



Indios e missionari: dinamiche politiche e sociali nella relazione con l'altro

*Chiara Vangelista**

Abstracts

The Author presents the main political, social and cultural issues relating to the contact between tribal peoples and Catholic missionaries in a synthetic way and in the perspective of historical analysis. The case considered is that of some villages of the Eastern bororo of Mato Grosso, who, from the end of the nineteenth century, had relations with the Salesian missionaries.

Keywords: Brazil, bororo, missionaries, Salesian

La Autora resume desde el punto de vista de la perspectiva de análisis histórico, las principales cuestiones políticas, sociales y culturales relacionadas con el contacto entre los indígenas y los misioneros católicos en Brasil. El análisis se centra en los pueblos de los bororos del Este de Mato Grosso, que, desde finales del siglo XIX, tuvieron relaciones con los misioneros salesianos.

Palabras clave: Brasil, bororo, misioneros, salesianos

L'Autrice espone nella prospettiva dell'analisi storica le principali questioni politiche, sociali e culturali relative al contatto tra i popoli tribali e i missionari cattolici. Il caso preso in considerazione è quello di alcuni villaggi dei bororo orientali del Mato Grosso che, a partire dalla fine del secolo XIX, ebbero relazioni con i missionari salesiani.

Parole chiave: Brasile, bororo, missionari, salesiani

Le ricerche storiche sulle missioni cattoliche in Brasile sono generalmente orientate allo studio dell'espansione del cristianesimo tra i gruppi tribali, mettendo in luce i progetti degli ordini missionari, oppure riflettendo sull'immagine che questi ultimi avevano degli *indios* e che trasmettevano nei diversi ambiti della società non *india*. Per conoscere, invece, la prospettiva indigena e le forme di interazione che i gruppi etnici attivarono nei confronti dei missionari, è necessario

* Università degli studi di Genova (Italia); e-mail: chvangelista@gmail.com.



ricorrere agli studi antropologici, che fiorirono in Brasile a partire dal terzo e quarto decennio del Novecento.

In questo intervento esplorerò il tema delle relazioni tra *indios* e missionari dalla prospettiva indigena e con gli strumenti propri della storia. In altre parole, esporrò a grandi linee le dinamiche politiche e sociali che furono innescate dalla presenza dei missionari cattolici nel Brasile occidentale e in modo particolare nel Grande Mato Grosso, vale a dire lo Stato brasiliano di Mato Grosso, quale fu prima della sua suddivisione nelle tre attuali unità politico-amministrative, il Mato Grosso, il Mato Grosso do Sul, istituito nel 1977, e lo Stato di Rondônia, nato nel 1988.

Durante l'epoca coloniale, l'area che nel 1748 divenne la capitaneria di Mato Grosso registrò una scarsissima presenza di missionari, che erano invece attivi (soprattutto i gesuiti) nel Brasile settentrionale (Maranhão e Grão Pará) e nel centro della colonia portoghese, con una esigua testimonianza nella capitaneria di Goiás (Corrêa, 1969; Cunha, 1992; Magalhães, 1915).

Dall'istituzione della capitaneria di Mato Grosso sino a metà Ottocento le relazioni con i numerosi gruppi etnici della regione furono regolati dai *diretores de índios*, figure laiche nominate direttamente dal governo locale, e dai miliziani dei distaccamenti militari di confine, oppure si svolsero nella quotidianità dei rapporti tra gli *indios* e gli invasori delle loro terre.

A metà Ottocento appaiono nel Mato Grosso meridionale, nell'area corrispondente ai municipi di Albuquerque e di Miranda, i missionari cappuccini, presenti a partire dal 1840 e attivi presso i gruppi chané e i loro signori, i mbaya-guaikurú (Chamorro, Combès, 2015; *Relatório*, 1850-1860; Vangelista, 2011). I cappuccini mantennero per meno di un trentennio relazioni con circa 500 *indios*, sui 5.000 appartenenti alla parte di quelle etnie che abitavano la regione, mentre le riduzioni indigene laiche, gestite dal governo provinciale per mezzo dei *diretores de índios*, raccoglievano circa 2.000 persone (*Relatório*, 1850; Rohan, 1869).

Le missioni cappuccine non ebbero vita lunga, anche per la scarsità dei sacerdoti coinvolti. Dobbiamo aspettare gli ultimi anni dell'Ottocento perché appaia in Mato Grosso un altro gruppo missionario: i salesiani, che nel 1894 si erano stabiliti nella capitale, Cuiabá, e che tra il 1895 e il 1898 ebbero il loro primo contatto con i bororo orientali, il cui territorio etnico si estendeva da quella città sino



ai confini con lo Stato di Goiás, a Est, e sino ai confini dei municipi di Miranda e di Albuquerque, a Sud (Colbacchini, sd; Scotti, 1977).

La scoperta di giacimenti auriferi a Cuiabá, tra fine Seicento e inizio Settecento, aveva prodotto profondi cambiamenti nelle relazioni esterne di molti dei numerosi gruppi etnici che vivevano nel Brasile occidentale e nei territori spagnoli limitrofi. Esploratori, cercatori d'oro, funzionari reali e missionari (questi ultimi stanziati nei territori spagnoli confinanti) destabilizzarono le relazioni interetniche e incrementarono indirettamente la pratica indigena della schiavitù del nemico (Holanda, 1986, Vangelista, 2001).

I nuovi arrivati, però, rappresentarono anche nuove opportunità di affermazione etnica, in modi diversi. L'alleanza con gli invasori poteva essere funzionale ai conflitti con i gruppi etnici nemici e nel contempo era un mezzo efficace per l'acquisizione di beni di prestigio, attraverso i doni ricevuti da non *indios*. Anche le aggressioni agli insediamenti iberici e le conseguenti razzie erano un mezzo di appropriazione di beni di prestigio, i quali poi circolavano all'interno dei gruppi alleati. Inoltre, i conflitti provocavano, all'interno dei villaggi, il rafforzamento del ruolo dei guerrieri (Vangelista, 2001).

Anche i bororo, che sono l'oggetto di queste riflessioni, avevano sperimentato sin dalla fondazione di Cuiabá (città sorta sulle ceneri di un loro villaggio) tutte le forme consuete delle relazioni con gli invasori delle terre indigene: l'alleanza militare con i portoghesi ai danni dei payaguá e dei mbaya-guaikurú; la prestazione di lavoro servile e semi-servile; gli scambi commerciali e, dalla fine del Settecento, le razzie contro gli stessi portoghesi e in seguito contro i brasiliani, lungo la strada che collegava Cuiabá ai centri commerciali della costa (Corrêa, 1969; Vangelista, 2008^a).

Quando, alla fine dell'Ottocento, arrivarono i missionari salesiani, il popolo bororo si era già frammentato in due gruppi: i bororo occidentali, chiamati *cabaças* o *da campanha*, in territorio boliviano, e i bororo orientali, che occupavano tutto il restante e amplissimo territorio tribale (Florence, 1977; Vangelista, 2008^b).

L'artefice dei primi contatti salesiani con i bororo fu Giovanni Bälzola, sacerdote piemontese. La prima esperienza di don Bälzola fallì nel giro di tre anni. Nel 1895 il salesiano era stato inviato dal governo di Mato Grosso nella colonia Theresa Christina, per subentrare alla gestione dei militari che, dieci anni prima, avevano dato inizio al primo progetto di avvicinamento pacifico ai bororo orientali (Duarte, 1877; Vangelista, 2008^b). I bororo che



transitavano regolarmente nella Theresa Christina non apprezzarono la nuova gestione. Bälzola infatti tentò di imporre un cambiamento radicale nelle abitudini dei bororo: abiti castigati, orari, moderazione nel bere, razionamento del cibo e, soprattutto, lavoro agricolo, con ritmi che erano consueti presso i contadini piemontesi, ma del tutto alieni alla civiltà bororo, che non contemplava un'agricoltura organizzata (Vangelista, 2008^b).

I bororo si allontanavano dalla Theresa Christina, infastiditi non solo dal lavoro agricolo e dalle regole di comportamento, ma anche dalle punizioni che venivano loro inflitte, per di più in uno spazio che apparteneva al loro stesso territorio tribale. Essi protestarono formalmente presso il governo di Mato Grosso che, dopo un'ispezione, nel 1898 allontanò i salesiani dalla Theresa Christina. Secondo il presidente dello Stato, «il sistema adottato dai salesiani [...] voleva fare dell'indio una macchina da lavoro, passiva, obbediente, sottomessa» (*Mensagem*, 1899: 35).

Questa esperienza fu di insegnamento a Bälzola, il quale, quattro anni più tardi, ottenne dal governo di Mato Grosso la gestione di un'ampia porzione del territorio bororo, questa volta più a Nord, in un'area a quel tempo altamente strategica, per il governo e per gli stessi bororo. In effetti la nuova colonia missionaria, *Sagrado Coração*, fu fondata nei pressi del tracciato dell'antica *estrada geral*, che univa le città di Cuiabá e di Goiânia, e lungo la quale i bororo compivano aggressioni e rapine ai danni dei viaggiatori e dei pochi abitanti della zona (Colbacchini, sd; Rondon, 1949). I governi statale e federale miravano al popolamento di quella parte del Mato Grosso, al confine dello Stato di Goiás, area che era stata appena attraversata dalla linea telegrafica di Cândido Mariano da Silva Rondon, il primo passo verso la progettata costruzione di una linea ferroviaria (Diacon, 2004; Vangelista, 2008b)¹.

Don Bälzola e i suoi coadiutori, cinque persone in tutto, scelsero il luogo in cui fondare la missione, eressero una piccola costruzione di legno e paglia, adibita per metà a cappella e per metà a dormitorio, e formarono un orto per la loro sussistenza (Colbacchini, sd; Cojazzi, 1932). Tra il 1902 e il 1930 i salesiani coinvolsero nel loro progetto dai 100 ai 300 bororo, circa il 10% della popolazione totale bororo al 1910 (3.000 persone: *Bollettino salesiano*, 1911; Colbacchini, sd). Notiamo

¹ Il progetto non fu mai realizzato, perché la ferrovia fu costruita molto più a Sud, in una regione – quella della città di Campo Grande – nella quale stava decollando l'agricoltura estensiva (Borges, 2005).



che si tratta della stessa proporzione di popolazione indigena (in quel caso, chané e mbaya-guaikurú) che cinquant'anni prima aveva intrecciato relazioni stabili con i missionari cappuccini nel Mato Grosso meridionale.

Si trattò dunque di una piccola percentuale di bororo, che però ebbe importanti ricadute sull'etnia nel suo complesso.

Tornerò in seguito su questo aspetto; ora vorrei accennare alla percezione che avevano i bororo di questi nuovi occupanti del loro territorio, facendo dialogare le fonti tra loro e i diversi livelli di comunicazione delle fonti salesiane; diversi livelli di comunicazione che sono tipici anche di altre fonti, come, per esempio, quelle militari.

Per fare un esempio concreto, sia nel *Bollettino salesiano* sia nei carteggi conservati presso l'Archivio storico salesiano di Roma, sono consultabili due diversi registri di comunicazione, l'uno religioso e ideologico, l'altro etnologico. Il registro religioso, legato a sua volta a una più generale ideologia assimilazionistica, è stato ampiamente esplorato, nel caso dei salesiani come in quello di altri gruppi missionari (Novaes, 1993). I temi più ricorrenti riguardavano l'espansione del cristianesimo, collegata a sua volta con l'espansione della civiltà, mediante l'incorporazione degli *indios* nella comunità nazionale; il tema della civiltà contro la barbarie; il tema del territorio incolto e selvaggio, regno del "demonio", contrapposto all'immagine dei futuri campi coltivati; i gravissimi sacrifici dei padri missionari; il pericolo continuamente in agguato.

D'altra parte, la lettura delle medesime fonti mostra un altro livello di comunicazione. Emerge la progressiva conoscenza del gruppo bororo (dunque non degli *indios* generici, ma di un popolo specifico), della sua organizzazione spaziale e sociale²; della vita spirituale; della lingua; delle attività stagionali. Tutti aspetti della complessa società bororo che era necessario conoscere affinché l'attività missionaria fosse più incisiva e produttiva. È all'interno di questo registro comunicativo, quantitativamente marginale, poi confluito nella monografia di don Antonio Colbacchini e nella *Enciclopèdia bororo* di César Albisetti e Jaime Venturelli (Colbacchini, sd; Albisetti, Venturelli, 1969-1972), che possiamo trarre le informazioni, più spesso solo gli indizi, della

² Ricordo che le osservazioni dei salesiani furono la base di partenza degli studi di Lévi-Strauss sui bororo (Lévi-Strauss, 1936; 1960; 1967).



percezione che i bororo avevano di questa nuova situazione di emergenza e dei mezzi che essi attuarono per fronteggiarla.

Al momento dell'insediamento e della fondazione della nuova missione, il discorso salesiano è ampio e coerente con la comunicazione di carattere religioso e ideologico: i salesiani si inserivano in un territorio incolto e dominato dal disordine, una "foresta" (in realtà si trattava di un *cerrado*) fitta, impervia e ostile, all'interno della quale don Bálzola ebbe la percezione dello sguardo attento e ostile dei bororo (Colbacchini, s.d.; Cojazzi, 1932). La scelta del luogo sembra casuale, un fazzoletto di terra nel mezzo del caos. Però, grazie a una fonte secondaria e marginale (Cojazzi, 1932), sappiamo che i salesiani si erano installati in un campo che i bororo avevano adibito alla cura della pianta dell'*urukú*, dalla quale estraevano il colorante necessario per la decorazione dei loro corpi, utilizzato soprattutto in occasione dei riti di passaggio (Crocker, 1985). Si tratta soltanto di un dettaglio, segnalato, quasi per caso, in una fonte non ufficiale, il quale però apre allo storico un nuovo scenario, più complesso rispetto a quello costruito dalla narrazione consueta: i salesiani non si inserirono in un "territorio bororo" indefinito, dominato dal disordine vegetale e sociale, ma in uno spazio determinato, che per i bororo aveva un significato spirituale, etnico e culturale specifico. Un luogo strategico che presupponeva una scelta accurata, uno spazio attraverso il quale i salesiani avevano la certezza che i bororo sarebbero passati con una certa frequenza, e la cui occupazione sarebbe stata percepita come una minaccia all'integrità del territorio etnico.

Nel corso della lettura delle cronache che don Bálzola e i suoi successori mandavano a Torino e che in gran parte erano pubblicate nel *Bollettino salesiano*, ci rendiamo conto di come per i missionari fosse evidente di non essere entrati nel "territorio bororo", ma in uno spazio di pertinenza di uno specifico villaggio bororo, che da quel momento avrebbe avuto la prerogativa delle relazioni con i salesiani; un villaggio, cioè, che sarebbe stato, nel bene e nel male, l'intermediario tra i nuovi arrivati e l'insieme dell'etnia.

Uno scritto marginale, che solo in una situazione di assenza di notizie dirette può, con le dovute cautele, essere considerato una fonte secondaria, ci fornisce alcuni preziosi indizi sul dibattito innescato all'interno del villaggio bororo possessore di quel campo di *urukú*. Si tratta di un lungo racconto per ragazzi, scritto probabilmente nel 1927 da don Antonio Colbacchini (sd^b), grande studioso dei bororo, che



riporta in modo romanzato le conversazioni tra lo stesso missionario e l'ormai anziano Uke-wagú, il nome che in questo racconto Colbacchini attribuisce al capo della fazione del villaggio bororo che decise per l'alleanza con i salesiani, andando a stabilirsi nella missione del *Sagrado Coração*.

Nella filigrana di questo racconto per adolescenti possiamo scorgere alcuni passaggi importanti (Vangelista, 1996). L'arrivo dei salesiani suscita accesi dibattiti nel villaggio, che porta ad una spaccatura (reale o apparente) in "diverse" fazioni, in contrasto tra loro sul modo di affrontare la situazione di pericolo. Una parte del villaggio era per l'uccisione dei nuovi occupanti, che d'altronde erano solo cinque persone; un'altra era per allontanarsi dall'area occupata dalla missione, trasferendo la sede del villaggio in un luogo più sicuro all'interno del suo territorio di pertinenza; un'altra – quella capeggiata dal cosiddetto Uke-wagú – era per l'alleanza.

Sappiamo che la prima opzione non fu attuata e che la maggior parte del villaggio rimase nella sua sede, mentre altri se ne allontanarono. Circa un quarto dei suoi abitanti e con la *leadership* di Uke-Iwagu-uo, uno dei nomi di Meriri Otoduia (Albisetti, Venturelli, 1972, II), decise per il suo trasferimento nella missione. Meriri Otoduia non apparteneva al lignaggio dei capi bororo, non solo: era considerato un pessimo oratore e un cattivo cacciatore, due qualità negative per un capo. Egli, però, nello svolgersi dei fatti successivi, avrebbe acquisito almeno una delle prerogative dei capi villaggio: la capacità di elargire doni (Clastres, 1984). Potremmo pensare che l'arrivo dei salesiani fosse per Meriri Otoduia l'occasione per allontanarsi da un contesto a lui sfavorevole; oppure (io propendo per questa altra ipotesi) si trattò, al di là delle divergenze interne, di una distribuzione dei compiti all'interno del villaggio.

Questa mia ultima ipotesi è suffragata da quanto avvenne negli anni successivi. Meriri Otoduia e il suo gruppo, poco più di 100 persone, dovettero sottomettersi alle regole imposte da don Bälzola: l'abbandono della pianta circolare del villaggio e la costruzione di uno a pianta quadrata (Vangelista, 1989), condizione essenziale per il trasferimento dei bororo nella missione; l'adozione di un abbigliamento simile a quello dei non bororo; l'assistenza alle funzioni religiose; l'accordo, mai rispettato, di abitare in alloggi unifamiliari e non clanici; l'accettazione, mai rispettata, di coltivare gli orti preparati dai missionari.



Le colonie missionarie crebbero a tre, si mantennero nel tempo, ma non prosperarono. In effetti, la superficiale accettazione delle regole salesiane da parte dei bororo di Meriri Otoduia e di quanti si aggregarono successivamente mal nascondeva la continuità delle pratiche etniche e la tradizionale riproduzione clanica. I bororo abitavano nella missione o vi apparivano periodicamente. In essa si adeguavano alle regole dettate dai missionari: abitavano nel villaggio quadrato, si vestivano, assistevano alla messa, accettavano di battezzare i figli, lavoravano svogliatamente negli orti, lavoravano saltuariamente nelle proprietà agricole della zona che avevano un accordo con i missionari, poi... sparivano per lunghi mesi. Giungeva la stagione della caccia e i bororo uscivano dalla missione, si riunivano con i parenti nel territorio libero, dove recuperavano la forma circolare del villaggio, praticavano i riti tribali di passaggio sui loro figli battezzati, si univano in matrimonio secondo le leggi claniche, che erano considerate incestuose dai missionari, e distribuivano doni, tanti doni: tutto ciò che i missionari avevano dato loro, a costo di sacrifici personali e grazie agli aiuti del governo dello Stato di Mato Grosso e alle donazioni e collette fatte in tutta Europa, soprattutto in Italia. In altre parole, i bororo ridotti nella missione distribuivano ai bororo indipendenti tutto ciò che avevano ricevuto, pronti a tornare nel villaggio, chiedere nuovi vestiti, nuovi doni, in un ciclo di distribuzione apparentemente senza fine (Archivio storico centrale salesiano, Roma, Araguaia 64).

Il 26 settembre del 1930, 28 anni dopo l'inizio del progetto missionario, don Colbacchini scriveva dal Brasile a don Ricaldone: «Si deve lavorare per vivere, si deve lavorare per educare il selvaggio [...]. Attualmente, e questo già da molti anni, i sacerdoti si applicano da mane a sera al lavoro della campagna», e a causa di questa situazione chiedeva che si inviassero contadini da Torino (*Ibidem*).

Le missioni salesiane apparivano come un luogo di passaggio e di approvvigionamento, più che come uno spazio di residenza definitiva. Per questo motivo è probabile che la scelta di Meriri Otoduia, pur drammatica, non fosse stata considerata una strada senza ritorno. Essa nel tempo non aveva significato una vera e propria frattura tribale, non vi era stata la separazione irreversibile tra i bororo per così dire convertiti al cristianesimo e quelli indipendenti. Le relazioni erano continuamente vivificate dai rituali, dai matrimoni e dai doni; questi ultimi si diffondevano in un raggio sempre più ampio; prima ai componenti dei villaggi di origine, poi agli altri villaggi bororo.



Perché ciò accadde, sino ad almeno gli anni Trenta del secolo scorso? Resistenza? Lotta per mantenere ad ogni costo la propria identità etnica?

Non ci è dato al momento di sapere quanto giocarono concretamente questi fattori. Seguendo per quanto possibile le vicende quotidiane delle relazioni tra bororo e non bororo, sembra che più che l'eroismo valse l'adattamento creativo alla nuova, drammatica situazione; adattamento attuato per mezzo della gestione di buona parte del territorio del villaggio tradizionale e soprattutto con il mantenimento di quella rete di relazioni sociali che rendeva possibile l'idea di un territorio tribale unitario, benché i villaggi fossero sempre più isolati tra loro, a causa dell'invasione delle grandi proprietà terriere e dell'avanzamento del popolamento neo-brasiliano.

La continua distribuzione di beni proveniente dai salesiani, uno degli elementi del mantenimento dell'unità etnica, era sicuramente fastidiosa per i missionari, ma allo stesso tempo rivestiva per loro un valore pedagogico. Vale a dire: secondo i salesiani con il tempo i bororo si sarebbero resi conto che quegli oggetti non erano solo doni, ma anche merci, dunque acquistabili sul mercato grazie al denaro guadagnato con la prestazione di lavoro. Purtroppo per i salesiani, quei doni rimasero solo doni. Infatti esisteva un'altra merce per la quale i bororo erano disposti a spendere: le bevande alcoliche ad alta gradazione. Alcool e malattie veneree erano a disposizione sulle strade delle cittadine di frontiera, che sorgevano con l'avanzata dell'invasione del territorio bororo.

Dal momento dei primi contatti, la popolazione dei bororo orientali continuò a diminuire. Dai 3.000 abitanti calcolati nel 1910 (*Bollettino salesiano*, 1912; Cobacchini, sd) si passò, 50 anni dopo, a poco più di 600 persone (Viertler, 1990). Mentre negli anni Settanta del Novecento il *baby boom* investiva anche le società tribali stanziate in Brasile, i bororo continuavano a diminuire, riprendendo un andamento crescente soltanto alla fine del secolo. La morte non segnò soltanto le relazioni violente, ma anche quelle considerate pacifiche, stabilite nelle colonie militari, nelle stazioni della linea telegrafica di Rondon e nelle missioni salesiane.

Basandoci sull'incrocio di varie fonti, si può in alcuni casi costruire una cronologia dei singoli contatti tra bororo e non bororo a cavallo tra Ottocento e Novecento. In base a essa, l'arrivo dei non *indios* è sempre seguito, a pochi giorni di distanza o nel giro di poche settimane, da una



serie di morti per malattia (Vangelista, 2008^b). Gli attori del contatto (militari, missionari, viaggiatori) non notavano – o non volevano notare – il nesso tra il loro arrivo e l'aumento delle morti, ma osservavano con attenzione i funerali, il rito più importante della cultura bororo (Novaes, 1986; 2006; Viertler, 1991), evidenziando allo storico una serie di decessi ravvicinati sproporzionati all'entità della popolazione indigena (Vangelista, 2008^b).

Il funerale continua oggi a essere il fulcro della vita delle comunità bororo. In occasione della mostra sui bororo organizzata nel 2005 dal Museo delle culture del mondo di Genova, un giovane componente della delegazione affermò:

Io sono bororo, della metà Tugarege, il mio nome è Helinho Kurugugaeiga. Sono il capo della cultura, che detiene il sonaglio *bapo rogu*. Noi bororo quando moriamo, non moriamo come i bianchi, nemmeno come le bestie. Noi facciamo un funerale. Questo funerale dura tre mesi, tre mesi in cui il villaggio rimane in lutto. Dopo tre mesi, dopo il funerale, il villaggio ritorna allegro e tutti possono gioire di nuovo (De Palma, 2005: 13).

Le parole del giovane bororo rappresentano la persistenza nel tempo delle espressioni fondamentali della sua cultura, ma anche un nuovo percorso. Il rito che fino agli anni Settanta del Novecento era osteggiato dai missionari, viene ora valorizzato. Nel caso dei salesiani il cambiamento è stato graduale, a partire dal Concilio Vaticano II. Nel caso dei bororo il cambiamento ha una data precisa, che rappresenta una cesura epocale nelle relazioni con i missionari: l'uccisione, il 15 luglio 1976, di padre Rodolfo Lunkenbein, salesiano, e di Simão, bororo, da parte di 60 uomini armati da un vicino proprietario di terra. Nella storia e nella memoria bororo si trattò della prima volta che un *civilizado* (secondo l'espressione bororo) moriva in difesa del loro territorio etnico. In quel momento è iniziata una nuova fase della storia più che centenaria delle relazioni tra i bororo e i salesiani.

Riferimenti bibliografici / References

- Albisetti C., Venturelli J. (1969), *Enciclopédia bororo*, 3 voll., Museu regional dom Bosco, Campo Grande, 1972.
- Borges de Miranda F.T., *Esperando o trem. Sonhos e esperanças de Cuiabá*, Scortecci, São Paulo, 2005.



- Buárque de Holanda S., *O extremo Oeste*, Brasiliense, São Paulo, 1986.
- Chamorro G., Combès I. (cur.), *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul. História, cultura e transformações sociais*, Editora da Universidade federal da Grande Dourados, Dourados-MS., 2015.
- Clastres P. (1977), *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- Cojazzi A., *Don Bàzola fra gli indi del Brasile, Mato Grosso. Notizie autobiografiche e testimonianze raccolte da...*, Società editrice internazionale, Torino, 1932.
- Colbacchini A., *I bororo orientali "Orarimugudòge" del Mato Grosso (Brasile)*, Sei, Torino, sd^a [ma 1925].
- Colbacchini A., *Recuerdos íntimos. Hace veinte y cinco años. Narración histórica por el sacerdote... misionero salesiano*, Archivio storico salesiano, Meruri 38, Roma, dattiloscritto, 140 pp., sd^b.
- Corrêa Filho V., *História de Mato Grosso*, Instituto nacional do livro, Rio de Janeiro, 1969.
- Crocker J.C., *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*, The University of Arizona Press, Tucson, 1985.
- Cunha Carneiro da M., *História dos índios do Brasil*, Companhia das letras, São Paulo, 1992.
- De Palma M.C., *Io sono bororo. Un popolo indigeno del Brasile tra riti e "futebol"*, Silvana Editrice, Milano, 2004.
- Diacon T.A., *Stringing Together a Nation. Cândido Mariano da Silva Rondon and the Construction of a Modern Brazil, 1906-1930*, Duke University Press, Durham, 2004.
- Duarte A., *Catequese dos índios coroados na provincia de Mato Grosso. Relatórios apresentados por...*, «Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro», III, 1887, pp.48-64.
- Florence H., *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*, Editora Cultrix e Editora da Universidade de São Paulo/Usp, São Paulo, 1977.
- História de Mato Grosso*, Rio de Janeiro, Instituto nacional do livro, 1969.
- Lévi-Strauss C. (1955), *Tristi tropici*, il Saggiatore, Milano, 1960.
- Lévi-Strauss C. (1958), *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano, 1967.
- Lévi-Strauss C., *Contribution à l'étude de l'organisation sociale des indiens bororo*, «Journal de la Société des Américanistes», XXVIII, 1936, pp.269-304.



- Lowie R.H., *The Bororo Indians*, in *Handbook of South American Indians*, Cooper Square Publishers Inc., New York, 1963, 6 voll., vol.I, pp.419-439.
- Magalhães de B., *Expansão geográfica do Brasil até fins do século XVIII*, Imprensa nacional, Rio de Janeiro, 1915.
- Mensagem dirigida à Assembleia legislativa... 1899*, 1899, Cuiabá.
- Nimuendajú C. (1944), *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*, Instituto brasileiro de geografia e estatística/Ibge, Rio de Janeiro, 1987.
- Novaes Caiuby S., *Funerais entre os bororo, imagens da refiguração do mundo*, «Revista de Antropologia», 49, 2006, pp.283-315,
- Novaes Caiuby S., *Jogo de espelhos. Imagens e interpretação de si através dos outros*, Editora da Universidade de São Paulo/Edusp, São Paulo, 1993.
- Novaes Caiuby S., *Mulheres homens heróis. Dinâmica e permanência através do cotidiano da vida bororo*, Faculdade de filosofia, Letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo/Ffch-Usp, São Paulo, 1986.
- Relatório do presidente da província de Mato Grosso*, Cuiabá, vari editori, 1850-1860.
- Rohan de Beaurepaire A., *Viagem de Cuiabá ao Rio de Janeiro, pelo Paraguay, Corrientes, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, em 1846, por...*, «Revista Trimensal de História e Geographia», IX, 1869, pp.376-397.
- Rondon da Silva C.M., *Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em São Paulo*, Typographia Leuzinger, Rio de Janeiro, 1922.
- Rondon da Silva C.M., *Relatório dos trabalhos realizados de 1900-1906 pela Comissão de linhas telegráficas do Estado de Mato Grosso*, Departamento de imprensa nacional, Rio de Janeiro, 1949.
- Scotti P. (cur.), *Missioni salesiane 1875-1985. Studi in occasione del centenario*, Editrice Las, Università pontificia salesiana, Roma, 1977.
- Silva da Nizza M.B. (cur.), *O império luso-brasileiro 1750-1822*, Editorial estampa, Lisboa, 1986.
- Steinen Von den K., *Entre os aborígenes do Brasil central*, Departamento de cultura, São Paulo, 1940.
- Vangelista C., *Confini e frontiere. Alleanze e conflitti inter-etnici in America meridionale, sec. XVIII*, Il Segnalibro, Torino, 2001.
- Vangelista C., *Espaço indio e espaço cristão nas missões salesianas, 1880-1945*, in Anderle A. (cur.), *Iglesia, religión y sociedad en la*



- historia latinoamericana, 1492-1945*, Centro de estudios históricos de América latina, Szeged, 1989, pp.185-204.
- Vangelista C., *Los indios como recurso económico. El caso de Mato Grosso (Brasil), siglos XIX-XX*, in García Jordán P. (cur.), *El Estado en América latina. Recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI*, Universidad de Barcelona-Taller d'estudis i investigacions andino-amazònics/Teiaa, Barcelona, 2011, pp.41-58.
- Vangelista C., *Política tribal. Los bororo y la primera misión salesiana en Mato Grosso (1902-1905)*, in Vangelista C. (cur.), *Fronteras etnias culturas. América Latina, siglos XVI-XX*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1996, pp.63-84.
- Vangelista C., *Politica tribale. Storia dei bororo del Mato Grosso, Brasile, vol.I, L'invasione (sec. XVIII-XIX)*, Il Segnalibro, Torino, 2008^a.
- Vangelista C., *Politica tribale. Storia dei bororo del Mato Grosso, Brasile, vol.II, Le alleanze (sec. XIX)*, Il Segnalibro, Torino, 2008^b.
- Viertler R., *A refeição das almas. Uma interpretação etnológica do funeral dos índios bororo. Mato Grosso*, Editora humanismo ciências e tecnologia/Hucitec e Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo 1991.
- Viertler R., *As duras penas. Um histórico das relações entre índios bororo e "civilizados" no Mato Grosso*, Faculdade de filosofia, Letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo/Ffch-Usp, São Paulo, 1990.

Fonti manoscritte e a stampa / Manuscript and printed sources

- Archivio storico centrale salesiano, *Relazioni dei missionari*, Roma, Araguaia 64.6425.
- Bollettino Salesiano*, Torino, Annate consultate 1895-1932.
- Relatório do presidente da provincia de Mato Grosso*, varî tipografi, Cuiabá, Annate consultate 1845-1888.

Ricevuto: 14/04/2017
Accettato: 17/08/2017

