – 2 Agosto: ambulatorio e mulino affollatissimi. È una vera processione di malarici. Srugi ed Artin non trovano da respirare!".

Sebbene molto debole, nei giorni seguenti volle recarsi a Betlemme per gli esercizi spirituali annuali. Uno dei due propositi che scrisse sul taccuino è molto significativo del suo stato d'animo: "Farò di tutto per tenermi preparato a comparire dinanzi al Signore in qualunque momento. E di tener in ordine le cose del mio ufficio d'infermiere, sia in casa sia nel dispensario, e di tener i conti preparati"[102].

Ancora dagli appunti di cronaca di don Candiani:

> "17 settembre: don Dalmaso, Srugi con Artin vanno coll'auto a Tel-Aviv per far provviste di medicinali e di semi per l'orto. – 28 settembre: in casa ho a letto don Frey, don Dalmaso e il sig. Srugi; le uniche due suore sono in piedi con 39 gradi! E si vuol far credere che a Betgamàl non c'è malaria". Il 2 ottobre "Srugi supplica di fargli la [...] cassa da morto o di trasportarlo a qualche ospedale. Sono le otto, con l'asino vado a Bab-el-wad e con l'autobus a Tantùr; il sig. ispettore mette a disposizione la sua «balilla» e alle 5 di sera Srugi è già all'ospedale di Betlemme".

Vi giunge in condizioni critiche ma, grazie alle preghiere di tanti amici (come egli scrive nella lettera del 24 dicembre alla sorella Zahra), supera la crisi e dopo la convalescenza nell'ospizio di Tantùr, il 19 novembre "ritorna in mezzo a noi il carissimo Srugi, dopo ben 49 giorni di malattia, in cui ricevette l'estrema unzione"[103].

[101] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 130-136.

[102] *Scritti religiosi*..., p. 96, n° 121.

[103] ABG, Cronaca alle date corrispondenti. Copia fotostatica dell'originale arabo della lettera alla sorella fu acquisita agli atti del processo informativo (1964-1966) e se ne trova copia in AIMOR, Srugi 15.1.1., cartella n° 3, busta 3.2; venne pure allegata alle trascrizioni degli scritti di Simone che furono inviate all'Archivio della Postulazione Generale a Roma già nel 1967; infine la traduzione ufficiale figura in L. Fiora, *Biografia*..., pp. 138-139. Il paragrafo che qui ci interessa dice: "Due mesi fa fui colpito da forte febbre malarica che mi ha condotto all'orlo della tomba e mi ha obbligato a recarmi all'ospedale di Betlemme, dove passai

Don Candiani, dopo aver scritto che anche lui si stordisce con le pastiglie di chinino per poter stare in piedi, precisa: "Ma torno a ripetere per l'ennesima volta che ciò che mi spaventa è la febbre dei debiti più di quella della malaria. Si aggiunga poi la mancanza del «*cor unum et anima una*» nella comunità". Infine traccia con l'abituale vivacità un quadro quasi tragicomico: da una parte frequenti pattuglie di soldati inglesi in perlustrazione e dall'altra altrettanto frequenti bande di *thuwwàr* affamati; addirittura talvolta i due gruppi arrivano in contemporanea e bisogna destreggiarsi per non compromettersi. Si verifica pure qualche scontro a fuoco nella nostra proprietà. A causa delle piogge eccezionalmente abbondanti la malaria infierisce: "In casa su 13 confratelli, 6 solamente sono in piedi! Evviva Betgamàl la saluberrima villa di Gamaliele piena di ladri, di malarici e di debiti"[104].

5. Il tramonto e la morte, sullo sfondo della seconda guerra mondiale

Da quando nel 1917 i Turchi avevano lasciato la Palestina, il carattere italiano della "colonia agricola" di Betgamàl era stato accentuato dalle autorità e assecondato dai Salesiani. Il cronista registra gli interventi dei consoli generali di Gerusalemme a favore della azienda e della scuola; d'altra parte non nasconde il suo compiacimento per le vittorie in Abissinia. Insomma: tutto sommato, pur con gli inevitabili malintesi e le dovute riserve, si può dire che i confratelli di Betgamàl si sentivano al sicuro sotto la protezione della bandiera italiana[105].

due settimane tra la vita e la morte. Ora però, grazie a Dio, mi è ritornata la salute (non completamente) per le preghiere dei ragazzi orfani e di molti superiori e fratelli; ma penso che la fine del mio pellegrinaggio in questo mondo non è lontana. Sento infatti da tempo difficoltà di respiro e male al cuore e poca forza; tutto questo mi dice: «Preparati a incontrare il tuo Signore quando lo vorrà». [...] E tu, cara sorella, sii anche tu pronta ad incontrare il Signore Gesù, affinché meritiamo insieme di vederci vicendevolmente in cielo".

[104] ABG, Cronaca alle date corrispondenti.

[105] Gli aiuti materiali consistevano in macchinari agricoli, fra cui una mieti-trebbiatrice, divise per ragazzi, materiale didattico, ecc. Alla cronaca del 1937 è allegato il ritaglio della pagina del "Giornale d'Oriente*",* 15 Ottobre 1937-XV – *In Palestina. Gita dopolavoristica a Beitgemal e a Rafat* di Alessandro Mombelli. La settantina di partecipanti, capeggiati dal Console Quinto Mazzolini, furono "accolti coi segni delle più delicate attenzioni dai MM.RR. Don Mario Rosin e Don Alfredo Sacchetti". Il giornalista non tralascia di far notare la scritta posta sull'arco della porta d'ingresso del *Martyrium*: "Benefactor Insignis Gubernum Italicum Duce Benito Mussolini". Don Rosin nella sua cronaca particolare (Quaderno II, 28 febbraio, 5 e 8 maggio 1936) aveva appuntato la presa di Amba Alagi, poi di Addis Abeba e il passaggio dalla stazione di Artùf dell'esiliato Negus con la sua famiglia: AIMOR 4.4.1.1. CROF Quaderno n° 6 di don Rosin.

Questa condizione cambia drammaticamente nel giugno 1940 dopo l'entrata in guerra dell'Italia: per gli Alleati la colonia di Betgamàl diventa una entità nemica. Tutti gli Italiani (SDB e FMA) sono fatti prigionieri, a cominciare dal direttore don Candiani che è rinchiuso nella fortezza di S. Giovanni d'Acri, insieme ai criminali politici ma presto anche lui viene trasferito nella casa salesiana di Betlemme che era diventata il campo X d'internamento[106]. Il 16 giugno Simone è imprigionato nella cittadella di Gerusalemme poi, date le condizioni di salute, trasferito nell'ospedale italiano, ma dopo gli accertamenti sulla sua nazionalità viene rimandato a Betgamàl, dove erano rimasti solo pochi ragazzi, confratelli e collaboratori. Però il lavoro non diminuisce perché gli ammalati e i poveri continuano a salire al *deir*, anzi vi si riversano pure le centinaia di abitanti del villaggio di Rafàt dove, a causa dell'internamento, l'ambulatorio era stato chiuso[107].

Intanto il salvadoregno don Raffaele Lopez (1903-1943), che dal 1934 insegnava nel teologato di Betlemme, era stato designato direttore di Betgamàl e delegato del Rettor maggiore, don P. Ricaldone, per tutte le case della Palestina ed egli, benché già minato dalla tubercolosi, accettò di sacrificarsi. Vi erano alcune pesanti situazioni da affrontare urgentemente, tra le quali la gestione arbitraria della scuola di Haifa da parte dell'incaricato *ad interim*[108]; la ribellione dei salesiani francesi di Nazaret all'ispettore italiano don Giovanni Battista Canale (1882-1962), con conseguente chiusura della scuola; debiti da pagare; estenuanti richieste di permessi per far giungere soccorsi ai confratelli "internati"[109].

Per quanto riguarda Betgamàl, don Lopez annota nella cronaca:

> "5 maggio 1941: comincia un caldo eccessivo. Il nostro medico Srugi è a letto con febbre, sembra che sia la malaria che l'ha colpito. 7 maggio: il sig. Srugi è sempre a letto con febbre e al nostro ambulatorio affluisce gente perché anche a Rafàt non c'è farmacista. 10 maggio: si conduce il sig. Srugi all'ospedale [francese di Betlemme...] È colpito da bronco-polmonite e dicono che il suo stato sia piuttosto grave".

[106] AIMOR 4.4.1.1. CROF; cf L. Fiora, *Biografia*..., p. 140. Anche i preti e le suore della vicina "colonia" di Deir Rafàt vennero arrestati e condotti in diverse località, poi la stessa casa fu adibita a campo di internamento: cf E. Fano, *Sulle orme del passato*..., pp. 116-142.

[107] Cf L. Fiora, *Biografia*..., p. 93 nota 103.

[108] Cf AIMOR 4.4.1.1. CROF al 5 maggio 1942.

[109] F. Desramaut, *L'orphelinat*..., pp. 207-212 ha ricostruito la dolorosa vicenda di Nazaret basandosi su documenti d'archivio. Mi limito a segnalare un dettaglio: pensando di calmare la tempesta, l'ispettore scrisse a père Crozes (1900-1974) l'obbedienza, fattagli consegnare dallo stesso patriarca Barlassina, di trasferirsi a Betgamàl, ma dopo pochi giorni, senza badare al parere di don Lopez, père Crozes decise di rientrare a Nazaret (13-18 marzo 1941). Don Lopez dovette anche faticare per estinguere un grosso debito della casa di Nazaret: cf AIMOR 4.4.1.1., *Documenti, Corrispondenza 1901-1944*, cartella D 1935-1940.

Da parte sua in una lettera del 12 maggio 1941 da Cremisan l'economo don Karl Gosslar (1883-1944) aggiorna l'ispettore:

> "Sembra che il nostro carissimo confratello Srugi non sta troppo bene. Bronchite e poi uno stato di esaurimento che fanno pensare molto. Preghiamo il Signore che faccia guarire il nostro angelo custode di Betgamàl. Si vede che Iddio vuole provare la nostra casa con tante disgrazie"[110].

Alla fine del mese Srugi rientra a Betgamàl.

Dalla stessa cronaca apprendiamo di altri guai in uno scenario si direbbe di piccola apocalisse: nell'autunno di quel 1941 la casa corre il pericolo di essere occupata dal contingente polacco associato alle Forze Alleate. A fine dicembre le piogge sovrabbondanti trascinano via molte delle coltivazioni di wadi Bulos, causano crepe in alcune cisterne, lesioni sul tetto del dispensario, fanno crollare quello della coniglieria e della stalla, con conseguente moria di animali. Il 7 gennaio 1942: le montagne all'intorno sono innevate; in casa in certi ambienti piove più dentro che fuori; son morte più di 110 pecore e agnelli con una perdita di 200 lire sterline. Pazienza, il Signore ci vuole provare. [...] Mi convinco che fino a un certo punto il pessimismo di don Candiani ha qualche fondamento *in re*. Poi aggiunge una attenuante che dimostra la sua straordinaria bontà: probabilmente i superiori precedenti non hanno potuto fare di meglio a causa della poca salute.

Nonostante tutto, il 30 e 31 gennaio, preparate da una novena, si organizzano solenni celebrazioni di chiusura del primo centenario dell'opera di don Bosco (1841-1941), presiedute da S. E. Mons. Karol Mieczysław Radoński (1883-1951), vescovo di Włocławek (Polonia), accompagnato dal suo segretario. Congedandosi, il vescovo espresse sentito apprezzamento per la bella riuscita dei festeggiamenti e grande stima per il cerimoniere Srugi[111].

Nei mesi di maggio-agosto 1942 si susseguono sopralluoghi di ufficiali polacchi, australiani e britannici, interessati a occupare gli spaziosi ambienti della casa. Don Lopez, superando la censura, fa giungere all'ispettore "internato" un promemoria "Piani di comportamento in caso di occupazione della casa": cosa mettere in salvo, chi resterebbe (Srugi tra questi) e ove andrebbero gli altri.

[110] AIMOR 4.4.1.1. Betgemal, corrispondenza 1941-1944, busta n° 2, cartella E.

[111] Cf sia ABG, sia AIMOR 4.4.1.1. CROF 1939-1950. Nella cartella n° 5 vi sono sei fotografie che ritraggono mons. Radoński in visita alla casa, in posa con tutta la comunità, poi al suo congedo mentre saluta affettuosamente Srugi. Sembra interessante notare come la cronaca della Casa degli anni 1942-1943 (generalmente scarna o interessata ad eventi riguardanti l'azienda agricola), menzioni esplicitamente Srugi nel ruolo di cerimoniere per l'Epifania, Domenica delle Palme, Patrocinio di S. Giuseppe (26 aprile), Maria Ausiliatrice, S. Luigi, Cristo Re, festa del direttore (29 ottobre), Messa di mezzanotte a Natale.

Il 19 maggio don Canale informa: "Vengo a sapere in forma segreta da persona bene informata, che entro un mese Betgamàl sarà occupata dall'esercito". Il 17 giugno don Lopez trasmette: alcune voci dicono che metteranno polizia oppure cadetti polacchi. Il cronista annota che tra luglio e novembre 1942 si parla di aprire un ginnasio per ragazzi polacchi. Il 2 luglio don Canale insiste: "Conviene lottare energicamente e opporsi a tutto uomo. Noi non possiamo ammettere altre persone, tanto più se d'altro sesso [...]. Già furono occupate le altre case". Il 7 luglio don Lopez informa che due cappellani militari polacchi chiedono in affitto Betgamàl per sistemarvi 250 cadetti dai 14 ai 16 anni, assicurando che non si impadroniranno della proprietà e pagheranno l'affitto. Aggiunge che egli ha respinto la richiesta e che ha dato istruzioni a fr. Anthony Farrugia (1908-1995), allora direttore a Cremisan, che si opponga a tentativi analoghi[112]. In novembre, quando l'urgente bisogno di ambienti viene meno, i cappellani chiedono due dei quattro chierici tirocinanti come professori di religione per i loro cadetti a Nazaret. Il direttore concede, anche se questo aggrava il carico del suo lavoro; ma il 7 gennaio 1943 ottiene dall'ispettore che da Cremisan venga a sostituirli il chierico polacco Edward Swider (1914-1967)[113]. Ancora il 21 settembre 1943 un colonnello polacco vuole sistemare 30 ragazzi a Betgamàl e, dopo aver visionato gli ambienti, si reca ad 'Ain Karem per cercare di ottenere l'approvazione del direttore don Lopez, allora ammalato in fase terminale[114].

A questo punto è utile dare un brevissimo accenno per situare nel loro contesto storico queste vicende. Durante l'annessione della Polonia orientale all'Unione Sovietica (1939), migliaia di soldati polacchi erano stati arrestati e inviati nei gulag. Con l'accordo Sikorski-Mayski (1941), molti furono rilasciati e fu permesso loro di entrare in un ricostituito esercito polacco che si stava formando nella Russia meridionale e in Kazakistan (il "Secondo

[112] Cf AIMOR 4.4.1.1., *Documenti, Corrispondenza 1941-1944*, cartella E. – A Cremisan dal 2-9 luglio 1942 erano stati alloggiati oltre 150 tra rifugiati egiziani, fuggiaschi e disertori di varie nazionalità (cf Cronaca della casa). Mentre la scuola salesiana di Gerusalemme, situata di fronte all'ospedale italiano, già nel 1941 era stata occupata e trasformata anch'essa in ospedale militare: cf J. Borrego, *I Salesiani*..., capitolo IX, p. 143.

[113] I chierici polacchi tirocinanti a Betgamàl erano Jan Włodowski noto Kot (1914-1975), L. Kasperciak (del quale nella Cronaca di Cremisan l'11 luglio 1942 si dice: "La sera tardi ci giunge l'ex chierico Kasperciak vestito da soldato") e Paul Michałek (1917-1973). Vi era pure lo spagnolo Luis Orio Moreno (1919-1947) che per breve tempo fu inviato a rinforzare la ridotta comunità di Haifa. Nell'ABG, allegata alla "Cronaca minuta 19 maggio 1942 - 11 luglio 1943" si trova una foto con tutti e quattro, che fanno corona a un sorridente Srugi. – Per il ch. Swider, cf AIMOR 4.4.1.1. CROF. Nella Cronaca manoscritta di Cremisan leggiamo questi accenni: richiesta da parte di ufficiali inglesi di allestire in casa un "magazzino di medicinali" (22 luglio 1942); sopralluoghi di ufficiali polacchi; gruppi di soldati polacchi guidati dal ch. Swider in visita ai luoghi santi di Gerusalemme, ad es. 28 luglio, 5 settembre, 1° ottobre 1942.

[114] ABG, cronaca manoscritta alla date corrispondenti.

Corpo"). Tuttavia ben presto Stalin ritirò il supporto all'accordo, perciò il generale Władysław Anders, comandante delle divisioni polacche, attraverso un lunghissimo esodo segnato da indicibili sofferenze, riuscì a portare le proprie truppe insieme a migliaia di civili, prima in Iran poi in Iraq e infine nella Palestina mandataria[115].

La sopravvivenza dei civili divenne un imperativo prioritario per i capi sia ecclesiastici che militari, i quali bussarono alle porte di tutte le istituzioni cattoliche della Terra Santa. Il 14 luglio 1942 "the Major General of Polish Forces" presenta una proposta di *leasing* dei due edifici dei salesiani di Nazaret e Betgamàl "for use as boys boarding schools"[116]. Le trattative vanno per le lunghe, come abbiamo visto. Solo fra luglio e settembre 1943 il cappellano capo p. Jan Brandys finalizza con il direttore salesiano di Nazaret, p. Auguste Crozes l'accordo per alloggiare nell'edificio e sistemare sotto tende nel bosco circa 300 ragazzi di età inferiore ai 15 anni, la maggior parte orfani (mentre le ragazze furono alloggiate nel vicino istituto dei Padri di Betharram). Per essi, che erano accompagnati da ufficiali, maestri e personale di servizio, si organizzò una scuola che funzionò per oltre due anni, anche con alcuni salesiani come cappellani e maestri. Tra questi don Anton Guzik (+ 3.2.1966) e i due chierici provenienti da Betgamàl. In genere le relazioni furono buone, sia fra dirigenti, sia tra salesiani e ragazzi[117].

Nel frattempo a Betgamàl, da settembre a novembre 1942 Srugi ha frequenti ricadute (malaria, bronchite...) che lo sfibrano; viene mandato a riposarsi nell'ambiente salubre di Cremisan, e rientra rinfrancato, ma (come scrive don Goslar) "dappoiché è ritornato non scende più in farmacia e cura soltanto i villani in casi rari, perché lui stesso ha bisogno di riguardi per la malferma salute". Queste condizioni precarie continuano anche nella primavera del 1943; il 29 aprile Simone non partecipa alla memorabile "passeggiata di tutta la comunità (confratelli, personale laico e ragazzi: 45 persone in tutto) a Gerico, Mar Morto col bus e nostra auto"[118].

Tra maggio e giugno alcune suore e confratelli ricevono dalle autorità britanniche il permesso di lasciare il campo di internamento di Betlemme e rientrano a Betgamàl. Tra di esse suor Tersilla Ferrero che da collaboratrice

[115] Informazioni generali tratte da alcune voci su *Wikipedia*, consultate il 23-25 agosto 2017.

[116] Testo dattiloscritto su foglio protocollo, conservato in AIMOR 4.4.1.1. CROF: *Documenti e corrispondenza 1901-1944,* cartella E 1941-1944.

[117] Cf F. Desramaut, *L'orphelinat*..., pp. 212-215.

[118] Cf ABG, Cronaca scritta da don Gosslar, nel suo simpatico "italiano... svizzero". In quella di Cremisan si menziona la permanenza di Srugi dal 21 settembre, al 2 e poi al 24 ottobre 1942.

ora diventa infermiera personale di Srugi e lo assisterà fino all'ultimo, mettendo in salvo materiale prezioso, tra cui il taccuino dei propositi e il registro dei battesimi.

L'8 luglio un riluttante don Luigi Lajolo (1880-1959) viene convinto dall'ispettore ad assumere la direzione effettiva della casa. Don Lopez infatti è sfinito dalla tubercolosi e dai mille problemi affrontati durante tre pesantissimi anni di responsabilità; non giovano più a nulla il trasferimento ad 'Ain Karem e poi a Cremisan; muore l'8 ottobre all'ospedale francese di Betlemme a soli 40 anni di età, rimpianto da tutti[119]. Srugi si era reso ben conto delle molte difficoltà che il suo incarico comportava e per questo gli assicurava la sua costante preghiera. Inoltre lo aveva assistito spesso nelle sue malattie e da lui veniva affettuosamente chiamato "il nostro dottore". La sua morte fu dunque un doloroso distacco.

Ora anche lui si avvia alla fine, ma senza timore, anzi pregustando la gioia del premio;

> "Il giorno della morte per l'anima religiosa santa che ha operato il bene durante la vita, è il giorno di una copiosa raccolta. Perché raccoglie il frutto delle sue opere buone. Sono stati tanti atti di penitenza, tanti atti di umiltà, tanti atti di carità, tanti atti di obbedienza, tante fervorose preghiere e comunioni, tante mortificazioni e umiliazioni per amore di Gesù, tanti meriti in ogni modo accumulati, in ogni buon pensiero, in ogni buona parola, in ogni giaculatoria, in ogni sospiro d'amor di Dio"[120].

Il 19 ottobre "domanda il viatico che gli è portato, dopo una santa confessione", e il 24 gli viene amministrata l'estrema unzione: "pienamente in sé, sempre rassegnato alla volontà del Buon Dio". Il 30, senza preavviso, giunge da Haifa un suo nipote e il 1° novembre da Nazaret la sorella Zahra accompagnata dalla cognata e dalla figlia. Qualche confratello testimoniò che Simone ne aveva avuto una previsione e aveva chiesto al direttore di mandare qualcuno a prenderle alla stazione di Deir Abàn. Il 23 novembre "la sorella del Sig. Srugi con altre due signore vengono per la seconda volta a visitare l'infermo". Durante questi estremi incontri, Simone pregò la sorella di rientrare nella Chiesa Cattolica, togliendogli così quella spina che lo aveva fatto soffrire a lungo[121].

[119] ABG, Cronaca manoscritta.

[120] *Scritti religiosi*..., p. 78, n° 283.

[121] ABG, Cronaca manoscritta; cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., p. 186. Per la storia: le cose non cambiarono. La conferma si ha in AIMOR, Srugi 15.1.2., cartella n° 8, busta 8.7 dove è conservato il testo arabo e la traduzione italiana della interessante testimonianza rilasciata al tempo del processo informativo dalla nipote di Simone, la signora Shafiqa Abù-l-'Asal; cf pure AIMOR, Srugi 15.1.1., cartella n° 2, busta 2.5.

Il 17 novembre il cronista annota: "il sig. Artin con l'auto va a Bab-el-wad per prendere il dottor Simon ebreo convertito che gentilmente, gratis, si è offerto per venire una volta al mese a visitare i malati. Ha trovato il sig. Srugi molto giù [...] e gli diede più pochi giorni di vita".

Infine: "27 novembre – questa notte senza agonia e senza che Willibald che dormiva nell'infermeria [se ne accorgesse] si è spento il sig. Srugi. Dopo circa due mesi di sofferenze sopportate con esemplare rassegnazione è volato al Cielo". Il giorno dopo i presenti ai suoi funerali, cristiani e musulmani, celebrarono unanimi le sue virtù, convinti che era morto un uomo di Dio, un santo. Venne deposto nella cripta dentro una fossa scavata di fronte alla grotta sepolcrale che aveva custodito gli ossuari di Santo Stefano, Nicodemo, Gamaliele e Habib. Il direttore don Lajolo scrisse all'ispettore il 1° dicembre:

> "Come le avranno riferito i confratelli venuti per i funerali del Sig. Srugi, anch'io ho dovuto pagare il mio tributo non indifferente alla padrona di Betgamàl: la malaria. Pazienza, ciò vuole il Buon Dio! [...] Il sig. Srugi l'abbiamo deposto nella cripta accanto a don Rosin. La signora direttrice con un'altra suora, hanno lavorato tre giorni per ordinare e disinfettare l'infermeria. Ci volevano proprio loro. Nutro fiducia che il Santo [*sic*] Srugi dal Paradiso lavorerà ancora e molto per questa povera casa"[122].

Così l'arco della vita terrena di Simone si chiudeva. Pensiamo che tutto possa essere ricondotto al suo inizio nella sinagoga-chiesa di Nazaret: *Lo Spirito del Signore è su di me: mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato ad annunziare ai poveri un lieto messaggio* (Lc 4,18). Davvero lo Spirito Santo consacrò Simone e lo rese vivente vangelo a favore dei piccoli, dei poveri, degli ammalati e sofferenti, dei quali fu instancabile servitore e "buon Samaritano".

La fama di santità, già presente in vita e al momento della morte (come abbiamo visto attestata da don Ricaldone, don Sutera, don Nigra, don Lopez, don Lajolo..., e dagli stessi musulmani), crebbe col passare degli anni. Per iniziativa di don Francesco Laconi (1912-1983) che aveva iniziato già nel 1948 a raccogliere testimonianze scritte e dal 1958-1966 fu ispettore del Medioriente[123], e con l'incoraggiamento del Rettor maggiore don Renato Ziggiotti (1892-1983) che desiderava presentare alla Congregazione salesiana un modello di coadiutore santo, l'11 maggio 1964 presso il Patriarcato Latino di Gerusalemme si aprì il processo informativo, che terminò il 28 novembre

[122] ABG, cronaca manoscritta, in AIMOR 4.4.1.1. CROF alle date corrispondenti.

[123] Sono conservate in AIMOR, Srugi 15.1.1., cartella n° 2, documenti storici, busta 2.5; AIMOR, Srugi 15.1.2., cartelle 9a, 9b, 9c.

1966 sotto la presidenza di S. Beat. Alberto Gori (1889-1970). Deposero 58 testimoni, tra i quali qualche suo parente non cattolico e – caso forse più unico che raro allora – alcuni musulmani. Tutti erano rimasti edificati dal suo amore a Gesù e alla Madonna, dal suo spirito di fede, e soprattutto dalla sua carità delicata, espressione trasparente della misericordia di Dio. Nei mesi di maggio-giugno 1968 i censori romani deputati dalla Congregazione per le cause dei Santi all'esame dei suoi pochi scritti, attestarono che essi erano pienamente conformi alla fede e alla morale cattolica[124]. Dal 1981 al 1983 si svolse il processo apostolico, presieduto dal patriarca latino S. Beat. Giacomo Beltritti (che da direttore di Deir Rafât nel 1934-35 aveva conosciuto bene Simone), con deposizioni di 23 testi. Il 10 dicembre 1982 si fece la ricognizione della salma. Negli anni seguenti i periti della Congregazione per le cause dei Santi studiarono attentamente tutta la documentazione e, sulla base del loro parere positivo, il 2 aprile 1993 il santo padre Giovanni-Paolo II firmò il decreto di venerabilità[125].

6. Attualità della testimonianza e del messaggio

Dopo i primi 11 anni a Nazaret, Simone crebbe per circa 5 anni nell'accogliente clima dell'orfanotrofio di don Belloni a Betlemme (1888-1892), fraternizzando anche con i primi salesiani, molti dei quali avevano pochi anni più di lui. Certamente i misteri cristologici e mariani della incarnazione e della "vita nascosta" esercitarono un profondo influsso sul suo animo di bambino e adolescente: "Possiamo dire senz'altro che la sua fu una spiritualità nazaretana, tanto più che sappiamo come gli orientali siano sensibili e attaccati alle tradizioni familiari e popolari". A Betlemme egli rimase colpito dalla umiltà e povertà del Gesù Bambino nella grotta della natività (a cui gli orfani scendevano ogni giorno per pregare per i benefattori). Alla scuola di don Belloni si impregnò delle devozioni al S. Cuore e al SS. Sacramento che, come abbiamo visto, in quegli anni avevano nella costruzione della chiesa un richiamo visivo. Queste rimasero come linee portanti della spiritualità di Simone per tutta la vita[126]. Senza dimenticare che anche gli altri "luoghi santi" ai quali si recava in pellegrinaggio, divennero una costante fonte di ispira-

[124] La documentazione ufficiale si trova (oltre che presso la Congregazione per le Cause dei Santi) sia nell'archivio ispettoriale a Betlemme (AIMOR Srugi 15.1.5.), sia in quello della Postulazione generale dei Salesiani a Roma.

[125] Cf *Acta Apostolicae Sedis*, 85 (9 settembre 1993). Città del Vaticano, LEV 1993, p. 859.

zione: soprattutto il Santo Sepolcro e gli altri santuari di Gerusalemme, ma anche il Tabor e il pozzo della Samaritana[127].

E tuttavia fu nel corso dei 47 anni a Betgamàl che tutte queste dimensioni raggiunsero la maturità, fondendosi con altre ugualmente caratteristiche: l'amorevolezza educativa, il lavoro santificato dall'adorazione continua "in spirito e verità", la disponibilità al perdono, la semplicità della piccola via nella vita comune, la compassione per gli ammalati. Per queste ragioni, senza togliere nulla al fatto che provenga da Nazaret, penso che non sarebbe improprio chiamarlo Simone Srugi di Betgamàl[128].

Quest'opera belloniana e poi salesiana, a differenza delle altre di quel tempo che erano situate in città o dintorni (Nazaret e Haifa, Gerusalemme, Betlemme e Cremisan), si trovava isolata in aperta campagna, esposta a tutti i venti socio-politici e militari, in un ambiente in cui la malaria e la povertà facevano da padrone. Non meraviglia che tra i salesiani fosse invalsa la diceria che lì venivano mandati, come in esilio o per punizione, confratelli di seconda categoria. Simone, con la sua esistenza umana e cristiana portata fino alla perfezione della santità, contribuì a dare a Betgamàl tutt'altra immagine e fama. Essa divenne la Betgamàl di Simone Srugi[129].

Nel susseguirsi di eventi drammatici e non di rado tragici (due guerre mondiali, guerriglia, deportazioni, saccheggi, uccisioni...), su una scena in cui si alternavano velocemente personaggi decisi che lasciarono segni di violenza e distruzione, Simone volle e seppe essere un uomo di pace, distinguendosi per la sua dolcezza e mitezza. Mantenne sempre lo sguardo puntato in alto, in atteggiamento costante di unione amorosa con Dio, percorrendo senza deviazioni un itinerario di santificazione personale e di apostolato del servizio e della testimonianza che, a conti fatti, risultarono vincenti. Esercitò la fortezza verso se stesso, combattendo le sue inclinazioni disordinate e conformandosi agli atteggiamenti del Cuore di Cristo: umiltà, mansuetudine, bontà misericordiosa. Perciò era ben voluto da tutti: confratelli e consorelle, giovani e collaboratori laici, poveri e ammalati, cristiani e musulmani; e perfino i banditi, se proprio non gli volevano bene, almeno lo ammiravano e lo rispettavano.

[126] Cf L. Fiora, *Biografia*..., pp. 39, 48-49.

[127] Cf *ibid*., pp. 130-131.

[128] In AIMOR 4.4.2. CROF nel riassunto datato 1913, si menziona esplicitamente Simone Srugi tra "le vocazioni locali sorte a Betgemàl"; una annotazione che assume il significato di una attribuzione di origine e appartenenza.

[129] Circa la poca stima di cui godeva Betgamàl, la ritrosia ad andarvi e le frequenti richieste di cambiamento, perfino qualche fuga..., cf il riassunto che ne fa L. Fiora, *Biografia*..., p. 57.

Così varie volte, quasi come "parafulmine" o "angelo custode" della casa, riuscì a scongiurare le loro vendette; altre volte all'interno intervenne per riconciliare giovani armeni opposti ad arabi, e nei villaggi d'intorno fece da paciere fra gruppi rivali in lotta[130].

Anche nei periodi di relativa tranquillità (anni venti e metà dei trenta), non si adagiò nella mediocrità ma, come osserva il suo acuto biografo don Forti, grazie alla superiorità d'animo e alle motivazioni soprannaturali, riuscì a vincere le insidie di quel "terribile quotidiano", fatto di cose ordinarie e pratiche monotone sempre uguali a se stesse[131]. Nel frastuono di voci che risuonavano a Betgamàl e attorno ad essa, Simone si lasciò guidare dallo Spirito Santo, seppe capire qual era la missione che il Signore gli affidava a favore dei ragazzi interni e della gente esterna, di cristiani e musulmani, e la svolse con costanza e semplicità.

La sua vita interiore poggiava su un solido fondamento teologico e sacramentario, suoi punti di riferimento erano in particolare la dottrina di san Francesco di Sales e sant'Alfonso de' Liguori, oltre agli insegnamenti di don Bosco. Lungo il suo itinerario fu accompagnato da autentici maestri d'anime (anzitutto don Belloni, poi don Bianchi, don Gerbo, don Rosin, don Lopez...) i cui esempi e le cui direttive si faceva scrupolo di imitare e assecondare.

Simone Srugi di Betgamàl non è dunque una figura isolata, tantomeno solitaria, ma il rappresentante di spicco di una comunità di consacrati (tra i quali anche i coadiutori Bormida e Ongher) che riuscirono a vivere esemplarmente, nonostante le difficoltà e i limiti, lo spirito salesiano a livello sia personale sia educativo[132].

Per queste ragioni può essere presentato come modello convincente anzitutto a tutte le categorie di persone della Terra Santa, nel suo contesto multireligioso e multiculturale ancora oggi alla ricerca di una pace giusta fra i popoli che vi abitano. Ma il suo messaggio è universale e può risultare fecondo a tutte le latitudini.

[130] Cf L. Fiora, *Biografia*..., pp. 109-110.

[131] Cf E. Forti, *Un buon Samaritano*..., pp. 63-64; L. Fiora, *Biografia*..., pp. 109-110.

[132] Come ha documentato don Alejandro Josè León nella sua ricerca per la Licenza in Teologia (ancora non pubblicata) dal titolo *Lettura credente del vissuto di Simone Srugi e della comunità salesiana di Beitgemal (1891-1958). Elementi per una spiritualità salesiana in Medio Oriente.* Roma, UPS 2011, specialmente i capitoli 3, 4, 5. Parte di essa è stata utilizzata da don Pierluigi Cameroni nell'intervento tenuto al Seminario sul salesiano coadiutore organizzato dalla Conferenza degli Ispettori Salesiani d'Italia (Roma-Pisana, 25-27 novembre 2011) e pubblicato online.

FONTI

IL REGOLAMENTO DELLA COMPAGNIA DI SAN LUIGI GONZAGA COMPILATO DA DON BOSCO (1847)

Edizione critica a cura di *Rodolfo Bogotto**

I. INTRODUZIONE

"Stabilita così regolare dimora in Valdocco mi sono messo con tutto l'animo a promuovere le cose che potevano contribuire a conservare l'unità di spirito, di disciplina e di amministrazione"[1]. Con queste parole don Bosco qualifica – una trentina d'anni più tardi – il proprio reinserimento nelle attività, quando nel novembre 1846 ritorna a Torino, dopo aver trascorso in famiglia ai Becchi alcuni mesi di convalescenza. Si tratta ora per lui di dare un volto peculiare all'Oratorio di san Francesco di Sales, accrescendone i caratteri di ambiente educativo. Tra le iniziative messe in campo la proposta di esperienza associativa per i giovani riveste uno speciale rilievo.

A sospingerlo in questa direzione concorrono diversi fattori. Da un lato percepisce che è importante fornire agli adolescenti della periferia torinese uno scudo protettivo, un "rinforzo sociale", formato nel nostro caso da coetanei che condividono ideali, il gusto del darsi e del ricevere e che tra loro compongono una cerchia di amici. Ciò per far fronte alle bande, al branco, al gruppo dei cosiddetti "amici", realtà tutte che li possono condizionare e trascinare al peggio, proprio a ragione della fragilità dei singoli. Inoltre, si rende conto che occorre abituarli ad assolvere il proprio dovere, ad andare sino in fondo senza spaventarsi di fronte alla fatica, a non abbandonare facilmente il campo. La consapevolezza che anche altri compartecipano il medesimo impegno e l'incoraggiamento reciproco offrono al giovane sostegno, ne

* Salesiano, Presidente dell'ACSSA Italia.

[1] Giovanni Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*. Saggio introduttivo e note storiche a cura di Aldo Giraudo. Roma, LAS 2011, p. 169 (d'ora in poi: MO).

motivano la costanza, stimolano l'imitazione, lo portano a scoprire energie e qualità recondite e a servirsene.

C'è poi un altro aspetto che preoccupa don Bosco: l'aumento considerevole del numero degli oratoriani rischia ad un tempo d'incrinare il rapporto educativo personalizzato e di mettere in discussione un'efficace opera di prevenzione. Perciò, sente l'urgenza d'introdurre forme di partecipazione attiva e organizzata degli stessi giovani, per assicurare un infiltrarsi capillare dell'"un per uno" nella massa. Così il gruppo, mentre aiuta a fare un'intensa esperienza di comunità e di servizio a favore dei compagni, produce testimonianza, agisce da lievito nell'ambiente e svolge un ruolo integratore e di supplenza.

Infine, don Bosco coglie le sfide della nuova società urbana e vi risponde tramite un multiforme operato e l'opzione vitale dell'oratorio. Questo, tra le sue mani si trasforma passo dopo passo in un centro comunitario che rende i frequentanti partecipi dei suoi valori cristiani, un ambiente religioso-educativo in cui giovani – di origine, cultura e condizione sociale differenti – stanno insieme, sviluppano rapporti amichevoli con gli educatori, collaborano attivamente per la propria maturazione, fanno pratica di responsabilità e creatività, partecipano ad attività ludiche e di "volontariato".

Da questo insieme di intuizioni traggono origine le "Compagnie". La prima a sorgere è la Compagnia di San Luigi (primavera del 1847), una forma di aggregazione giovanile che possiede radici antiche e una tradizione consolidata. Nel fondarla don Bosco mira a conseguire simultaneamente finalità educativo-pastorali e spirituali: alimentare la vita di pietà e la moralità dei membri sull'esempio del santo, ma anche incitarli a dare buon esempio e diventare fermento tra i compagni.

L'esperimento, riuscito, si traduce in uno dei capisaldi del suo Progetto pedagogico-religioso, e rende l'associazionismo giovanile un tassello indispensabile del Sistema preventivo salesiano.

Nel proporre l'edizione critica del regolamento controfirmato dall'arcivescovo di Torino mons. Luigi Fransoni[2], ho ritenuto opportuno ripercorrere il sessennio durante il quale don Bosco matura la propria coscienza sacerdotale, elabora un progetto d'intervento specifico per una nuova categoria di giovani cristiani, socialmente ai margini, sperimenta interventi e metodi che

[2] ASC A2300201: *Compagnia di S. Luigi. Regolamento.* Ms. allog. con correzioni aut. di don Bosco e approvazione autografa di mons. Luigi Fransoni (12 aprile 1847); FDB 1869D4-E3; cf MB III 216-220; Istituto Storico Salesiano, *Fonti salesiane* 1. *Don Bosco e la sua opera*. Roma, LAS 2014, pp. 699-700.

diverranno capisaldi del suo approccio pastorale. Tra questi spicca la proposta di un'associazione giovanile, che ha già una sua tradizione consolidata e che egli rivisita con originalità.

1. Un apprendistato alla ricerca di una propria identità pastorale

Appena ordinato prete, esercita al paese natio quello che possiamo chiamare il suo "primo tirocinio" ministeriale; in quei cinque mesi don Bosco trova conferma che "la *sua* delizia *è* fare catechismo ai fanciulli, trattener*si* con loro, parlare con loro"[3], e ad un tempo si coglie pastoralmente acerbo. Allora, su consiglio del conterraneo don Giuseppe Cafasso (1811-1860), s'iscrive al Convitto ecclesiastico di Torino. Nell'inserirsi in questa istituzione di qualificazione teologico-morale e di apprendistato pastorale per novelli sacerdoti[4], porta con sé un bagaglio pregresso di esperienze[5] e letture che necessitano di approfondimento e sistematizzazione e che costituiscono un prezioso e disarticolato *humus* pronto ad accogliere nuovi *input*, abilità e conoscenze.

Al Convitto don Bosco trascorre un triennio (1841-1844), che riveste un ruolo chiave per il discernimento spirituale e la futura missione a favore dei giovani. Diversi elementi, tra loro intrecciati, contribuiscono alla sua "radicale svolta di vita": "la formazione morale pratica a fini pastorali", ivi fornita; l'impatto sconcertante con la capitale, che lo porta ad eleggerla "sua" città; il progressivo coinvolgimento nelle sorti di una gioventù "povera e abbandonata", "pericolante e pericolosa"[6]; la frequentazione di tre "modelli" di dottrina e virtù, accumunati da un *ardore pastorale instancabile*: il teologo Luigi Guala (1775-1848), don Giuseppe Cafasso e il teologo Felice Golzio (1808-1873)[7].

[3] MO 122.

[4] MO 125. Per i contenuti del corso e le modalità del tirocinio si veda Pietro Braido, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*. Vol. I. (= ISS – Studi, 20). Roma, LAS 2003², pp. 160-166.

[5] Per pagare o integrare la retta della pensione, il giovane Bosco conduce la vita dello studente lavoratore (cf Secondo Caselle, *Giovanni Bosco studente. Chieri 1831-41. Dieci anni che valgono una vita*. Torino, Edizioni Acclaim 1988, pp. 84-96, 119-128). Nel fare animazione giovanile apprende giochi, acquisisce nozioni di musica e canto, cura la declamazione, si occupa di teatro ed altro ancora (cf MO 76, 92-94). Grazie alla consuetudine con decine di ragazzi e giovani può studiarne carattere e psicologia da un punto di vista "privilegiato": per tutta la durata degli studi egli sopravanza i condiscepoli per età (MO 77-81). Infine, cerca e incontra compagni "veramente esemplari", con loro stringe "amicizie di intensa carica spirituale", in particolare con Luigi Comollo (MO 85-87, 98-99, 112-115).

[6] P. Braido, *Don Bosco prete dei giovani...*, I, pp. 159-160.

[7] MO 126.

L'apostolato nelle carceri lo sconcerta. La visione di "turbe di giovanetti, [...] tutti sani, robusti, d'ingegno svegliato; ma [...] inoperosi, rosicchiati dagli insetti, stentar di pane spirituale e temporale" lo porta ad interrogarsi se e come sia possibile interrompere il circolo vizioso *disagio - reato - carcerazione - libertà - ricaduta nel delitto - nuova reclusione*. Riflettendo sull'esperienza coglie che in loro c'è l'impellente bisogno di trovare "un amico", capace d'instaurare e incrementare una relazione forte e simpatetica, che si traduca – "fuori" dal carcere – in cura, assistenza e istruzione religiosa. Confrontatosi con il suo formatore, si mette "a studiar modo di effettuarlo"[8].

Allo stesso tempo lungo le strade della capitale s'imbatte in giovani provenienti da diverse aree del Nordovest d'Italia. Costoro "non conoscono né parroco né parrocchia", perché "sono quasi tutti forestieri, [...] abbandonati dai parenti [...], o qui venuti per trovare lavoro"[9]. Sono ad un tempo testimoni e vittime dei fenomeni economici, demografici e sociali in corso[10].

Un "lepido incidente" gli porge l'occasione per tentare di mettere in atto il "progetto" che sta elaborando. L'incontro con il mitico Bartolomeo Garelli[11] e il colloquio che ne segue esemplificano la nuova categoria di giovani con cui don Bosco entra in contatto; la loro condizione di abbandono lo impressiona e l'attrae[12]. Non può "prender*si* diretta cura di loro" come vorrebbe, tuttavia prova a dare le prime risposte, "immediate e commisurate alla situazione e ai bisogni delle persone concrete"[13]; comportamento questo che sarà d'ora in poi un suo costante orientamento pastorale.

Don Bosco entra così a far parte di quella nuova categoria di sacerdoti che, "affratellati dal comune lavoro di educazione popolare negli oratori o nelle opere congiunte"[14], intervengono nell'inedita realtà sociale e religiosa di Torino. La loro è una risposta di reazione ai "limiti dell'organizzazione parrocchiale ed alla vecchia mentalità pastorale di molto clero torinese, imprepa-

[8] MO 127. Nelle pagine successive specifica cosa intenda per *prendersi cura* e *assistere* (si veda, ad es., MO 131).

[9] MO 143.

[10] Cf Umberto Levra, *Il bisogno, il castigo, la pietà. Torino 1814-1848*, in Giuseppe Bracco (a cura di), *Torino e Don Bosco.* Vol. I. *Saggi.* Torino, Archivio Storico della Città di Torino 1989, pp. 20-24*,* 30-43.

[11] MO 127-129.

[12] I borghi periferici, disposti a ventaglio attorno la città, brulicano di preadolescenti, adolescenti e giovani migranti stagionali. Spesso soli, in balia dei rischi più diversi, staccati dal proprio ambiente, privi d'istruzione e catechismo, senza che alcuno si occupi di loro, cercano di sopravvivere con ogni espediente possibile (MO 131).

[13] MO 47.

[14] Pietro Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica.* Vol. I. *Vita e opere*. (= Centro Studi Don Bosco – Studi Storici, 3). Roma, LAS 1979, p. 107.

rato a comprendere la novità e la complessità dei mutamenti"; mirano pure a promuovere "il miglioramento delle condizioni di vita degli strati popolari ed abbandonati delle periferie cittadine"[15].

Mentre frequenta il Convitto, don Bosco arricchisce e qualifica le radici della sua passione per la salvezza delle anime. Inoltre – condizionato dalla ristrettezza dello spazio a disposizione, dal tempo contenuto, dagli impegni di studio e dal servizio pastorale curricolare – si limita ad intervenire con "adulti che *hanno* bisogno di catechismo speciale" e allo stesso tempo a "consolidare il piccolo Oratorio" per "i più pericolanti fanciulli". Il suo intervento ruota attorno a due capisaldi: istruzione e pratiche religiose, abbinate a qualche modesta attività ricreativa[16].

Conclusi gli studi e il "secondo tirocinio" guidato, nel biennio 1844-1846 don Bosco s'immerge a capofitto e senza risparmiarsi nell'attività pratica, esercitando il proprio ministero sacerdotale a favore delle ragazze "pericolanti", ospiti del Rifugio, istituzione promossa dai coniugi Barolo, e nel tempo libero con i giovanetti della periferia urbana. A contatto con i fenomeni tipici di una metropoli in pieno sviluppo, si persuade di dover esercitare il proprio sacerdozio in situazioni di particolare bisogno materiale e spirituale, prediligendo i giovani, soprattutto quelli in difficoltà e a rischio, i carcerati, i marginali, gli immigrati. L'opzione è frutto di un'evoluzione che lo interessa per parecchi mesi. Si sente sospinto a praticare a loro favore germinali forme di oratorio, che vuol essere molto di più che semplice pratica e istruzione religiosa o scuola di dottrina cristiana[17].

Il biennio, per certi versi il suo "terzo tirocinio", termina con alcuni fatti: la lettera con cui don Bosco presenta l'Oratorio – ancora informe e itinerante – al marchese Michele Benso di Cavour (1781-1850), Vicario di città[18]; il subaffitto della tettoia Pinardi e di alcune stanze nello stesso stabile, mossa che garantisce un *pied a terre* per il radicamento e successivo sviluppo dell'Oratorio di san Francesco di Sales (1° aprile e giugno 1846); la rescissione del rapporto professionale con la marchesa Giulia Falletti di Barolo (1785-1864), senza che sia intaccata la stima reciproca (maggio 1846) e senza che s'inter-

[15] Giorgio Chiosso, *L'Oratorio di Don Bosco e il rinnovamento educativo nel Piemonte carloalbertino*, in Pietro Braido (a cura di), *Don Bosco nella Chiesa a servizio dell'umanità. Studi e testimonianze*. (= ISS – Studi, 5). Roma, LAS 1987, p. 98.

[16] MO 130-132.

[17] Cf P. Braido, *Don Bosco prete dei giovani...*, I, p. 166.

[18] Lett. Bosco – Michele Benso di Cavour, 13 marzo 1846, in Giovanni Bosco, *Epistolario*. Vol. I. *(1835-1863), lett. 1-726*. Introduzione, testi critici e note a cura di Francesco Motto. (= ISS – Fonti, Serie prima, 6). Roma, LAS 1991, pp. 66-67.

rompa la collaborazione con e da parte dei sacerdoti del Rifugio; la malattia che da molti mesi lo tormenta e a luglio si aggrava mettendone a rischio la vita.

Ritengo utile – prima di proseguire – proporre ulteriori puntualizzazioni.

Possiamo solo immaginare "la ricchezza di idee e di suggerimenti pratici" che il giovane sacerdote ha potuto immagazzinare avendo regolare contatto con "personaggi di elevata caratura umana e spirituale quali Giulia di Barolo e Silvio Pellico" e con "istituzioni dall'intensa attività caritativa, tese all'assistenza preventiva o riabilitativa della donna socialmente umiliata e moralmente o fisicamente ferita"[19]. Ma anche i dialoghi sostenuti nelle pause e nella programmazione con i colleghi di studio e primi collaboratori nell'avventura oratoriana – don Pietro Ponte (1821-1892), don Giacinto Carpano (1821-1894), don Giuseppe Trivero (1816-1894) – od altri sacerdoti suoi aiutanti o fiancheggiatori come il teologo Felice Paolo Chiaves, don Luigi Musso, don Giovanni Vola (1806-1872), don Roberto Murialdo (1815-1882) e "l'infaticabile" don Giovanni Borel (1801-1873).

Possono aver influito su don Bosco, o almeno avuto in lui una certa risonanza, opere come il vicino Cottolengo, ma specialmente quelle istituzioni, strutturate o aperte, sorte per l'intraprendenza di sacerdoti e laici, per i quali i giovani costituivano una categoria da privilegiare, un mondo da immunizzare, proteggere ed equipaggiare. Vi era pure un certo numero di intellettuali che immaginava di renderli protagonisti della rinascita religiosa e del rinnovamento sociale[20].

Per due anni il sacerdote castelnovese s'industria a trovare ospitalità in chiese che gli consentano di offrire nei giorni festivi a giovani che "non conoscono né parroco né parrocchia", un servizio liturgico adeguato e la necessaria istruzione religiosa. Il regolare contatto con costoro, "forestieri" per la città[21], gli permette di accumulare una sufficiente conoscenza delle loro pro-

[19] P. Braido, *Don Bosco prete dei giovani*..., I, p. 173. Silvio Pellico (1789-1854), patriota e scrittore, fu recluso nel carcere dello Spielberg (1822-1830). Liberato, visse a Torino, dove divenne segretario e bibliotecario di Palazzo Barolo.

[20] *Ibid.*, p. 71.

[21] Don Bosco stesso spiega in cosa consista la "diversità" dei suoi giovani, e quindi la loro estraneità al tessuto ecclesiale cittadino. Anzitutto "la lontananza dalla patria, la diversità di linguaggio, la incertezza del domicilio, e l'ignoranza dei luoghi". C'è poi lo scarto d'età – "di più molti di essi sono già adulti: taluni toccano i 18, i 20 ed anche i 25 anni d'età" – che si accompagna con il divario culturale e religioso: "sono affatto ignari delle cose di religione. Chi mai potrebbe indurre costoro di andarsi ad associare con ragazzi di 8 o 10 anni, molto più di loro istruiti?". Infine, aggiunge l'aspetto disciplinare: "non pochi di quelli sono dissipati ed anche discoli" (MO 143-144).

blematiche tanto da scartare l'ipotesi avanzata da "due rispettabili parroci", ossia indirizzarli alle parrocchie di appartenenza, in quanto le uniche strutture giuridicamente idonee a espletare il culto, l'insegnamento religioso e le opere di assistenza. Eppure, la pastorale in essa attivata è sbilanciata verso gli adulti, chiamati a garantire la presenza dei figli in chiesa per le funzioni sacre e l'istruzione catechistica. Di fronte la progressiva disaffezione alla pratica religiosa, il clero insiste sulla santificazione delle feste, supplisce con l'espansione delle devozioni, promuovendo la pietà eucaristica e quella mariana, rivitalizzando la musica sacra[22].

In questo contesto don Bosco adotta una strategia che al momento si rivela vincente: i ragazzi, "lasciandosi adescare dalla ricreazione, dalle passeggiate che tra noi hanno luogo, si risolvono a frequentare anche i catechismi e le altre pratiche di pietà". Il modello è trasferibile a condizione che il sacerdote pastore diventi sempre più educatore e la sua pastorale in misura crescente giovanile[23]. Don Bosco appartiene al gruppo di giovani preti che in ordine sparso stanno sperimentando, avvallati dai rispettivi parroci e/o dall'arcivescovo, un nuovo e talora un rinnovato tipo di missione interna alla cristianità, intervenendo oltre e al di fuori delle strutture ecclesiastiche canoniche, per soggetti che ad esse non affluiscono e che per lo più da esse non sono raggiunti.

Stimolato dal quotidiano servizio sacerdotale verso ragazze e giovani "pericolanti", don Bosco si rende pure conto che occorre intervenire sul mercato librario con scritti di piccola mole, idonei sia a consolidare la fede e istruire, che contrastare la pubblicistica "negativa". Per questo intraprende anche il "mestiere" di scrittore popolare dando alle stampe un primo gruppo di opuscoli[24]. Ad un pubblico variegato, in particolare giovanile, che frequenta in genere strutture ecclesiali stabili e collaudate (parrocchie e istituzioni gestite da religiosi), fornisce così sussidi che ne alimenta la vita di preghiera e offre l'opportunità di acquisire un habitus morale confacente al buon cristiano.

[22] P. Braido, *Don Bosco prete dei giovani*..., I, pp. 66-71.

[23] *Ibid.*, p. 185. Diciamolo con le sue parole: ogni parrocchia si munisca di "un luogo determinato dove radunare e trattenere questi giovanetti in piacevole ricreazione" e di "preti che abbiano libero il giorno festivo per queste occupazioni" (MO 144).

[24] Tra questi segnaliamo: [Giovanni Bosco,] *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo morto nel Seminario di Chieri ammirato da tutti per le sue singolari virtù scritti da un suo collega*. Torino, Tipografia Speirani e Ferrero 1844; [Giovanni Bosco,] *Storia ecclesiastica ad uso delle scuole utile per ogni ceto di persone*.... Torino, Tipografia Speirani e Ferrero 1845; [Giovanni Bosco], *Le sei domeniche e la novena di S. Luigi Gonzaga con un cenno sulla vita del santo*. Torino, Speirani e Ferrero 1846.

2. 1846-1847: il progetto Oratorio si struttura

"I molti impegni [...] nelle carceri, nell'ospedale Cottolengo, nel Rifugio, nell'Oratorio e nelle scuole facevano sì, che dovessi occuparmi di notte per compilare i libretti che mi erano assolutamente necessari". Un ritmo di lavoro davvero estenuante, promosso sia dall'assillo per la salvezza delle anime, instillatogli dalla formazione seminaristica, sia dalle condizioni d'emergenza entro cui opera. Se poi associamo questo all'entusiasmo del neofita, comprendiamo come il cocktail ne abbia deteriorato la salute già da tempo malferma, tanto da provocargli una prima crisi e costringerlo ad una pausa "da ogni occupazione". Ma di lì a qualche mese una seconda ricaduta lo porta "all'estremo della vita".

In quei frangenti, una convinzione lo rassicura: "ero contento che terminava i miei giorni dopo aver dato una forma stabile all'Oratorio". Eppure, solo da poche settimane si è insediato in casa Pinardi, le attività già intraprese si stanno assestando, mentre molte sono ancora in fase di studio, ideazione, articolazione e programmazione.

"Una volta guarito decide di trascorrere alcuni mesi di convalescenza in famiglia, a Morialdo"[25]. Là, pur lontano, la sua mente corre a Torino. Egli stesso lo confessa nella prima di un gruppo di lettere che indirizza a don Borel, mentre questi con altri sacerdoti porta avanti l'attività oratoriana a Valdocco[26]. Ad un lettore attento non possono sfuggire alcune frasi presenti nelle missive.

Le prime due lettere a distanza di tre giorni ci consentono di cogliere un aspetto della metodologia messa in cantiere da don Bosco per i suoi ragazzi: vuol essere "parrocchia" per chi non ha parrocchia[27]. È questo forse il progetto di cui egli, accompagnato dal teol. Borel, ha discusso con il suo arcivescovo Luigi Fransoni (1789-1862) una volta trasferitosi al Rifugio, ricevendone l'approvazione: "fate quanto giudicate bene per le anime, io vi do tutte le facoltà che vi possono occorrere"[28]. Don Bosco si rammarica per non aver presenziato alla processione mariana che per la prima volta era avvenuta al-

[25] Don Bosco dedica un intero capitolo delle sue *Memorie* a descrivere la malattia, la guarigione e la convalescenza al paese natio: cf MO 165-167.

[26] Egli scrive: "Quante volte lungo il giorno penso all'Oratorio! Me ne dia di nuove", cf lett. Bosco-Borel, 22 agosto 1846, in E(m) I, pp. 68-70. Purtroppo, non possediamo le missive di risposta, se ci sono state. Durante la sua convalescenza ai Becchi, i sacerdoti Giacinto Càrpano, Giovanni B. Vola, Giuseppe Trivero e Sebastiano Pacchiotti gestiscono le attività dell'Oratorio sotto la guida del teologo Borel (cf *Instituto Bosco*, in Goffredo Casalis, *Dizionario geografico, storico, statistico, commerciale degli stati di S.M. il Re di Sardegna*. Torino, G. Maspero librajo 1851, XXI, p. 714; si veda anche MB II 431).

[27] MO 136.

[28] *Ibid*.

l'Oratorio dopo l'entrata in casa Pinardi[29]. Infatti, oltre che assicurare la messa festiva e offrire loro la comodità di accostarsi ai sacramenti, vuol conservare vive o accompagnarli a riappropriarsi delle tradizioni religiose presenti nei loro paesi di provenienza[30]. Una di queste è la processione che solennizza a metà agosto la festa di Maria Assunta[31]. A conferma di questo intento di fondo, si può citare la lettera che, una volta ristabilitosi in salute, inoltra collettivamente con don Borel a mons. Fransoni per ottenere l'autorizzazione di introdurre un'altra pratica devozionale: la Via Crucis[32].

Don Bosco si tiene costantemente aggiornato e sollecita di avere notizie: "Continui, sig. teologo, a notificarmi le cose buone e avverse dell'Oratorio, e mi serviranno di dolce trattenimento"[33]. Ma ciò che soprattutto lo interessa è un aspetto più sottile: "sono molto contento che le cose dell'Oratorio progrediscano nel modo che si sperava"[34]. Questa espressione potrebbe risultare irrilevante, ma se la mettiamo in relazione con quanto scrive nella quarta ed ultima lettera, allora essa ci rivela la sua pregnanza: "sono un mese ed alcuni giorni che sono venuto via da Torino e le cose procedettero sempre di bene in meglio; [...]. Perciò io stimo molto a proposito il parlarci per vari rapporti, e questo potrebbe farlo con un lunedì, o per quanto gli sarà possibile"[35]. Dall'insieme traspare che ad entusiasmarlo non sono soltanto le buone notizie, ossia che l'attività in Oratorio procede con regolarità, senza alcuna flessione nella frequenza e secondo un primo modulo che ormai possiamo considerare nel suo insieme consolidato. A galvanizzarlo è il fatto che "le cose [...] progrediscano nel modo che si sperava", quindi secondo obiettivi prefissati, a noi però ignoti. Il che sta a dimostrare che egli ha già iniziato ad elaborare e condividere con una cerchia ristretta di persone un percorso formativo e sperimentare i mezzi educativi più idonei in un contesto da strutturare, facendo appello alla propria esperienza e ai risultati conseguiti da altri in Torino o in diocesi.

Ad avvallo di ciò, possiamo riferire il consiglio che trasmette a don Borel a proposito di un sacerdote che si è offerto come collaboratore: "Va bene che D. Trivero si presti per l'Oratorio; ma stia attento che egli tratta i figliuoli con molta energia, e so che alcuni furono già disgustati. Ella faccia che l'olio con-

[29] "Me ne dia di nuove, e specialmente della processione di sabato scorso", cf E(m) I, pp. 68-70.

[30] Cf G. Chiosso, *L'oratorio di don Bosco*..., pp. 90 e 99.

[31] Lett. Bosco-Borel, 25-27 agosto 1846, in E(m) I, pp. 70-71.

[32] Cf Lett. Bosco-Fransoni, [anter. 11 novembre 1846], in E(m) I, pp. 74-75.

[33] E(m) I, pp. 70-71.

[34] Lett. Bosco-Borel, 31 agosto 1846, in E(m) I, pp. 71-72.

[35] Lett. Bosco-Borel, 16 settembre [1846], in E(m) I, pp. 72-74.

disca ogni vivanda del nostro Oratorio"[36]. Il contatto diuturno con ragazzi feriti nell'animo dalle asprezze della vita, dalla lontananza dalla famiglia, dalle violenze del mondo del lavoro e degli stessi coetanei, lo hanno condotto a riconoscere i comportamenti che disturbano e compromettono la relazione educativa e probabilmente a enucleare i primi elementi fondanti del sistema pedagogico da usarsi con ragazzi di "periferia"[37]. Eppure il suo collega non faceva altro che applicare quanto aveva appreso circa la gestione della disciplina:

> "si voleva formare l'adulto maturo e responsabile, attraverso un sistema di norme, coerentemente austere ed esigenti: far conoscere la legge e sorvegliarne l'osservanza, proporre gli ideali e controllarne il personale raggiungimento, evitare 'ogni famigliarità' per non sminuire la forza dell'autorità, preferire il forte richiamo alle motivazioni interiori mediante saggia e ferma direzione spirituale"[38].

A settembre invita don Borel a raggiungerlo, da solo o con altri, per trascorrere assieme una giornata, perché "stimo molto a proposito il parlarci per vari rapporti". La frase sottende uno scambio di notizie ed opinioni, come pure forse una progettazione a medio e lungo termine, visto i passi che si susseguiranno e la sollecitazione di ricevere al più presto un calendario (si può presumere che si tratti di quello diocesano), di cui confessa averne "molto bisogno"[39].

Don Bosco, rientrato a Torino e "sistemate in qualche modo le cose domestiche"[40], riprende le attività già consolidate: fare catechismo, promuovere le scuole domenicali e serali, offrire nei giorni festivi servizio liturgico e sacramentale oltre che un'animata ricreazione. Per la scuola serale sfrutta al meglio gli scarsi spazi disponibili[41], senza conseguire però risultati soddisfacenti. La tipologia di allievi – "fior di monelli" che "o tutto guastavano o tutto

[36] E(m) I, pp. 71-72.

[37] Cf G. Chiosso, *L'oratorio di don Bosco*..., p. 90.

[38] P. Braido, *Don Bosco prete dei giovani*..., I, pp. 152-153.

[39] E(m) I, pp. 72-74. Nella precedente missiva del 31 agosto aveva chiesto di fargli pervenire "copia de' libretti: *Le sei domeniche* etc., *Luigi Comollo*, *Angelo Custode*, *Storia Ecclesiastica*, i quali troverà nella guardaroba accanto del mio tavolino", in *ibid.,* pp. 71-72. Visto che "lo stato di [...] salute continua a migliorare" (*ibid*.), è probabile che senta il bisogno di impegnare il tempo, riconsiderando i passi compiuti e ipotizzando i successivi.

[40] Nel lasciare il paese natio, aveva proposto alla propria madre Margherita Occhiena di trasferirsi con lui a Valdocco "a motivo delle persone" che occupavano casa Pinardi (MO 168). Inoltre, nelle vicinanze sorgeva il "così detto albergo della *Giardiniera*, [...], dove soprattutto nei giorni festivi si raccoglievano i buontemponi della città" (Giovanni Battista Lemoyne, *Documenti per scrivere la storia di D. Giovanni Bosco, dell'oratorio di San Francesco di Sales e della Congregazione*. Vol. III, p. 6 e 11, in ASC A052, FDB 973A6 e A11).

[41] In essa il 5 giugno 1846 aveva preso in locazione "tre camere al piano superiore dalla parte di levante" (*ibid*., p. 10, in FDB 973A10).

mettevano sossopra" – e l'intreccio delle attività – "le voci, il canto, l'andirivieni" – rendono difficoltosi l'apprendimento e la stessa docenza. L'aggiunta successiva di "due altre camere a pigione" permette di "organizzare meglio" le iniziative formative e accogliere ogni sera tra l'autunno e l'inverno 1846-1847 un folto numero di giovani[42].

La dimora stabile in Valdocco consente a don Bosco di dedicarsi alle iniziative che gli stanno più a cuore. È altamente probabile che nei mesi invernali il giovane sacerdote rediga in parallelo il regolamento per la Compagnia di S. Luigi, il prototipo delle altre compagnie[43], e *Il giovane provveduto*, un sussidio "utile per la pietà e per i buoni costumi"[44]. A spingerlo in tale direzione è la constatazione che "era mestieri di dare eccitamento al bene operare con qualche pratica stabile ed uniforme che collegasse insieme i più virtuosi, destasse fra di loro una santa emulazione, ed essendo in molti, li rendesse forti contro il rispetto umano"[45]. Con queste parole il biografo Lemoyne giustifica l'operato del-

[42] MO 169. Si veda pure quanto scrive don Bosco sette anni più tardi nel suo *Cenno storico dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*. Il documento olografo – conservato in ASC D4820104 – è riprodotto in Pietro Braido (a cura di), *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianze*. (= ISS – Fonti, Serie prima, 7). Roma, LAS 1992, p. 124.

[43] Il *Regolamento* della Compagnia di S. Luigi rappresenta un documento significativo della pedagogia di don Bosco, promotore di un cammino spirituale accessibile a chiunque, purché si mostri disponibile a "fare quanto *può* per imitare S. Luigi Gonzaga". Nel contempo costituisce la base a cui si rifanno i successivi regolamenti delle Compagnie dell'Immacolata Concezione, del SS. Sacramento e di S. Giuseppe; la condizione *sine qua non* per iscriversi alla futura Società di Mutuo Soccorso.

[44] Da queste iniziative e da un insieme di altri dati si ha l'impressione che don Bosco stia elaborando scientemente una proposta di spiritualità giovanile, della quale uno dei cardini è soprattutto la sequela del "santo dei giovani", San Luigi Gonzaga (1568-1591). Santo che certamente ha imparato a conoscere ed apprezzare durante gli anni della formazione, che coincisero con il pontificato di Gregorio XVI (papa dal 1831 al 1846). Questi ne aveva esteso la festa liturgica alla Chiesa Universale. Occorre poi ricordare che nel seminario di Chieri tra le principali commemorazioni, "quasi feste patronali dei chierici", c'erano le ricorrenze di san Francesco di Sales e san Luigi Gonzaga, modelli di santità chiericale. Scuole e parrocchie della diocesi di Torino avevano adottato san Luigi come patrono e come modello di pietà e spiritualità; inoltre esistevano già da tempo Compagnie intitolate al Santo (cf Arthur J. Lenti, *Don Bosco. Storia e spirito*. Vol. I. *Dai Becchi alla Casa dell'Oratorio [1815-1858]*. Edizione italiana a cura di Rodolfo Bogotto e Aldo Giraudo. Roma, LAS 2017, p. 500). Si veda pure Pietro Stella, *Santi per giovani e santi giovani nell'Ottocento*, in Emma Fattorini, *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*. Torino, Rosenberg & Sellier 1997, pp. 563-586.

[45] MB II 214. Per il salesiano don Giovanni Bonetti (1838-1891), lo scopo che animò don Bosco ad istituire il gruppo associativo è di ben altra natura: "impegnare i giovani a praticare le virtù che furono in questo santo più luminose, e così avviarli ad una vita morigerata e pia", in Giovanni Bonetti, *Storia dell'Oratorio di San Francesco di Sales*, in "Bollettino Salesiano" IV (febbraio 1880) 10. Perciò, secondo l'articolista, oltre a prospettare un alto ideale, ad un tempo concreto e poliedrico, l'educatore di Valdocco voleva fornire un vaccino in grado di immunizzare gli oratoriani, quotidianamente a contatto con persone, e talora luoghi, pericolosi o infettivi.

l'educatore castelnovese. I destinatari però non sono esclusivamente "i più virtuosi"; piuttosto la proposta è rivolta a "quei giovani, che vorranno mettersi sotto il suo patrocinio mediante un tenore di vita, che aspiri ad imitarne le virtù", come precisa mons. Fransoni nella lettera dell'11 aprile 1847 con cui restituisce il manoscritto che gli era stato inoltrato per la necessaria approvazione[46].

Infatti, una volta compilate "le regole nel limite che [...] sembravano più adatte per la gioventù", don Bosco, a fine marzo o al più tardi i primi di aprile, le presenta al suo arcivescovo perché le convalidi. Questi, ricevuto "il progetto di Regolamento"[47], lo trasmette "ad altri, che ne facessero studio e riferissero"[48]. Al termine dell'esame, il presule raccoglie le osservazioni che comunica mediante lettera all'estensore del Regolamento affinché vi apporti le necessarie modifiche[49]. Ecco i principali suggerimenti avanzati: anzitutto "spiegare in qualche luogo, che le relative promesse non obbligano però sotto colpa neppure veniale"; in secondo luogo "la promessa di accostarsi ai Sacramenti ogni otto giorni sembra troppo forte e che basterebbe ogni quindici giorni, con anche maggior frequenza, occorrendo particolari solennità della Chiesa"; inoltre "quel dover dire al Superiore il motivo, per cui non si è andato alla Confessione, può cagionare imbrogli anche gravi"; ed infine "l'ultimo periodo dell'articolo relativo, cioè il secondo, ove si esorta a frequentare i Sacramenti, dopoché nel principio già si dice di accostarvisi ogni otto giorni, resta fuori di luogo"[50].

[46] In ASC è conservata la lettera con cui l'arcivescovo di Torino l'11 aprile 1847 loda l'iniziativa, ratifica nel suo complesso il testo ("la cosa sostanzialmente è senza dubbio ottima in se stessa") e ad un tempo chiede di apportare modifiche, cf lett. Fransoni-Bosco, 11 aprile 1847, in ASC A1412402 (FDB 1510A7). È interessante vedere come don Bosco due anni più tardi, inoltrando al re Vittorio Emanuele II una domanda di sussidio per far fronte alle spese degli oratori, descriva i destinatari della sua attività educativa di quel tempo: "Il sac. Bosco Gio. [...] nel desiderio di provvedere al bisogno dei giovani più abbandonati cominciò a radunarli ne' giorni festivi or in un luogo or nell'altro della città, sempre coll'annuenza delle autorità civili ed ecclesiastiche. Benedicendo il Signore tale opera riuscì stabilirsi in Valdocco tra Porta Palazzo e Porta Susina un oratorio sotto il titolo di S. Fran[ce]sco di Sales a cui intervenivano oltre cinquecento giovani, di cui gran parte uscì dalle carceri od era in pericolo di andarvi", lett. Bosco-Vittorio Emanuele II, (anter. 14 novembre 1849), in E(m) I, pp. 89-91.

[47] Lett. Fransoni-Bosco, 11 aprile 1847, in ASC A1412402 **(**FDB 1510A7).

[48] MO 170.

[49] Nel memorandum *I Cooperatori Salesiani*, don Bosco attesta che "in data 11 aprile 1847 Mons. Fransoni approvava la compagnia di S. Luigi fondata nella cong. Sal. con indulgenze concesse da lui e dalla Santa Sede" (ASC A2300405: *I Cooperatori Salesiani*, [s.d.]; FDB 1886E10). Tre anni più tardi Bonetti nel suo racconto dei primordi dell'Oratorio sintetizza l'intero processo in poche battute: "Per la qual cosa egli studiò e compose alcune poche, ma sugose regole, che gli sembrarono più adattate per noi. Presentatele poscia all'Arcivescovo, questi le esaminò, le fece anche esaminare da altri, e in fine le approvò in data dell'undici di Aprile di quell'anno medesimo", in G. Bonetti, *Storia dell'Oratorio*..., p. 10.

[50] Lett. Fransoni-Bosco, 11 aprile 1847, in ASC A1412402 **(**FDB 1510A7). Si veda pure MB XI 84-86.

Ponendo a confronto il manoscritto in nostro possesso e le osservazioni fatte recapitare da mons. Fransoni, risulta lampante che don Bosco ha accolto tre dei quattro consigli che gli erano stati offerti, apprestando le debite correzioni[51]. Pertanto, trascritto il testo, lo ha subito riportato in curia. L'arcivescovo lo ha convalidato, apponendo il 12 aprile 1847 la propria firma dopo un breve rescritto con cui concede l'indulgenza a quanti utilizzeranno la preghiera ivi contenuta[52]. Questo fatto ci autorizza a credere che attualmente non abbiamo il primordiale manoscritto olografo, ma solo una successiva copia con ulteriori piccoli emendamenti autografi.

L'introduzione della Compagnia di S. Luigi riscuote un grande successo tra gli oratoriani e produce, secondo una successiva testimonianza dello stesso don Bosco, "un notabilissimo miglioramento della moralità". L'acquisto di una statua del santo[53], la confezione del gonfalone, la pia pratica delle *sei domeniche di san Luigi Gonzaga*[54], unita alla "comodità" di potersi confessare "a qualunque ora" in prossimità della festa contribuirono a creare il clima idoneo ed entusiasmare gli animi[55].

Una lettera di mons. Fransoni del 30 marzo 1847 ci fa conoscere un'altra iniziativa messa in cantiere da don Bosco, su per giù nello stesso lasso di tempo e atta a garantire le condizioni indispensabili per attivare e coltivare quel processo di crescita spirituale che vuole inoculato nei ragazzi e giovani che frequentano l'Oratorio[56].

In un colloquio privato col suo arcivescovo giorni prima il giovane sacerdote con molta probabilità ha avanzato la richiesta di poter "istruire ed ammettere alla prima Comunione quei giovani che intervengono alla sua pia istituzione". Ora il presule, dopo "fatto maturamente riflesso", ne autorizza la pratica e gli raccomanda di comunicare ai "rispettivi Signori Parrochi dalla cui giurisdizione dipenderebbero tali giovani", che dietro a sua "speciale delega-

[51] La prima variazione suggerita è inserita da don Bosco nel complemento "Cap. 10 Compagnia di S. Luigi", che sette anni più tardi fa parte del *Piano di Regolamento dell'Oratorio di San Francesco di Sales in Valdocco* (in ASC D4820101).

[52] ASC A2300201: *Compagnia di S. Luigi...*, p. 9 (FDB 1869D11). Si veda pure quanto scrive don Bosco sette anni più tardi: "Anno 1847. Fu stabilita la compagnia di S. Luigi con approvazione dell'autorità ecclesiastica", in [G. Bosco], *Cenno storico dell'Oratorio...*, p. 124.

[53] Cf [Giovanni Borel], *Memoriale dell'Oratorio di S. Francesco di Sales* (dal 1844 al 7 gennaio 1851) ms autografo, p. 9, in ASC A1020506 (FDB 552E8).

[54] Cf G. Bonetti, *Storia dell'Oratorio...*, p. 11.

[55] MO 170. Don Bosco attribuisce l'apprezzamento giovanile al fatto che l'iscrizione era condizionata da due soli "requisiti": "buon esempio in chiesa e fuori di chiesa; evitare i cattivi discorsi e frequentare i santi sacramenti" (*ibid.*)

[56] Lett. Fransoni-Bosco, 11 aprile 1847, in ASC A1412402 (FDB 1510A6).

zioni" li ha esaminati ed ammessi alla prima Comunione e quindi costoro hanno "soddisfatto in virtù della medesima al Pasquale Precetto". Inoltre, egli viene delegato ad "ammettere i medesimi al Sacramento della Cresima" e "munirli del relativo consueto biglietto"[57].

Proprio quest'ultima facoltà gli permette di preparare il primo folto gruppo di cresimandi[58] che la domenica 20 giugno[59] ricevono la confermazione nella Cappella Pinardi dallo stesso mons. Fransoni. La presenza dell'arcivescovo e la celebrazione del rito in una struttura disadorna e marginale della città rendono memorabile la giornata[60] e accreditano l'operato di don Bosco.

Nell'ottobre 1847 avvia pure un embrione di ricovero od ospizio, reso possibile dall'acquisizione di ulteriori ambienti in casa Pinardi[61]: "Si diede ricovero a due giovani poveri, orfani, privi di professione, rozzi di religione; e così cominciò il ricovero, che andò sempre crescendo"[62]. Il nuovo servizio, che sarà poi denominato "casa annessa", per vari anni è un semplice pensionato per chi si reca al lavoro o a scuola in città. Motivo? Vi sono giovani "talmente poveri ed abbandonati", verso i quali riesce "quasi inutile ogni sollecitudine" se privi di "alloggio, vitto e vestito"[63]. Il primo studente, di cui abbiamo un documento che certifichi il suo risiedere stabilmente in casa Pinardi, è Alessandro Pescarmona di Castelnuovo[64].

L'oratorio per esterni rimane però l'*opera princeps*. La grande affluenza di giovani a Valdocco nei giorni festivi rende ingestibile la situazione, perché

[57] *Ibid*.

[58] La preparazione avviene "coll'aiuto di varii ecclesiastici e signori laici" (MO 170). L'insufficienza del catechismo domenicale porta ad attivare specifici incontri "alla sera di ogni giorno" (G. Bonetti, *Storia dell'Oratorio*..., p. 11).

[59] Bonetti indica il 29 giugno, "perché essendo festa sovra settimana i giovani non aveano da recarsi a ricevere dai padroni la paga, né venivano costretti al lavoro, e perciò trovavansi liberi fin dal mattino" (*ibid.*, p. 12). Aldo Giraudo suggerisce la domenica 20 giugno (cf MO 170, nota 45).

[60] MO 170-171; cf pure [G. Bosco], *Cenno storico dell'Oratorio*..., pp. 124 (FDB 1972C2).

[61] Già dal 1° marzo 1847 don Bosco ha in affitto l'intera casa Pinardi, cf [G. Bosco], *Cenno storico dell'Oratorio*..., p. 126.

[62] [G. Bosco], *Cenno storico dell'Oratorio*..., p. 126 (FDB 1972C2). Bonetti fonda la sua ricostruzione su quanto don Bosco narra in *Memorie dell'Oratorio* (pp. 171-173), perciò colloca i primi tre tentativi tra aprile e giugno 1847, cf G. Bonetti, *Storia dell'Oratorio*..., pp. 9-11.

[63] [Giovanni Bosco], *Cenni storici intorno all'Oratorio di San Francesco di Sales*, in P. Braido (a cura di), *Don Bosco educatore*..., p. 145.

[64] La "convenzione" autografa tra don Bosco e Giovanni Battista Pescarmona, padre del giovane ospite, porta la data del 13 ottobre 1847 ed è conservata in ASC A2200141 (FDB 109C8). Si veda pure l'appunto in *Repertorio domestico – Oratorio dal 16 ottobre 1847 al 14 agosto 1850*, in ASC A2270312 (FDB 753C6). Nel mese successivo se ne aggiungono altri due, Bellia e Rastello, come si evince da [G. Borel], *Memoriale dell'Oratorio*..., p. 13 (FDB 552E10).

lo spazio è indubbiamente limitato. Don Bosco decide allora di allestirne un secondo in un altro quartiere periferico, ma nevralgico, sottoposto ad un'accelerata urbanizzazione. Ce lo testimonia egli stesso: l'8 dicembre viene "aperto un novello Oratorio a Porta Nuova in casa Vaglienti, ora Turvano, sotto al titolo di S. Luigi Gonzaga"[65]. Ne affida la direzione al teol. Giacinto Carpano. Pochi giorni dopo, assieme al teol. Borel inoltra una lettera in curia per chiedere l'autorizzazione di svolgervi l'identica attività liturgica in vigore presso l'Oratorio San Francesco di Sales[66].

Proseguendo nell'azione di recupero e di potenziamento religioso, morale e civile dei suoi oratoriani, soprattutto dei "poveri artigianelli", propone sul finire del 1847 ad un gruppo scelto gli esercizi spirituali ed invita a guidarli il giovane teologo Federico Albert (1820-1876)[67]. La buona riuscita dell'esperimento lo porterà a riproporli anche negli anni successivi[68].

Non dobbiamo poi dimenticare che nel corso del 1847 don Bosco pubblica in momenti distinti due opuscoli, sui quali stava già lavorando prima della grave malattia di cui abbiamo accennato. Con questi due sussidi mira a supportare la spiritualità dei suoi oratoriani come pure quanti collaborano con lui nell'educazione dei giovani. Si tratta di una *Storia Sacra*[69], modello di catechesi narrativa, e il *Giovane Provveduto*, ad un tempo manuale di pratiche religiose e programma spirituale adatto ai giovani[70].

[65] [G. Bosco], *Cenno storico dell'Oratorio*..., p. 125 (FDB 1972C2). Si veda pure la lettera inoltrata al re Vittorio Emanuele II nel novembre del 1849: "per la troppa accorrenza de' giovani nel 1847 fu aperto a Porta Nuova un altro oratorio sotto il titolo di S. Luigi", in E(m) I, p. 90. Per il racconto discorsivo della sua apertura si legga Giovanni Bonetti, *Cinque lustri di storia dell'Oratorio salesiano fondato dal sacerdote D. Giovanni Bosco*. Torino, Tip. Salesiana 1892, pp. 152-162.

[66] Cf lett. Bosco-Fransoni, in E(m) I, pp. 78-79.

[67] MB III 221-223.

[68] Probabilmente nel compiere tale passo don Bosco si è lasciato ispirare dal volumetto di un sacerdote bergamasco, il quale pochi anni prima – per potenziare l'educazione religiosa tra la gente – aveva propugnato la messa in opera di numerose iniziative pastorali, tra cui le missioni popolari, gli esercizi spirituali e le conferenze religiose: *Dei mezzi di promuovere l'educazione religiosa in ogni classe di persone del prevosto Antonio Riccardi*. Bergamo, Stamperia Mazzoleni 1835.

[69] [Giovanni Bosco], *Storia sacra per uso delle scuole utile ad ogni stato di persone*. Torino, Speirani e Ferrero 1847 (OE III 2-212). Secondo Bonetti, le scuole domenicali e serali – intraprese al Rifugio, riproposte con difficoltà in casa Moretta e appena ricostituite a Valdocco – hanno "un avviamento superiore alla comune aspettazione". È in questo contesto che don Bosco, una volta "terminato di far leggere il piccolo Catechismo", incontra "grande difficoltà nel trovare un altro libro di testo" adatto allo scopo; perciò, si vede costretto a comporre una *Storia sacra*, cf G. Bonetti, *Storia dell'Oratorio*..., p. 11.

[70] Nell'*Introduzione* don Bosco specifica: "un metodo di vivere breve e facile, ma sufficiente perché possiate diventare la consolazione de' vostri parenti, l'onore della patria, buoni cittadini in terra per essere poi un giorno fortunati abitatori del cielo", in [Giovanni Bosco], *Il*

3. Destinatari e fonti del "regolamento"

Secondo don Bosco, "tutti potranno essere ammessi alla compagnia", ma con due eccezioni: l'una di carattere anagrafico (gli "ammogliati") e l'altra di natura religiosa ("quelli che non sono ancora stati promossi assoluti alla S. Comunione")[71]. Perciò, l'indefinito "tutti" racchiude un mix di ragazzi e giovani di periferia: apprendisti, garzoni, servi, venditori di prodotti vari, studenti, orfani, emigranti, analfabeti, ex carcerati, ossia quelli che un articolista dell'epoca chiama i "veri *cenciosi*, i veri *birichini* di Torino"[72].

Un anziano sacerdote della sua stessa diocesi, don Emanuele Amerano (1758-1841), di cui tratteremo fra breve, nella sua *Regola* stabilisce espressamente chi debba essere escluso (gli inferiori ai dieci anni e quanti passano "allo stato matrimoniale") e chi possa essere ammesso: "tutti i giovani", ma in particolare "gli Studenti dovrebbero farsene un impegno, e gli Ecclesiastici ascriverselo a somma gloria".

Dal semplice raffronto possiamo cogliere la novità che introduce il giovane prete delle colline astigiane, "migrato" in Torino. Le Compagnie di S. Luigi, in genere, si sono sviluppate nei collegi gestiti dai gesuiti e da altri religiosi, oppure sono state istituite per lo più nelle parrocchie di centri popolosi, economicamente vivaci, con discreto grado di alfabetizzazione. Perciò erano rivolte tanto ai giovani adulti, quanto agli studenti capaci di servirsi – in forma autonoma – dei sussidi consigliati o in dotazione, corredati di meditazioni, esempi e preghiere. Tra costoro, i seminaristi erano considerati i destinatari privilegiati. La proposta associativa di don Bosco è rivolta, oltre che a studenti e ragazzi "virtuosi", a preadolescenti e giovani che vivono nei quartieri periferici della capitale, non hanno una parrocchia di riferimento; in prevalenza sono apprendisti o lavoratori stagionali, con un grado di scolarizzazione scarso o inesistente, disponibili però a "fare quanto *possono* per imitare S. Luigi Gonzaga"[73].

giovane provveduto per la pratica de' suoi doveri, degli esercizi di cristiana pietà, per la recita dell'ufficio della beata Vergine e dei principali vespri dell'anno, coll'aggiunta di una scelta di laudi sacre ecc. Torino, Tipografia Paravia e Comp. 1847, p. 7 (OE II 187). Sempre secondo don Bonetti, il libretto costituisce il "secondo bisogno", a cui don Bosco risponde "poco di poi" (cf G. Bonetti, *Storia dell'Oratorio*..., p. 11). L'espressione "poco di poi" mette soltanto in stretta correlazione le due opere e stabilisce una contiguità temporale e pedagogica.

[71] ASC A2300201: *Compagnia di S. Luigi*..., p. 7 (FDB 1869D9).

[72] La definizione è opera di un anonimo articolista che in un trafiletto apparso su di una rivista dell'epoca fornisce informazioni sugli oratori dell'Angelo Custode e di Valdocco (cf *Scuola e sollazzi domenicali pei poveri*, in "Letture di famiglia", [25 giugno 1846] 196, citato da G. Chiosso, *L'oratorio di don Bosco...,* p. 91).

[73] ASC A2300201: *Compagnia di S. Luigi*..., p. 8 (FDB 1869D10).

Se ci chiediamo quali possono essere state le fonti dirette o indirette per la stesura del regolamento, allora il discorso si fa più complesso.

Secondo Pietro Stella, due sono state le fonti di riferimento per don Bosco. Lo storico indica come testo preferito *Regole e statuti della Congregazione di S. Luigi Gonzaga*[74], opera di Luigi Mozzi (1747-1815), un sacerdote molto attivo nella sua patria d'origine, scrittore di opere antigianseniste, attento alle problematiche educative dei giovani, specie operai[75]. Lo studioso salesiano afferma: "Le finalità proposte ai giovani della Compagnia sono nella sostanza quelle che si riscontrano nella Compagnia di S. Luigi fondata a Bergamo dall'ex gesuita Luigi Mozzi e di là irradiatasi altrove"[76]. In subordine propone l'opera di un sacerdote albese: "Manifesta coincidenze con la Compagnia dello stesso nome istituita alla fine del secolo decimottavo dal sacerdote Giovanni Battista Rubino alla Morra (Cuneo) e diffusasi in varie città del Piemonte"[77]. Si tratta de *Il modello e protettore della gioventù S. Luigi Gonzaga con le Regole della Compagnia...*[78], un volumetto che ha lo scopo principale di nutrire e accompagnare il cammino spirituale degli associati e contiene oltre al regolamento della compagnia la "Formola per ricevere uno, o più confratelli nella Compagnia".

[74] [Luigi Mozzi], *Regole e statuti della Congregazione di S. Luigi Gonzaga*. Bergamo, Locatelli 1795, 130 p.

[75] Per notizie biografiche del sacerdote bergamasco si veda Silvio Cividini, *Mozzi Luigi*, in *Enciclopedia Cattolica*. Vol. VIII. *Mara-Nz*. Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico 1952, col. 1506. Pochi anni dopo la sua morte sono stati pubblicati alcuni profili, tra cui quello di Giuseppe Baraldi, *Notizia biografica sul P. Luigi Mozzi*, in *Memorie di religione, di morale e di letteratura*. Modena, per gli eredi Soliani tipografi reali 1825, VII, pp. 111-154.

[76] Pietro Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica.* Vol. II. *Mentalità religiosa e spiritualità.* (= Centro Studi Don Bosco – Studi storici, 4). Roma, LAS 1981², pp. 348-349.

[77] *Ibid*., p. 349. Giovanni Battista Rubino (1776-1853) a soli 17 anni mise in piedi una Compagnia di San Luigi Gonzaga, per la formazione cristiana dei giovani. Il sodalizio in pochi anni si diffuse in tutte le parrocchie dell'albese. Divenuto sacerdote, si dedicò particolarmente alla formazione dei giovani: per circa 40 anni fu maestro nelle scuole elementari di La Morra promuovendo in tutti i modi l'educazione umano-cristiana della gioventù. Nel 1815 fondò una congregazione femminile, nota come le Luigine (cf Giuseppe Mina, *Il cuore del Rubino. Don Giovanni Battista Rubino fondatore delle Oblate di San Luigi Gonzaga*. Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni 1991).

[78] [Giovanni Battista Rubino], *Il modello e protettore della gioventù S. Luigi Gonzaga con le Regole della Compagnia sotto l'invocazione del medesimo santo aggiuntavi una breve istruzione sopra l'abitino della purità della Santissima Vergine detto anche di S. Luigi*. *Operetta raccomandata allo zelo de' reverendi Sig.ⁱ Parrochi e sacerdoti singolarmente desiderosi del buon indirizzo della gioventù*. Carmagnola, dalla Stamperia di Pietro Barbiè 1815. L'opuscolo riporta pure il testo del documento con cui mons. Giovanni Battista Pio Vitale, vescovo di Alba, già il 22 settembre 1796 riconosceva l'erezione canonica della Compagnia.

A questi due testi, sembra utile accluderne un terzo: *Regola per la Compagnia di figli eretta nella parrocchia di S. Andrea apostolo della città di Bra sotto la protezione dell'angelico giovane S. Luigi Gonzaga specchio d'innocenza e di penitenza*...[79]. Questa "regola" che l'autore, il teologo Emanuele Amerano, priore della parrocchiale di S. Andrea di Bra, espone come "Capitoli per la compagnia di S. Luigi Gonzaga" dipende chiaramente dal volumetto del suo conterraneo don Rubino, anche se ne rielabora impostazione e contenuti.

Prima di parlare di quanto don Bosco abbia beneficiato delle sue fonti, è utile chiedersi come e dove egli sia venuto a contatto con questi o altri opuscoli. Abbiamo vari indizi che permettono di abbozzare un quadro approssimativo e disarmonico, ma non c'è la traccia decisiva per dare un ordine logico ai dati ed elaborare un disegno d'insieme.

Anzitutto occorre non trascurare il decennale soggiorno chierese, che ha portato prima lo studente e poi il seminarista Giovanni a entrare in contatto con i gesuiti. Nelle sue *Memorie* degli anni Settanta egli dichiara: "Tutte le feste, dopo la congregazione del collegio[80], andavamo alla chiesa di S. Antonio dove i Gesuiti facevano uno stupendo catechismo, in cui raccontavansi parecchi esempi che tuttora ricordo"[81]. Il padre Isaia Carminati (1798-1851), bergamasco, aveva l'incarico dell'istruzione religiosa domenicale (*praefectus catechismi*)[82]. Nulla vieta ad immaginare che la *Società dell'allegria*, primo esperimento associativo donboschiano, sorga nella città monferrina per iniziativa del giovane studente stimolato dalle parole e dagli esempi citati da questo o da altri sacerdoti. A suggerire ed avvalorare tale considerazione concorrono le due "regole", o meglio le due sensibilità condivise dello statuto non formalizzato e che marcano la vita del gruppo: 1° "evitare ogni discorso, ogni azione che disdica ad un buon cristiano"; 2° "esattezza nell'adempimento dei doveri scolastici e dei doveri religiosi"[83]. Nel 1836, durante l'epidemia di colera, i gesuiti trasferirono i convittori dal collegio del Carmine di Torino al castello di

[79] [Emanuele Amerano], *Regola per la Compagnia di figli eretta nella parrocchia di S. Andrea apostolo della città di Bra sotto la protezione dell'angelico giovane S. Luigi Gonzaga specchio d'innocenza e di penitenza approvata da S. E. reverendissima Monsignore Luigi de' Marchesi Fransoni*... Alba, Tipografia Chiantore e Sansoldi 1841.

[80] Si tenga presente che il giovane Bosco frequentò le scuole regolamentate dalle *Regie patenti colle quali Sua Maestà approva l'annesso Regolamento per le Scuole tanto comunali che pubbliche, e Regie* del 23 luglio 1822. Autore del testo della riforma scolastica, promossa dal sovrano sabaudo Carlo Felice (1765-1831), è il sacerdote gesuita Luigi Tapparelli D'Azeglio (1793-1862).

[81] MO 82.

[82] Cf S. Caselle, *Giovanni Bosco a Chieri*..., pp. 50-52.

[83] P. Braido, *Don Bosco prete dei giovani*..., I, p. 133; si veda pure MO 81-82.

Montaldo Torinese[84]. Per coprire il fabbisogno aggiuntivo di personale, don Cafasso propose il nome del seminarista Giovanni Bosco, che fece l'assistente di camerata e ripetitore di greco[85]. Per il giovane chierico si è trattato di trascorrere tre mesi abbondanti tra l'insegnamento e lo studio personale, a diretto contatto – pur in stato di emergenza – con uno staff di educatori e un modello formativo. In seminario ebbe poi modo di ascoltare ed accostare scritti di gesuiti. Più tardi a Torino, mentre nel biennio 1841-1843 frequentava il Convitto ecclesiastico, ebbe come docente di omiletica un gesuita, padre Grossi[86].

In secondo luogo è opportuno considerare il Convitto di S. Francesco d'Assisi. L'istituzione, sorta per iniziativa dei sacerdoti Pio Brunone Lanteri (1759-1830) e Luigi Guala, mirava a fornire una formazione pastoralmente incisiva e aggiornata, maggiormente idonea ad affrontare i cambiamenti in atto e rispondere alle sfide della realtà entro cui la gente comune viveva. Il progetto era sostenuto da settori influenti della Chiesa e del laicato torinese[87]. Le due conferenze di morale pratica, il corso di omiletica, le esperienze guidate sul campo e lo studio personale hanno di certo permesso a don Bosco di incominciare a leggere una bibliografia più consona alle problematiche giovanili, tenendo conto degli ambiti di impegno pastorale in cui egli venne specificatamente coinvolto. Don Giuseppe Cafasso, suo docente, mentore e confessore, può averlo stimolato ed orientato, facendogli conoscere persone, ambienti e canali d'informazione. All'interno del Convitto può aver sentito parlare della figura e dell'opera di don Rubino, sopra menzionato. Costui da novello sacerdote aveva instaurato con don Lanteri un rapporto di profonda e duratura amicizia spirituale e lo aveva affiancato adoperandosi tra l'altro per la rianimazione del clero. In seguito, si dedicò in particolare alla formazione dei giovani.

In terzo luogo, il biennio di servizio presso l'Opera della marchesa Barolo gli ha consentito di prendere contatto con un'altra cerchia di persone impegnate nell'apostolato e nell'assistenza di quanti vivevano in situazioni di

[84] Per il *Collegio del Carmine* di Torino, cf Goffredo Casalis, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale*..., XXI, pp. 863-873.

[85] MO 118. Giovanni Bosco soggiornò nel castello di Montaldo dall'11 luglio al 17 ottobre 1836, come risulta dall'attestato firmato dal rettore padre Giovanni Battista Dessì, in ASC A0200910: *Attestato buona condotta* (FDB 64A2).

[86] A. J. Lenti, *Don Bosco. Storia e spirito*..., I, p. 300. Anche se nel 1848 la Compagnia di Gesù fu costretta a lasciare il Regno di Sardegna, don Bosco si servì anche della collaborazione di vari gesuiti (in particolare di Lorenzo Gerola e Secondo Franco) per alimentare la collana *Letture Cattoliche* costantemente di volumi "popolari" (*ibid*., pp. 624-625). Inoltre, trasse in più occasioni, ispirazione e contenuti da pubblicazioni curate da gesuiti (*ibid*., pp. 604, 621), come pure consigliò ai propri salesiani testi di meditazione da loro prodotti (*ibid*., p. 589).

[87] Per una succinta panoramica sul Convitto ecclesiastico e la sua influenza nel cammino formativo di don Bosco, si veda il capitolo 12°, *ibid.*, pp. 286-328.

povertà, marginalità e degrado. Tra questi Silvio Pellico, che aveva trascorso oltre un decennio a Milano.

Inoltre, nell'animazione dell'attività oratoriana dei primordi hanno cooperato con lui, in tempi diversi e con modalità e sensibilità eterogenee, un gruppo di giovani sacerdoti, in parte suoi condiscepoli al Convitto: Pietro Ponte, Giacinto Carpano, Giovanni Battista Vola, Giovanni Giacomelli (1820-1901), Giuseppe Trivero, Sebastiano Pacchiotti (1806-1884), Roberto Murialdo, ed altri ancora, tra cui Giovanni Borel. Tutti accomunati da un'identica dedizione per gli "ultimi", e in questo momento per i giovani della periferia torinese, ognuno con il proprio bagaglio di informazioni, conoscenze e amicizie. È lecito immaginare che ci sia stato, come di solito avviene tra coetanei, un intenso scambio di vedute e di notizie tra don Bosco e gli altri protagonisti di quell'esperienza di catechesi, liturgia, gioco e assistenza.

Infine, si tenga presente che in quegli stessi mesi don Bosco stava elaborando o completando la stesura di due sue prossime pubblicazioni: la *Storia Sacra* e il *Giovane Provveduto*. Per quest'ultimo volumetto di certo si è servito, come ha dimostrato lo storico Stella[88], dell'opera del gesuita Pasquale De Mattei (1705-1779), ossia *Il giovane angelico s. Luigi Gonzaga proposto in esemplare di ben vivere*..., edita a Roma e Napoli a metà Settecento e ripubblicata più volte in varie parti d'Italia[89]. L'autore appena citato è pure la fonte primaria de *Le sei domeniche e la novena di S. Luigi Gonzaga*..., che don Bosco ha fatto stampare nel 1846[90].

4. L'opzione di don Bosco: un testo ex novo

Se leggiamo comparativamente i tre modelli sopra segnalati e il regolamento redatto da don Bosco scopriamo che quest'ultimo differisce profondamente dai suoi prototipi.

[88] Lo storico salesiano lo qualifica come "il suo modello", in P. STELLA, *Don Bosco nella storia*..., II, p. 52.

[89] Citiamo un'edizione torinese del Settecento, conservata nel Centro Studi Don Bosco (Università Pontificia Salesiana, Roma) che probabilmente faceva parte della biblioteca dell'Oratorio: *L'angelico giovane S. Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù proposto in esemplare di ben vivere in alcune considerazioni, preghiere, pratiche di virtù, ed esempj dal padre Pasquale De Mattei della stessa Compagnia a celebrar con frutto le sei domeniche e la novena in onor dello stesso Santo*... Roma e Torino, presso Saverio Fontana 1789.

[90] Cf *Considerazioni per celebrare con frutto le sei domeniche e la novena in onore di s. Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù, del padre Pasquale de Mattei della medesima Compagnia*. Torino, Giacinto Marietti 1841. C'è pure una edizione coeva uscita a Novara "presso Enrico Crotti".

La prima differenza sostanziale che balza agli occhi del lettore, oltre alla ridotta lunghezza del testo[91], è la struttura del regolamento. Dal confronto emerge con chiarezza che don Bosco non affronta per nulla il tema del governo dell'associazione, ma concentra tutta l'attenzione su *condizioni* e *vantaggi*, per concludere poi con la promessa. Solo in un secondo tempo sentirà il bisogno di completare il suo *Regolamento della Compagnia di San Luigi Gonzaga*, arricchendo il formulario della promessa con dialoghi in italiano e preghiere in latino. Nel *Piano di Regolamento dell'Oratorio di San Francesco di Sales in Valdocco* dedicherà poi un capitolo, il decimo della Parte II, alle strutture di governo della compagnia, riducendole a due sole figure – il direttore spirituale (un sacerdote) e il priore (un giovane associato) – e assegnando loro poche e circoscritte funzioni.

La sproporzionata attenzione rivolta alle strutture organizzative della compagnia, associata ad una meticolosa descrizione dei compiti e delle attività assegnate ai singoli incaricati e agli associati, l'indicazione particolareggiata delle pratiche di pietà e devozionali, la sottolineatura di comportamenti formali da tenersi nelle adunanze e durante i riti liturgici hanno spinto don Bosco a semplificare al massimo le prescrizioni, puntando principalmente sulla dimensione spirituale e sull'imitazione del santo patrono. In tal modo era certo di rendere il regolamento sobrio e appetibile per le diverse categorie dei suoi oratoriani. Per questo egli non si lasciò condizionare dalle fonti, né riprodusse loro articoli, ma le trattò come documenti da cui trarre istanze e motivi di ispirazione, attingere spunti da elaborare e singole espressioni da riproporre alla lettera per la loro pregnanza.

In sintesi, possiamo affermare che la sua offerta di associazione rivolta ai giovani oratoriani del 1847, la Compagnia di S. Luigi Gonzaga, si presenta con obblighi ridotti al minimo e sembra una codificazione dei principi religiosi inculcati nel *Giovane provveduto*, perciò frutto della riflessione personale di don Bosco[92].

L'educatore di Valdocco per la prima volta darà alle stampe il regolamento nel 1875, in una riedizione de *Le sei domeniche e la novena in onore*

[91] Mozzi dedica 16 pagine stampate per un complesso di 49 articoli. Rubino riserva 20 pagine ai 17 capitoli normativi, talora suddivisi in paragrafi, e vi aggiunge 5 pagine di "Formola". Amerano distribuisce i 53 articoli in 22 pagine. Il manoscritto di don Bosco raccoglie in sette facciate scritte a mano lo scopo, le sette *Condizioni*, i 5 *Vantaggi*, il *Formolario per l'accettazione*, il rescritto di mons. Fransoni con l'aggiunta delle indulgenze.

[92] Si legga, ad esempio, il parallelo che Stella propone tra i doveri dell'associato e i doveri del buon cristiano illustrati nel *Giovane Provveduto*, in P. Stella, *Don Bosco nella storia*..., II, pp. 347-348.

di S. Luigi Gonzaga..., apportandovi aggiunte e lievi modifiche[93]. Nel frattempo ha già fatto stampare più volte il "Formolario per l'accettazione nella compagnia dei fratelli di S. Luigi Gonzaga"[94] per rispondere ai bisogni della vita ordinaria dell'Opera di Valdocco.

[93] [Giovanni Bosco], *Le sei domeniche e la novena in onore di s. Luigi Gonzaga colle regole della Compagnia in onore del medesimo Santo e con alcune lodi sacre*. Torino, Tipografia e Libreria dell'Oratorio di S. Francesco di Sales 1875.

[94] *Formolario per l'accettazione nella compagnia dei fratelli di S. Luigi Gonzaga*. Torino, Tip. dell'Oratorio di S. Franc. di Sales 1871, in ASC A23002. Il fascicolo contiene pure altri formulari, in formato tessera, di cui uno senza data e privo di altri requisiti che caratterizzano le copie a stampa successive. Le tessere-formulario si presentano come un pieghevole in quattro facciate le cui dimensioni oscillano tra i 175 x 130 mm. ai 150 x 105 mm. Il frontespizio contiene al centro del foglio la titolazione distribuita in quattro righe: "*Formolario* / *Per l'accettazione nella compagnia* / *Dei fratelli* / *Di S. Luigi Gonzaga"*. La promessa è riportata a p. 2, in cui inizia pure la preghiera di supplica indirizzata a s. Luigi Gonzaga e che si conclude a p. 3 con l'indicazione di recitare un Pater, Ave, Gloria e la giaculatoria "Gesù mio misericordia". Segue la data annunciata con "Il ... 187 ..." (da completare) e la dicitura "Il Direttore" con relativo spazio per la firma. Il resto della facciata è occupato dalla descrizione di tre indulgenze. Il retro contiene luogo, anno e nome della tipografia. Il formulario senza data è pure un pieghevole, ma su frontespizio e retro non riporta alcuna scritta, mentre il suo interno (pp. 2-3) è privo delle diciture relative alla datazione e alla firma del direttore a comprova dell'avvenuta promessa. La locuzione "Con permissione" delimita il testo. Queste caratteristiche conducono a supporre che esso sia stato stampato anteriormente, negli anni Sessanta.

II. EDIZIONE CRITICA

1. Descrizione del documento

Del regolamento per la compagnia di S. Luigi si conserva (ASC A2300201) un manoscritto di amanuense sconosciuto (A), probabile bella copia di un precedente testo non conservato, sul quale sono state apportate alcune delle modifiche suggerite per lettera dall'arcivescovo di Torino, mons. Luigi Fransoni. Sul testo dell'amanuense sono intervenuti in tempi diversi un ignoto revisore per apportarvi delle correzioni e don Bosco che vi ha arrecato correzioni o integrazioni. Il testo dell'amanuense si chiude con due interventi: un breve rescritto, datato e controfirmato, di mons. Fransoni; l'aggiunta di tre forme di indulgenza annesse alle preghiere che accompagnano la promessa ivi riportata. Dopo aver lasciato una pagina vuota, alcuni anni più tardi don Bosco è intervenuto aggiungendo di proprio pugno una nuova sezione di testo (Bb), che occupa tre pagine e mezza circa. Su questa ulteriore aggiunta egli ha operato delle correzioni in fase di stesura, ma anche durante la rilettura (o in un secondo tempo) vi ha introdotto correzioni ed integrazioni. Noi restituiamo l'edizione critica di A e Bb con tutti gli interventi correttivi e integrativi di don Bosco.

Segnaliamo che in ASC A23002 sono pure conservati:

1) *Copia del Regolamento primitivo della Compagnia di S. Luigi Gonzaga*, un manoscritto su carta rigata di amanuense sconosciuto, senza data, ma certamente posteriore al 1854; esso presenta 4 righe rese inintelligibili in terza facciata e altre 20 righe cancellate a p. 8.

2) *Regole della Compagnia di S. Luigi*, un fascicoletto di formato 132 x 90 mm., stampato dalla "Tip. Salesiana" di Torino nel 1877, con alcune significative aggiunte. Un cenno storico – *Prima istituzione della Compagnia di San Luigi* – che funge da introduzione; un notevole sviluppo della sezione indulgenze, in tutto otto (*Indulgenze concesse da Sua Santità il regnante Pio IX*); piccole modifiche ed aggiunte (per es. il *Veni Creator Spiritus*) che rimodulano il rito e le formule contenute nel "Modo di ricevere i confratelli nella Comp. di S. Luigi Gonzaga".

3) Un dattiloscritto di cinque pagine, senza data, che semplicemente riproduce l'originale.

A = ASC A2300201 *Originale del Regolamento della Compagnia di San Luigi Gonzaga* [1847] // *Compagnia di S. Luigi*, ms di amanuense ignoto (FDB micr. 1869D4-D11)

Si tratta di 5 fogli, piegati in modo da formare un fascicoletto – rilegato con filo semplice – di 20 pagine di formato 152 (156) x 217 mm.; la carta è di spessore medio, non rigata, di colore bianco ingiallito.

Il documento, in buon stato di conservazione, è opera di un amanuense non identificato. L'inchiostro usato dall'amanuense è color seppia; la grafia regolare e ordinata, a tratti fini, ben marcati e omogenei. Su di esso un revisore ignoto è intervenuto una prima volta (*Aa*) a introdurre qualche piccola correzione e pochissime integrazioni, usando un inchiostro lievemente più scuro. In seguito don Bosco intervenuto con alcune integrazioni, una delle quali sul margine sinistro della 4ª pagina di ben undici parole, usando un inchiostro scuro con una grafia dai tratti lievemente nervosi, ma ben marcati. Il testo copre 6 pagine intere; il numero di righe di testo varia di pagina in pagina (p. 3: 17 righe, compresi i due sottotitoli; p. 4: 19 r.; p. 5: 17 r.; p. 6: 17r. compreso un sottotitolo; p. 7: 20 r.; p. 8: 21 r.). Buona parte di pagina 9 è occupata dal rescritto di cinque righe (compresa data e firma) di mons. Fransoni e dal breve elenco di indulgenze (tre, per un totale di dieci righe), frutto di un intervento successivo di don Bosco. In questa prima aggiunta autografa, dalla grafia regolare e a tratti fini, don Bosco ha utilizzato un inchiostro di color seppia. Non presenta alcuna rettifica né aggiunta. La scrittura occupa due terzi della larghezza del foglio in modo da lasciare a sinistra un margine libero di circa 45 mm. per le correzioni e integrazioni, secondo l'uso del tempo. Occorre aggiungere che i tre sottotitoli – "Compagnia S. Luigi", "Condizioni" e "Vantaggi" – sono posti al centro della riga e uno spazio vuoto di 20 o 15 mm. li discosta dalla riga inferiore. Il quarto sottotitolo, "Formolario per l'accettazione", pur occupando il centro della riga, non è in alcun modo distanziato dallo scritto che segue. Inoltre, ogni "articolo" che compone le sezioni "Condizioni" e "Vantaggi" è distanziato dal successivo con un intervallo di ca. 15 mm. Solo le pagine dispari sono numerate da 3 a 9, sul margine superiore, a destra; la numerazione è opera di un archivista. Tra il frontespizio e il testo c'è una pagina vuota.

Il margine superiore sinistro di p. 1 è corredato da una prima serie di annotazioni archivistiche a penna: "Racc. Orig. N° 278 | 54 – II – C". Sulla destra compaiono altre annotazioni distribuite su due righe: la prima in matita ("Compagn. | S. Luigi"); la seconda in penna, con inchiostro nero scuro ("MB III 219 | 216"). Sulla metà superiore della pagina, al centro su più righe tro-

viamo scritto: “Originale | del | Regolamento | della | Compagnia di S. Luigi Gonzaga | 12 aprile 1847”. Sul margine inferiore della pagina, al centro lievemente a destra, rileviamo altre due annotazioni archivistiche più recenti. La prima si riferisce alla microfilmatura del Fondo don Bosco: “1869D4” ed è stata scritta a penna con inchiostro color nero, dal tratto fine. La seconda annotazione, che corrisponde all’ultima registrazione, è composta da due sezioni: nella prima, scritta con matita copiativa, è riportato il numero di catalogo “A2300201”; nella seconda, a timbro di color blu, leggiamo: “Archivio Salesiano | Centrale”.

Bb = ASC A2300201 *Modo di ricevere i fratelli nella compagnia di S. Luigi* [1847/1854?], ms autografo di don Bosco (FDB micr. 1869D12-E3).

Si tratta di un testo di tre pagine e mezza, scritto da don Bosco in un secondo tempo e aggiunto al precedente dopo aver lasciato vuota una pagina, sfruttando così parte dei fogli rimasti inutilizzati.

L’elaborato si presenta come la logica continuazione, anzi come il necessario sviluppo del “Formolario per l’accettazione”, operazione confermata dal titolo che l’autore appone al suo intervento: “Modo di ricevere i fratelli nella compagnia di S. Luigi”. L’inchiostro usato è di color nero. La grafia non è regolare, in quanto qua e là subentrano sia righe con andamento lievemente discendente o chiaramente discendente, sia altre tendenti ad ascendere più o meno marcatamente. Inoltre, la quantità di parole per riga varia significativamente all’interno di una pagina stessa. Trattandosi di un testo per una celebrazione in contesto liturgico, i dialoghi sono segnalati da sigle che introducono l’intervento di diversi attori (“V/”, “R/”, “D.”, “R.”, “Sac.”)[1] e da sensibili rientranze. Non c’è alcun segno distintivo che qualifichi le istruzioni rituali o le formule di preghiera. Come pure nulla differenzia le orazioni in latino dalle monizioni in italiano. Solo a p. 11 il titolo del *Veni Creator Spiritus* è sottolineato. Sul testo don Bosco è intervenuto una prima volta durante la stesura (*Bb*^{1}) per cancellare, correggere e introdurre qualche piccola variazione. In fase di rilettura ha fatto qualche correzione oppure ha integrato (*Bb*^{2}); è vistoso un suo intervento a metà p. 13, dove rielabora il capoverso e vi apporta sul margine sinistro un’aggiunta di undici parole, usando lo stesso tipo d’inchiostro.

[1] Come in ogni Rituale liturgico, la V/ barrata significa “Versiculus”; la R/ barrata significa “Resposorium” o “Responsio”. Inoltre nella stessa pagina e nella successiva, D. puntato significa “Domanda”; R. puntato significa “Risposta”.

Il testo copre 3 pagine intere e il numero di righe di testo varia di pagina in pagina (p. 11: 21 righe, compreso il titolo; p. 12: 23 r.; p. 13: 21 r.; p. 14: 8 r.).

La scrittura occupa due terzi della larghezza del foglio in modo da lasciare a sinistra un margine libero da 20 a 40 mm. per integrazioni, secondo l'uso del tempo, e per segnalare la cadenza del rito. Occorre aggiungere che l'invito "Oremus" è posto al centro del rigo e si discosta lievemente dalla riga successiva. Solo le pagine dispari sono numerate (quindi 11 e 13) sul margine superiore, a destra; la numerazione è opera di un archivista. Seguono poi sei pagine (15-20) lasciate in bianco.

Il margine inferiore destro di p. 14 presenta un doppio gruppo di numeri incolonnati e separati da tratti orizzontali. La prima serie è costituita da "11, 5, 55, 34, 1"; la seconda da "36 e 9". Sembra si tratti di operazioni di conteggio, il cui scopo ci risulta ignoto.

2. Datazione

La datazione della prima sezione del manoscritto (pp. 1-8) può essere determinata con sicurezza: don Bosco riceve dal proprio arcivescovo una lettera che porta la data dell'11 aprile 1847[2]. In tale missiva avanza precise osservazioni al manoscritto primordiale che non possediamo. Il sacerdote castelnovese introduce parte delle correzioni suggerite e ripropone subito un nuovo testo, il manoscritto A, al termine del quale mons. Fransoni aggiunge un breve rescritto concedendo l'indulgenza per la preghiera sopra riportata. Quindi, data il suo intervento – 12 aprile 1847 – e lo firma.

Se per la prima aggiunta – "Gesù mio, misericordia" – non è possibile avanzare alcuna ipotesi di datazione, per la seconda doppia aggiunta – ben più consistente, che comprende il piccolo elenco delle indulgenze e il "Modo di ricevere i fratelli nella compagnia di S. Luigi" – possiamo ritenerla coeva, o di poco anteriore, alla stesura del *Piano di Regolamento dell'Oratorio di San Francesco di Sales in Valdocco*[3], compilato nel 1854. Il "Cap. 10 Compagnia di S. Luigi" della II Parte è un'integrazione del Regolamento primigenio e contiene l'ultima modifica richiesta dall'arcivescovo e rimasta elusa nell'originale.

[2] FDB 1510A7.
[3] ASC D4820101 (FDB 1955B1-D5).

3. Struttura e contenuti

Nello strutturare il suo regolamento don Bosco non segue per nulla l'impostazione dei suoi modelli. Lo si evince chiaramente se poniamo in sinossi i singoli regolamenti.

Mozzi	**Rubino**	**Amerano**	**Bosco**
Capo I (sua istituzione, scopo, strutture di governo e loro funzioni)	Fine della compagnia e suoi destinatari (capitolo I); doveri dei confratelli (capitolo II)	Fini (art. 1-2), il parroco primo responsabile (art. 3), destinatari (art. 4-5)	*Compagnia di S. Luigi* (scopo)
Capo II (aggregazione: responsabile, tempo, rito e formula, periodo di prova, condizione previa, possibile esclusione)	Governo della compagnia: officiali, loro elezione, compiti di ciascuno (Capitoli III-XII)	I dieci doveri degli associati (art. 6)	*Condizioni*
Capo III (adunanza: periodicità, orario, attività, l'Officio dei morti; festività)	Suffragi per i defunti (capitolo XIII); triduo ed adorazione (capitolo XIV); frequenza sacramentale, devozione mariana e verso S. Luigi (capitolo XV); festa del patrono (capitolo XVI); osservanza e lettura delle regole (capitolo XVII)	Governo della compagnia (art. 7-27, 32-37): cappellano, rettore e i diversi officiali con relativi compiti e modalità d'elezione; riunioni (art. 28-31); il servizio agli infermi e ai meno agiati (art. 38-44)	*Vantaggi*
Capo IV (doveri degli associati e vita spirituale; iniziative consigliate; in caso di malattia e di morte; attenzioni da prestare)	*Formola per ricevere uno o più confratelli nella compagnia*	Festa patronale (art. 45-49); suffragio per i confratelli defunti (art. 50); la devozione al santo protettore (art. 51-52); partecipazione a processioni e sepolture (art. 53)	*Formula per l'accettazione*; rescritto di mons. Fransoni e indulgenze

In sostanza, nei regolamenti campione gli organi di governo del sodalizio e le corrispettive funzioni hanno un peso preponderante e l'assistenza degli infermi è un servizio caldeggiato. Talora si precisa con dovizia la celebrazione dell'aggregazione-promessa. Il regolamento di don Bosco, invece, è

scarno e privilegia le condizioni per appartenervi e i vantaggi che se ne conseguono.

Il suo testo normativo si caratterizza per l'efficacia, l'agevole comprensione da parte dei destinatari e un significativo grado di autorevolezza, e tali qualità sono raggiunte grazie al rispetto dei principi di chiarezza, semplicità ed economia. Infatti, i contenuti dei singoli articoli, condensati in un unico capoverso, in genere piuttosto conciso, hanno una strutturazione nitida e uno sviluppo coerente. L'autore dà preferenza a parole conosciute dalla totalità dei giovani e organizza le frasi in modo lineare. Evita il più possibile le ambiguità semantiche e sintattiche, anche se in un caso si lascia sfuggire un "si" indefinito, generando così incertezza di responsabilità. Accompagna gli enunciati prescrittivi con stringate descrizioni di comportamenti esemplari del santo patrono. Per esprimere l'obbligatorietà della norma utilizza in genere il futuro o l'infinito in funzione imperativa, raramente il verbo *dovere* e il congiuntivo esortativo.

1. *Compagnia di S. Luigi* (p. 3). Il paragrafo esprime in due concisi periodi, tra loro interconnessi, lo scopo primario dell'associazione e la necessità di un "mese di prova". San Luigi è proposto al giovane come patrono e ad un tempo modello da imitare, soprattutto nell'attivare quei processi che lo portano a fuggire ovunque il male e perseguire sempre il bene. Proprio perché si tratta di un impegno diuturno lo si invita a saggiarsi per poter poi scegliere coscientemente se proseguire, oppure no, nell'esperienza associativa.

2. Le *Condizioni* (pp. 3-6) si articolano in sette punti, che costituiscono i capisaldi dell'itinerario di spiritualità che don Bosco sottopone al giovane. Anzitutto essere "di buon esempio", praticando le virtù del "modello" S. Luigi. Questo comporta pure la fatica di "evitare tutto ciò che può cagionare scandalo" (si noti l'ampiezza del campo di cautela e prevenzione). A tal fine gli sono forniti due strumenti indispensabili, garanzia di successo: la frequenza, almeno quindicinale, dei sacramenti della riconciliazione e dell'eucaristia. La cura per la "salvezza" personale (fuga dai "cattivi compagni" e astensione dai "discorsi osceni") si trasforma in apostolato attivo: pratica della "somma carità" e perdono verso i coetanei. Le scelte di vita e la condotta di S. Luigi - citate nella seconda parte della norma - servono a comprovarla, ne rimarcano la valenza in chiave collaborativa per il "buon ordine dell'oratorio", ampliano la prospettiva d'intervento, offrono la misura dell'impegno giovanile (servire sino a dare la vita "pel bene del prossimo"). La malattia costituisce un banco di prova per testare la qualità della "carità" dei

consociati. L'ultima condizione, "grande amore al lavoro e all'adempimento di propri doveri", accomuna apprendisti e studenti, chiamati a vivere al meglio la propria crescita sotto la guida di adulti educatori. Il "buon esempio" costituisce per il giovane habitus, responsabilità e missione in quanto con la sua presenza e il suo agire plasma la propria interiorità, rinsalda i rapporti associativi, promuove la vita oratoriana, si prepara operosamente per il futuro.

3. Riservare un capitolo ai *Vantaggi* (pp. 6-7) è un'operazione insolita, che don Bosco compie per suscitare l'interesse del giovane e promuovere l'immagine dell'associazione. A ben vedere, siamo alla presenza di norme già codificate nei precedenti regolamenti ed ora riproposte in una sezione a parte, variate nella forma, come occasioni da cui l'aggregato può ricavare dei giovamenti. Queste le opportunità esibite: vedere il proprio nome registrato in apposito "catalogo"; celebrare preghiere, sacramenti e altre pratiche di pietà insieme; condividere "beni spirituali" in caso di malattia e a suffragio. Gli altri due "articoli" sono di tipo organizzativo: contengono istruzioni per il rito della promessa e direttive per l'esclusione di due categorie di giovani dalla compagnia.

4. Il *Formolario per l'accettazione* (pp. 7-8) occupa poco più di una pagina. Tre righe introduttive indicano gli atti rituali da compiere. Segue la promessa che ruota attorno a due capisaldi: il candidato s'impegna a "imitare S. Luigi Gonzaga", animando "gli altri alla virtù" con la parola e il buon esempio; inoltre, si assume il compito di "osservare tutte le regole" della compagnia. A questo punto la formula si trasforma in preghiera. Il nuovo socio confida nella protezione del giovane santo ed auspica di ottenere la necessaria assistenza divina per raggiungere tre tappe fondamentali per un buon cristiano: in vita "praticare le vostre virtù", quindi "fare una santa morte", ed infine "essere partecipe della vostra gloria in Paradiso".

5. La prima aggiunta (p. 9) è costituita da un rescritto, con cui l'arcivescovo di Torino concede l'indulgenza per quanti reciteranno la preghiera a S. Luigi Gonzaga, riportata nella pagina precedente, e dalla descrizione sintetica di tre indulgenze associate alle preghiere che concludono la formula di promessa.

6. Il *Modo di ricevere i fratelli nella compagnia di S. Luigi* (pp. 11-14) sviluppa in tre paginette e mezza la cerimonia di ammissione e promessa dei nuovi aggregati, integrando il *Formolario*. Don Bosco si ispira alla "Formola

per ricevere uno o più confratelli nella compagnia", stilata da don Rubino. Da essa ricava struttura del rito, gesti, spezzoni di dialogo, un'intera orazione, spunti per la promessa e per altre preghiere. Con estrema libertà l'educatore di Torino semplifica il testo, ne amplia una sezione e sostituisce delle orazioni, rendendolo il più possibile alla portata dei suoi giovani oratoriani. Il testo della cerimonia, sostanzialmente lineare ed organico, comprende quattro parti: rito d'inizio, presentazione dei candidati, promessa, rito di conclusione. La celebrazione avviene davanti alla statua di San Luigi Gonzaga. Concluso il canto del *Veni Creator Spiritus*, il sacerdote – in abiti liturgici – invoca sui *postulanti* l'azione illuminante dello Spirito Santo. Segue un interrogatorio che mira ad accertare lo scopo della loro partecipazione, l'avvenuta conoscenza delle regole e i motivi che li hanno determinati ad aggregarsi alla compagnia. Le tre risposte preconfezionate consentono agli interpellati di manifestare la loro aspirazione a vivere da veri cristiani, con l'aiuto del santo patrono e con l'imitare le sue virtù "compatibili al *proprio* stato", da veri cristiani. Il sacerdote dapprima approva la dichiarazione d'impegno, poi garantisce la protezione di san Luigi, quindi supplica per ciascuno il sostegno della "Vergine Santissima". Infine, dopo che l'assemblea ha recitato la *Salve Regina*, implora da Dio "perpetua salute dell'anima e del corpo", la liberazione dalla "presente tristezza" e il dono della "eterna letizia". Don Bosco – figlio di un cattolicesimo che lungo il XIX secolo si trasforma da intimistico in militante, caritativo, sociale – mette al centro della sua sensibilità pastorale il *grande affare* della salvezza dell'anima. "A suo dire, ciascuno è chiamato a provvedere personalmente, a farsi cioè protagonista di questa riuscita spirituale nel tempo e nell'eternità. Ma il modo migliore di farlo è quello di operare per la salvezza altrui, sia dei propri vicini da riconquistare alla fede, sia dei lontani da avvicinare per la prima volta alla fede"[4]. Si arriva così alla parte centrale del rito. Ogni aspirante scrive il proprio nome e cognome sul "Formolario", mentre i cantori proclamano il versetto 11 del salmo 83 (84). Insieme (o singolarmente?) i candidati leggono "a chiara voce" la formula della promessa. Nel concludere il sacerdote invoca la protezione di San Luigi Gonzaga e addita il santo per la sua "mirabile innocenza di vita" e lo spirito di penitenza che l'ha contraddistinto.

[4] Francesco Motto, *Il protagonismo giovanile apostolico nella vita e nell'esperienza educativa di don Bosco*, in "Note di Pastorale Giovanile" VI (sett.-ott. 2014) 24-32.

4. Criteri di edizione

Restituiamo l'edizione critica del ms, opera di un amanuense ignoto (*A*) con le correzioni posteriori di un revisore ignoto (*Aa*) e ulteriori correzioni o integrazioni di don Bosco (*B*) sul testo di A. Tale documento si accompagna con un breve testo autografo di mons. Fransoni (*F*) e una prima aggiunta di don Bosco con altre sue correzioni (*Ba*). Il documento presenta pure una seconda aggiunta di don Bosco (*Bb*) con sue correzioni in fase di stesura (*Bb*^{1}) e con nuove correzioni e integrazioni in fase di rilettura (*Bb*^{2}).

Nell'apparato critico documentiamo le diverse operazioni testuali: le poche correzioni apportate dal revisore ignoto immediatamente dopo la stesura (*Aa*), gli interventi di don Bosco nella prima revisione (*B*), la prima aggiunta da lui effettuata (*Ba*), la seconda aggiunta (*Bb*) con correzioni in fase di stesura (*Bb*^{1}) e ulteriori correzioni e integrazioni durante la rilettura (*Bb*^{2}).

Minimi sono stati gli interventi dell'editore sul testo, ispirati ai seguenti criteri:

a) uso coerente e uniforme delle iniziali maiuscole e minuscole;

b) normalizzazione degli accenti e adattamento della punteggiatura secondo l'uso moderno (in particolare abbiamo soppresso molte delle virgole poste prima delle congiunzioni *e* e *che*);

c) scioglimento di abbreviazioni e correzione di termini ortograficamente errati, segnalando sempre in nota l'espressione originale, ad es.: Gesù Cristo] G. C.; consiglia] consilia;

d) trascrizione in corsivo delle citazioni latine;

e) le parole racchiuse tra parentesi quadre indicano un'integrazione dell'editore, ad es.: [dei]; i tre punti racchiusi tra parentesi quadre [...] indicano che nella citazione si è omessa parte di un testo.

5. Abbreviazioni e segni nell'apparato critico

A	testo di amanuense ignoto
Aa	correzioni posteriori di un revisore ignoto
B	correzioni o integrazioni di don Bosco su *A*
Ba	prima aggiunta di don Bosco
Ba^{1}	correzione di don Bosco in fase di stesura di *Ba*
Bb	seconda aggiunta di don Bosco
Bb^{1}	correzioni in fase di stesura di *Bb*

Bb^2	correzioni e integrazioni in fase di rilettura di *Bb*
F	autografo di mons. Luigi Fransoni
add	*addit*, *additus* – aggiunge, aggiunto
ante	prima
corr ex	*corrigit ex*, *correctus ex* – corregge da, corretto da: quando la correzione di una parola o di una frase viene effettuata utilizzando elementi della parola o della frase corretta
del	*delet, deletus* – cancella, cancellato
emend ex	*emendat ex, emendatus ex* – emenda da, emendato da: quando la correzione viene effettuata con elementi del tutto nuovi rispetto alla parola o alla frase preesistente
marg sin	sul margine sinistro
post	dopo
rep	*repetivit, repetitum* – ha ripetuto, ripetuto
res	*rescripsit* – riscrisse: quando sta scrivendo o iniziando a scrivere una parola e la corregge o vi ripensa
sl	*super lineam* – sopra la linea
ls	*linea subducta* – sotto la linea
|	nel testo indica il passaggio da una pagina alla successiva, ad esempio | *p. 2* |: passaggio da p. 1 a p. 2
/	in una nota a piè pagina separa parti diverse dell'apparato critico
]	collocato in nota dopo una o più parole, è seguito dall'espressione originale che si trova nel ms *A* sviluppata o emendata dall'editore
[ ]	è posto all'inizio e alla fine del testo aggiunto.

III. TESTO

| *f* 1r |

Originale del Regolamento della Compagnia di S. Luigi Gonzaga 12 aprile 1847[1]

| *f 1v* | [pagina bianca]

| *p. 3* |

Compagnia di S. Luigi

Lo scopo di questa Compagnia si è d'impegnare i giovani a praticare[2] le principali virtù, che furono in questo santo più luminose. Perciò ognuno prima di ascriversi avrà un mese di prova per considerare attentamente le condizioni, e non vada avanti se non sentesi di adempierle.

Condizioni

1° Siccome S. Luigi Gonzaga fu[3] modello di buon esempio, così tutti quelli che vogliono farsi ascrivere nella sua compagnia debbono evitare tutto ciò che può cagionare[4] scandalo, e procurare di dare buon esempio in ogni luogo, ma specialmente | *p. 4* | in Chiesa. Quando S. Luigi andava in Chiesa, la gente correva per osservarne la modestia ed il raccoglimento.

2° Ogni quindici[5] giorni accostarsi ai Ss. Sacramenti della penitenza e della Comunione ed anche con maggior frequenza soprattutto nelle maggiori solennità della Chiesa[6]. Perché queste sono le armi per cui si porterà sicura vittoria contro il demonio. S. Luigi ancora giovinetto si accostava a questi Sacramenti ogni otto giorni e divenuto grandicello con maggior frequenza. Chi però[7] per giusto motivo non potesse qualche volta[8] adempiere questa con-

[1] Originale... 1847 *add* anonimo archivista
[2] a praticare *add sl Aa*
[3] fu] fù *A*
[4] cagionare] caggionare *A*
[5] quindici *emend ex* otto *Aa*
[6] ed anche... Chiesa *add marg sin B*
[7] *post* però *del* che *B*
[8] volta *emend sl ex* settimana *Aa*

dizione[9] potrà chiedere[10] al superiore[11] in iscambio[12] qualche altra pratica di virtù[13].

| *p. 5* |

3° Fuggire come la peste i cattivi compagni, e guardarsi bene dal fare discorsi osceni. S. Luigi non solo evitava tali discorsi, ma niuno ardiva di proferire parole per poco sconce[14] alla sua presenza.

4° Usare somma carità coi compagni perdonando facilmente a qualunque offesa. Bastava fare un'ingiuria a S. Luigi, per divenirgli molto amico.

5° Grande impegno per il buon ordine dell'oratorio, animando gli altri alla virtù, e a farsi ascrivere nella compagnia. S. Luigi pel bene del suo prossimo andò | *p. 6* | a servire gli appestati, il che fu[15] cagione[16] di sua morte.

6° Quando un confratello si trova infermo, ciascheduno si farà premura di pregare per lui, ed anche aiutarlo[17] nelle cose temporali nel modo possibile.

7° Mostrare grande amore al lavoro e all'adempimento de' propri doveri prestando esatta ubbidienza a tutte le persone superiori.

Vantaggi

1° Si farà un catalogo in cui verranno scritti i nomi e cognomi de' candidati.

2° Tutte le preghiere, i sacramenti, e tutti gli altri esercizi di pietà, che faranno i confratelli, saranno comuni, onde ognuno può parteciparne ancorché non presente.

| *p. 7* |

3° Si parteciperà vie più di questi beni Spirituali in caso che sia infermo; e qualora muoja[18] qualcheduno si procureranno speciali onori, e quei suffragi[19], che potranno maggiormente giovare all'anima del defunto.

[9] condizione *emend sl ex* obbligazione *Aa*
[10] potrà chiedere *emend sl ex* dovrà esporlo *B*
[11] *post* superiore *del* il quale *B*
[12] *post* iscambio *del* gli darà *B*
[13] *post* virtù *del* Si esorta inoltre a frequentare i sacramenti, ed assistere alle altre sacre funzioni nella |p. 5| Cappella dell'oratorio per la buona edificazione de' compagni *B*
[14] sconce] sconie *A*
[15] fu] fù *A*
[16] cagione *corr ex* caggion *Aa*
[17] aiutarlo] ajutarlo *A*
[18] muoia] muoja *A*
[19] suffragi *corr ex* suffraggi *B*

4° Nel farsi ascrivere ciascheduno si porterà avanti la statua di S. Luigi e postosi ginocchioni[20] dirà a chiara voce: *Io*, poi scrive nome e cognome di proprio pugno: *prometto*; come nel formulario[21] scritto a parte.

5° Tutti potranno essere ammessi alla compagnia, esclusi gli ammogliati, e quelli che non sono ancora stati promossi assoluti alla S. Comunione.

Formulario[22] per l'accettazione

Il candidato genuflesso avanti la statua di San Luigi, invocato l'ajuto[23] del Santo, dirà le seguenti parole:

| *p. 8* |

Io . . . . . prometto di fare quanto posso per imitare S. Luigi Gonzaga, perciò di fuggire i cattivi compagni, di evitare i discorsi osceni, di animare gli altri alla virtù, colle parole, e col buon esempio tanto in Chiesa come fuori di Chiesa. Prometto altresì di osservare tutte le regole della compagnia. Questo spero di eseguire coll'ajuto[24] del Signore e colla protezione di S. Luigi. Ogni giorno dirò: Glorioso S. Luigi Gonzaga, vi supplico[25] umilmente di ricevermi sotto la vostra protezione, e di ottenermi dal Signore l'ajuto[26] onde praticare le vostre virtù in vita, per fare una santa morte, ed essere un dì partecipe della vostra gloria in Paradiso.

Così sia. Pater Ave Gloria. Gesù mio, misericordia[27].

| *p. 9* |

A chiunque reciterà divotamente l'orazione suddetta con un Pater, Ave, e Gloria concediamo l'Indulgenza di quaranta giorni.

Torino 12 Aprile 1847
Luigi Arcivescovo[28]

[20] ginocchioni *corr ex* ginochioni, *B*
[21] formulario] formolario *A*
[22] Formulario] Formolario *A*
[23] aiuto] ajuto *A*
[24] aiuto] ajuto *A*
[25] supplico] suplico *A*
[26] aiuto] ajuto *A*
[27] Gesù... misericordia *add Ba*
[28] A chiunque... Arciv[escovo] *add F* / Aprile] Aple *F* / Arcivescovo] Arciv.º *F*

Il sommo pontefice Pio[29] VII concedette l'indulgenza di 100 giorni per[30] ogni volta che si recita il Gloria Patri.

Il regnante Pio IX concede altresì l'indulgenza di 100 giorni a chi dice: Gesù mio misericordia.

Sua Eccellenza l'Arcivescovo di Torino approvando la compagnia di S. Luigi aggiunse[31] alla[32] suddetta orazione l'indulgenza di giorni quaranta.

| *p. 10* | [pagina bianca]

| *p. 11* |

Modo di ricevere i fratelli nella compagnia di S. Luigi

Il Sacerdote vestito di cotta e stola si pone in ginocchio avanti la statua di s. Luigi; dietro[33] al Sacerdote s'inginocchiano tutti i postulanti; indi si canta alternativamente il[34] *Veni Creator Spiritus*.

V. *Emitte Spiritum tuum et creabuntur.*
R. *Et renovabis faciem terræ.*

Oremus

Deus qui corda fidelium Sancti[35] *Spiritus illustratione docuisti, da nobis in eodem Spiritu recta sapere, et de eius*[36] *semper consolatione gaudere. Per Dominum…*[37]

Il sacerdote si volti a' candidati e dica:

D. Fratelli miei, che dimandate?

Si risponde: Noi dimandiamo di essere ammessi nella compagnia di S. Luigi Gonzaga.

Sac. Avete letto le regole di questa compagnia?

[29] Pio *corr ex* pio *Ba*[1]
[30] *res* o *Ba*[1]
[31] *emend ex* conce *Ba*[1]
[32] *rep* alla *Ba*
[33] *post* dietro *del* S *Bb*[1]
[34] *ante* il *del* il *Bb*[2]
[35] Sancti] Santi *Bb*
[36] de *add sl Bb*[1]
[37] Per Dominum nostrum…] Per Dom. *Bb*

| p. 12 |

R. Le abbiamo lette, e coll'aiuto[38] del Signore e colla protezione del Santo speriamo di osservarle.

D. Per[39] qual motivo volete farvi scrivere in questa compagnia?

R. Per farci un tenore di vita[40] cristiana procurando d'imitare S. Luigi in quelle virtù che sono compatibili col nostro stato.

Sac. Il Signore sia con voi. Il vostro fine è buono[41]. Fatevi solo un grande impegno per osservare le regole della compagnia, e siate persuasi che S. Luigi vi[42] sarà protettore[43] in ogni bisogno della vostra vita.

La Vergine Santissima vi aiuti[44] affinché possiate mantenervi fedeli nel servizio del Signore[45].

Tutti insieme dicano: Salve Regina.

V. *Dignare*[46] *me laudare te, Virgo sacrata*.

R. *Da mihi virtutem contra hostes tuos*.

Oremus

Concede[47] *nos famulos tuos, | p. 13 | quæsumus*[48]*, Domine Deus, perpetua mentis et corporis sanitate gaudere, et Beatæ Mariæ*[49] *semper Virginis intercessione a præsenti liberari tristizia, et æterna perfrui lætitia. Per Dominum…*[50]

Tutti i candidati scrivono nome e cognome sul formulario[51] scritto a parte. Intanto i cantori intonano[52]: *Elegi abjectus esse in Domo Dei mei, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum*[53].

[38] aiuto] ajuto *Bb*
[39] *ante* Per *del* Qual fine *Bb*[1]
[40] *post* vita *del* d *Bb*[1]
[41] *post* buono. *del* Mantenete la promessa *Bb*[2]
[42] vi *add sl Bb*[2]
[43] *ante* protettore *del* vostro *Bb*[2]
[44] aiuti] ajuti *Bb*
[45] *post* Signore *del* Salve Regina *Bb*[1]
[46] *post* Dignare *del* la *Bb*[1]
[47] Concede *corr ex* Omnis *Bb*[1]
[48] quæsumus] quæ- |p. 13| quæsumus *Bb*
[49] Mariæ] M. *Bb*
[50] Per Dominum…] Per Dom. *Bb*
[51] formulario] formolario *Bb*
[52] Intanto i cantori *emend ex* Io etc., e leggeranno a chiara voce; finito il quale da cantori s'intona *Bb*[2]
[53] peccatorum] pecctorum *Bb*

Di poi si leggerà a chiara voce il formulario: Io etc.[54]

V. *Ora pro*[55] *nobis, Beate Aloysi*[56].
R. *Ut digni efficiamur promissionibus Christi*[57].

Oremus

Cælestium donorum distributor Deus, qui in Angelico juvene Aloysio miram | p. 14 | vitæ innocentiam pari cum pœnitentia sociasti: eius meritis et precibus concede, ut innocentem non secuti, pœnitentem imitemur. Per Dominum…[58]

Sac. *Divinum auxilium maneat semper nobiscum*[59].
R. *Amen.*

[54] Di poi … formulario: *add marg sin Bb²* / formulario] formolario *Bb²*
[55] *post* pro *del* be *Bb¹*
[56] Aloysi *corr ex* aloisi *Bb²*
[57] Christi] Cristi *Bb*
[58] Per Dominum…] Per Dom. *Bb*
[59] nobiscum *corr ex* nobis qui *Bb*¹ / *post* nobiscum *del* et *Bb¹*

NOTE

IL CRISTIANESIMO DEI POPOLI SHUAR E ACHUAR. L'INDAGINE ETNOLOGICA DI ANNA MEISER E L'ESPERIENZA MISSIONARIA DI LUIS BOLLA, YÁNKUAM'

*Antonio Escudero**

1. Il lavoro etnologico di Anna Meiser

Nel libro di Anna Meiser recentemente pubblicato nella versione spagnola dopo l'edizione in lingua tedesca[1] si presenta un'accurata ricerca sul percorso storico delle comunità cristiane indigene Shuar e Achuar[2], nella regione amazonica tra Ecuador e Perù. L'indagine ha preso in esame la loro singolarità culturale in una esperienza di fede sincera, consapevole e progressiva, senza nascondere naturalmente le difficoltà e le ambiguità del processo. Il libro dice così ugualmente della prassi pastorale missionaria con i popoli Shuar e Achuar, osservata e interpretata con la competenza e i metodi dell'etnologia.

Anna Meiser è professoressa presso l'Istituto di Etnologia dell'Università "Albert Ludwig" a Friburgo. Dopo gli studi in etnologia, teologia e scienze politiche ha conseguito il dottorato presso l'Università "Ludwig Maximiliam" di Monaco di Baviera (2011), continuando in seguito prolungati soggiorni di ricerca e di studio in Ecuador, Perù e Messico.

La studiosa ha orientato la sua ricerca antropologica per comprendere e illustrare la finalità e la logica del grande processo umano del cristianesimo Shuar e Achuar. Ha imboccato la via dei metodi dell'etnologia per andare in quella profondità ermeneutica lontana dalla banalità, dal semplicismo e dal preconcetto. Il suo libro offre con estrema chiarezza i risultati dell'indagine

* Salesiano, docente all'Università Pontificia Salesiana (Roma).

[1] Anna Meiser, *"Ich trinke aus zwei Flüssen". Zur Logik transkultureller Prozesse bei christlichen Achuar und Shuar im oberen Amazonien*. Stuttgart, Kohlhammer 2013 (trad. spagnola: *"Bevo de dos ríos". La lógica de procesos trasculturales entre los cristianos Achuar y Shuar en la Amazonia Alta*. Quito, Abya Yala 2015).

[2] La popolazione Achuar abita la regione a est di quella Shuar, e costituisce in parte un gruppo particolare del popolo Shuar.

sul processo vissuto dagli Shuar e Achuar e dai missionari cristiani, definito come un fenomeno di *trasculturalità*, avvertito a partire dalla lettura dei dati storici, dalle linee teoriche e dagli interventi umani concreti che sono alla base delle chiese e comunità cristiane indigene cattoliche ed evangelicali, in risposta alle richieste, attese ed esigenze dei popoli Shuar e Achuar.

Il testo inizia con la spiegazione dei termini, lo *status quaestionis* e la delimitazione dell'ambito di indagine. Segue la presentazione della realtà umana dei popoli Shuar e Achuar con un metodo, una sollecitudine e uno stile etnografici, che osserva i processi nella loro progressione storica e nella interazione dei diversi fattori umani che sono operativi e riconoscibili.

Successivamente Anna Meiser illustra i criteri antropologici e teologici che hanno guidato l'origine e la configurazione delle chiese indigene, cioè la Chiesa cattolica autoctona e le Chiese evangelicali indigene. Da questo punto si apre il costante confronto delle due comunità, esposto nel discorso che registra la diversità dei percorsi umani e pastorali osservati nella loro portata culturale.

Lo studio posteriore dei dinamismi culturali di accostamento, appropriazione, traduzione e differenziazione rende ragione del ricorso al modello interpretativo della *trasculturalità*, adoperato come ipotesi ermeneutica per inquadrare e per rapportare l'insieme di avvenimenti verificatesi nelle popolazioni indigene dell'amazonia ecuadoriana e peruviana con l'arrivo dei missionari cattolici ed evangelicali.

Si perviene quindi al discorso centrale della comprensione del cristianesimo indigeno Shuar e Achuar, con la spiegazione delle sue caratteristiche fondamentali, della singolarità e distinzione confessionale tra le chiese e le comunità di cattolici e evangelicali, del ruolo e dell'intervento dei soggetti più influenti o lucidi, e degli effetti dell'intero processo. Anna Meiser dunque scrive qui della identità del cristianesimo indigeno definita come una "doppia appartenenza", *Doppelzugehörigkeit*[3]*,* nel senso della presenza delle due realtà, indigena e cristiana, che animano il pensiero, il culto, la testimonianza e la prassi della Chiesa cattolica autoctona e delle Chiese evangelicali indigene. Anna Meiser espone la differenza tra le due confessioni cristiane nello stile del rapporto con le tradizioni dei popoli Shuar e Achuar e spiega la tendenza cattolica a lavorare sulla *continuità* con i racconti mitologici indigeni e la tendenza riformata a calcare la *discontinuità* tra il prima e il dopo l'annuncio del vangelo.

Infine l'etnologa offre le conclusioni dell'indagine, in forma di risposta a quattro domande sulla realtà, la consistenza, la validità e gli effetti del processo chiamato *trasculturale*.

[3] Cf A. Meiser, *"Ich trinke aus zwei Flüssen"...*, p. 134.

La ricchezza dell'opera proviene dalla diversità di approcci e di metodi adoperati con competenza e con rigore, dove anche i riferimenti alla riflessione teologica e alla teologia pratica sono sempre precisi e fondati. Il discorso congiunge in forma logica e chiara lo sguardo e la relazione di dati concreti di persone, di fatti e di testimonianze, con la formulazione di quelle considerazioni che condensano la comprensione della realtà.

2. Linee, temi e prospettive del processo della "trasculturazione"

La frase che apre il titolo del libro *Ich trinke aus zwei Flüssen*, "io bevo in due fiumi", è una luminosa sintesi del risultato della ricerca, con una metafora molto opportunamente presa a prestito dalla cultura Shuar[4].

L'apporto e il merito specifici dell'indagine si avvertono nell'obiettivo di studiare il cristianesimo Shuar e Achuar, dopo i lavori di altri antropologi come Steve Rubenstein, Anne-Christine Taylor e Philippe Descola sugli aspetti politici, economici e culturali, che ritenevano tuttavia l'incontro con l'annuncio del vangelo un elemento estraneo e quindi fatalmente deformante della vita di questi popoli. L'antropologa di Friburgo si rifà invece alla linea interpretativa di Joel Robbins dell'*Anthropology of Christianity* che si afferma come disciplina nell'ambito dell'etnologia.

Anna Meiser osserva con la sua indagine che l'autocomprensione e la coscienza della propria identità dei popoli Shuar e Achuar si è vista rafforzata e promossa con il lavoro di evangelizzazione dei missionari cattolici e evangelicali, per maturare una suggestiva configurazione antropologica che integra la componente cristiana e quella indigena[5]. Ella illustra questa sintesi vissuta e crescente tra il vangelo e l'identità dei gruppi Shuar e Achuar, maturata con saggezza, sacrificio e straordinaria apertura umana, senza cadere in comportamenti conflittuali.

Lo studio esprime la percezione dell'originale intreccio antropologico e culturale che si è verificato con l'annuncio del vangelo in termini di "simultaneità", *Gleichzeitigkeit*, tra l'apporto indigeno e l'apporto missionario. Questa categoria della "simultaneità" corrisponde ad una prospettiva sincronica nel momento di avvicinare la realtà antropologica presa in studio.

Per integrare la prospettiva della sincronia con quella della diacronia, che vuole percepire lo svolgimento, l'articolazione e la successione dei fatti, Anna

[4] Cf *ibid.*, p. 310.
[5] Cf *ibid.*, p. 20.

Meiser propone l'altra espressione già menzionata: la "trasculturalità". La categoria della "trasculturalità", coniata dall'antropologo cubano Fernando Ortiz (1881-1969)[6], è adoperata per condensare lo specifico del cristianesimo indigeno Shuar e Achuar. Si spiega che la *trasculturazione* è un modello descrittivo, specialmente adatto e applicato grazie alla sua capacità di coniugare diversi dinamismi culturali, come sono l'appropriazione, la traduzione, la differenziazione, la trasdifferenziazione, la globalizzazione e la glocalizzazione[7].

Nella ricerca della studiosa sul cristianesimo Shuar e Achuar tre espedienti sono ora da segnalare, sia per la forma in cui sono stati identificati e trattati, come anche per la qualità delle relative considerazioni e accorgimenti maturati nel corso della ricerca.

Il primo espediente concerne l'*idea di cultura*. Anna Meiser avverte della necessità di avvicinare la realtà umana dei popoli con una concezione dinamica della cultura. Una rappresentazione della cultura in termini di totale immutabilità proietta automaticamente una luce negativa sulla visione di ogni eventuale passaggio, perché riceverà subito la squalifica dell'alterazione, del degrado o della corruzione. Ella avverte che l'idea del fissismo culturale di un gruppo umano che dovesse rimanere permanentemente identico a se stesso, non è compatibile con la realtà. Il ricorso al modello antropologico della *trasculturalità* per la lettura dei processi di incontro storico tra culture diverse richiede da una parte e stimola dall'altra la percezione della dinamicità delle culture. La lettura antropologica della *trasculturalità* non sospende tuttavia il discernimento di fronte ad ogni trasformazione nella vita e nella visione delle comunità, perché un vero processo trasculturale si distingue dal mero sincretismo, dalla sovrapposizione superficiale delle forme, e dall'abbandono facile e prematuro della propria singolarità.

[6] Fernando Ortiz vede nel termine *transculturación* una espressione più adatta di altri termini come *desculturación* o *exculturación* e quelli della *aculturación* o *inculturación*, perché il neologismo della *transculturación* da lui proposto include i passaggi storici suggeriti dai precedenti termini e tiene meglio conto della complessità dell'intero processo: "Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en realidad indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse de una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación"* (Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho 1987, p. 96). Fernando Ortiz ricorda ancora più avanti che la sua proposta del termine *transculturación* ottenne subito con la prima pubblicazione del saggio nel 1940 l'approvazione di Bronisław K. Malinowski (1884-1942). La terminologia della "trasculturalità" si ritrova in tempi a noi più vicini nei lavori di Klaus Hock, professore di Storia delle religioni all'università di Rostock.

[7] Sono i dinamismi di *Aneignung*, *Übersetzung*, *Differenzierung*, *Transdifferenz*, *Globalisierung* e *Glokalisierung* (cf A. Meiser, *"Ich trinke aus zwei Flüssen"...*, p. 31).

Il secondo espediente aperto con questo lavoro è relativo alla *considerazione dei protagonisti* dei momenti e dei fatti, con una svolta ermeneutica che possiamo denominare come l'*espansione umana e soggettiva* del campo di osservazione della ricerca. L'etnologa di Friburgo sollecita e presenta una visione comprensiva dei soggetti coinvolti nel processo della configurazione del cristianesimo indigeno, vale a dire: senza limitare l'attenzione ai predicatori ed evangelizzatori cristiani, si tratta di avvertire il ruolo decisivo e insostituibile degli Shuar e Achuar, persone che hanno vissuto il processo di ricezione del messaggio del vangelo con responsabilità e con convinzione, dando il proprio contributo e lasciando la loro traccia dell'apporto concreto di correzioni, apprezzamenti e proposte. Questo espediente della soggettività nei processi culturali ha il riflesso immediato di quella percezione della pluralità, bene evidente nell'attuale ricerca di Anna Meiser, che avverte con perfetta nitidezza l'asimmetria delle funzioni tra indigeni e non indigeni. Ma la costante attenzione dedicata agli individui nella loro singolarità determina altrettanto la premura per segnalare specificamente il pluralismo religioso, evitando la scorciatoia e il semplicismo di rappresentazioni monolitiche e indifferenziate. Tale pluralismo è pure segnalato e trattato all'interno dello stesso gruppo religioso e confessionale.

Il terzo espediente anche aperto dal discorso etnologico riguarda il *linguaggio*. Dall'intera ricerca è chiara la percezione che il cammino del cristianesimo Shuar e Achuar è un "evento del linguaggio"[8]. Su tale convinzione viene dedicato alla lingua uno spazio privilegiato, prima nell'indagine e poi nella sua presentazione. La lingua e le espressioni del cristianesimo indigeno Shuar e Achuar costituiscono il terreno di prova dove si può percepire la qualità del processo trasculturale dell'evangelizzazione: con precisione e intuito la studiosa rastrella le espressioni religiose ricordando la loro origine, indicando il loro uso e illustrando il loro spessore antropologico. La maturazione della lingua della comunità con i requisiti di disponibilità all'accoglienza, di comprensione delle tradizioni indigene, di formulazione delle proposte, di risignificazione delle parole, di ricezione e di uso del vocabolario è un impegno ineludibile e di portata decisiva per la validità e l'efficacia nel configurare il cristianesimo indigeno[9]. Anna Meiser fa vedere la durata, l'ampiezza e anche

[8] Riprendo il termine di *Sprachereignis* proposto da Ernst Fuchs (1903-1983) nei suoi lavori di ermeneutica, per indicare gli eventi in cui il linguaggio mostra la sua capacità nel dare forma alla vita e nell'aprire le possibilità di esistenza.

[9] Anna Meiser avverte che la documentazione e la ricezione della mitologia indigena sono impegni caratteristici della Chiesa cattolica autoctona (cf A. Meiser, *"Ich trinke aus zwei Flüssen"...*, p. 144).

la fatica del processo con i riferimenti al primo catechismo di Juan Ghinassi del 1937[10].

3. *Yánkuam'*, don Luis Bolla (1932-2013)

Il testo torna costantemente sulle letture, osservazioni, critiche e questioni che gli studi antropologici hanno espresso in relazione all'impegno di evangelizzazione. Anna Meiser menziona ad esempio le conferenze delle Barbados (1971 e 1977) organizzate dall'Istituto di Antropologia dell'università di Berna e dal Consiglio ecumenico delle Chiese, che ponevano i programmi, iniziative e opere di evangelizzazione di fronte a forti rimproveri e gravi esigenze.

La ricercatrice di Friburgo adopera le figure dell'*ingegnere* e dell'*imbastitore* per illustrare il ruolo dei missionari cristiani nel processo di conformazione del cristianesimo indigeno[11]. Con il ricorso a queste due immagini l'etnologa osserva che la funzione svolta dai missionari da una parte contraddice un programma di piena autonomia della comunità indigena, ma d'altra parte quella funzione si giustifica – e ancora con maggiore forza in ambito cattolico – per affermare l'identità cristiana dell'esperienza religiosa indigena.

Con grande cura la Meiser illustra il ruolo svolto da una generazione di missionari salesiani che hanno operato in contesto Shuar e Achuar nella seconda metà del XX secolo fino ai nostri giorni: Siro Pellizzaro, Domingo Bottasso, Juan Bottasso, Diego Clavijo e particolarmente Luis Bolla, chiamato *Yánkuam'*, oppure *Apa* o *Apach*, "padre" o "piccolo padre", che ebbe i primi contatti con il popolo Achuar nel 1961 e in forma continua dal 1971 in poi, prima nella zona ecuadoriana e poi in quella peruviana[12].

[10] Juan Ghinassi, *Catecismo breve. Jíbaro - Castellano*, 1937, in Juan Bottasso (ed.), *Los primeros textos impresos en Shuar. Los catecismos de los Dominicos y de los Salesianos. Análisis linguístico de Mauricio Gnerre*. Sucúa, Mundo Shuar 1979, pp. 133-179.

[11] Cf A. Meiser, *"Ich trinke aus zwei Flüssen"...*, pp. 160-161. Anna Meiser prende le due immagini da Markus Verne, *Die Rückkehr kultureller Stimmigkeit. Eine Kritik des Aneignungsprinzips, nicht nur im Hinblick auf den Verlauf von Mikrokreditprojekten*, in "Sociologus" 57/2 (2007) 227-265.

[12] L'esperienza missionaria di don Luis Bolla è attestata in modo affascinante e intelligente nel volume delle sue memorie: Luis Bolla, *Mi nombre es Yánkuam'. El encuentro del Evangelio con los Achuar. Mis memoria misioneras*. Lima, Editorial Salesiana 2015. Questo testo riceve una particolare integrazione con la testimonianza di José Arnalot, che accompagnò per tre anni Luis Bolla nella missione: José Arnalot, *La capanna senza steccato. Tre anni tra gli Achuar dell'Ecuador*. Vignolo, Costarossa 2010.

Anna Meiser ha riservato ampio spazio del suo testo allo stile di presenza e di azione tra gli Achuar di Luis Bolla, accompagnato dal 2004 da Diego Clavijo[13]. Ella condivide la percezione autorevole, unita anche ad una forma di ammirazione dell'antropologo, discepolo di Lévi-Strauss, Philippe Descola sull'eccezionale inserimento di *Yánkuam'*, Luis Bolla, nella popolazione indigena Achuar. Osserva che il p. Luis Bolla divenne più esperto della cultura Achuar degli stessi Achuar con la conoscenza precisa di miti, storie, canti, riti e costumi indigeni[14]. Tale percorso prolungato, costante e metodico di identificazione, che portò *Yánkuam'*, Luis Bolla, ad essere ritenuto dagli Achuar la personalizzazione dell'ideale dell'uomo indigeno, conferì alla sua presenza una forza impareggiabile e straordinaria nelle vicende della loro vita e nella configurazione della Chiesa autoctona. Dal punto di vista etnologico di Philippe Descola, che Anna Meiser riporta, l'influsso di *Yánkuam'*, Luis Bolla, raggiunse una potenza di gran lunga superiore a quella degli altri missionari, fatto che agli occhi dell'antropologo francese diventava sospetto di intromissione eccessiva nella vita della popolazione Achuar. Anna Meiser afferma tuttavia il rispetto, la stima e la cura di Luis Bolla per la cultura indigena.

In una lucida sintesi del valore della vita e dell'opera del p. Luis Bolla, la ricercatrice osserva che *Yánkuam'* cercò al contempo di *cristianizzare* e di *indianizzare* il popolo Achuar, con l'autorevolezza e la competenza che provenivano dalla sua stessa identità cristiana e indigena[15], perché per Luis Bolla l'essere credente e l'essere achuar sono stati due impegni convergenti e profondamente legati. In *Yánkuam'*, Luis Bolla, cristianizzazione e indigenizzazione sono due programmi di vita intrecciati, che si richiamavano vicendevolmente, e si fondevano in unità, vivendo in prima persona il cammino aperto ad altri.

Uno spunto sulla realtà della differenza confessionale nella popolazione Shuar e Achuar è molto illustrativo della singolarità della presenza evangelizzatrice di Luis Bolla. Anna Meiser osserva come la differenza confessionale tra cattolici ed evangelicali, tra l'altro vissuta in forma pacifica anche quando si presenta all'interno dello stesso gruppo parentale, è avvertita dagli Shuar e Achuar non nei termini dottrinali o istituzionali, ma nello stile diverso di rap-

[13] Il riferimento a Luis Bolla è nell'ultima parte del sesto capitolo del libro, dove si tratta del ruolo e della coscienza dei missionari, con l'obiettivo di mostrare la singolarità delle figure e il loro influsso nel processo di configurazione del cristianesimo indigeno (cf A. Meiser, *"Ich trinke aus zwei Flüssen"...*, pp. 231-244).

[14] Cf *ibid.*, p. 244.

[15] "Luis Bolla sucht, die Indigenen nicht nur vom Christentum, sondern genauso vom Indianertum zu überzeugen – freilich von einem Indianertum, dessen Kategorien durch die Autorität des Paters mitdefiniert werden" (*ibid.*, p. 250).

portarsi alla cultura indigena. La ricerca etnografica registra da una parte la volontà dei missionari cattolici di affermare il *parallelismo* dei racconti tradizionali indigeni e cristiani, e dall'altra parte il proposito dei missionari evangelicali di segnalare il *contrasto* della testimonianza evangelica con la mitologia indigena.

A tale proposito della fusione tra l'identità cristiana e l'identità indigena Anna Meiser esprime un intuito che a mio avviso pone una delle questioni più ardue ma pure suggestive sui processi delle culture nel confrontare e recepire l'annuncio cristiano. Avverte che – paradossalmente – il maggiore e migliore avvicinamento culturale avvertito nel percorso e nella missione di Luis Bolla diventa l'inizio della negazione dell'alterità indigena[16]. Per la questione qui implicita, si aprono due piste alla riflessione che coinvolge sia l'antropologia che la teologia. La prima pista corrisponde all'accorgimento espresso a suo tempo da Paul Tillich che la religione dà la profondità della cultura e sta al suo centro[17]; e intervenire sulla religione di un popolo non rimane in alcun modo ai margini della sua cultura, ma significa entrare nella sua ricerca più sentita del bene, della comprensione e del futuro dell'esistenza. La seconda pista parte dalla convinzione che l'annuncio del vangelo non fa violenza a ciò che è autenticamente umano, ma lo riconosce, lo rispetta, lo accoglie e lo promuove. Corollario di questa affermazione è l'esigenza di tornare con prontezza alla conversione, che Anna Meiser chiamerebbe *deculturazione*, alla realtà più fondamentale e feconda del fatto cristiano, quale messaggio, esperienza e promessa, quando il credente incontra gli uomini, nelle loro vicende, limiti e attese, che non sono molto diverse dalle sue.

[16] "Paradoxerweise ist das Fundament dieser kulturellen Annäherung letztlich die Negierung der indigenen Andersheit" (A. Meiser, *"Ich trinke aus zwei Flüssen"...*, pp. 250-251).

[17] Paul Tillich, *The Theology of Culture*. New York, Oxford University Press 1964; Id., *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*. (= Gesammelte Werke, 9). Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk 1967.

DEVELOPMENT THROUGH EDUCATION IN ARUNACHAL PRADASH – THE SALESIAN MISSIONARY CONTRIBUTION

*Thomas Anchukandam**

Introduction

Don Bosco, the founder of the Salesian Congregation, was someone who used to insist on doing everything for the greater glory of God. What this meant for him as evidenced from his life and activities could be what Irenaeus, the second century Church Father and apologist, stated with true Christian perception: "Gloria Dei est vivens homo" (The glory of God is the living man)[1]. This in a way was a summing up in its own way of the Lord's own words:

> "I have come that they may have life and have it to the full" (Jn. 10:10). Jesus explained this further in His *Nazareth Manifesto* (LK 4:16-19) with the proclamation: "The Spirit of the Lord is upon me, because he has anointed me to bring good news to the poor. He has sent me to proclaim release to the captives and recovery of sight to the blind, to let the oppressed go free, to proclaim the year of the Lord's favour!".

Evangelii Nuntiandi, the Apostolic Exhortation of Pope Paul VI, dated 8th December 1975, too spoke of the need to address the great complexities involved in human advancement and liberation today (No. 6) and exhorted those engaged in the proclamation of the Gospel to work for the total well-being of people (No. 31).

Reflecting on the life, words and actions of Jesus of Nazareth, the ultimate point of reference for any believer, Hans Küng, in his celebrated book *On Being a Christian* stated:

> "Jesus did not proclaim any theological theory or any new law, nor did he proclaim himself. He proclaimed the kingdom of God: God's cause (= God's will),

* Salesian, Director of Institute of Salesian History (Rome) and member of the Presidency of ACSSA.

[1] Irenaeus of Lyons, *Adversus Haereses*, IV. XX.7.

which will prevail and which is identical with man's cause (= man's well-being)"[2].

The more than 100 years of the Salesian missionary efforts in India and especially those in the Northeast of the country was in line with the life, teaching and ministry of Jesus of Nazareth and in keeping with the magisterial teaching of the Catholic Church, as well as the scholarly thinking in the liberal Catholic academic circles. Evident was an untiring commitment to the total well-being of all people – irrespective of religion, caste or tribal affiliations – through educational and social developmental activities. The missionaries engaged in this ushering in of the Kingdom of God with an evident respect for the people and their culture as well as with the collaboration of the beneficiaries themselves and of all people of good will. The educational and social involvement of the Salesians also led to the coming over to the Catholic fold of not so insignificant a number of people from among the local population who were until then not in the political and developmental scheme of the government. Both the British colonial government as well as the government of Independent India did little for the socio-economic growth of the region and the people, especially those belonging to the hill tribes, and who in turn considered themselves alien to the socio-cultural ethos of the country with its predominantly Hindu roots. In coming over to the Christian and Catholic fold they were acting in line with the generally known liberal attitude of the great religious leaders and social reformers of modern India. This attitude was perhaps best expressed by Sri Naryana Guru (1856-1928) who spoke of "*Om Sahodaryam Sarvatra* (universal brotherhood) One Jati (Caste) One Religion, One God for Man, *Whichever the religion, it suffices if it makes a better man*?"[3]! This approach is verified especially in the Salesian missionary initiatives in Arunachal Pradesh where the Salesians engaged themselves in an organized manner from the late 1970-s and which from that time on has seen a phenomenal progress at the educational and developmental

[2] Hans Küng, *Twenty Propositions "The Christian Challenge"*. New York, Harper-Collins 1979, pp. 313-316.

[3] *Om Sahodaryam Sarvatra'* (The Brotherhood of All). In 1913, the Guru founded an Ashram at Alwaye (Aluva) called "*Advaita Ashram*". This was an important event in the life of the Guru in his spiritual quest. The Ashram was dedicated to a great principle – "Om Sahodaryam Sarvatra" (all men are equal in the eyes of God). This became the motto of the new Ashram. Cf M. C. (Mookencheril Cherian) Joseph, *Matha virodhathinte Matham - The Religion of Irreligiousness,* in P. K. (Panickasseri Kesavan) Balakrishnan (ed.), *"Narayana-guru"*. Kerala Sahitya Academy 2000 (First Edition 1954), pp. 322-325. Cf also htp://www.freeindia.org/biographies/narayanaguru/page13.htm/ (31 december 2015).

levels. To put it differently, the Salesian involvement in the field of education has led to the development of the people of the region in every way.

This paper intended at highlighting the contribution of the Catholic missionaries, spearheaded by the Salesians of Don Bosco in the state of Arunachal Pradesh, begins with a presentation of the profile of the state, proceeds on to a brief account of the early Catholic missionary contacts and then dwells at some length on the Salesian contributions. It is particularly pertinent to note that the Salesians made their contributions and helped in the overall development of the people despite the many hurdles, especially the strong anti-missionary bias of the government.

1. Arunachal Pradesh - A Profile[4]

1.1. *Brief Political History*

The recorded history of Arunachal Pradesh can be traced back to the 16th century, when the Ahoms began to rule Assam. The Northeast of India as we know it today, of which Arunachal Pradesh forms a part, was not part of any overall Indian political establishment till the British East India Company took control of it after the First Burmese War (5th March 1824-24th February 1826) through the Treaty of Yandabo[5]. The British who took possession of Arunachal Pradesh named it the North East Frontier Agency (NEFA). In 1948, after Indian Independence, it was placed under the direct administration of the Union Government. On 20th January 1972, it was renamed Arunachal Pradesh and declared a Union Territory. On 15th August 1975, an elected legislative assembly was constituted and the first Council of Ministers assumed office. Arunachal Pradesh became a full-fledged state on 20th February 1987[6].

[4] This part of the work is based on *Arunachal Pradesh: A Profile*, the first chapter of the doctoral thesis of Policarp Xalxo titled *Personnel Administration in Arunachal Pradesh: A study of Recruitment, Training and Promotion.* Directed by Dr. Nani Bath, Associate Professor and Head. Department of Political Science, Rajiv Gandhi University. Arunachal Pradesh 2013.

[5] Cf Maung Htin Aung, *A History of Burma.* New York and London, Cambridge University Press 1967, pp. 214–215 for the terms of the treaty.

[6] Joby Mattappally (ed.), *The Institutions in the Salesian Province o f St. Francis de Sales Dimapur. A Chronicled History.* Dimapur, Don Bosco Provincial House 2007, p. 261.



1.2. *Geography and Borders*

Arunachal Pradesh, often described as "The Land of the Rising Sun" or "The Dawn-lit Mountains", is bounded by the states of Assam and Nagaland and countries such as China, Myanmar and Bhutan. It is a mountainous region with lush green forests, deep gorges, winding river valleys. The rather inaccessible nature of the terrain makes it a natural defense against external aggression.

Arguably one of the toughest terrains in the world, nearly 64 percent of the total area is about 1200m above sea level, about 13 percent is 300m to 1200m above sea level with only the remaining 8.87 percent being less than 300m above sea level[7]. There are also about 10 rivers and its rich flora and fauna, including no less than 600 varieties of orchids, is home to a variety of wild animals like elephants, tigers, leopards, white-browed gibbons, red-pandas etc.[8].

The topography can be best described in the words of Verrier Elwin:

> "it is so mountainous, so cut about, chopped up and divided by countless streams, that on a month's tour you may well climb a total height exceeding that of Everest. Except for the riverine tracts near the plains, it has only been with the greatest difficulty that a few strips of level ground have been found for aircraft to

[7] R. (Ramamoorthy) Gopalakrishanan, *Arunachal Pradesh Land and People.* New Delhi, Omsons Publications 1994, p. 1.

[8] *Arunachal Pradesh At A Glance-2012.* Itanagar, Directorate of Economics & Statistics, Government of Arunachal Pradesh 2012, p. 2.

land; scores of villages are on steep slopes, the houses rising above each other, where there is no place even to pitch a tent"[9].



Making the administration of the state more complicated was the fact of Arunachal Pradesh having a 1630 km international border, with Bhutan to the west (160 km), China to the north and north-east (1030 km) and Myanmar to

[9] Verrier ELWIN, *A Philosophy for NEFA (Arunachal Pradesh).* Itanagar, Directorate of Research, Government of Arunachal Pradesh 1957, p. 6.

the east (440 km)[10]. In the east and south-east the state shares its boundary with Nagaland and in the south with Assam. Utilization of land has not been an easy task considering the geography of the state. Forests occupy the most land cover with the cropped area being only a very low 2.56 percent. Some of the tribes like the Apatanis have used novel means of reclaiming and utilizing the Apatani Valley through an indigenously developed system of tapping the streams and supplying water to terraces[11].

The climatic condition of the state varies from place to place due to the variation of altitude which ranges from 300 metres at the foothills to 6400 metres to the Greater Himalaya ranges[12]. It is influenced by the mountainous terrain leading to snow, fog, thunderstorms, humidity, heavy down-pour of rain which varies from place to place – 73.02 millimetres (Hayuliang) to 20148.00 millimetres (Anini)[13]. The weather at the foothills can be extremely humid while it can be as extremely cold in the high altitudes.

During the British period practically no effort was made to establish direct administration since the region was hard to penetrate and its economical viability was comparatively low. However, the British could not afford to ignore the region since it provided British India protection from external aggression on the Assam Plains with its greater economic possibilities. Hence they maintained a fairly good relation with the tribes of the region. It was only after the independence of India in 1947 that the administration of Arunachal Pradesh was adequately organized to emerge subsequently as a full-fledged state.

1.3. *Population*

As per the 2011 Census, the total population of the state is 1,383,737 spread across a huge area of 83,743 sq. km. The density of population in Arunachal Pradesh is 17 per sq.km, which is the lowest among the states in India with an average of 382 per sq.km. Of these only about 22 per cent live in urban areas although it must be admitted, that this number is constantly on the rise. The sex ratio indicates 938 females per 1000 males.

The literacy rate is 65.38%, which is considerably lower than the national average of 74.04. The lower rate of literacy must be attributed to the

[10] Sokhep Kri (ed.), *State Gazetteer of Arunachal Pradesh*. Vol. I. Itanagar, Government of Arunachal Pradesh 2010, p. 3.

[11] *Ibid*., p. 213.

[12] *Ibid*., p. 13.

[13] *Statistical Abstract of Arunachal Pradesh – 2012.* Itanagar, Directorate of Economics & Statistics, Government of Arunachal Pradesh, p. 23.

fact that before Independence, but little attention was paid to this sector by the then colonial government. In fact it was only in 1965 that the first college in the entire state, having only arts subjects, was set up at Pasighat. Eight years later, in 1973, science subjects were also added to the curriculum.

However, in the recent past educational institutions have been growing steadily in both the government and private sectors. This is evidenced from the fact that while in 2008 there were only 2505 educational institutions, in 2012 the number went up to 3412 with the number of girls pursuing university studies being higher than that of the boys[14]!

1.4. *Society and Culture*

Arunachal Pradesh is home to several tribes and their sub-tribes. As per Population Census 2011, the total number of Arunachal Pradesh Scheduled Tribes is 951821 persons who form 68.78 percent of the total population. The State Gazetteer categorises tribes as per their geographical settlements, mythological tradition, linguistics and cultural affinity into Kameng, Subansiri, Siang, Lohit and Dibang, Tirap and Changlang with several of them divided into sub-tribes[15]. All the tribes in Arunachal Pradesh have their own language, customs, religion, norms and social institution.

2. Catholic Missionary Activities in Arunachal Pradesh

The first Catholic missionaries ever to have come to Arunachal Pradesh were Fr. Nicholas-Michel Krick and Fr. Auguste-Étienne Bourry belonging to the *Missions Étrangères de Paris* (MEP). They were actually on their way to the Vicariate-Apostolic of Lhasa, Tibet, which was entrusted to the MEP with the bifurcation of the Vicariate-Apostolic of Tibet-Hindustan[16]. Fr. Krick had earlier visited the Mishmi region of the state in 1851 and he did it in the com-

[14] *Statistical Abstract of Arunachal Pradesh – 2012...*, p. 33.

[15] S. Kri, *State Gazetteer...,* pp. 102-120.

[16] Cf Pellegrino da Forlì, *Annali dei Cappuccini*. Vol. IV. Milano, Tip. di S. Giuseppe 1882-1885, p. 115 which states: "Since 1703 the Sacred Congregation of the Propagation of Faith has assigned to the Capuchins of the Marca d'Ancona the Mission of Tibet!". But the Capuchins were expelled in 1760. In 1820 Rome erected the Prefecture of Tibet-Hindustan into a Vicariate with its headquarters at Agra. However since the Vicar-Apostolic, Guisseppe Antonio Borghi, Bishop of Batsaida, wanted to be relieved of at least a part of his very extensive responisibilities, on 21st March 1846, Pope Gregory XVI created the Vicariate Apostolic of Lhasa and placed it under the jurisdiction of the MEP.

pany of Choking Gohan, the Khampti Chief of Sadiya. However, when in 1854, Fr. Krick and his companion, Fr. Bourry were passing through Arunachal on their way to Tibet, they were killed by Kai-en-Shah, a Miju chief[17]. For close to a century after the death of these pioneer missionaries, Arunachal Pradesh had no contact at all with missionaries.

In the 1940-s Fr. Aloysius Cerato SDB[18], who at the time was in North Lakhimpur, that region of Assam adjoining Arunachal Pradesh, began the first contacts with the members of the Apatani tribe[19] who used to come to Assam for marketing and other purposes. Fr. Cerato himself, being a foreigner and given the very sensitive location of the state, could not personally enter Arunachal Pradesh[20]. However, these initial contacts eventually led to the first baptisms in Arunachal Pradesh.

On 1st June 1963, Fr. Cerato baptized three members of the Apatani tribe who hailed from the village of Mudang Tage. Their names, as given in the baptism register of the parish of Lakhimpur, were William Tatum Tage, Joseph Muda Tage and Athanasius Taju Tage. These first baptisms were followed, in little more than a decade, by more organized missionary work in the state despite the tremendous problems associated with the difficult terrain, multiplicity of tribes and languages as also government attempts to prevent "outsiders" entering the state. However, the Salesians, through their various educational initiatives and developmental projects were to script a new chapter in the history of the Catholic missions in the region[21].

3. Evangelisation through Education – the Arunachal example[22]

What comes across very strongly in the study of the presence of the Salesians in the Northeast is that while being faithful to their primary goal of preaching the Good News, they proved at the same time to be transformers of

[17] M. L. (Manilal) Bose, *History o f Arunachal Pradesh.* New Delhi, Concept Publishing House Company 1997, p. 83f.

[18] Fr. Aloysius Cerato was born in Italy in 1908 and came to India in 1925. He made his first profession in 1927 and was ordained in 1934. He died at Kurla, Mumbai on 24th May 1976 at the age of 68. Louis Kumpiluvelil - Charles Panackel (eds.), *A Journey with the Young. Don Bosco India Centenary 1906-2006*. New Delhi, Salesian Provincial Conference of South Asia 2006, p. 298.

[19] The Apatanis or the Tanws are a tribal group living in the Ziro Valley in the Lower Subansiri District of Arunachal Pradesh.

[20] J. Mattappally (ed.), *The Institutions in the Salesian...,* p. 262.

[21] *Ibid*.

the society through the imparting of education and skills. Seen from the perspective of evangelisation it must be said that the apostolic activities of the Salesians in Arunachal Pradesh were a unique example of evangelization realized primarily through education.

3.1. *Evangelization of Arunachal Pradesh – A Challenge*

The Union Government of India tried to keep Arunachal Pradesh out of bounds for the Christian missionaries who were successfully engaged in education and developmental works elsewhere in the Northeast. This was both due to the state's strategic importance and due to the perception that Christianity was a foreign religion and that Christians were suspect in their loyalty to the nation. The fact that there was a strong insurgency movement among some of the Protestant groups, as for example among the Presbyterians of Nagaland, helped to strengthen this perception. Hence, the government made it mandatory for "outsiders"[24] entering the state to have an inner-line permit hoping that this provision would keep the missionaries out of the state. This anti-Christian policy of the Government found further expression when in 1978 the Arunachal Pradesh Legislative Assembly passed *The Arunachal Pradesh Freedom of Religion Act*[25]. This Act with 8 sections, prohibited all conversions from one religious faith to another through the use of force or inducement or by fraudulent means. Section 3 of this Act was as follows: "No person shall convert or attempt to convert, either directly or otherwise, any person from one religious faith by the use of force or by inducement or by any fraudulent means nor shall any persons abet any such conversion". Further, section 4 laid down the punishment for violation of section 3 when it said that "Any person contravening the provisions contained in section 3,

[22] A detailed study on the development brought to Arunachal Pradesh through the education imparted by Catholic Missionaries and the Salesians is given in Policarp Xalxo sdb, *Contribution of Catholic Church towards Human Development in Arunachal Pradesh*, in "Annual Journal of North-East India Political Science Association (NEIPSA)", vol. XIX (2010-2011) 95-114. Footnote 24 of this article also gives a list of the alumni of the Catholic insitutions who have gone on to hold important positions in the government and non-gouvernmental organizations.

[23] The narrative part of this section of the work will mostly be based on J. Mattappally (ed.), *The Institutions in the Salesian...,* p. 252ff.

[24] The term "outsider" is to be understood as something that applies to anyone who was not a tribal and included also Indians from other parts of India as well.

[25] "The Arunachal Pradesh Freedom of Religion Act" No. 4 (1978). Received the assent of the President of India on 25th Oct, 1978. It is published in the "Arunachal Pradesh Gazette, Extraordinary" part III, vol. II, No. 22 (13th November 1978).

shall without prejudice to any civil liability, be punishable with imprisonment to the extent of two years and fine up to ten thousand rupees".

Despite the strict provisions of the above-mentioned Act, the great desire for education on the part of the people of Arunachal Pradesh and the great commitment on the part of the Salesians to provide it to a people whose development and growth had been neglected hithertofore helped to render The Arunachal Pradesh Freedom of Religion Act, 1978, quite ineffective. The missionaries helped many young people to come out of the state and to study in the Christian institutions in Shillong and Guwahati. Once in contact with Catholic schools and Catholic missionaries they wanted to have the same benefits for the other members of their tribes. This turn of events effectively scuttled the plans of the government, and in later years, made it to ask the missionaries themselves to start new educational institutions in the State!

Since the missionary activities of the Salesians were realised in two distinct phases in the Western and Eastern regions of Arunachal Pradesh, this paper will follow this same geographical structure.

3.2. *Western Arunachal Pradesh*

In the early 1960.s, as has already been indicated, Fr. Aloysius Cerato SDB, the Parish Priest of North Lakhimpur, made first contacts with the members of the Apatani tribe. Several boys from Arunachal Pradesh belonging to this tribe were admitted in his school. He sent some of the students also to Dibrugarh, the diocesan headquarters, as N. Lakhimpur was at that time under the jurisdiction of the Bishop of Dibrugarh. Bishop Orestes Marengo, of Dibrugarh[26] encouraged this apostolate. The first baptisms of Apatanis took place in Lakhimpur in 1963. With the erection of the Diocese of Tezpur in 1964, the Catholic Church was able to give more attention to Western Arunachal. From 1969, with Mgr. Joseph Mittathany becoming the Bishop of Tezpur, these initial steps were carried forward with greater vigour. Financially committed to the cause of evangelizing Arunachal Pradesh, he encouraged in a very big way the admission of Apatani students

[26] Mgr. Orestes Marengo, born in Italy in 1906, came to India as a novice in 1923. He made his first profession at Shillong in 1925 and was also ordained there in 1932. He was consecrated Bishop of Dibrugarh in 1951 and in 1964 was translated to Tezpur as its Bishop. He died in Tura on 30th July 1998 at the age of 92. Cf L. KUMPILUVELIL - C. PANACKEL, *A Journey with the Young*..., p. 297.

into the various hostels of the diocese as also those in Shillong. The students of theology at the Sacred Heart Theological College, Mawlai, Shillong – both Salesian and non-Salesian – also pitched in by finding suitable institutions to get them admitted as well as by accompanying them in their Christian and catechetical formation. In due course most of these students were baptised, and went back eager to bring the Good News to members of their respective tribes in Arunachal Pradesh.

A more significant breakthrough in the apostolic activities in Arunachal came with the establishment of the Parish and the St. Francis Xavier School at Harmutty by Bishop Joseph Mittathany in 1977. The parish is located close to Banderdewa, the entry-point to Itanagar, the capital of Arunachal Pradesh. Fr. Kulandaisamy, a charismatic missionary from the Diocese of Tezpur, was appointed the Parish Priest of Harmuty. It did not take very long for him to befriend members of the Nyishi tribe coming to the Harmuty market. He invited them to the parish and gave them hospitality. His friendliness and welcome attitude made many more from Arunachal to get into personal contact with him. In due course, he baptized some of them who in turn brought others to the school and parish at Harmutty.

In the beginning, the students from Arunachal Pradesh found it difficult to get the "No Objection Certificate" from the Government of Assam. However, through the good offices of Mr. Phulkesh Barua, the then Speaker of the Assam Assembly, as well as that of Fr. Thomas Vattathara sdb, the then Principal of Don Bosco, Guwahati, approval was obtained from Mr. N. Saikia, the Secretary of Education[27].

Gradually there was a continuous flow of Nyishis to the Harmuty Parish leading to the establishment of new communities in the Nyishi belt of Arunachal Pradesh. Fr Joseph Kulandaisamy, also found ingenious ways of entering and ministering to the people in this "forbidden land!". Always keeping himself a few steps ahead of the police who were out to catch him, he visited many villages and founded communities besides organizing Bible Camps in places like Harmuty, Doolahat, Tezpur and Shillong. He also placed a great number of youngsters in the Christian educational institutions throughout the Northeast. Several of these were motivated, baptized and some from among them even trained as catechists to carry out the task of evangelization more effectively. From the end of 1979, Fr. Kulandaisamy got an equally zealous and committed helper in the person of a young Salesian, Fr. Jose Chemparathy.

[27] J. Mattappally (ed.), *The Institutions in the Salesian...,* p. 53.

3.3. *Eastern Arunachal Pradesh*

As in the West so in the East it was the educational option made by the people of Arunachal Pradesh which paved the way for its evangelization and social development with Salesian involvement.

In 1975, Fr. Thomas Menamparampil, the then director of Don Bosco School, Shillong, met Mr. Wanglat Lowangcha, a young chief of the Nocte tribe, who, in later years was to become the Home Minister of Arunachal Pradesh. He had come all the way to Shillong to admit his brother to the Don Bosco School and Boarding. Although the admissions for the year were closed Wanglat's brother and another boy, Tero Kakho were given admission. Soon a number of boys from Arunachal Pradesh came down to Shillong to get admission in the schools and several of them were baptized. Among those baptized was Tero Kakho and Wangjem Lowang, a young chief from Luthong. Later Mr. Wanglat invited Fr. Menamparampil to open a school at Borduria, in Eastern Arunachal Pradesh. Although Fr. Menamparampil set out to study the possibilities, an accident he had at Kapu, forced him to give up his plans for the timebeing. However, before he left Arunachal Pradesh, on 18th August 1978, he baptized Mr. Wanglat and his family. The meeting of Mr. Wanglat with Fr. Thomas Menamparambil was to prove an event of great significance for the evangelization of Eastern Arunachal Pradesh[28].

In due course, and in a move analogous to the one which had happened in Western Arunachal Pradesh, Bishop Robert Kerketta and after him, Bishop Thomas Menamparambil, established catechetical and educational institutions at Naharkatia and Tinsukia in Assam for the training of catechists and youth leaders of Eastern Arunachal[29].

On 24th December 1978 when Mr. Wanglat came down to Naharkatiya for celebrating Christmas, he met with Mgr. Robert Kerketta, Bishop of Dibrugarh, and arranged to have tribal boys and girls from Arunachal Pradesh admitted in the various schools of the Diocese. The first batch of students came down on 2nd February 1979 to begin their studies in schools like Don Bosco, Little Flower and St. Mary's at Dibrugarh. Several of them also started receiving baptism. The number of people coming over to the Catholic Church kept increasing and on Easter Sunday, 1979, 20 Arunachalis were brought to the Dibrugarh Cathedral by Mr. Denis Taro Kakho. The next day Mr. Tadar Taniang, of the Nyishi tribe, who later became a minister in the

[28] J. Mattappally (ed.), *The Institutions in the Salesian...,* p. 264.
[29] http://www.miaodiocese.com/history/ (31 december 2015).

Arunachal Government, was baptized and given the Christian name, Robert[30].

In May 1979, Fr. Mathai Kochuparambil, the Salesian Provincial of Guwahati, appointed Fr. Job Kallarackal, a young missionary, to look after the Arunachal Mission. He began to get in touch with the many tribals who came down to Nahrakatya for marketing and thus successfully carried forward his mission. A number of Noctes and Wanchos were contacted with the result that a sizeable number of them were baptized in December 1979 in the village of Nokfan. Eventually, between December 1979 and January 1980, the entire village of Luthong would be baptized thanks primarily to the efforts of Mr. Jattu Pulu, son of an Idu chief who was earlier baptized at Sunnyside, Shillong, by Fr. Archimidez Pianazzi[31]. Luthong thus became the first village in Arunachal to become fully Catholic.

Given the generally known antagonism of the government, Fr. Job visited the villages in Arunachal Pradesh in disguise and on foot – as a teacher, as a worker etc. Occasionally he was caught or summons were issued to him by the courts. Nevertheless, he went ahead undaunted.

The establishment of the Don Bosco Bible School in Tinsukia on 3rd July 1983, in view of the Arunachal Mission with Fr. George Palliparambil as the one in-charge was a major step in the subsequent growth of the Arunachal Mission. Boys and girls from Arunachal Pradesh, were admitted to this school for their studies and these youngsters were the ones who established contact with the members of their tribes and instructed them in the faith and prepared them for their eventual baptism. Thus different tribes like the Singphos, the Miju Mishmis, the Padams and the Khamtis began to come over to the Church. The first group of Singphos were baptized on 3rd September 1983 at the Tinsukia Parish by Mgr. Thomas Menamparambil. The first Miju Mishmi was baptized by Fr. Zacharias Panamattaparambil sdb at Tinsukia on 6th November 1983. In 1984, Robert Boko, a Padam from the Dibang Valley was baptized. Fr. Job baptized the first ever Khamti in August 1985 and gave him the name Charles.

On 2nd August 1979, the first church in Arunachal Pradesh, built by Mr. Wanglat with the support of the people of Borduria was blessed by Mgr.

[30] J. Mattappally (ed.), *The Institutions in the Salesian...,* p. 265.

[31] Fr. Archimedes Pianazzi was born in Italy in 1906 and made his first professed in 1923. He came to India as a missionary in 1925 and was ordained in 1930. He became the Provincial of Calcutta in 1950 and after a year was transferred to Madras as Provincial. In 1958 he was elected Prefect General of Studies and member of the Superior Council. He died in Rome on 10th December 2000 at the age of 94. L. Kumpiluvelil - C. Panackel (eds.), *A Journey with the Young...,* p. 298.

Robert Kerketta sdb of Dibrugarh. One of the highlights of the day was the baptism of 651 people from Borduria and the surrounding villages.

The government restrictions continued, as may be evidenced from the fact of Fr. Palliparambil George, who was allowed in 1985 to visit Arunachal Pradesh as a "pharmacist" had his "pharmacist" permit cancelled in 1986. Further, Bro. Mariadas MC and Bro. Sevanand MC, who were at Borduria from 1986 with a view to persuing missionary work in the state were caught and sent out of Arunachal by the police in 1987. The following year, Fr. Palliparambil George, who had managed to get another permit through some of his friends, was arrested and declared *persona non grata.* Subsequently, his photo was exhibited at the Hukanjuri check-post with a "Wanted" notice. In 1991, Fr. Joe D'Souza was arrested and put in prison.

3.4. *Overcoming Government Opposition and Erection of Dioceses*

With time, the undaunted persistence of the Salesians and those others associated with them, the evident good they were doing for the people of an underdeveloped region, the manifest goodwill of the people themselves and the friendly attitude of the Salesians towards all helped win over even the generally antagonistic government officials. In Western Arunachal Pradesh, Fr. Jose Chemparathy was able to establish a good rapport with the government officials and thus facilitate the coming into the mission of several new groups of apostolic workers like the Sisters of the Holy Cross of Chavanod, the Salesian Sisters, the Missionary Sisters of Mary Help of Christians and the Franciscan brothers. These set up their own institutions favouring education and social development[32].

Also in the Eastern region of the state a similar thaw became evident. This was owed also to the approach of Salesians like Fr. George Palliparambil who had excellent personal equations with individual officials. Thus already in 1985 Christmas programmes were broadcast by All India Radio. Relationships became so cordial that on 9th November 1991 Fr. George Palliprambil was able to stay at the government circuit house with minister Tanyang. It was on this occasion that the minister of industries Shri T.L. Rajkumar requested him to start a school in the region. Mr. Wanglat offered the land required for the purpose. The plan was carried forward and the Don Bosco School, Borduria, was started in 1992 and thus opening a new chapter in the evangelization and over-all development of Arunanchal Pradesh.

[32] http://directory.ucanews.com/dioceses/india-itanagar/74 (31 december 2015).

Evidently, the situation had so changed that a government which till a short time earlier was wary of the missionary presence in the area and which had actually been tracking missionaries and imprisoning those they could lay their hands on would from now on be soliciting and encouraging missionary educational and developmental activities for the state[33].

The consistent growth of the mission led to the erection of the Diocese of Itanagar by Pope Benedict XVI on December 2005 and the installation of its first bishop, Msgr. John Thomas Katrukudiyil on March 12, 2006. The fact that Mr. Nabam Tuki, the PWD minister and a Catholic, was the Chairman of the Organizing Committee and that the Chief Minister himself graced the occasion was an indication of the government having given up on its earlier hard-line stand towards the Church.

The Diocese of Miao was also erected on the same date and the installation of Msgr. George Pallipparambil SDB, as its first Bishop was celebrated on 26th February 2006 at Miao.

Conclusion

The Church in Arunachal Pradesh had grown and established itself in the comparatively short period of about 25 years from the time organized missionary work was started under the leadership of the Salesians and in collaboration with all people of good will! It was indeed proof that faith-inspired and people-oriented projects will finally triumph over adversities. The up-to-date statistics of the two dioceses of Arunachal Pradesh bear eloquent testimony to the growth of the mission. The Diocese of Itanagar has a total population of 7,25,591 with 10,182 Catholics, divided into 27 parishes and served by 12 diocesan priests, 70 religious men and 137 religious women. The Diocese of Miao has a population of 4,73,120 and 75,000 Catholics divided into 22 parishes and served by 16 diocesan priests, 53 religious men and 89 religious women[34]. There are 11 SDB-s in the Diocese of Itanagar and 23 rendering service in that of Miao[35].

[33] http://www.miaodiocese.com/history/ (31 december 2015).

[34] Isaac Padinjarekuttu, *The Catholic Church in North-East India: A Socio-Historical Profile.* Paper presented at the Workshop on *The Catholic Contribution to Indian History, Society and Culture.* Organized by the Pontifical Committee for Historical Sciences, Rome & Dharmaram Vidya Kshetram, Bengaluru, at Dharmaram Vidya Kshetram (Bengaluru, 24-25 July 2015), p. 8.

[35] *Salesiani di Don Bosco. Annuario 2016.* Vol. I. Roma, Direzione Generale Opere Don Bosco 2015, pp. 215-225.

The Webster Dictionary defines development as efforts "to bring out the potentialities or capacities"; or efforts to "cause to come out to completeness or perfection"[36]. Development must hence be considered the continuous process of growth in economic, social, cultural, moral and religious aspects of man which alone can make him "fully alive"[37]. It is in line with this understanding of the integral development of people, who have been for far too long left on the margins of mainstream India, that the Salesians have been involved in the economic, social, cultural, moral and religious development of the people of Arunachal Pradesh. They have all along been convinced that only such a comprehensive approach can make man "fully alive" as evidenced from the life, teaching and example of the Lord Jesus, who as evidenced from the Gospels went about preaching the Good News and doing good – feeding the hungry, healing the sick, empowering the disadvantaged...

Nevertheless, it must also be said that in the context of the increasingly evident Hindu fundamentalism in the country, that the contribution of the missionaries is being painted in dark colours by interested parties who do not seem to see anything beyond proselytization in the very laudable initiatives of the Christian missionaries. Such an inimical approach also tends to forget that the education and the skills imparted by the missionaries to the tribal population have helped to make them increasingly self-confident. This has resulted in increasingly larger groups of people moving out of the region in search of jobs and professional qualifications and thus contributing in no small measure to their integration into the mainstream of the Indian society. This, thus in effect, is the realization of Don Bosco's own goal of forming morally sound and contributing citizens – the guiding principle behind every Salesian missionary activity.

[36] S. Stephenson Smith (ed.), *The New International Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language.* Delux Encyclopedic Editon. Chicago, Trident Press International 2004.

[37] P. Xalxo, *Contribution of Catholic Church...*, p. 95.

RECENSIONI

Luigi MELESI, *Memorie di una casa di rieducazione*. Milano, Don Bosco edizioni 2016, 309 p.

Luca Pietro NICOLETTI, *Con la forza non vale. Il Centro salesiano di Arese (1955-2015*). Arese (Milano), Centro Salesiano San Domenico Savio 2016, 189 p.

Nessuna opera salesiana nel mondo dispone di un'ampia e varia pubblicistica come quella di Arese (Milano): oltre una ventina di pubblicazioni, in soli 60 anni di vita, fra numeri unici per anniversari, studi, riflessioni, diari, sondaggi, atti di convegni, l'ultimo dei quali tenutosi all'Università cattolica di Milano il 2 novembre 2016, cui vanno aggiunti articoli di giornali e tre decine di tesi. Tutto grazie a salesiani e collaboratori che hanno convissuto con i "delinquenti", i "traviati", i "barabitt" di Arese, come sovente sono stati definiti gli ospiti del Centro salesiano di Arese. Eppure nonostante tutte queste pubblicazioni che rivelavano l'autocoscienza dell'eccezionalità dell'esperienza aresina e della necessità di farla meglio conoscere come possibile applicazione del metodo di don Bosco alle esigenze dei tempi moderni, si potrebbe dire che si sentisse il bisogno di questi volumi che presentiamo.

Sul "Sistema Preventivo" di don Bosco sono stati scritti e si continuano giustamente a scrivere volumi da parte di studiosi, di pedagogisti e di storici dell'educazione. Lo ha fatto anche don Bosco, redigendo nel 1877 un trattatello di poche pagine. Ma poi si è fermato e ha preferito raccontare la sua esperienza di educatore nelle ben note *Memorie dell'Oratorio.*

È esattamente quello che ha fatto don Luigi Melesi l'autore delle "Memorie di una casa di rieducazione": narrare ciò che è successo sotto i suoi occhi, ciò che è capitato a lui stesso in un ventennio di lavoro con i ragazzi disadattati del Centro salesiano di Arese, colà inviati da tutti i tribunali d'Italia per i minorenni. Il libro appassiona, commuove, si legge tutto d'un fiato. Pagina dopo pagina passano davanti agli occhi del lettore tragiche storie di vita vissuta, fatta di volti di ragazzi violenti e disertori scolastici, di giovani intrattabili e inseriti in gruppi delinquenziali, di papà carcerati, di mamme sulla cattiva strada, di famiglie dissociate ecc. Pagina dopo pagina emergono volti di educatori, preti e laici, che ispirandosi a don Bosco, hanno trovato impensabili strategie per conquistare il cuore di quei ragazzi, prima ancora che la loro intelligenza. Se alla prova dei fatti ad Arese si sono recuperati l'85% dei giovani (p. 296) il merito è della felice composizione degli ingredienti del sistema con cui si è operato: lavoro, studio, gioco, allegria, musica, teatro, inesauribili risorse creative in ambito educativo, il tutto necessariamente condito da fiducia, speranza, amore dimostrato e disinteressato, sacrificio, preghiera. Una serie di fotografie selezionate *ad hoc*

non solo illustrano, ma documentano con la forza delle immagini i momenti di vita della comunità educativa dell'Istituto. Alle varie esperienze avviate e sviluppate ad Arese (fra cui alcune di grande successo come teatri, mostre, Operazione Mato Grosso, Barabba's clown) e vissute nel carcere milanese di San Vittore, dove ha trascorso trent'anni come cappellano, don Melesi ha dedicato una dozzina di volumi, per aiutare i giovani a scampare dalle disgrazie della carcerazione e a riconquistare dignità e libertà. Non per nulla l'Università Pontificia Salesiana nel 2013 lo ha insignito della laurea *honoris causa* in Scienze dell'educazione.

Di indole totalmente diversa è il volume di Nicoletti, che non ha fotografia alcuna, ma pure porta il titolo di uno dei graffiti apparsi sui muri del Centro salesiano "Con la forza non vale". Il giovane studioso di storia dell'arte, sulla base di un'abbondante documentazione edita ed inedita e di scelte testimonianze orali, ricostruisce i primi decenni dell'opera salesiana (1955-1980 circa) – anche se il titolo si spinge fino al 2015 – cercando però di coniugare fra loro contesto urbano in evoluzione (mobilità sociale, panorami diversi del mondo del lavoro, riforma della scuola e della formazione professionale...), eventi principali all'interno dell'opera (sviluppo edilizio, corsi di studio sperimentale, laboratori in divenire, casa editrice, Istituto psico-clinico e di Orientamento professionale, apertura al territorio...), protagonisti della stessa (in particolare i "carismatici" don Francesco Della Torre, don Vittorio Chiari, don Melesi, don Ugo De Censi) e sviluppo del pensiero pedagogico all'interno dell'Opera. L'epopea delle origini, i contorni epici, i toni da leggenda non trovano spazio nel nuovo volume che, pur non trascurando le ben note pagine della prima letteratura memorialistica, si avvale soprattutto di fonti poco utilizzate: programmi di studio e di lavoro all'interno del Centro, verbali degli incontri degli educatori, sacerdoti e laici, lettere dei primi direttori ai parenti dei ragazzi ospitati, relazioni alle autorità competenti (Cnos-Fap), dialoghi con Ministeri, enti pubblici nazionali e locali, contatti con possibili fonti di beneficienza (Rotary club) e con scuole aziendali interessate (Alfa Romeo). In evidenza sono soprattutto le tappe del percorso rieducativo e i relativi interventi atti allo scopo: dal decondizionamento delle precedenti esperienze negative al ricondizionamento per l'assunzione di abitudini valide che conducano il giovane all'introduzione nel suo animo di schemi di valore (p. 78). Fra questi il tema della religione che non poteva però essere presentata ai giovani che dovevano rifarsi una vita come "puramente mortificante", fondata e costruita su principi morali negativistici, su una serie di "non devi fare"... religione dei morti, della tristezza, della paura, della noia, senza "novità", svuotata di "buona novella" proposta da "uomini di mestiere" e non da "testimoni vivi" (p. 108). Se stranamente risulta totalmente assente il tema dell'educazione sessuale dei giovani ospiti, non mancano forti accenni all'educazione morale, alla didattica da adottare tanto nei momenti facili di normale evoluzione dei tempi, quanto nei difficili anni della dura contestazione giovanile e di quella contro gli istituti di rieducazione. Pure il Centro di Arese non andò esente da campagna denigratoria della stampa. Ma intanto in occasione del 50° dell'Opera si sarebbe con orgoglio fatto notare che l'80% dei giovani usciti dal Centro in tre mesi aveva trovato lavoro (p. 168). E una volta trovato il lavoro, si poteva pensare che quel ragazzo era ormai "recuperato" ed avviato "sulla buona strada".

La storia "critica" della casa salesiana di Arese è ancora da scrivere e non può non essere così: manca ancora la necessaria prospettiva temporale, una contestualizzazione di tutti gli ambiti di riferimento, l'impatto sul territorio circostante, il possibile confronto con analoghi centri nazionali, l'indispensabile distanza dai risvolti emotivi dei protagonisti, una riscrittura secondo i canoni degli storici di professione, quali l'indicazione puntuale delle singole fonti archivistiche, la ricerca delle fonti esterne, un'attenzione alla precisione dei termini (l'arcivescovo Montini del 1955 non era ancora cardinale), l'attenta valutazione critica delle "testimonianze orali", qualche pagina in più sull'esperienza parrocchiale e oratoriana ecc. Ma ciò non toglie valore al volume del Nicoletti che offre un'ampia ed articolata ricostruzione storico-pedagogica di vari decenni dell'esperienza aresina, sostenuta dalla competente collaborazione dello psicologo del Centro don Renzo Ferraroli e completata da un'intervista attualizzante del neodirettore don Alessandro Ticozzi.

"Fa storia chi ha continuità... altrimenti tutto il resto diventa... un fatto storico, che è appartenuto a un determinato tempo, che si è cancellato la prospettiva, si è costruiti dei miti per cui ci si autocontempla" (*sic*) si legge a p. 166. Saggia riflessione offerta a chi oggi ha il compito di stare al passo con i tempi, ma senza disperdere quel ricco patrimonio educativo, costruito dai "padri" fondatori a contatto diretto con i giovani più a disagio del proprio tempo.

Francesco Motto

Iván Ariel Fresia - María Andrea Nicoletti - Juan Vicente Picca, (compiladores), *Iglesia y Estado en la Patagonia. Repensando las misiones salesianas (1880-1916)*. Rosario, Ediciones Don Bosco Argentina – Prohistoria ediciones 2016, 273 p.

La obra "Iglesia y Estado en Patagonia. Repensando las misiones salesianas (1880-1916)" reúne una serie de trabajos sobre el accionar de la Congregación Salesiana, desde su llegada a América del Sur y las primeras décadas del S. XX. El libro, publicado por la Editorial Prohisotoria y Don Bosco, es producto de la compilación de presentaciones expuestas en el Seminario de Historia Salesiana realizado Bahía Blanca, Argentina, en el mayo de 2015. La tarea de la recopilación se encontró a cargo de tres figuras muy reconocidas dentro del campo de estudios sobre la Congregación: Iván Ariel Fresia, María Andrea Nicoletti y Juan Vicente Picca.

El libro se plantea realizar un recorrido por las obras misioneras desde la perspectiva de la Patagonia como región. Es decir, sin realizar una distinción a priori sobre la cuestión nacional, de forma tal que se puedan entender a esa tierra de misión como unidad. Desde la mirada regional entran en juego otros actores, que son comunes a ambos lados de la cordillera, como las poblaciones originarias, los inmigrantes, la agencia estatal, los arzobispados nacionales y las burguesías locales. Los

Salesianos tuvieron que interactuar y negociar con cada una de estas agencias. Desde su llegada a la Patagonia en 1879, a partir de la voluntad de Don Bosco, su fundador, se instalaron las misiones con diferentes modalidades, privilegiando el acercamiento paulatino a las comunidades y no la irrupción, lógica que ayudó a generar atracción en las poblaciones locales.

Como señalan sus compiladores, el primer objetivo del libro es dar un panorama actualizado de la estado de los conocimientos sobre las misiones salesianas en Patagonia. Para esto se vale de un amplio abanico de experiencias y de metodologías, que se conjuga con un profundo trabajo de fuentes éditas e inéditas. Este panorama parte de entender el rol de los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora "Como prácticas sociales y culturales de una determinada época en su rica amplitud territorial" (p. 11). El segundo objetivo tiene que ver con abrir nuevas perspectivas de investigación que pongan en juego conceptos como evangelización y cultura dentro de los contextos analizados. En este sentido, los autores dan nuevas perspectivas al binomio "evangelizacion-civilización".

El libro agrupa los artículos en cuatro secciones que abordan diferentes perspectivas del accionar misionero. La primera es un único y extenso artículo, escrito por Francesco Motto, que aborda los aspectos ideológicos e históricos de las misiones en general. La segunda se enfoca en la relación entre las misiones y los las poblaciones indígenas: cómo fueron entendidos, cuál era el interés que tenía Don Bosco por éstos o cómo fue la interacción entre los misioneros y los indígenas. La tercer sección aborda las diferencias entre las misiones del norte y del sur de la Patagonia, desde el accionar del padre Vespignani en la Pampa hasta las misiones más australes, en Tierra del Fuego. Por último, en la cuarta se propone una mirada metodológica y arcóntica.

El primer capítulo, a cargo de Motto, es un recorrido general y una periodización sumamente necesaria e interesante por el proyecto misionero y educativo de Don Bosco para la Patagonia. Como señala el autor, la figura del misionero se encontraba, en el siglo XIX, envuelta por la mirada romántica sobre la naturaleza, donde lo indígena era tomado como parte de ella, y podía ser conocido y "domesticado" de la mima forma. Esto exaltaba el fervor heroico del misionero. El texto toma como referencia para construir los periodos las conducciones de los tres primeros Rectores Mayores: Juan Bosco, Miguel Rua y Pablo Albera.

Según Motto, los antecedentes de la llegada de la Congregación pueden rastrearse hasta los años previos a 1875, donde Don Bosco comenzó las gestiones para expandir su obra fuera de Italia, para alcanzar su objetivo de evangelizar a los "salvajes" que había visto en sus sueños. Para lograrlo se planteó la construcción de un sistema de "colegios e internados en las cercanías de las tribus salvajes" (pp. 31-32). El panorama que encontraron en un principio no estuvo exento de altibajos. Por una lado tenía cierto apoyo de las autoridades civiles y un impulso económico. Por otro, se encontraron con presencias "anticlericales" como la de inmigrantes galeses, ingleses, liberales hostiles o los propios pueblos originarios, así como una inestabilidad en las condiciones materiales de vida en la Patagonia que los atrapaba entre el hartazgo de los indígenas con el gobierno nacional y el avance de la línea de frontera.

Con estas condiciones se encontraron al tratar de "entrar" en el territorio deseado, lo que finalmente comenzó a tomar forma hacia 1880.

A diferencia del Estado, los Salesianos plantearon la instrucción como una herramienta de evangelización más que como un acceso a la calificación de mano de obra en el marco del incipiente capitalismo. Esta perspectiva se planteaba como una forma diferente de vincularse con los sujetos de la misión, que, en todo caso, el ser "salvaje" era "entendido como aquel que había quedado simplemente marginado por el desarrollo de la civilización, (y) seguía estando potencialmente en condiciones de llegar a ser un «honesto ciudadano» y un «buen cristiano» a través de la educación, la «civilización», y la evangelización" (p. 49). Esta cita resulta en una excelente síntesis de la concepción de la Congregación respecto de los indígenas, es decir, el punto de partida de todas las relaciones posteriores de interrelación.

Si bien las prácticas de "civilización" llevadas adelante por los Salesianos y por el Estado tenían muchos puntos en común, los primeros demostraron un trato humanitario hacia los indígenas, por lo menos en la consideración que hacían de ellos al incluirlos en la categoría de seres iguales ante Dios y la Ley. Aún así estuvo siempre presente la relación de exotismo hacia las poblaciones nativas, por ejemplo en las descripciones que se presentaban en el Boletín Salesiano donde los misioneros describían los paisajes de la Patagonia, su geografía, así como las conductas y costumbres de los indígenas. De todas formas ambos proyectos, el estatal y el religioso, apuntaban a la invisibilización de la identidad de las etnias originarias.

En la segunda sección del libro, la más amplia, nos encontramos con los textos de Nicoletti, París y Vanzini.

Los dos artículos de Nicoletti abordan la relación entre las agencias estatales, eclesiásticas e indígenas y las ordena tomando como eje el accionar evangelizador. Lo que la autora toma como centro es que la lógica de las misiones salesianas se encontró ligada a la "civilización" de las poblaciones aborígenes a través de la evangelización dentro del marco de la misión ad gentes, es decir, "para todos los pueblos". Si bien el proyecto salesiano fue concebido en términos de la evangelización del "salvaje", Nicoletti demuestra que la historia de la congregación la puso en un lugar diferente al planeado. La falta de capacidad de los Estados Nacionales para actuar en los territorios patagónicos dio lugar a que los Salesianos ocuparan campos a los que el Estado le costaba llegar como la educación o la salud.

Para alcanzar el objetivo de la evangelización los misioneros desarrollaron estrategias de conocimiento de estas poblaciones como aprender su lengua y vivir entre ellos. Sin embargo, los Salesianos sostenían que era necesario que los indígenas abandonaran la forma de vida basada en la transhumancia y la movilidad, por lo que proponían un dispositivo reduccional o escolar como el adecuado para lograr este objetivo. En palabras de Don Bosco, la idea era "establecerse en zonas consideradas de frontera para ingresar cautelosamente, observando el mejor modo de hacerlo y permitiendo que los indígenas se acostumbraran a la presencia misionera" (p. 94).

La modalidad de evangelización privilegiaba la ubicación en las zonas fronterizas, en principio: Carhué, San Nicolás – ambas no muy lejanas de Buenos Aires – y

Santa Cruz, en el extremo sur. Los salesianos preveían un primer acercamiento paulatino de los misioneros a las tribus para proceder a la apertura de escuelas y misiones. En la lógica de la evangelización *ad gentes* también se contemplaba la educación de los inmigrantes de origen protestantes presentes en la región: ingleses y galeses. El plan a largo plazo tenía que ver con lograr que los mismos evangelizados se convirtieran en evangelizadores.

El artículo de Walter París, "Las gestiones del Padre Milanesio por el derecho a la posesión de la tierra (pueblos originarios y colonos) Cartas (1911-1919)", aborda uno de las problemáticas recurrentes de los pueblos originarios patagónicos: el acceso a la tierra que pueblan. Para el Estado argentino, luego de las campañas militares de conquista, las poblaciones indígenas quedaron sometidas, marginadas e invisibilizadas, a pesar de que su número continuaba siendo tan importante como sus necesidades. Para los indígenas el acceso a la tierra estaba mediado por la lógica jurídica, la cual les era completamente ajena, ya que formaba parte de las prácticas estatales. Así como también otros aspectos de la "civilización" occidental como la propiedad privada y el lugar de los indígenas como sujeto jurídico. En este contexto se jugaba el poblamiento de la Patagonia, donde el proyecto estatal tenía que ver con la importación de comunidades consideradas como avanzadas, respondiendo al mandato alberdiano de "Gobernar es Poblar". Los pueblos originarios no tenían lugar en esta fórmula.

Sin embargo, Milanesio intercedió de distintas maneras para lograr mejores condiciones de vida para los indígenas y para los inmigrantes chilenos, procurando "cretinamente mediar entre las concepciones del estado, haciendo una propuesta superadora, que valorara el objetivo del estado frente a las tierras, pero incluyendo a los que ya vivían en ella, como medio de hacer efectivo lo que el Estado quería lograr, productividad y poblamiento" (p. 152).

El quinto artículo, escrito por Marcos Vanzini, analiza el proyecto misionero desde las memorias de Bernardo Vacchina, sdb. En principio, diferencia los estilos de misión: las ambulantes, como la del Vicario Cagliero, y las "reducciones", como la del Prefecto Fagnano. Estos proyectos no partieron de las directivas metodológicas del propio Don Bosco, sino que fueron "intentos in situ de de encontrar la forma más adecuada de cumplir con la misión encomendada" (p. 155) de evangelizar a las poblaciones aborígenes. Luego se dedica a una profunda descripción de las memorias de Vacchina, correspondientes a 1887-1917, donde el misionero relata su experiencia personal en los centros de Viedma y Rawson. Es así como aporta una mirada hacia cuestiones nodales de la obra salesiana, como el sistema preventivo, la preocupación por la salud o la evangelización.

La tercera sección del libro incluye los textos de Ana Rodríguez y José Minetto y el de Ana María Fernández,fma. El apartado compara la acción misionera en la Pampa y en la tierra más austral de la Patagonia: Tierra del Fuego. El primero es una lectura de una fuente sumamente interesante: *"Nella Pampa Centrale*", un manuscrito realizado por Vespignani sdb, sobre su trabajo como misionero e inspector en el territorio pampeano. Este escrito tuvo la intención de "generar consenso en el mundo

católico sobre el accionar misionero y la necesidad de propiciar la generación de vocaciones religiosas para ampliar la acción misionera".

El segundo texto presenta un profundo análisis sobre la misión de "Nuestra Señora de la Candelaria" en Río Grande. Hacia 1886 se proyectó la reorganización de las misiones con la inclusión de Tierra del Fuego. Este era un proyecto más ambicioso en términos económicos. Así como en otras partes del territorio patagónico la experiencia en Tierra del Fuego no estuvo exenta dificultades: en parte por la difíciles condiciones climáticas y en parte por la falta de una infraestructura que permitiera asentamiento, abastecimiento y comunicación por parte de los misioneros y misioneras. En este caso se profundiza sobre el vínculo que entablaron con los indígenas Selk'nam, a quienes tomaron como sujetos de tutela, a partir de la evangelización. Con la utilización de diversas fuentes historiográficas – cartas, relatos, publicaciones –, este capítulo permite reconstruir la modalidad de misión y los escollos que debieron sortear los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora para establecerse en el sur del continente.

Nuevamente aparecen los conceptos que ya habían surgido en otros territorios de misión, vinculados a ligar la "civilización" de las poblaciones originarias con la evangelización. Se presentaba la "urgencia de la sacramentalización, por encima del anuncio de la Palabra y del respeto por los valores, religiones y tradiciones culturales de los pueblos [...]. El accionar misionero [...] unía evangelización con europeización" (p. 221).

La cuarta sección agrupa tres textos que pueden ser pensados como transversales al resto del libro.

El primero de los textos, a cargo de Juan Botasso, es un recorrido por las concepciones antropológicas presentes en distintos momentos de las misiones. Entender las concepciones de los salesianos y las Hijas de María Auxiliadora permite un mejor análisis del proyecto misionero. Esto permite profundizar en la comprensión de cuál era la cosmovisión propia de los misioneros del S XIX, donde se mezclaban elementos propios del darwinismo social y su concepción racista, así como las ideas de de Orbigny, que no eran desconocidas por la generación de Don Bosco.

El segundo artículo, escrito por Pamela Alarcón y Julieta Ferragine, es una descripción sumamente útil de los archivos salesianos en la Patagonia. Es una referencia obligada para cualquiera que busque estudiar y profundizar sobre la historia de las misiones salesianas en el territorio. De manera meticulosa exponen cuáles son los principales archivos y qué materiales se pueden encontrar en ellos.

Por último, el capítulo "Algunas pistas para concluir" es la puerta que abre el final. Donde se plantea una síntesis del contenido del libro y se abren los interrogantes que permitan continuar el recorrido de la construcción de la historia de las misiones salesianas.

La historia de la región patagónica se encuentra atravesada por la participación de las Congregaciones religiosas desde las llegada del hombre blanco. En primer lugar los jesuitas, seguidos por las expediciones de otros religiosos que buscaron adentrarse en los confines desconocidos para aquellos que no eran pobladores originarios. No puede entenderse el presente de la Patagonia sin la actuación decisiva de

la agencia eclesiástica y su accionar en estos territorios. Su legado es más que amplio, desde crónicas y relatos hasta las grandes obras educativas y evangelizadoras, el paso de la Iglesia por Patagonia resultó un cambio trascendental e ineludible para comprender su historia y su sociedad. Este libro permite adentrarse en cómo el Estado y la congregación Salesiana formaron una alianza no exenta de contradicciones ni disputas, cuyo resultado tras la conquista del territorio y de sus poblaciones fue la fuerte presencia de los Salesianos e Hijas de María Auxiliadora a través de misiones, escuelas, talleres, escuelas agrícolas y hospitales.

Agustín Assaneo (Conicet - Universidad de Río Negro)

Philomena D'Souza, *Don Bosco in Mangalore. Before the arrival of the Salesians.* Mumbai - India, Tej-Prasarini, Don Bosco Communications 2016, 145 p. + XVII p.

The Mangalore Catholic community, despite the many travails it was subjected to down the centuries, has made some signal and undeniable contributions, not only to the Catholic Church but also to the Indian Society in general. Sr. Philomena D'-Souza F.M.A., herself a Mangalorean and a committed Daughter of Mary Help of Christians, keeping these two distinct identities of hers, of which she appears justly proud, through the pages of this present work, explores a hitherto unwritten part of the Mangalore Catholic Community and, equally, of Salesian history. This work is, in fact, the result, partly of her personal interest in knowing how the several institutions named after Don Bosco came to be in the Diocese of Mangalore even decades before the Salesians had officially entered the Diocese, and partly because of a special commission, which she received from her religious superior (cf p. xvi).

Don Bosco in Mangalore before the arrival of the Salesians, is elaborated in three main chapters with a brief introduction and a conclusion.

Chapter one, titled *Brief socio-ecclesial history of the Mangalore Catholic Community,* introduces a community, which was formed as a result of the migration forced upon a group of native Christians of Goa. After the setting up of the Inquisition of Goa (1560), the Christians who were suspected of practicing local social customs came to be persecuted as their adherence to such customs was considered heretical (p.7). This led to a group of Christians to voluntarily move out of Goa in order to ensure the practice of what may be understood as an "encultured Christianity". These migrants were welcomed by the Hindu ruler of Ikkeri who provided them with land to settle down and thus helped them eventually to forge a new identity in their new environment.

The first chapter dwells also on the "Captivity of the Mangalore Christians" (1784-1799) under Tipu Sultan. In 1784, Tipu deported an estimated 60,000 Christians from the Mangalore to Seringapatam, his capital. Several thousands died during

the different phases of this difficult journey, many others, on reaching Seringapatam, were forced to become Muslims and it was but a small number which would finally return to Mangalore after the defeat and death of Tipu Sultan during the closing stages of the Fourth Anglo-Mysore War (1798-1799). This calamitous event, which so affected the community, has quite understandably, left indelible scars on its psyche. However, opinions vary on the true nature of this unfortunate event (pp. 12-25).

Generations of Mangalore Catholics, like the author of the present book, have referred to it as a religious persecution, pure and simple, while others consider it quite simply as an act of war. This latter view is shared by those who believe that what provoked Tipu Sultan, a committed nationalist, to such cruelty was the reports that during the First Anglo-Mysore War (1767-1769), the Catholics of Mangalore, supplied the besieged British, a foreign power, with provisions besides extending to them other logistical support (Cf Fernandes Praxy, *The Tigers of Mysore: a biography of Hyder Ali & Tipu Sultan*. New Delhi, Viking 1991, p. 217). This war, fought between the British East India Company on the one side with Hyder Ali and his son, Tipu, on the other had ended in an honourable peace treaty as neither party could claim an outright victory. Though, fully informed of what had transpired during the war, Hyder Ali, a devout Muslim, who had always shown himself to be quite friendly towards the Catholics, took a conciliatory view of the matter. But Tipu, his son, especially after the Second Anglo-Mysore War (1780-84), when too there were reports of the Catholics helping the British, came down heavily on them leading to their arrest en masse and their subsequent forced march to Seringapatam, his capital. Tipu was also aware of the not so honourable treatment generally meted out to the Muslims by the Catholic missionaries and of the cruelty of the Portuguese towards the Muslims of Goa after they had wrested control of it from the Sultan of Bijapur.

The freed Mangalore Catholics returned to their land and despite the loss of a considerable number of them during the years in captivity at Seringapatam, succeeded in evolving as a compactly united community with their own distinctive Konkani language and culture (p. 25).

This chapter, albeit in a very brief manner, provides several important insights into the very complex reality of the evangelization of India during the colonial period. One of the more telling aspects is the lack of tolerance to Indian social customs on the part of the Portuguese which led to the persecution of the Goan Christians by the Inquisition on account of their *heretical adherence* to the local customs. This forced them to leave Goa in search of security and freedom to practice their religion in an "encultured" manner. Interestingly enough, the Christians persecuted by the Portuguese found themselves welcomed in the present-day Mangalore region, by the Hindu ruler of Ikkeri. Further, Hyder Ali, a Muslim ruler, had Christian soldiers in his army, allowed a church to be built in his capital for the convenience of the Christians, and had even personal friends, as for instance Friar Joachim Mariano Miranda, among the missionaries (p. 17).

Don Bosco's presence in the Undivided Diocese of Mangalore is the title of *the second chapter*. This chapter begins with a brief narrative of the evolution of the Dio-

cese of Mangalore from a Vicariate apostolic under the Propaganda with Thomas de Castro as the Vicar Apostolic (1674-1689). The decades that followed the death of Thomas de Castro witnessed a return of jurisdiction to the *padroado* and a consequent pastoral neglect accentuated especially by the continuing jurisdictional conflicts between the *Padroado* and the *Propaganda* authorities. It was only in 1845, in the wake of the Papal Brief *Multa Praeclare* (1838) which suppressed the jurisdiction of the padroado dioceses in India and sought to realize a general delimitation of the Indian Vicariates Apostolic, that Mangalore was finally raised to the status of a pro-vicar apostolic. Eight years later, in 1853, it was raised to the status of a vicariate-apostolic. Then in 1886, after more than thirty years, in the context of the setting up of the Indian Catholic Hierarchy, Mangalore was raised to the status of a full-fledged diocese.

The present work has to be situated in this historical context of the Mangalore Diocese and the Indian Church on the one hand and the post-Vatican I situation of the Catholic Church in general and of the Salesian Congregation in particular. The First Vatican Council had brought together prelates from around the world and that at a time when Don Bosco and his works had become quite well-known not only in Italy but also in Europe in general. The prelates from other parts of the world, who came to participate in the Council, too had become aware of and been duly impressed by the well-publicized information about the works of Don Bosco and of his educational system. Some of them even went to Turin to see for themselves both Don Bosco and his works. That there was a steady stream of prelates and would-be prelates visiting Turin to see Don Bosco and his works may be evidenced from the fact that in August 1885, Bishop Teotonio Manuel Ribeiro Vieira de Castro, the future Bishop of the Padroado Diocese of Mylapore, India, went to Turin to see Don Bosco. However, seeing that Don Bosco was at Mathi he proceeded on there in order to have a personal meeting with him. (Cf Joseph THEKKEDATH, *A History of the Salesians of Don Bosco in India from the beginning up to 1951-52.* Bangalore, Kristu Jyoti Publications 2005, vol. I, p. 17).

Naturally enough, on their return to their own dioceses these prelates began requesting Don Bosco to send Salesians to their own dioceses with the aim of initiating similar works there. In fact, in the years following the Council, one notices a marked emphasis on the missions on the part of Don Bosco and his frequent references to the requests that he was receiving from around the world. The author, in fact, makes mention of the Annual Report presented to the rectors by Don Bosco in February 1876, when after an introductory mention of the first missionary expedition to Argentina (14th Nov. 1875), he went on to say that he was *constantly receiving requests for Salesians from Argentina, Australia, Uruguay, Paraguay, China, India, the South Sea Islands and very many other places*! (BM XII 58).

The Holy Father, Pius IX, was also at the time well aware of the rather difficult situation of the Indian Missions especially after the report submitted to him following the Apostolic Visit of all the Vicariates Apostolic in India undertaken first by Msgr. Clément Bonnand of Pondicherry, and at his death in 1861, completed by Msgr. Étiénne-Louis Charbonnaux, of Mysore. Having become aware of the situation, His

Holiness was eager to provide for the Indian Missions by appointing worthy prelates to the vacant vicariates. The specific mention of Mangalore would also be natural, as the Catholics of Mangalore had been writing to Rome informing of it of the pastoral neglect in which their mission found itself and asking it to send the Jesuits there to start an institution to cater to the education of the young. Under the circumstances, given his closeness to Don Bosco and knowing well the latter's own interest in sending his sons and daughters to the missions, the Pope, quite naturally, would have offered Don Bosco, the possibility of sending Salesians to India or Ceylon with an occasional direct reference to Mangalore.

The fact that Don Bosco did not succeed in sending missionaries to Mangalore or to Ceylon or to anywhere else in India was owed almost exclusively to the fact of the lack of resources, especially human resources, at his disposal. This was so as he had to cater both to his already growing number of institutions in Italy and Europe and at the same time seek to meet the numerous requests reaching him from around the world, as he himself would indicate (p. 35). The inability to respond favourably to the requests from around the world due to the paucity of personnel would be the main challenge faced also by his successors don Michele Rua and don Paolo Albera (cf J. THEKKEDATH, *A History of the Salesians...,* p. 17ff.).

Given the above scenario, the hypotheses advanced by the author (pp. 36-38) in search of the possible reasons, which forced Don Bosco to abandon what may be termed his *Mangalore Project*, appear forced. This applies also to the Missionary Dream of 1886, where too the author appears to make some effort to have the line from Kolkatta to Madagascar pass through Mangalore (pp. 39-41). It is but logical that if Don Bosco had indeed seen Mangalore in that famous dream he would have made mention of it as he had already made reference to it almost ten years earlier in two of his writings (pp. 34-35).

The second chapter has also a list of eight institutions named after Don Bosco. Of these, the first was established in the year 1934, the year of the Canonization of Don Bosco and about 62 years prior to the first Salesians coming to Pavur, in the Diocese of Mangalore, in 1996. This section (pp.41-95) forms the core of the work and shows the various individuals from different backgrounds who were responsible for the setting up of these institutions with also some detailed accounts of their activities.

The third and last chapter of the book gives biographical notes of the first Mangalorean vocations to the SDB-s and the FMA-s – vocations which blossomed in an ambience which was not *Salesian* in the strict sense but which nevertheless, was vibrant with the spirit of Don Bosco as nurtured by the various institutions named after him.

Seeing from different perspectives, this book must be considered a valuable contribution to the popular Salesian literature and that with a distinct historical slant. The main merit of the work lies in its having highlighted the global appeal of the person and charism of Don Bosco, which, now as then, goes beyond the strict boundaries of the Salesian institutions or the congregations founded by him. It is to the credit of the author that she has also indicated that these institutions through the spirit

that they diffused in the region, helped to nurture genuine vocations to the Don Bosco way of life. Further, she has succeeded in highlighting how the Salesians, the Daughters of Mary Help of Christians and those others formed in these institutions have, in turn, through their valuable contributions, both to the Church and to society, made Don Bosco and the Mangalorean community proud.

Nevertheless, from a truly historical point of view, one notices some deficiencies in the work. Thus for instance, the author when making reference to Don Bosco's initial interest in sending his sons to Mangalore, depends solely on secondary sources, makes hypotheses and seeks to make inferences without having referred to the relevant archival sources or making a close study of the overall historical situation. Further, an Index of persons and places would also have certainly gone a long way to increase the scientific value of a work which certainly has relevance and which undoubtedly makes a contribution.

Thomas Anchukandam

Angelo Manca, *"Di Bonaria Celeste Regina". Storia di un inno mariano che unisce la Sardegna e la Francia*. Cagliari, Istituto Salesiano Don Bosco 2017, 320 p.

Questo libro è il racconto di un'indagine – accurata, tenace, minuziosa – alla scoperta dell'autore dell'inno mariano per eccellenza delle genti di Sardegna, perché dedicato alla Madonna di Bonaria che dei sardi (oltre che dei naviganti) è Patrona Massima. Basti, per averne una prima conferma, uno sguardo alle pagine conclusive del volume, quelle dedicate a indice, ringraziamenti e bibliografia. Per l'appunto, la bibliografia di Angelo Manca.

"*Libri, ex libris*", come si ama ripetere spesso come dedica. Ebbene, quella di *"Di Bonaria Celeste Regina"* è bibliografia importante, mi verrebbe da dire – per la ristrettezza della materia oggetto di studio, una canzone mariana – addirittura imponente. Trentatré gli archivi visitati e consultati (da quello di Chieti all'archivio centrale di Roma, dalla ispettoria salesiana Francia/Belgiosud a quella di Torino o di Genova), o per stare in Sardegna da san Pietro di Sorres a Iglesias, Lanusei (prima fondazione salesiana in Sardegna dal 1898), Santulussurgiu e, ovviamente tutti quelli di Cagliari, dalla Biblioteca universitaria all'Archivio di Stato o quello diocesano.

Infaticabile *maratoneta* culturale, don Angelo Manca – dal 2014 membro dell'ACSSA (Associazione Cultori Storia Salesiana) – per tre anni ha vissuto nelle più importanti biblioteche isolane, ha sfogliato riviste, consultato opere e collezioni private buttandosi a capofitto in un lavoro certosino quanto *appassionato.*

Un'indagine che ha le sue radici profonde nel quartiere di Stampace, cuore del centro storico di Cagliari, dove ha sede l'Istituto salesiano di viale Sant'Ignazio da Laconi, la Collegiata di Sant'Anna con i suoi parroci (soprattutto l'indimenticato e... poco studiato monsignor Mario Piu, che tanta parte ebbe nel sollecitare l'arrivo dei

Salesiani nel capoluogo della Sardegna), fino ad arrivare alla tipografia dove è nata l'opera di don Angelo, di fianco a uno dei luoghi simbolo del rione, quella Cripta di Santa Restituta, rifugio per tanti sotto le bombe del 1943.

Il libro si compone di due grandi blocchi: una parte descrittiva e una, più corposa, storico-documentale.

La parte descrittiva-narrativa potrebbe avere anche come sottotitolo: "Sulle tracce di Pietro Mario Chevrel", autore – secondo don Angelo – dell'inno mariano più conosciuto e cantato in Sardegna.

Tutto parte da Lampedusa, dal canto eseguito alla conclusione della Messa nella prima *periferia esistenziale* scelta da papa Francesco all'inizio del suo pontificato (seguirà poi Cagliari, non a caso. E proprio alla Madonna di Bonaria!): scatta in don Angelo la scintilla, inizia la ricerca, grazie a quell'anonima suora Orsolina che, venuta in Sardegna, e – visitato il santuario – attratta dal canto "Di Bonaria", una volta rientrata a Lampedusa, propose al parroco di adattare a quella musica l'inno alla Madonna di Porto Salvo poi eseguito in onore di papa Francesco, pellegrino a quella porta d'Europa sul Mediterraneo, àncora di salvezza per tanti profughi.

Inizia a questo punto un cammino a ritroso con alcuni punti fissi, alcune date *miliari* di questa indagine storica:

• 1904, celebrazione del primo Congresso Mariano Sardo (che porterà, nel 1907, alla proclamazione della Madonna di Bonaria a "Patrona Massima della Sardegna") alla cui vice presidenza venne chiamato (su proposta del canonico Mario Piu) il salesiano don Stefano Trione, giovanissimo professore di dogmatica. Congresso che si concluse con l'auspicio di un'opera permanente dei Salesiani a Cagliari che si concretizzò nel 1913, *La spiritualità mariana,* – scrive don Angelo Manca – *da questo momento di grande entusiasmo, va a intrecciarsi con quella salesiana, senza mai confondersi e intralciarsi ma sempre arricchendosi. È un caso che, entrando, a destra della Basilica, sia stata collocata una pala con don Bosco educatore dei giovani e innamorato di Maria Ausiliatrice?*

• 1908, 24 aprile, viene indetto un concorso per una lode popolare da eseguire in occasione dell'incoronazione della Madonna di Bonaria a patrona dei sardi: vinse il chierico Antonio Pintus, chierico della Missione, testo che è stato ritrovato da don Angelo ma che, nel corso degli anni, è andato in disuso sino a conoscere l'oblio più completo. E qui entra in gioco il nostro Chevrel: "*Sarà stato presente a questi festeggiamenti? Non ci è dato sapere*".

• 1926, 2° Congresso Mariano Sardo: in questa occasione viene pubblicato un libretto dei canti che don Angelo ritrova in quella autentica miniera inesplorata che è l'archivio di monsignor Giovanni Axedu, indimenticato parroco di Sant'Anna negli anni della contestazione giovanile, quel '68 che portò a una grave crisi dell'Azione cattolica ma alla coraggiosa attuazione del Vaticano II: lode ufficiale del Congresso è *"Di Bonaria Celeste Regina"* del quale non viene menzionato l'autore. Che ritroviamo però nel *Sacri concentus*, trascritto dal fr. Mario Melchionna, nel 1934, il quale – nella pagina dove riporta il canto di Bonaria – annota che l'autore è il salesiano don Pietro Chevrel.

Restano – lo annota lo stesso autore – alcune zone d'ombra ma "la documentazione allegata, le notizie raccolte e i nessi non smentiti confermano la possibilità che il *nostro* Chevrel sia davvero l'autore del canto divenuto l'inno della Patrona Massima della Sardegna", come scrive il vescovo di Lanusei, Antonello Mura, in una delle prefazioni all'opera di don Angelo Manca.

Paolo Matta

SEGNALAZIONI

Nicola D'Amico, *Maìn. Maria Domenica Mazzarello, la contadinella che riempì di scuola il mondo.* Milano, Franco Angeli 2016, 120 p.

Dopo varie ed eccellenti biografie di Maria Domenica Mazzarello, scritte soprattutto dalle Figlie di Maria Ausiliatrice (FMA), ce ne troviamo di fronte una breve con un approccio che possiamo definire "laico", come ritiene l'Autore, ma ben documentata. La narrazione della vita della Santa (1837-1881) procede quasi anno per anno, ma contestualizza l'ambiente locale e si apre alle situazioni regionali e nazionali. La base documentaria è tutta fondata su documenti di prima mano come i diari delle FMA ed i testi di don Bosco o dei suoi collaboratori. Inoltre sono importanti le citazioni della normativa scolastica e della formazione professionale ben conosciute dall'Autore.

Viene ricostruita l'attività catechistica e sociale delle associazioni che nascevano a Mornese, delle Figlie di Maria Immacolata con don Pestarino e della presenza ed apertura educativa di Maìn, che trasmette sempre la sua gioia interiore. L'incontro con don Bosco (1864), che aveva già visto don Pestarino a Valdocco nel 1862, fu molto importante. Nasce subito il problema del rapporto tra l'attività di Mornese e di Valdocco. Forse conviene non schierarsi da una parte o dall'altra, per affermare la novità di Mornese o l'influsso di Valdocco, ma comprendere come don Bosco, che aveva pensato da tempo ad una congregazione femminile, era interessato ad una costituzione di essa dopo l'esperienza che stava facendo per l'approvazione della propria. L'assumere la congregazione femminile sotto la dipendenza dei Salesiani non è stato un problema di chiusura culturale, ma di comprensione di quanto don Bosco stava soffrendo per i Salesiani e di quanto avrebbero subito le FMA se fossero state allo sbando. Si pensi solamente all'originalità di don Bosco che, dopo il confronto con Urbano Rattazzi nel 1857, ha avanzato l'idea, che non è stata accolta a Roma, che i Salesiani erano religiosi di fronte alla Chiesa ma cittadini di fronte allo Stato. Questa visione egli portò avanti con le suore (vedi, invece, quanto scrive D'Amico a p. 90). Solamente con il tempo verrà comunemente accolta.

Data la scorrevolezza della narrazione, la vita di Maìn è completata con brevi studi o sintesi di dati, tra i quali *Don Bosco nella pedagogia di suor Maria Domenica Mazzarello*, *Genesi della metodologia didattica delle Figlie di Maria Ausiliatrice nei documenti delle origini, Le strutture educative delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Contenuti e funzionamento. Dell'organizzazione scolastica delle "Case"*.

La *Presentazione* "Il lavoro nella mani, l'allegria nel cuore", è di Lauretta Valente del CIOFS/FP. D'Amico fa emergere come le FMA hanno sviluppato il lavoro per le donne, la scuola, la formazione ai vari livelli, avanzando progressivamente

verso il mondo intero; e sottolinea la santità di sr Maria Domenica che nasce proprio dall'unione con il Trascendente e riversa educativamente sulle sue consorelle e sulle ragazze, con la specificazione di vari casi di ragazze in difficoltà da Maìn affrontati.

Bruno Bordignon

Maria COLLINO, *La forza dirompente di un seme di vita. Laura Meozzi mateczka*. Roma, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice 2016, 295 p.

La biografia di madre Laura Meozzi (1873-1951), *La forza dirompente di un seme di vita. Laura Meozzi mateczka*, è scritta da suor Maria Collino e stampata a cura dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (FMA), impegnato a far conoscere figure significative vissute in contesti e periodi diversi.

Laura Meozzi è stata dichiarata Venerabile nel 2011, così la biografia si avvale opportunamente e ampiamente di documentazione attendibile. Si tratta soprattutto della *Positio*, citata per la parte dell'*Informatio super virtutibus* e del *Summarium super dubio*, come pure delle lettere e della precedente biografia. La ricostruzione attinge a molte testimonianze dirette di chi, soprattutto in Polonia, in trent'anni difficili e fecondi, ha vissuto e lavorato con lei, a volte in condizioni estreme.

Laura nacque in una famiglia toscana agiata, trasferita a Roma, dove ella frequentò le scuole tenute dalle Suore Dorotee e poi si dedicò a studi di medicina non meglio specificati (p. 13). Ebbe modo di conoscere le Figlie di Maria Ausiliatrice arrivate nella capitale quasi negli stessi anni. Guidata spiritualmente dal salesiano don Federico Bedeschi, radicata in una profonda vita di fede, superò le perplessità familiari sulla scelta di un Istituto povero, ed entrò in esso, seguita dalla sorella Rita. Professò nel 1898 a Nizza Monferrato, conseguì l'abilitazione all'insegnamento, e, cosa rara a quei tempi per le religiose, il diploma per l'insegnamento prima della ginnastica (1901) e poi di Educazione fisica nelle scuole del Regno (1912). Suor Laura fu tra le religiose che percorsero l'Italia da nord a sud, inserendosi in ambienti diversi, come insegnante, assistente a Bordighera, a Varazze (si trovava lì nel 1907, anno dei "fatti di Varazze"), poi economa a Genova presso l'Albergo dei fanciulli, un orfanotrofio maschile, e di lì ad Alì Marina in Sicilia come insegnante, direttrice al tempo del pareggiamento della Scuola normale (1916), poi a Catania e a Nunziata. Intanto aveva seguito un corso di infermeria e durante la prima guerra mondiale aveva offerto la sua disponibilità a recarsi negli ospedali militari.

Partecipando al Capitolo generale del 1922, fu inviata in Polonia, a 49 anni, per impiantarvi la presenza delle FMA. Nonostante la salute delicata messa alla prova in un clima tanto differente e nonostante la difficoltà della lingua polacca mai ben imparata, l'esperienza e la generosità, il rispetto e la gentilezza mediarono un inserimento efficace delle opere educative e assistenziali, collaborando in più di un caso con i salesiani. Nei confronti delle autorità civili, furono di grande aiuto le FMA polacche

che rientrarono in patria già formate, e le vocazioni numerose di giovani anche intraprendenti, solide. Grazie alla sua accortezza, la scelta di dedicarsi alle bambine e ragazze più bisognose non si limitava alla pura assistenza, mirando piuttosto ad allargare gli orizzonti verso una migliore preparazione professionale e culturale. L'ampiezza di vedute, unita a un carattere mite e dolce, oltre che fermo, caratterizzò così gli anni trascorsi in Sicilia come la tenace resistenza negli anni politicamente difficili della Polonia, ai tempi dell'occupazione, della guerra, del comunismo, che portò alla chiusura di diverse opere, alla dispersione delle religiose, alcune delle quali finite in Siberia, registrando la perseveranza di tutte, in condizioni quasi proibitive.

L'autrice della biografia mette bene in luce come i vincoli spirituali profondamente umani, la preghiera e la decisione di restare in Polonia a suo rischio e pericolo, tennero unite le FMA, fedeli alla propria vocazione. L'appellativo *mateczka*, mamma, non molto usuale nell'ambiente religioso del tempo, eppure spontaneamente usato per madre Laura, a lungo superiora, caratterizza la sua figura, pienamente integrata nel Paese di adozione (con i travagliati confini politici mobili). Il testo si apre con una efficace sintesi su questo tratto caratterizzante: "Io non posso abbandonare queste care suore, forse non avrò più pane da dare, ma finché non mi strapperanno la lingua, avrò sempre per loro una buona parola di conforto". La sua dolce fermezza fu punto di riferimento per le FMA nel turbinio degli eventi, anche nell'impossibilità di comunicare regolarmente sia con le sorelle, sia con le superiore in Italia, così come favorì la ripresa delle attività appena fu possibile, soprattutto a vantaggio dei numerosi orfani e ragazze bisognose di costruirsi un futuro, con scuole, pensionati, laboratori, oratori. Oltre che come figura di missionaria intrepida e accorta, madre Laura incarna la figura della superiora che governa e guida innanzitutto con l'offerta della sua vita, senza risparmi di fatiche e risorse. Anche in assenza di opere e comunità ufficiali, restava la sua maternità sia a baluardo di un'appartenenza, sia come leva di ripresa tempestiva, a cominciare dalle giovani in formazione.

I capitoli del volume introducono ai passaggi fondamentali della vicenda terrena di madre Laura. *Italia: l'anteprima di una grande chiamata; Polonia: un campo fecondo e la forza di un seme; Nasce l'ispettoria; Il mostro che mangia la vita; Una svolta verso il peggio; Un'altra svolta: la pace, ma... pace?!; Sull'altro versante della vita*. Un inserto fotografico completa la documentazione.

M. Collino, autrice di diverse apprezzate biografie, segue il filo cronologico degli eventi, a volte amplia e collega senza dispersioni, richiamando i contesti storici e geografici, oltre che la vita dell'Istituto delle FMA, il suo ambiente spirituale. Con finezza illustra e narra gli adattamenti alla situazione richiesti a madre Laura fino alla fine, radicati in una vita spirituale autentica e profonda.

La scelta stessa del titolo del volume, evocativo e simbolico, annuncia il tono edificante di un testo accattivante nello stile e utile per cogliere i valori tipici della spiritualità salesiana, radicati con ottimi frutti in termini di incremento vocazionale, con case di formazione aperte e riaperte con coraggio, e di opere nate sempre nella povertà e perciò confidando nella Provvidenza. Insieme ad alcuni studi sullo sviluppo dell'azione educativa delle FMA in Polonia, condotti da Bernadeta Lewek, non espli-

citamente citati, il testo offre elementi validi per collocare il vissuto di madre Laura tra Italia e Polonia, collegando la storia locale a un contesto più ampio, come parte integrante della storia dell'Istituto. L'estensione di modelli educativi, istituzionali e organizzativi di un Istituto a governo centralizzato, alla prova di regimi politici fortemente restrittivi, presente nella biografia di madre Laura Meozzi, apre a ulteriori studi, ad esempio su temi come l'inculturazione dei carismi, aspetti transnazionali veicolati da missionarie portatrici di un'esperienza, al contempo più o meno capaci di inserirsi con rispetto e intraprendenza evangelica in un altro contesto, apportando significati umanizzanti e arricchendosi a propria volta, a vantaggio comune. Le missioni salesiane hanno caratteri molto diversi secondo i contesti e i periodi, pertanto attendono di essere esplorati e le biografie dei pionieri, dense di scelte operative più che di programmi predefiniti, sono un ottimo punto di partenza.

Grazia Loparco

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2017

Statuto e Regolamento dell'Istituto Storico Salesiano (ISS).
Revisionato ed approvato dal Rettor Maggiore della Società di San Francesco di Sales, don Ángel Fernández Artime, Roma, 11 luglio 2017 207-217

Introduzione

MOTTO Francesco, *Giuseppe Fagnano: da Borghetto Tanaro a Punta Arenas (1844-1887)* 11-19

Studi

CAPUTA Giovanni, *Il Venerabile Simone Srugi salesiano coadiutore (Nazareth 1877 - Betgamàl 1943). Profilo storico-spirituale.* 261-301

COLAJANNI Antonino, *Yánkuam', antropologi e missionari.* 219-235

MOTTO Francesco, *Don Bosco rivisitato alla luce di alcune lettere edite nel nuovo epistolario* 237-260

NICOLETTI María Andrea, *Monseñor Fagnano en la Argentina Austral* 21-37

ODONE CORREA María Carolina, *La travesía de monseñor Fagnano y sus hermanos al espacio misional de Isla Dawson* 39-56

BOTTIGLIERI Nicola, *L'esperienza unica di reducción nell'isola Dawson – Cile* 57-78

CAPERNA Germano, *La figura di monsignor Fagnano nella letteratura magellanica* 79-96

Fonti

FAGNANO Giuseppe*, Prima esplorazione nella Terra del Fuoco (1886-1887)*. Edizione critica a cura di Francesco MOTTO 97-136

A sud del sud della Patagonia alla ricerca di anime da salvare. Lettere di mons. Giuseppe Fagnano edite dal "Bollettino Salesiano" (1878-1907). Edizione digitale a cura di Giorgio BONARDI con introduzione di Francesco MOTTO 137-159

I. *Indice* 137-139

II. *I "topoi" narrativi* di Nicola BOTTIGLIERI 140-159

Il Regolamento della Compagnia di San Luigi Gonzaga compilato da don Bosco (1847). Edizione critica a cura di Rodolfo BOGOTTO 303-340

Note

ANCHUKANDAM Thomas, *Development through Education in Arunachal Pradash – The Salesian Missionary Contribution* 349-364

ESCUDERO Antonio, *Il cristianesimo dei popoli Shuar e Achuar: L'indagine etnologica di Anna Meiser e l'esperienza missionaria di Luis Bolla, Yánkuam'* 341-348

Missionari-pionieri "alla fine del mondo". Dall'"Osservatorio Meteorologico Salesiano" *di Domenico Cerrato e dal* "Bollettino Salesiano". Premessa a cura di Francesco MOTTO 161-171

DAMA Salvatore Cirillo, *Monsignor Giuseppe Fagnano, uomo d'azione* 173-178

Fonti e bibliografia ragionata 179-182

Recensioni

AVANZINI Guy (sous la direction), *Les intuitions pédagogiques de Don Bosco*. Lyon, Chronique sociale editions 2016, 288 p., (Bruno Bordignon) 185-187

CARROZZINO Michela, *Tempo di misericordia. La voce di San Luigi Guanella*. Gorle (BG), Editrice Velar 2016, 166 p., (Fabrizio Fabrizi) 183-185

D'SOUZA Philomena, *Don Bosco in Mangalore. Before the arrival of the Salesians.* Mumbai – India, Tej-Prasarini, Don Bosco Communications 2016, 145 p. + XVII p. (Thomas Anchukandam) 372-376

FRESIA Iván Ariel - NICOLETTI María Andrea – PICCA Juan Vicente (compiladores), *Iglesia y Estado en la Patagonia. Repensando las misiones salesianas (1880-1916).* Rosario, Ediciones Don Bosco Argentina – Prohistoria ediciones 2016, 273 p., (Augustín Assaneo) 367-372

MANCA Angelo, *"Di Bonaria Celeste Regina". Storia di un inno mariano che unisce la Sardegna e la Francia.* Cagliari, Istituto Salesiano Don Bosco 2017, 320 p., (Paolo Matta) 376-378

MELESI Luigi, *Memorie di una casa di rieducazione.* Milano, Don Bosco edizioni 2016, 309 p. (Francesco Motto) 365-367

NICOLETTI Luca Pietro, *Con la forza non vale. Il Centro salesiano di Arese (1955-2015)*. Arese (Milano), Centro Salesiano San Domenico Savio 2016, 189 p. (Francesco Motto) 365-367

SANTILLI Vicente, *Las aventuras de Yánkuam' Padre Bolla. Misionero entre el Pueblo Achuar.* Lima, Editorial Salesiana 2016, 132 p., (Bruno Bordignon) 187-188

VAZQUEZ Lola - REGALADO Juan Fernando - GARZÓN Blas - TORRES Victor Hugo - JUNCOSA José E. (coordinadores), *La presencia salesiana en Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*. Cuenca, Editorial Abya Yala - Universidad Politecnica Salesiana 2012, 764 p., (Jesús Graciliano González) 189-193

Segnalazioni

ANCHUKANDAM Thomas, *Being a Religious the Don Bosco Way*. Bengaluru, Kristu Jyoti Publications 2016, 188 p., (Jose Kuttianimattathil) 195-196

BUCCELLATO Giuseppe - SANTONI Paolo – WIRTH Morand, *Il cammino di una profezia. Storia dei Salesiani Cooperatori dalle origini alle soglie del Concilio.* Torino, Editrice Elledici 2015, 59 p., (Bruno Bordignon) 196-197

COLLINO Maria, *La forza dirompente di un seme di vita. Laura Meozzi mateczka.* Roma, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice 2016, 295 p., (Grazia Loparco) 380-382

D'AMICO Nicola, *Maín. Maria Domenica Mazzarello, la contadinella che riempì di scuola il mondo.* Milano, Franco Angeli 2016, 120 p., (Bruno Bordignon) 379-380

VIGNA Juan, *"Todo lo dejamos por ti". Perfiles de misioneros salesiano.* Quito, Inspectoría "Sagrado Corazón de Jesus" 2013, 159 p., (Bruno Bordignon). 197-198

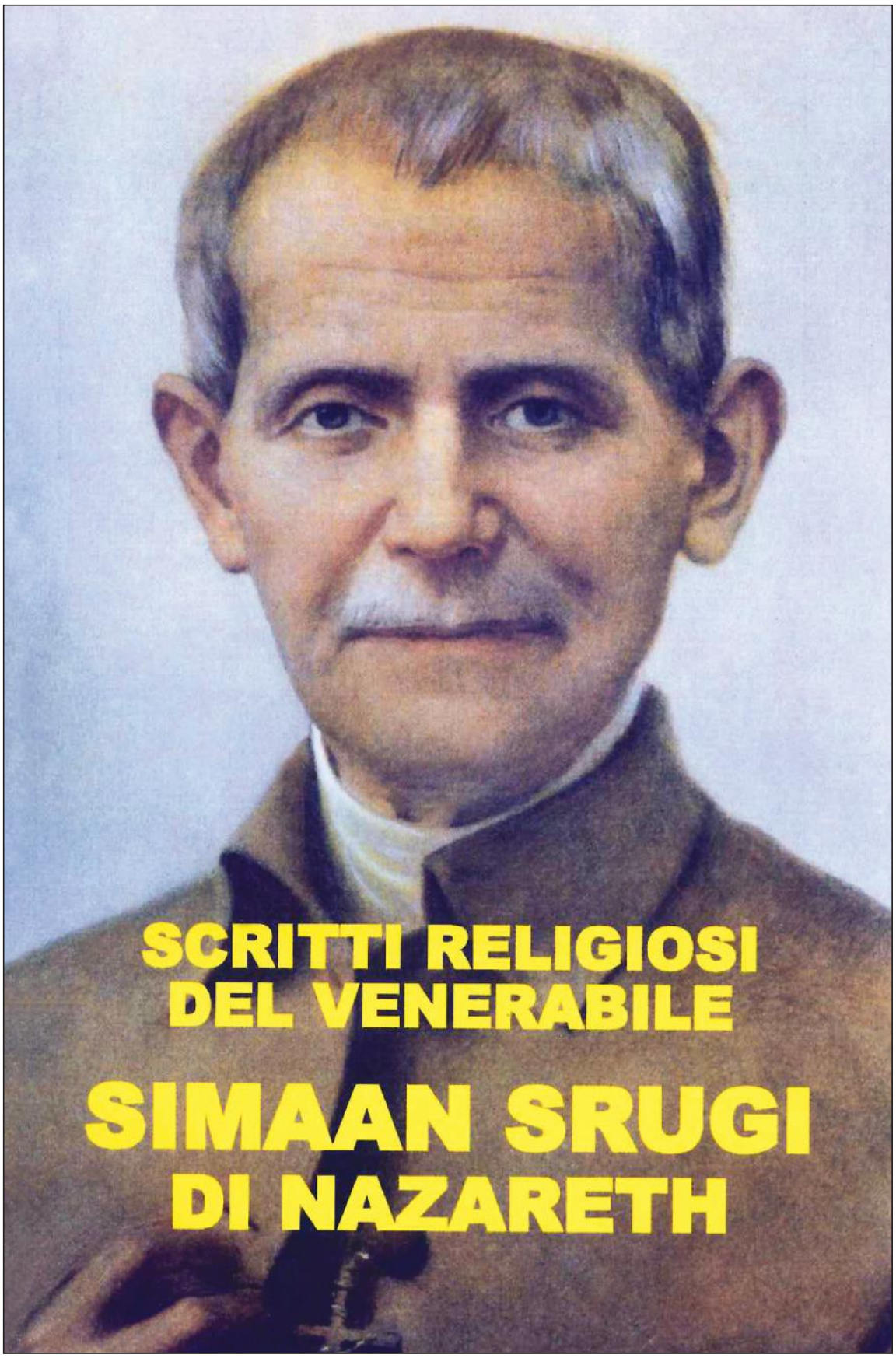


Lodovica Maria Zanet

OLTRE IL FIUME, VERSO LA SALVEZZA

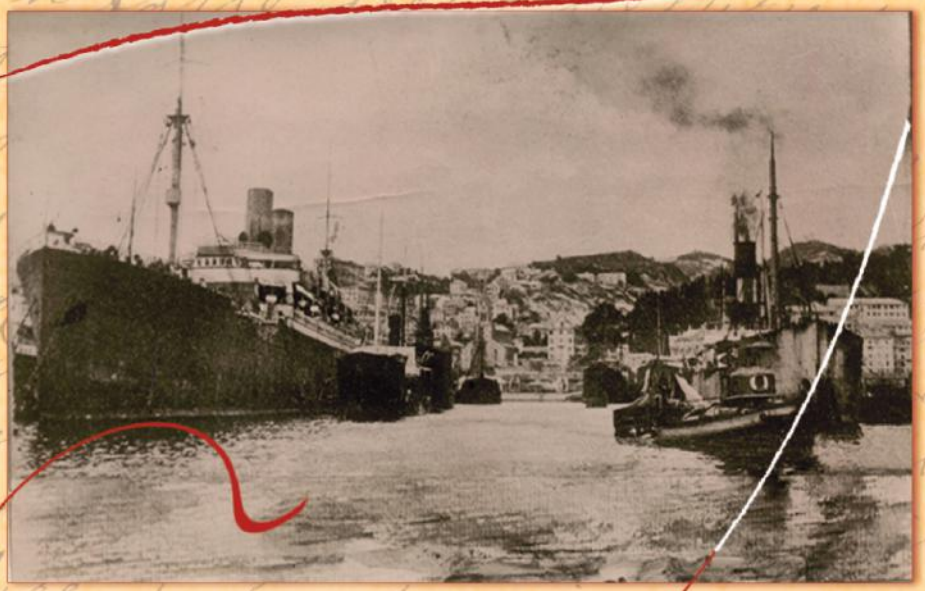
Titus Zeman
martire per le vocazioni

ELLEDICI


SCRITTI RELIGIOSI
DEL VENERABILE
SIMAAN SRUGI
DI NAZARETH

Prima spedizione Missionaria

140mo



MARIA COLLINO fma

l'Audacia di un Sogno che dilaga nel Mondo

Istituto Figlie
di Maria Ausiliatrice
Roma

ABBREVIAZIONI

ACSSA = Associazione Cultori di Storia Salesiana.

ASC = Archivio Salesiano Centrale (presso la Direzione generale Opere Don Bosco - Roma).

BS = *Bollettino Salesiano* (dal gennaio 1878 ss.); *Bibliofilo cattolico o Bollettino salesiano mensuale* (da agosto a dicembre 1877).

Cost. FMA = *Costituzioni per l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice,* a cura di Cecilia Romero. Roma, LAS, 1982.

Cost. SDB = *Costituzioni della Società di San Francesco di Sales (1858-1875),* a cura di Francesco Motto. Roma, LAS, 1982.

Doc. = Giovanni Battista Lemoyne, *Documenti per scrivere la storia di D. Giovanni Bosco, dell'Oratorio di S. Francesco di Sales e della Congregazione,* 45 voll. in bozze di stampa, numerati da I a XLV, ASC A050-A093.

E = *Epistolario di san Giovanni Bosco,* a cura di Eugenio Ceria, 4 voll. Torino, SEI, 1955, 1956, 1958, 1959.

E(m) = G. Bosco, *Epistolario*. Introduzione, testi critici e note a cura di Francesco Motto. Vol. I (1835-1863) 1-726. Roma, LAS 1991; Vol. II (1864-1868) 727-1263. Roma, LAS 1996; Vol. III (1869-1872) 1264-1714. Roma, LAS 1999; Vol. IV (1873-1875) 1715-2243. Roma, LAS 2003; Vol. V (1876-1877) 2244-2665. Roma, LAS 2012; Vol. VI (1878-1879) 2666-3120. Roma, LAS 2014; Vol. VII (1880-1881) 3121-3561. Roma, LAS 2016.

FDB = ASC, *Fondo Don Bosco. Microschedatura e descrizione*. Roma 1980.

FDR = ASC, *Fondo Don Rua* (complementi: Don Bosco, Maria Domenica Mazzarello). *Microschedatura e descrizione* [promanuscripto]. Roma 1996.

LC = *Letture Cattoliche*. Torino 1853 ss.

MB = *Memoria biografiche di don Bosco (del Beato ...di San) Giovanni Bosco,* 19 voll. (= da 1 a 9: G.B. Lemoyne; 10: A. Amadei; da 11 a 19: E. Ceria) + 1 vol. di Indici (E. Foglio).

MO = Giovanni (s.) Bosco, *Memorie dell'Oratorio di san Francesco di Sales. Dal 1815 al 1855,* a cura di Eugenio Ceria. Torino, SEI 1946.

MO (1991) = G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di san Francesco di Sales*. Introduzione, note e testo critico a cura di A. da Silva Ferreira. Roma, LAS 1991.

OE = Giovanni (s.) Bosco, *Opere edite*. Prima serie: *Libri e opuscoli*, 37 voll. (ristampa anastatica). Roma, LAS 1976-1977. Seconda serie: *Contributi su giornali e periodici*, vol. XXXVIII, Roma, LAS 1987.

RSS = *Ricerche Storiche Salesiane,* Roma, 1982 ss.

Direttore responsabile: Francesco Motto - Proprietà riservata - Amministrazione: LAS - Pontificio Ateneo Salesiano, Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma - Autorizzazione del tribunale di Roma in data 15 maggio 1982, 198/82

Tipolito: Istituto Salesiano Pio XI - 00181 Roma - Via Umbertide, 11 - Tel. 06.78.27.819 - 06.78.48.123 - E-mail: *tipolito@donbosco.it*

Finito di stampare: novembre 2017

ISTITUTO STORICO SALESIANO – ROMA

FONTI – Serie seconda, 16

APPUNTI DI PEDAGOGIA

DI GIULIO BARBERIS

(1847-1927)

Introduzione, testi critici e note
a cura di
JOSÉ MANUEL PRELLEZO

Postfazione di
DARIUSZ GRZĄDZIEL

LAS - ROMA