

SOMMARIO

Maria Teresa Fattori, <i>Introduzione. Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi nei secoli XVI-XVIII</i>	Pag. 295
--	----------

This introductory article of the monographical issue of the journal focuses on the ways Christian missionaries encountered cultures and religions of the non-European world. It casts a light on the importance of this question starting with the discipline of otherness in medieval Christendom and presents the themes highlighted by the articles in the issue. The meeting of missionaries and non-European peoples have produced various adaptations, at the same time, however, the encounters have leveled the differences, reshaping them, especially in the area of moral, matrimonial and sexual behavior, according to the Tridentine model.

Fabrizio Mandreoli, <i>Note sulla teologia sacramentaria tra il XII e il XV secolo</i>	» 327
--	-------

This essay focuses on the history of the theology of sacraments and especially its development between the 12th and the 15th centuries. The primary sources of the investigation include the conciliar deliberations on the sacraments of baptism and eucharist during these four centuries. It becomes clear in the analysis that social, anthropological, and institutional elements are in play in the theological reflection, all interacting with the theological debate within the Church. Especially important for the understanding of the sacraments in the life of the Church is the idea of difference and otherness in the debates at the councils celebrated between the 12th and the 15th centuries.

Riccardo Saccenti, <i>Quidam dicunt quod aqua sive ablutio, quidam quod character. Discussioni sulla natura del battesimo fra la metà del XII e i primi decenni del XIII secolo</i>	» 387
---	-------

The sacrament of baptism is at the centre of a large theological debate between the middle of the XII century and the middle of the XIII.

Starting with Peter Lombard's position in his *Sentences*, the theological debate developed a deeper understanding of the various aspects of baptism. The main theologians engaged in it were Stephen Langton, William of Auxerre, Alexander of Hales and Hugues of Saint-Cher. Their doctrines had an evident influence on the positions of the subsequent authors such as Bonaventure of Bagnoregio and Thomas Aquinas.

Ângela Barreto Xavier, "*Conformes á terra no modo de viver*": *Matrimónio e império na Goa quinhentista* Pag. 419

The essay analyzes the social and political consequences of the conversions to Christianity in Goa, in particular the consequences on the practice of marriage. The canon law was preceded by the norms of the Portuguese empire in India, which favored the association between the conversion to Christianity and the granting of the rights of citizenship for new converts. On the other side, the native peoples used conversion to gain political inclusion or to preserve their social *status*.

Giuseppe Marcocci, *Teologia e missioni in un impero commerciale: casi di coscienza e sacramenti nel mondo portoghese, ca. 1550-1600* » 451

This article analyzes the creation and development of the "casuistry" of missionary theology in the territories of the Portuguese Empire in the second half of the 16th century. It focuses on the internal debates of the Society of Jesus from Europe to India, and from Brasil to Japan, looking especially at the issue of the strategy of adaptation in the administration of sacraments in non-European territories.

Bruno Boute, *The Trial of Melchisedek. Bureaucrats of the faith in Rome and engineers of the sacred in Flanders, 1606-1610* » 483

In the course of the early modern period, hundreds of books about liturgy, devotional practices, and sacramental method were the object of preventive or repressive censorship by Roman Congregations. In this article, a specific case – the Louvain affair of Jacobus Jansonius' *Liturgia* (1606-1609) – is used as a platform to integrate research into religious practice into ritual studies in general, and as an opportunity to turn the scepticism of Philip Buc's *The Danger of Ritual* into an analytical vantage point in particular. Investigating the complex relationship between orthodoxy, orthopraxy, and writing about religious practice, this essay seeks to contribute to the history of the "practising Christian", the primary unit of analysis in today's Sociology and Anthropology of Christianity.

Sacramenti o *saṃskārāḥ*?

L'illusione dell'*accommodatio* nella controversia dei riti malabarici*

1. *Accommodatio o inculturazione? La missione di Madurai e la controversia sui riti malabarici*

Diverse ragioni spiegano perché la controversia dei riti malabarici, pur essendo ritenuta un episodio importante nella storia del cristianesimo in India, non sia stata approfondita maggiormente dagli studiosi. Una prima difficoltà è data dal carattere interdisciplinare del tema, situato all'incrocio fra la storia della chiesa e delle missioni, la teologia, l'antropologia e l'indologia. La grande ricchezza di fonti, sparse in archivi e biblioteche di più continenti, costituisce un'ulteriore sfida per uno studio complessivo della questione. Il maggiore ostacolo a una comprensione adeguata della controversia dei riti malabarici è però rappresentato dalla sedimentazione di interpretazioni anacronistiche del concetto e della prassi della *accommodatio* missionaria. Sulla scorta di letture apologetiche, elaborate inizialmente dalla storiografia interna alla Compagnia di Gesù ma poi accolte anche da altri studiosi, si è quindi ritenuto che tale controversia avesse avuto ad oggetto l'adattamento del cattolicesimo tridentino alla cultura dell'India meridionale da parte del gesuita italiano Roberto Nobili (1577- 1656).¹ Come ha osservato Matteo Sanfilippo, “non è facile ri-

* Ringrazio vivamente Ines Županov (Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud / EHESS, Paris) per la gentilezza con cui ha voluto leggere e commentare questo saggio. La responsabilità per le opinioni qui esposte è soltanto ed esclusivamente mia.

¹ Una sintesi attuale degli studi su Roberto Nobili e sulla missione di Madurai è presentata negli atti di un recente convegno, M. Sanfilippo, C. Prezzolini (a cura di), *Roberto De Nobili (1577-1656): Missionario gesuita poliziano: Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007*, Perugia 2008). I primi studi gesuitici su Roberto Nobili (noto anche come De Nobili) e sulla controversia dei riti malabarici furono opera di missionari francesi attivi nella nuova missione di Madurai, fondata nel 1838 in seguito alla restaurazione della Compagnia di Gesù dopo la sua soppressio-

ne universale nel 1773. Vi sono anzitutto alcune opere di Joseph Bertrand, uno dei quattro gesuiti fondatori della nuova missione. Altri contributi vennero dai gesuiti Auguste Jean, Leon Besse, Jean-Baptiste Castets, Paul Morère, e Pierre Dahmen. Attorno all'epoca dell'indipendenza indiana (e temendo che essa pregiudicasse le missioni cattoliche in India) si situano anche gli studi del gesuita italiano Domenico Ferrolì. Alla storia della missione di Madurai ha fornito un contributo anche Joseph Wicki, curatore della monumentale collezione dei *Documenta Indica* (ferma ormai dal 1988 a un XVIII volume che include le fonti gesuitiche sulle missioni in India sino all'anno 1597). Wicki pubblicò *Sei lettere inedite del P. Roberto Nobili S.I., 1606, 1607, 1615*, in *Achivium Historicorum Societatis Iesu* (d'ora in poi *AHSI*), 37 (1968) 129-145, come pure alcune *Lettere familiari del P. Roberto Nobili S.I., 1609-1649*, in *AHSI*, 39 (1969) 313-325. Lo storico gesuita che però ha dato i maggiori contributi alla storia della missione di Madurai è stato Savarimuthu Rajamanickam, impegnato per decenni a promuovere l'immagine di Roberto Nobili e a prepararne un'eventuale causa di beatificazione. Occorre ricordare *The Goa Conference of 1619*, in *Indian Church History Review* (1968)/2, 81-96; *Roberto de Nobili on Adaptation*, Palayamkottai 1971 (testo latino e traduzione inglese di un trattato di Nobili intitolato *Narratio fundamentorum quibus Madurensis missionis institutum caeptum est et hucusque consistit*); *Roberto de Nobili on Indian Customs*, Palayamkottai 1972 (testo latino e traduzione inglese di una *Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ* composta da Nobili); *The first oriental scholar*, Tirunelveli 1972. Negli anni '60 e '70 Rajamanickam ha pubblicato numerose opere teologiche in lingua tamil attribuite a Roberto Nobili e ha anche perfezionato e pubblicato una biografia di Nobili composta dal gesuita A. Saulière, *His Star in the East*, Madras 1995. L'opera ha un chiaro intento agiografico ma è fondata su una ricca documentazione che tuttavia, per ragioni difficili a comprendersi, non viene richiamata con opportune note. Va osservato come i gesuiti Rajamanickam e Wicki, pur accomunati da un'analoga valutazione positiva di Nobili e della missione di Madurai, esprimessero due impostazioni politiche e storiografiche opposte: il primo vedeva in Nobili un possibile esempio di un cristianesimo indiano non coloniale mentre il secondo era partecipe della storiografia ultramarina fiorita in Portogallo negli ultimi decenni del regime salazarista. Ci sia consentito rimandare in proposito a P. Aranha, *Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?*, in M. Sanfilippo, C. Prezzolini (a cura di), *Roberto De Nobili...*, 137-150, in particolare 143-145. In un clima post-conciliare si situano A. Rocaries, *Robert de Nobili ou le "sannyasi" chrétien*, Toulouse 1967 (proponendo Nobili come confutatore della presunta esistenza di una "civiltà cristiana") e N. Tornese SJ, *Roberto De Nobili, 1577-1656. Contributo al dialogo con i non cristiani. Saggio storico-teologico*, Cagliari 1973. Nobili viene presentato come modello di dialogo interreligioso soprattutto nell'importante studio di Soosai Arokiasamy SJ, *Dharma, Hindu and Christian according to Roberto de Nobili. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity*, Roma 1986. Il merito principale di quest'opera è l'approfondita analisi delle opere teologiche di Nobili in lingua tamil. Un contributo analogo è stato offerto da A. Amaladoss SJ, F.X. Clooney SJ (a cura di), *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises by Roberto De Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th Century India*, Saint-Louis 2000. Amaladoss e Clooney tuttavia, pur evidenziando il contributo pastorale e culturale di Nobili e l'importanza della missione da lui fondata, non impiegano più gli schemi agiografici

costruire la biografia di Roberto De Nobili perché una lunga tradizione agiografica ha accumulato troppi materiali eterogenei impedendo la corretta comprensione delle scelte del missionario".² Tale tradizione ha oggi il suo lascito più vitale nella convinzione che Nobili abbia profeticamente adattato il cristianesimo occidentale alla cultura indiana e anticipato di almeno 350 anni l'elaborazione della categoria teologica di "inculturazione". L'esperimento di Nobili sarebbe stata visto con sospetto da Roma: approvato inizialmente, sarebbe poi stato sconfitto da un presunto rigurgito eurocentrista a metà Settecento. Secondo questa persistente tradizione agiografica l'arrivo nel 1606 di Nobili nella città di Madurai, capitale culturale per molti secoli della regione del Tamil Nadu, avrebbe segnato una netta discontinuità nella storia del cristianesimo, non solo in India. Ispirato dalle missioni gesuitiche in Cina e Giappone e seguendo le indicazioni del Visitatore Alessandro Valignano (1539-1606), Nobili si sarebbe convinto che per convertire i popoli dell'India meridionale, e soprattutto le loro élites, fosse necessaria l'*accommodatio*, ovvero l'adattamento di sé stesso e del cristianesimo alla cultura di un popolo che era sì molto diverso dagli europei, ma in nulla ad essi inferiore. Altri missionari, a partire dal suo confratello lusitano Gonçalo Fernandez (1541- 1621), avrebbero invece ritenuto impossibile ogni adattamento, nella certezza che solo un'assimilazione ai costumi e alla cultura dei portoghesi dell'*Estado da Índia* potesse garantire lo stabilimento di una nuova chiesa missionaria. Roberto Nobili, in virtù di connessioni familiari con gli ambienti della Curia Romana, sarebbe riuscito ad ottenere da Papa Gregorio XV il Breve *Romanæ Sedis Antistes* del 31 gennaio 1623, con il quale sarebbero stati ufficialmente permessi alcuni costumi praticati dai neofiti della missione di Madurai, meglio noti in seguito come "riti malabarici". Durante il secolo XVII la missione iniziata da Nobili si espanse anche alle regioni di Mysore e del Carnate (corrispondente all'attuale stato dell'Andhra Pradesh). Secondo

della precedente storiografia gesuitica e riconoscono apertamente il problema della discriminazione di casta nella missione di Madurai. Va infine ricordata la migliore biografia di Nobili sinora pubblicata, P. Bachmann, *Roberto Nobili, 1577-1656: Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*, Roma 1972. L'autore, un sacerdote tedesco non appartenente alla Compagnia di Gesù, enfatizzava la centralità di Roberto Nobili nella fondazione della missione di Madurai ma soprattutto offriva un quadro sistematico della documentazione sul tema conservata nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù.

² M. Sanfilippo, *Roberto De Nobili: Un'introduzione*, in M. Sanfilippo, C. Prezzolini (a cura di), *Roberto De Nobili...*, 13-22, precisamente a 13.

l'interpretazione corrente la vistosa crescita del numero dei cristiani nell'India meridionale sarebbe stata dovuta al lungimirante adattamento propugnato da Nobili e, in assenza di improvvidi interventi europei, avrebbe prodotto una cristianizzazione della regione ben più ampia di quella poi verificatasi effettivamente. La controversia dei riti malabarici, occorsa nella prima metà del XVIII secolo, avrebbe quindi guastato un collaudato e sapiente equilibrio. Il missionario cappuccino François-Marie de Tours denunciò nel 1703 alla Congregazione de Propaganda Fide alcune presunte contaminazioni pagane del cristianesimo introdotto dai gesuiti nelle loro missioni dell'India meridionale.³ Secondo la lettura consueta della controversia dei riti malabarici, il soggiorno a Pondichéry (6 novembre 1703-11 luglio 1704) del patriarca d'Antiochia (poi cardinale) Carlo Tommaso Mailard de Tournon (1668-1710) avrebbe causato la rovina della florida chiesa fondata da Roberto Nobili. Inviato da Clemente XI come legato pontificio per le Indie Orientali, anzitutto per risolvere la controversia sui riti cinesi e stabilire positive relazioni col Celeste Impero, Tournon emanò il 23 giugno 1704 e promulgò il seguente 8 luglio il decreto *Inter graviores*. Con esso venivano condannati alcuni presunti riti e costumi pagani praticati dai cristiani delle missioni di Madurai, Mysore e del Carnate.⁴ Essi erano di varia natura ed includevano in particolare la segregazione dei cristiani *paraiyār* (i cosiddetti “paria” o “intoccabili”) dai loro correligionari di condizione sociale superiore. Tale separazione vigeva in tutti gli ambiti della vita sociale, compresa la partecipazione all'eucarestia e l'amministrazione dei sacramenti della penitenza e dell'estrema unzione. Per decenni il decreto fu discusso presso la Congregazione del Sant'Uffizio, confermato a più riprese dalla Sede Apostolica e più volte contestato dai gesuiti. Con la bolla *Omnium sollicitudinum* del 12 settembre 1744 si man-

³ Il cappuccino pubblicava l'anno successivo il suo memoriale col titolo di *Questions proposées a la Sacrée Congregation de la Propagande sur les ceremonies payennes que certains Missionnaires permettent aux Chretiens Malabares dans les Indes Orientales*. Par le R.P. François Marie de Tours Capucin, Missionnaire aux Indes Orientales, Chez Guillaume Schupper, rué des Maures, proche la grande Eglise, A Liege 1704.

⁴ Il decreto *Inter graviores* e i successivi atti pontifici sono riportati nella bolla *Omnium Sollicitudinum*, consultabile in R. de Martinis (a cura di), *Iuris Pontificii de Propaganda Fide Pars Prima complectens Bullas, Brevia, Acta S.S. a Congregationis institutione ad praesens iuxta temporis seriem disposita, auspice Em.o ac R.mo D.no S. R. E. Cardinali Ioanne Simeoni S. C. de Propaganda Fide Praefecto, cura ac studio Raphaëlis de Martinis, eiusdem Cong. Consult. et missionis sacerdotis etc.*, Romae 1890, III, 166-182.

tennero il decreto di Tournon e tutte le successive conferme papali, ma fu anche prevista una fase transitoria di dieci anni per permettere un'attuazione graduale dei divieti concernenti quei costumi la proibizione dei quali suscitava maggiori resistenze.

Le diverse fasi della risoluzione istituzionale della controversia dei riti malabarici sono già note in storiografia.⁵ L'apertura dell'Archivio del Sant'Uffizio permette tuttavia di scoprire ora come si svolse il processo decisionale che condusse alla *Omnium sollicitudinum*, su quali conoscenze dell'India si formarono le posizioni dei diversi attori e quale connessione fu stabilita fra la controversia seicentesca sul metodo di Roberto Nobili e quella settecentesca sui riti malabarici.⁶ Tale disputa è tuttavia irriducibile a un mero procedimento interno alla congregazione suprema della Curia Romana. È anzitutto un episodio centrale nella storia del cristianesimo nell'India meridionale. Ogni tentativo per far avanzare la nostra conoscenza su questo importante scontro di persone, pratiche e idee necessita – come si è già accennato – di una valutazione globale della ricchissima documentazione disponibile sul tema in archivi e biblioteche sparse in Europa, in Asia e nelle Americhe. Ancor più necessaria è però una decostruzione rigorosa di categorie che non reggono il confronto con ciò che un'interpretazione critica delle fonti disponibili rivela.

Occorre anzitutto osservare come costituisca un evidente anacronismo l'impiego della categoria di inculturazione per interpretare l'*accommodatio* praticata da Roberto Nobili e dai suoi successori. In comune vi è l'aspirazione a rendere intelligibile il messaggio evangelico a popoli che non l'abbiano ancora conosciuto. Estraneo all'*accommodatio*, inteso come adattamento missionario, è tuttavia lo specifico obiettivo dell'inculturazione di incarnare il messaggio cristiano, indigenizzando il cristianesimo e cristianizzando una parti-

⁵ Una sintesi equilibrata è presentata da É. Amann, *Rites Malabares*, in *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, Paris 1923-1972, IX (1926), coll. 1704-1745. Una lettura gesuitica con ricca base documentaria è E.R. Hambye SJ, *The controversy about the "Malabar Rites"*, in Id., *Eighteenth Century, III: History of Christianity in India, published for Church History Association of India*, Bangalore 1982-, 211-237. Tutti i principali manuali di storia della chiesa e delle missioni menzionano la controversia sui riti malabarici, facendo generalmente riferimento al citato articolo di Amann.

⁶ Particolare attenzione merita il volume dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), *S.O., St. St., QQ I-g*, contenente gli atti della controversia seicentesca e anticamente identificato come vol. 1156.

colare cultura.⁷ Non sorprende che fra la metà dell'Ottocento e gli anni immediatamente successivi al concilio Vaticano II la storiografia gesuitica intendesse riabilitare la memoria di missioni contro le quali erano state mosse gravi accuse. Appare però singolare che ancora oggi molti studiosi esaminino la controversia dei riti malabarici partendo dall'assunto per cui la cattiva sorte patita dall'esperimento di Nobili deriverebbe dall'aver anticipato i tempi, proponendo l'inculturazione quando l'Europa era ancora incapace di trascendere il proprio etnocentrismo. Il fondamentale contributo di Ines Županov⁸ ha invece evidenziato come la base teorica dell'*accommodatio* proposta dal gesuita italiano non fosse certo un'aprioristica empatia verso una cultura non europea, bensì una sintonia con le strutture gerarchiche della società di Madurai, configurata secondo articolazioni sociali che in Europa furono conosciute come "caste". Mediante "analogie aristocratiche" – per usare la felice espressione proposta da Županov – Nobili poté commensurare l'alterità indiana al sistema di valori della società da cui egli proveniva, sì da rendere "civili" e "politici" i costumi che ad altri apparivano semplicemente pagani. Il cristianesimo e i missionari furono così adattati non a meri costumi ed usanze, bensì a strutture di dominio ed esclusione sociale. Non è quindi poi così sorprendente che i riti malabarici fossero persino richiamati negli Stati Uniti degli anni Cinquanta per dare una giustificazione cattolica alla segregazione degli afro-americani.⁹ Una simile analogia, pur anacronistica, trovava comunque un fondamento nelle gerarchie razziali che Nobili, non meno di Valignano, riteneva regolassero i rapporti fra popoli di pelle chiara e scura.¹⁰ In un simile contesto appare difficilmente sostenibile l'associazione dell'*accommodatio* all'inculturazione, il cui logico presupposto è invece un apprezzamento positivo di tutte le culture e non solo di quelle espresse dai gruppi egemonici

⁷ C. Clémentin-Ojha, *Indianisation et enracinement: les enjeux de l'«inculturation» de l'Église en Inde*, in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 80 (1993) 107-133, in particolare 110.

⁸ I.G. Županov, *Disputed mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, New Delhi 1999.

⁹ P.W. Mernagh, *The Pope Approves Segregation*, P.W. Mernagh, New Orleans 1955.

¹⁰ In una lettera al padre generale, Nobili aveva osservato esplicitamente come i neofiti di casta superiore di Madurai non fossero inferiori in virtù ai giapponesi e non potessero perciò essere assimilati alla maggioranza di "gente preta" che abitava l'India. Mi sia concesso rinviare a P. Aranha, *Gerarchie razziali e adattamento culturale: La "Ipotesi Valignano"*, in A. Tamburello, M.A.J. Üçerler SJ, M. Di Russo (a cura di), *Alessandro Valignano S.I., uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente ed Occidente*, Roma 2008, 76-98, in particolare 95.

di ogni singola società.¹¹ Ancora meno convincente è l'ipotesi che l'adattamento teorizzato e praticato da Nobili implicasse un intenzionale allentamento dell'ortodossia religiosa cattolica, invocasse un cedimento verso una tradizione religiosa non cristiana o addirittura avesse per scopo il sincretismo religioso.¹² Come ha osservato Anand

¹¹ Un esempio recente di questa confusione concettuale è offerta da P.M. Collins, *The Praxis of Inculturation for Mission: Roberto de Nobili's Example and Legacy*, in *Ecclesiology* 3 (2007)/3, 323-342. L'autore è conscio che l'assunzione di Nobili a modello per l'inculturazione è problematica, tuttavia sostiene che sia anacronistico pretendere da un uomo del Seicento un impegno esplicito per il sovvertimento di strutture gerarchiche e predatorie. L'argomento è certamente valido, nella misura in cui è però altrettanto anacronistico trasfigurare un mero atteggiamento dialogico, quale quello che Nobili dimostrò nei confronti degli "intellettuali pagani" di Madurai, in una sorta di irenico rispetto per religioni diverse dal cattolicesimo romano (se ci riferiamo al dialogo interreligioso) o all'accettazione di una posizione paritaria nel confronto con persone di altra cultura e storia (se consideriamo specificamente l'inculturazione). Il dialogo di Nobili era semplicemente un annuncio evangelico rivolto anzitutto agli individui: una fondamentale pratica missionaria esistita dagli inizi stessi del cristianesimo.

¹² Nella relazione intitolata *Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia*, presentata da Sabina Pavone al convegno *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la dottrina della fede: storia e archivi dell'inquisizione* (Roma 21-23 febbraio 2008, intervento disponibile online all'url www.radioradicale.it/modules/archivio/playmedia.php?IdIntervento=2215946&m=47) si sosteneva infatti che nei secoli XVII- XVIII "Roma era conscia di dover scegliere tra il favorire un numero più consistente di conversioni e il rimanere invece ancorata ad una rigida ortodossia ferma nel considerare ogni piccolo cedimento a tradizioni religiose diverse come vere e proprie forme di idolatria". La studiosa affermava inoltre che la Compagnia di Gesù fu attaccata da più parti in quanto era "troppo autonoma nella sua difesa di forme di sincretismo religioso". L'intervento si concludeva nei termini seguenti: "una vera e propria apertura all'idea d'inculturazione si avrà solo con il Concilio Vaticano II. Ma questo sembra già lontano". Va notato che il termine di inculturazione è assente negli atti del Vaticano II e che "nel Magistero pontificio il vocabolo appare per la prima volta nell' *Allocuzione* ai membri della Pontificia Commissione Biblica del 26 marzo 1979". Pontificia Università Urbaniana, *Dizionario di missiologia*, Bologna 1993, 281, s.v. "Inculturazione". Al contrario, uno dei documenti più celebri del concilio Vaticano II, ovvero la Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, affermò con chiarezza (n. 29, "La fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini e la giustizia sociale") che "ogni genere di discriminazione circa i diritti fondamentali della persona, sia in campo sociale che culturale, in ragione del sesso, della razza, del colore, della condizione sociale, della lingua o religione, deve essere superato ed eliminato, come contrario al disegno di Dio". La condanna della discriminazione dei *paraiyār*, formulata nel 1704 e ribadita a più riprese dalla Santa Sede sino al 1744 e mai revocata, appare in singolare sintonia col principio di uguaglianza di tutti gli esseri umani. Quanto infine alla presunta lontananza del Vaticano II dalla vita attuale della chiesa, non è agevole comprendere a cosa pre-

Amaladoss, noto studioso di storia della filosofia indiana e gesuita dell'attuale provincia di Madurai, Nobili alla fine non riuscì a conseguire un autentico e duraturo successo. Ciò fu soprattutto dovuto alla sua formazione in una specifica scuola teologica, all'inscindibile radicamento nella scolastica europea e forse anche ad un atteggiamento coloniale che nei suoi lavori in lingua tamil determinava l'assenza di una vera empatia con la cultura locale. Appariva invece un senso di superiorità nel suo tentativo di dimostrare la veridicità della propria religione e l'infondatezza di tutte le altre. La sua stessa comprensione del mondo in cui viveva era condizionata e limitata da simili presupposti.¹³ Roberto Nobili condivideva l'ortodossia del cattolicesimo tridentino senza riserve e con piena consapevolezza. Non vi era da parte sua alcun cedimento verso il paganesimo indiano ma piuttosto un atteggiamento di sfida sul piano della razionalità delle credenze. È evidente che, se la sua attività evangelizzatrice rese possibile la comparsa di forme di religiosità sincretistica (così come accade normalmente in ogni contesto missionario, non solo cristiano), di certo non era questo l'obiettivo a cui mirava. I casi di predicatori intenzionalmente sincretistici sono infatti rari ed estremi, e certamente né Nobili né la Compagnia di Gesù ne furono esempi.¹⁴

Se l'*accommodatio* di Roberto Nobili aveva poco a che spartire con l'attuale concetto di inculturazione, ancor meno può essere richiamata oggi come esempio di dialogo interreligioso. L'interesse per le strutture indiane di potere era funzionale al conseguimento del maggior numero di conversioni possibili. Così come in Cina i gesuiti ricercarono anzitutto la conversione dei mandarini e in Giappone quella dei *daimyō*, così a Madurai si tentò prioritariamente la conversione dei bramini e delle comunità marziali dei *Badagas*.¹⁵ La speran-

cisamente si faccia riferimento. Se si considera l'inculturazione, è difficile trovare nella storia del cattolicesimo dell'ultimo mezzo millennio un'epoca con una varietà liturgica e pastorale pari a quella attuale.

¹³ A. Amaladoss SJ, *Towards an Assessment of de Nobili – An Evaluation from an Indian Jesuit's Perspective*, in A. Amaladoss, F.X. Clooney (a cura di), *Preaching Wisdom...*, 36.

¹⁴ Cfr. H. Ringgren, *The Problems of Syncretism*, in S.S. Hartman (a cura di), *Syncretism: Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism Held at Åbo on the 8th-10th of September, 1966*, Stockholm 1969, p. 12.

¹⁵ L'espressione *Badagas* è una deformazione portoghese del termine *vaṭukar*, che in tamil significa semplicemente "i settentrionali". Oggi gli antropologi indicano con *Badagas* un gruppo tribale che vive sui monti Nilgiri nell'entroterra dello stato del Tamil Nadu e che parla una sorta di dialetto kannada al posto della lingua tamil.

za era infatti che attraverso la cristianizzazione delle *élites* fosse possibile conseguire a cascata quella dell'intera popolazione. Va peraltro notato che il principio del *cuius regio eius et religio*, implicito in una simile concezione missionaria, ebbe sempre in India un'applicazione assai limitata. Secoli di dominio islamico, a livello regionale o quasi pan-indiano (come nel caso dell'impero moghul), non cancellarono di certo la vitalità di quell'insieme di culti, devozioni e visioni del mondo sintetizzati normalmente sotto la categoria di "induismo".¹⁶ Contrariamente alle aspettative, le missioni gesuitiche dell'India meridionale raccolsero infine molte più conversioni fra gruppi sociali meno privilegiati che non fra quelli dominanti.¹⁷ Tale circostanza di fatto non deve tuttavia far dimenticare che non erano stati essi i destinatari diretti degli sforzi missionari, sebbene la loro conversione fosse certamente, insieme a quella di tutti i "pagani", lo scopo ultimo dell'attività evangelizzatrice. L'*accommodatio* non implicò infatti un'attenuazione del principio *extra ecclesiam nulla salus*. Era anzi proprio la tensione verso la salvezza di interi popoli a spingere alla ricerca di metodi non convenzionali ma efficaci. L'"induismo" era paganesimo e inganno diabolico tanto agli occhi dei gesuiti fautori

Gli studiosi di storia indo-portoghese definiscono però Badagas una comunità marziale di lingua telugu che fu particolarmente attiva e potente nei secoli XVI e XVII. Cfr. S. Subrahmanyam, D. Shulman, *The Men who would be King? The politics of Expansion in Early Seventeenth-Century Tamil Nadu*, in *Modern Asian Studies* 24 (1990)/2, 226. Queste due popolazioni non hanno nulla in comune se non una generica origine settentrionale. Va però notato che i Badagas dei monti Nilgiri Hills sono stati anche considerati come degli "antichi rifugiati indù". Cfr. P. Hockings, *Ancient Hindu Refugees: Badaga Social History, 1550-1975*, The Hague 1980.

¹⁶ Occorre osservare come negli ultimi decenni, anche sulla scorta della critica all'orientalismo promossa da Edward Said (*Orientalism*, London 1978), si sia messa in discussione l'adeguatezza della categoria di "induismo". Da più parti si è sostenuto che tale concetto sia una mera astrazione occidentale che, almeno sino al XIX secolo, non era in grado di rappresentare la diversità delle credenze e delle pratiche religiose dell'India. Così ad esempio R. King, *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India and the "mystic east"*, London 1999, 98. Il tema è discusso vivacemente ma la maggior parte degli studiosi ritiene che, se l'induismo contemporaneo è incomprensibile a prescindere dall'influenza coloniale, tuttavia esso non fu creato o "inventato" dagli inglesi. Un'utile introduzione a questo dibattito è fornita da Brian K. Pennington, *Was Hinduism invented? Britons, Indians, and colonial construction of religion*, New York 2005.

¹⁷ Ad esempio nel 1644 la missione di Madurai contava 1208 cristiani di caste superiori e intermedie (perciò non solo bramini) e 2975 *paraiyār*. J. Thekkedath SDB, *From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)*, II: *History of Christianity in India...*, 222

dell'*accommodatio* quanto nella visione degli ecclesiastici che a loro si opponevano. Ciò che differiva era la delimitazione precisa del paganesimo, non il suo apprezzamento e caratterizzazione.¹⁸

Se dunque il metodo seguito dai gesuiti nelle missioni di Madurai, Mysore e del Carnate non anticipava né l'inculturazione né il dialogo religioso ed era invece fondato sull'accettazione di gerarchie sociali e di razza, appare evidente che l'*accommodatio* non era un mero adattamento culturale. Nobili comprese con lucida intelligenza che il cristianesimo non aveva possibilità di diffusione nelle regioni indiane non soggette ai portoghesi se non si fosse adattato alle circostanze locali. Non egli, ma la successiva storiografia gesuitica, definì poi queste circostanze in termini specificamente culturali. Un caso illustra il punto in maniera illuminante. Fra le diverse obiezioni che furono mosse a Nobili vi era anche la pratica dei neofiti di casta superiore di lavarsi se per accidente fossero entrati in contatto con dei *paraiyār*, anche cristiani. Il gesuita risponde che la pratica era assolutamente tollerabile in quanto non superstiziosa ma eseguita esclusivamente in ragione della repulsione istintiva (*præter naturalem nauseam*) che le caste superiori provavano per quelle inferiori.¹⁹ In tal modo Nobili chiariva come il pericolo da evitare in un processo di adattamento fosse la contaminazione col paganesimo, ma non certo l'adozione di costumi sociali particolarmente discriminatori. Era anzi proprio la repulsione per le caste inferiori la prova che determinate abluzioni fossero tollerabili. La spiegazione che Nobili dava della varietà dei costumi era esattamente la loro mancanza di senso. Centinaia di usanze sociali, non solo di Madurai, erano prive di fondamento. Non era possibile rinvenirvi l'intenzionalità e la finalità di un autore. Esse avevano la propria origine nella tradizione, erano mantenute dalla consuetudine e trovavano nella propensione degli animi il fattore che ne assicurava l'osservanza. Se anche tali costumi erano inconsistenti come enti di ragione, l'educazione li rendeva tuttavia più reali della realtà concreta. Perciò le abluzioni per la purificazione dal contatto con un *paraiyan* avevano fra gli indiani il carattere di costume distintivo e non vi era ragione di sforzarsi a sopprimerlo dal momento che senza timori si tollerò agli antichi cristiani l'osservanza di costumi

¹⁸ Per una critica più estesa all'associazione dell'*accommodatio* al dialogo interreligioso ci sia permesso rimandare a P. Aranha, *Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?*...

¹⁹ S. Rajamanickam (ed.), *Roberto de Nobili on Adaptation...*, 170.

analoghi.²⁰ In tal modo Nobili chiariva che il cattolicesimo doveva essere adattato a costumi indifferenti in quanto privi di senso religioso.²¹ Il gesuita immaginava in tal modo che le terre non cristiane fossero quasi uno spazio vuoto, inquadrato da specifiche gerarchie sociali e in attesa di ricevere l'unico senso religioso realmente autentico, quello cristiano. Il paganesimo, ovvero la sfera di una religiosità autoctona e precristiana, appariva nella presentazione di Nobili quasi come una realtà marginale, divisa in molteplici gruppi e sette che non di rado conservavano tracce della vera conoscenza di Dio.²²

La neutralità dei costumi sociali era però un assunto di Nobili e di alcuni confratelli che lo seguirono nel ministero, non una realtà che fosse universalmente evidente, in particolare agli indiani che si

²⁰ “Hæc et sexcenta alia quæ in civili continentur cultu, fundamento utique carent. Si auctorem, vel finem quæras non invenies: traditio tibi prætenditur autrix, consuetudo confirmatrix, animorum propensio observatrix. Et licet entia sint (ut ita dicam) rationis, ea ab unoquoque nostrum etiam plus quam realia judicantur, cum quibus educati sumus; quare et inter cætera huius sæculi entia rationis, Indorum hic mos proprium locum obtinet, nec est cur ea iis hominibus pro nunc interdici defatigemur, cum multa alia his similia in antiquis Christianis non anxie patiamur”. *Ibidem*.

²¹ Vi era un chiaro riferimento alla categoria degli *adiaphora*. Elaborati nell'ambito delle filosofia morale cinica, storica ed epicurea per indicare azioni che di per sé non erano né buone né cattive, essi erano poi stati invocati da Filippo Melantone allo scopo di ricomporre l'unità dei cristiani. Se le devozioni cattoliche erano infatti prive di significato, nulla vietava che fossero tollerate in quanto non cattive in sé stesse. Tale posizione fu duramente osteggiata da Mattia Flaccio Illirico e dalla maggioranza dei luterani, dando origine a una controversia nota come *Adiaphoristenstreit*. Cfr. C.C. Erhard Schmid, *Adiaphora: wissenschaftlich und historisch untersucht*, Leipzig 1809. Lo specifico ruolo degli *adiaphora* nella giustificazione dell'*accommodatio* nella missione di Madurai è stato evidenziato per la prima volta in I. Županov, *Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du 17^e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne*, in *Annales* 51 (1996)/6, 1201-1223.

²² Cfr. I. Županov, *Le repli du religieux...*, in particolare 1217. La studiosa dimostra come il concetto di azioni indifferenti conducesse Nobili ad avocare a una dimensione meramente sociale gli usi e le istituzioni indiane che altri missionari, anche gesuiti, ritenevano infetti di paganesimo, ovvero di falsa religione. Tale caratterizzazione descrive perfettamente l'immagine della missione di Madurai che Nobili fornisce nelle sue opere apologetiche. Va però osservato che in testi più privati Nobili non esitava a evidenziare la fondazione diabolica del paganesimo indiano. Così, in una lettera inviata da Madurai al Cardinale Roberto Bellarmino o al Cardinale Francesco Sforza il 1 dicembre 1607, Nobili scriveva che “quanto alla religione di questa gente, sono Idolatri e ancorche confessino quasi tutti, che Dio he un solo, non lasciano di adorare molti Idoli, e demonij de quali contano e credono favole, non meno false di quel che contavano li nostri antichi romani, e Ovidio ne suoi Metamorfosi”. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Goa 51, f. 7v.

cercava di convertire. L'interpretazione che intendiamo qui offrire della controversia dei riti malabarici è proprio fondata sulla divergenza fra una neutralità immaginata da alcuni missionari gesuiti e un'incontrollabile densità semantica della società non europea che veniva evangelizzata. La significazione cattolica che Nobili e i suoi successori speravano di conferire alla *tabula rasa* della società indiana era declinata anzitutto in termini sacramentali, conformemente agli indirizzi stabiliti dal concilio di Trento. Ci sembra tuttavia che, a dispetto delle loro intenzioni e a causa dell'incoercibile autonomia dei neofiti, i riti malabarici segnarono piuttosto la cristianizzazione di *saṃskārāḥ* "pagani", o addirittura la creazione *ex novo* di *saṃskārāḥ* cristiani in competizione coi sacramenti cattolici. Ora è perciò necessario tentare di capire cosa siano i *saṃskārāḥ* e proporre una tassonomia dei riti malabarici che evidenzii la loro funzione sociale piuttosto che culturale.

2. *Saṃskārāḥ* e sacramenti

Il termine sanscrito *saṃskāra* (al plurale *saṃskārāḥ*) proviene dalla stessa origine da cui deriva la denominazione della lingua a cui esso appartiene. Alla base sia di *saṃskṛita* (sanscrito) sia di *saṃskāra* vi è infatti la radice verbale composta *saṃ* -s- *kṛi*, equivalente al latino *conficio* (*cum* + *facio*) e il cui significato letterale è "mettere insieme", "formare bene", "unire", "comporre". La lingua sanscrita è quindi qualificata come elaborata e raffinata, specialmente in opposizione alle lingue vernacolari indiane. *Saṃskāra* equivale a sua volta a "perfezionamento", "ornamento", "purificazione", "pulizia", "preparazione".²³ In senso specifico, i *saṃskārāḥ* sono "riti religiosi di purificazione e cerimonie per la santificazione del corpo, della mente e dell'intelletto di un individuo, così che egli possa diventare a pieno titolo un membro della comunità". Definire i *saṃskārāḥ* semplicemente come cerimonie, riti o rituali è inadeguato in quanto non rende conto di quella "peculiare e indefinibile sorta di merito acquisito dall'uomo che vi partecipava... una peculiare eccellenza dovuta ai riti prescritti (dagli *śāstrāḥ*) e che era collocata nell'animo o nel corpo". È perciò possibile intendere i *saṃskārāḥ* in analogia

²³ M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899 [prima ed. 1872], 1120.

con i “sacramenti” del cristianesimo orientale e del cattolicesimo.²⁴ Eseguiti su persone o cose, i *saṃskārāḥ* li rendevano adeguati (*yogya*) a una finalità religiosa attraverso un duplice processo: da una parte vi era la cancellazione di colpe e difetti (*doṣāpanayana*) e dall'altra la generazione di nuove qualità interiori necessarie all'esecuzione di altri rituali.²⁵

Per tentare un confronto con la teologia post-tridentina, si può osservare come il *Catechismo Romano* promulgato da Pio V introducesse la definizione dei sacramenti ricordando anzitutto il contesto storico in cui era emerso il termine. Presso i romani *sacramentum* era l'obbligo di adempiere un giuramento. In epoca cristiana realtà sacre nascoste erano state chiamate *sacramenta* dai latini e *mysteria* presso i greci. Veniva poi ricordata la definizione di Gregorio Magno secondo il quale i sacramenti permettono che “divina virtus sub rerum corporearum tegumentis occulte salutem efficiat”. Seguendo infine Agostino si poteva definire sinteticamente che un sacramento è “signum rei sacræ” ovvero “invisibilis gratiæ visibile signum, ad nostram iustificationem institutum”.²⁶

È evidente che l'analogia fra sacramenti e *saṃskārāḥ* non postula una loro uguaglianza. I sacramenti cristiani implicano infatti le specifiche categorie di peccato, grazia e giustificazione, per le quali non è agevole rinvenire nelle tradizioni religiose dell'India dei termini precisamente equivalenti.²⁷ Inoltre il concetto di *saṃskāra* ha molteplici accezioni filosofiche, comprensibili solo nel contesto del pensiero indiano e non in virtù di un parallelo con una categoria specificamente cristiana.²⁸ Ciò che però si rileva in questa sede è che i riti malabarici sui quali la chiesa cattolica dibatté nei secoli XVII-

²⁴ Raj Bali Pandey, *Hindu Saṃskāras: Socio-religious study of the Hindu Sacraments*, Delhi-Varanasi-Patna 1969 (II ed. riv., I ed. 1949), 15-17.

²⁵ B.K. Smith, *Ritual, Knowledge and Being: Initiation and Veda Study in Ancient India*, in *Numen* 33 (1986)/1, 66.

²⁶ *Catechismus, Ex Decreto Concilii Tridentini, ad Parochos, Pii Quinti Pont. Max. Iussu editus*, In ædibus Populi romani, apud Paulum Manutium, Romæ 1566, 84-85.

²⁷ Il confronto fra categorie teologiche cristiane e della spiritualità indiana è tuttavia una ricerca particolarmente urgente. Il rapporto fra i concetti cattolici e protestanti da una parte e quelli prevalenti nel Tamil Nadu è stato studiato da B. Tiliander, *Christian and Hindu Terminology: A Study in Their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area*, Uppsala 1974. Essenziale per comprendere la trasmissione di categorie teologiche che ebbe luogo nella missione gesuitica di Madurai è Arokiasamy, *Dharma...*

²⁸ Una ricca analisi del concetto di *saṃskāra* da un punto di vista prevalentemente filosofico è offerta da L. Kapani, *La notion de saṃskāra*, Paris 1992-1993, 2 voll.

XVIII erano essenzialmente dei *saṃskārāḥ*. I missionari gesuiti non erano consci del carattere “sacramentale” di quei riti. A loro avviso si trattava di riti meramente “politici” (ovvero civili), dai quali si potevano eventualmente rimuovere le incrostazioni superstiziose che si fossero accumulate nel corso del tempo. Tale fu la linea seguita dalla *Romanæ Sedis Antistes* di Gregorio XV.²⁹ Essa permetteva ai neofiti della missione di Madurai il mantenimento di quattro specifici riti: la *linea* ed il *corumbynum* “in signum politicæ nobilitatis et officii”, l’uso della polvere di sandalo “pro elegantia” e “ad civile ornamentum corporis” ed infine la pratica di bagni “pro munditia corporis” e “non alia occasione et fine, quam corporis reficiendi et a naturalibus sordibus mundandi”. Il latino *corumbynum* altro non era se non il tamil *kuḍumi* (noto in sanscrito anche come *śikhā*), il ciuffo di capelli che veniva lasciato sulla testa di un neonato in occasione del *saṃskāra* del *cūḍākaraṇa*. Questo era un rito che veniva praticato a bambini di uno o tre anni appartenenti alle caste superiori e consisteva nella rasatura della testa del bambino allo scopo di assicurargli lunga vita.³⁰ La tonsura poteva avere luogo anche in occasione dell’*upanayana*, il fondamentale *saṃskāra* con il quale i bambini maschi appartenenti ai tre *varṇāḥ* superiori dei *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya* diventavano *dvija*, ovvero “nati due volte” e atti allo studio vedico. Tale rito poteva avere luogo a età diverse, ma in genere le tre *varṇāḥ* lo ricevevano rispettivamente a otto, undici e dodici anni.³¹ In occasione dell’*upanayana* i bambini ricevevano anche e soprattutto la *linea* menzionata nella *Romanæ Sedis Antistes*, ovvero il cordone sacro chiamato *pūnūl*, *yajñopavīta* o *upavīta*. Esso era composto da tre fili, ciascuno dei quali formato arrotolando tre fibre.³² Il Breve stabiliva che *linea* e *corumbynum* non potessero essere ricevuti nei templi e dai ministri del culto pagano quali gli *Jocim* o i *Botum*.³³ In realtà questa norma

²⁹ Il testo è consultabile in R. de Martinis, *Iuris Pontificii de Propaganda Fide...*, I (1888) 15-17.

³⁰ Raj Bali Pandey, *Hindu Saṃskāras...*, 98-99.

³¹ B. Barua, *A Study of the Socio-Religious Ceremony of Upanayana [Investiture with Sacred Thread] in the Sūtras and Dharmasastra*, Calcutta 1994, in particolare 17, 19, 36; Raj Bali Pandey, *Hindu Saṃskāras...*, 111-139.

³² B. Barua, *A Study of the Socio-Religious Ceremony...*, 44-45.

³³ Si indicavano così rispettivamente uno *yogin* e un *bhaṭṭa*, ovvero qualcuno che pratici lo *yoga* e un certo tipo di bramino. Va notato che per secoli nel principale tempio di Madurai, dedicato alla dea Śrī Mīnakṣī, lo status sociale dei *paṭṭar* (plurale tamil del sanscrito *bhaṭṭa*), sia sempre stato bramino ma nondimeno subalterno in confronto ad altri bramini impegnati prevalentemente nell’insegnamento. C.J.

non considerava che il luogo dove i *saṃskārāḥ* venivano celebrati era la casa, il loro attore principale era il padre di famiglia e la divinità che li presiedeva era il focolare domestico.³⁴ Erano quindi riti il cui evidente carattere religioso non era sancito da una loro esecuzione in un tempio o da parte di sacerdoti, che infatti non svolgevano presso i “pagani” dell’India lo stesso ruolo che le chiese e i presbiteri potevano avere nel culto cattolico. La *Romance Sedis Antistes* oscillava tra una neutralizzazione civile dei riti di iniziazione indiana e una loro risignificazione specificamente cristiana. Per tale ragione era previsto che il *pūnūl* fosse conferito solo dalle mani di un sacerdote cattolico. In tale circostanza il neofita doveva recitare il *Credo* e pronunciare alcune speciali preghiere preparate dall’ordinario della rispettiva diocesi. Venivano bandite tutte le circostanze superstiziose associate normalmente a tali riti, come ad esempio l’indossare intenzionalmente il *pūnūl* in un verso piuttosto che in un altro. Il Breve ammetteva che non era chiaro quale fosse il significato preciso di tali rituali accessori, ma che in ogni caso era opportuno abolire “pravum omne mysterium”.³⁵ La riconfigurazione cristiana del rito dell’*upanayana* implicava che mai più i neofiti portassero la linea in onore degli dei pagani, bensì in memoria e devozione alla santità ed indivisibile Trinità. Il Breve tuttavia sosteneva anche che la *linea* dovesse semplicemente essere indossata quale segno di nobiltà e di distinzione delle stirpi e professioni. A rendere ancora più confuso il senso dell’adattamento cristiano vi era la prescrizione di non appendere al cordone alcun emblema pagano ma solo immagini della santa croce, di Cristo, della Vergine Maria o di altro soggetto cristiano. L’uso di tali simboli non era solo concesso ma veniva anche qualificato come lodevole. La natura parziale della sacralizzazione cristiana del *pūnūl* era dimostrato anche dal fatto che non lo si potesse tenere in mano mentre si pregava, così come invece facevano i pagani. In tal caso la qualificazione come rito civile prevaleva sulla consacrazione alla Santissima Trinità.

Fuller, *Gods, Priests and Purity: On the Relation Between Hinduism and the Caste System*, in *Man* 14 (1979)/3, 459-476, specificamente 462.

³⁴ Raj Bali Pandey, *Hindu Saṃskāras...*, VIII.

³⁵ Probabilmente si faceva riferimento al diverso uso del *pūnūl* a seconda della qualità del sacrificio che uno *dvija* dovesse eseguire. In occasione di cerimonie fauste il devoto doveva essere *upavīti*, ovvero occorreva che il *pūnūl* pendesse dalla spalla sinistra. Nel caso di riti infausti il cordone si appoggiava invece alla spalla destra e lo *dvija* era *prāchīnāvīti*. Infine, vi erano circostanze in cui il sacrificante doveva essere *nivīti* ed allora il *pūnūl* veniva portato al collo come una ghirlanda. Raj Bali Pandey, *Hindu Saṃskāras...*, 133.

La *Romanæ Sedis Antistes* prevedeva una normativa dettagliata per la *linea* ed il *corumbynum* ed enunciava solo principi generali nel caso dei bagni e dell'uso del sandalo. Se veniva concesso l'uso di quattro riti, tuttavia Gregorio XV invitava infine i neofiti a considerare quanto effimeri fossero la gloria e il prestigio di cui tanto erano orgogliosi. Il Pontefice rivolgeva perciò un invito esplicito ai cristiani delle caste superiori, ai quali erano specificamente rivolte le concessioni del Breve, di porre termine al disprezzo per le persone di condizione sociale inferiore, specialmente se membri anch'essi dell'unica e indivisibile Chiesa. La clausola finale era un'esortazione, ma non un ordine categorico, a superare la discriminazione di casta all'interno della comunità cristiana. Si verificava così una situazione simile a quella già occorsa in occasione del sinodo di Diamper, celebrato nel 1599 dall'Arcivescovo di Goa Aleixo de Meneses allo scopo di ridurre alla dottrina e alla disciplina latine i cristiani di San Tommaso, eredi sulla costa del Malabar dello slancio missionario della chiesa siro-orientale di Persia. Se infatti Meneses si impegnò ad abolire ogni possibile traccia di un presunto nestorianesimo, tollerò invece esplicitamente la segregazione dei cristiani *paṛaiyār* nelle chiese del Malabar. Se era stabilita in linea di principio l'uguaglianza dei cristiani a prescindere dalle condizioni sociali, tuttavia si constatava che i nobili rischiassero di non poter più intrattenere rapporti coi re e signori del Malabar qualora si fosse saputo che nelle loro chiese erano a contatto con persone di caste bassa. Per tale ragione venivano istituiti sacerdoti e chiese riservati ai neofiti di condizione inferiore, così da evitare il rischio di degradazione per i cristiani delle caste superiori. In attesa che tali rimedi potessero essere eseguiti, si stabiliva che i *paṛaiyār* partecipassero alla celebrazione dell'eucarestia stando sotto i porticati delle chiese. Si sperava infine che un intervento risolutivo del re di Portogallo potesse assicurare l'iscrizione di tutti i cristiani, a prescindere dalla loro casta di origine, in una sorta di Albo d'Oro della nobiltà del Malabar.³⁶ A dispetto quindi della latinizzazione forzata

³⁶ Actio VIII, Decretum 36, consultabile in Levy Maria Jordão de Paiva Manso (a cura di), *Bullarium Patronatus Portugalliæ regum in ecclesiis Africæ, Asiæ atque Oceanicæ bullas, brevias epistolas, decreta atque S. Sedis ab Alexandro III ad hoc usque tempus amplexens, curante Vicecomite de Paiva Manso, Regiis a Consiliis, Acad. Scient. Olisip. Socio Ordinario, Procuratoris Gener. Coronæ Vices-gerenti, Regiique Administri pro negotiis nauticis et coloniarum Consiliario, etc., Olisipone 1868-1879, appendix – tomus I (1872) 318-319.*

dei cristiani di San Tommaso, il sinodo di Diamper certamente non segnò in alcun modo una repressione dell'indigenizzazione del cristianesimo siriano in India. Se infatti si allentarono i legami con una presunta tradizione nestoriana, venne invece ufficialmente riconosciuto il principio di "intoccabilità" e di segregazione dei *paraīyār*.³⁷

La comune accettazione di una simile norma sociale da parte sia del sinodo di Diamper sia della *Romanæ Sedis Antistes* è un chiaro argomento in favore della natura sociale e non meramente culturale dell'*accommodatio* nell'India del Sud durante la prima età moderna. Tale constatazione induce anche a comprendere il decreto *Inter graviores* di Tournon non come un attacco a innocui costumi diversi da quelli europei, bensì come il tentativo di rivoluzionare la base sociale della Chiesa dell'entroterra meridionale indiano. Non si intende con ciò sostenere che il Patriarca d'Antiochia e poi la Santa Sede avessero ingaggiato una lotta feroce alla discriminazione dei *paraīyār* quasi anticipando esplicite idee di eguaglianza sociale affermatesi in Europa solo con la Rivoluzione Francese. La qualificazione superstiziosa che Tournon diede dei riti malabarici era conseguenza del sospetto verso l'incrollabile attaccamento che i cristiani indiani dimostravano nei confronti di determinate pratiche devianti rispetto al cristianesimo europeo. Era la sistematicità e pertinacia con cui venivano osservati certi riti a far ritenere a un osservatore occidentale che essi fossero superstiziosi. Furono cioè le categorie europee di idolatria e superstizione, di chiara derivazione classica, che indussero i missionari europei a interpretare l'alterità indiana anzitutto in termini religiosi, stigmatizzando come pagane le strutture sociali del subcontinente.³⁸

³⁷ Per tale motivo suscita perplessità l'articolo di S. Subrahmanyam, *Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde*, in *Archives de sciences sociales des religions* 43/103 (1998) 21-42. Se infatti l'autore propone una convincente lettura delle motivazioni politiche che spinsero Meneses a convocare il sinodo di Diamper, non si comprende invece in che senso esso avrebbe segnato lo "scacco dei tentativi di indigenizzazione del cristianesimo in India". La liturgia dei cristiani di San Tommaso era siriana, non indiana, e i loro vescovi erano sempre giunti dal Patriarcato siriano-orientale in Persia (e poi in Mesopotamia). Subrahmanyam confonde perciò la latinizzazione con la repressione dell'adattamento sociale dei cristiani siriani al contesto del Malabar. Se la prima ebbe certamente luogo, la seconda non fu né desiderata né conseguita da Meneses, come il caso della discriminazione dei *paraīyār* chiaramente dimostra.

³⁸ A tale tema sarà dedicata da parte di chi scrive una ricerca biennale presso il Warburg Institute di Londra grazie al sostegno del Programma Marie Curie della Commissione Europea. Si cercherà in particolare di analizzare le categorie concettuali e le pratiche conoscitive mediante le quali i missionari cattolici della prima età moderna posero le basi per la definizione della categoria di "induismo".

Se quindi classifichiamo i riti malabarici in termini sociali storicizziamo il timore cristiano per la superstizione idolatrica, potremmo forse rintracciare una più evidente logica nella congerie di divieti contenuti nell'*Inter graviores*.³⁹ Le diverse clausole del decreto di Tournon possono così essere raggruppate in due grandi categorie secondo il seguente schema. Accanto a ogni pratica si indica il numero della clausola del decreto che la prevede (esso non era diviso originariamente in paragrafi), seguendo la numerazione che si affermò nel corso dei dibattiti svoltisi all'interno del Sant'Uffizio.

<i>Riproduzione sociale</i>	<i>Distinzione e purezza sociale</i>
1. Battesimo tardivo, cl. 4	1. Amministrazione del Battesimo senza i sacramentali della saliva, del sale e dell'insufflazione, cl. 1
2. Matrimoni infantili, cl. 5	2. Conferimento di nomi pagani al battesimo, cl. 2
3. Tessera nuziale del <i>tāli</i> , cl. 6	3. Traslati in lingua locale di oggetti e realtà sacre del cristianesimo, cl. 3
4. Cordone del <i>tāli</i> composto da 108 fili, cl. 7	4. Privazione dei sacramenti per le donne in periodo mestruale, cl. 1
5. Cerimonie nuziali superstiziose, cl. 8	5. Astensione dal somministrare i sacramenti nei tuguri dei <i>paraīyār</i> , cl. 12
6. Frazione del cocco in occasione del matrimonio, cl. 9	6. Abluzioni rituali di neofiti e missionari, cl. 14
7. Festa del primo mestruo, cl. 11	7. <i>Tilakāḥ</i> di cenere, cl. 15
8. Partecipazione di musicisti a cerimonie nei templi pagani, cl. 13	8. Segni bianchi e rossi, cl. 16
	9. Lettura di libri pagani da parte dei cristiani, cl. 17

³⁹ Un'utile tassonomia dei riti malabarici è offerta da G. Dharampal, *La Religion des Malabars: Tessier de Queralay et la contribution des missionnaires européens à la naissance de l'indianisme*, in *Nouvelle revue de science missionnaire* (1982) 37-39. L'autrice distingue cinque aree tematiche: 1. condanna di pratiche "oscene"; 2. interdizione di pratiche idolatriche; 3. interdizione di usi superstiziosi; 4. imposizione di pratiche cristiane ed europee; 5. misure per facilitare e aumentare le conversioni. Questa classificazione illustra il diverso tipo di infrazioni che ciascun rito rappresentava agli occhi degli avversari dell'*accommodatio*. Lo schema che invece noi proponiamo cerca di evidenziare la funzione di ciascun rito, reale o preteso, all'interno della comunità dei neofiti indiani.

Secondo questa classificazione i riti malabarici erano fondamentali strumenti per la riproduzione di una struttura sociale fortemente gerarchica e per il consolidamento delle sue distinzioni interne. Il ritardo nel conferimento del battesimo sembra in tutta evidenza un retaggio del *saṃskāra* del *nāmakaraṇa*, il cui specifico scopo era conferire un nome al neonato e assicurare così la riproduzione sociale della comunità come riflesso di quella biologica. Il rito poteva aver luogo in diversi momenti ma vi erano alcuni limiti da osservare. Occorreva anzitutto che fosse trascorso il periodo di impurità rituale, diverso per ogni *varṇa*, determinato dall'atto della nascita. La cerimonia poteva poi essere celebrata solamente in un giorno fausto. Per tali ragioni era normale che il *nāmakaraṇa* avesse luogo fra il decimo e il trentaduesimo giorno dalla nascita.⁴⁰ In ogni caso non aveva luogo entro l'ottavo giorno, come ordinato da molti sinodi post-tridentini, o addirittura entro il terzo, come fu prescritto a Roma da un decreto del 1723.⁴¹

Nella categoria dei riti funzionali alla riproduzione sociale possiamo poi annoverare la celebrazione di matrimoni indissolubili fra bambini di sette anni o anche più piccoli. Un simile costume serviva a rafforzare i legami familiari all'interno di una comunità di casta, non attendendo il raggiungimento dell'età della ragione da parte dei nubendi. Non a caso osservava Francisco Lainez, missionario a Madurai e poi vescovo di São Thomé de Meliapor (oggi quartiere di Chennai, capitale del Tamil Nadu) come questo rito fosse praticato non da tutti gli indiani ma solamente dagli *Optimates*.⁴² Un'evidente funzione di riproduzione sociale avevano tutti i riti malabarici associati al *vivāha*, il *saṃskāra* matrimoniale. L'uso da parte della sposa della tessera aurea nuziale del *tāli* (nota anche come *tirumaṅkaliyam*), consacrato

⁴⁰ Raj Bali Pandey, *Hindu Saṃskāras...*, 84-85.

⁴¹ L.M. Lucini OP, *Esame, e difesa del decreto pubblicato in Pudisceri da monsignor Carlo Tommaso di Tournon Patriarca d'Antiochia, Commissario, e Visitatore Apostolico, con podestà di Legato a latere delle Indie Orientali, Impero della Cina, e Isole adiacenti. Di poi Cardinale della S. R. Chiesa. Approvato, e confermato con breve dal sommo pontefice Benedetto XIII. Presentata alla medesima Santità Sua da fra Luigi Maria Lucino dell'Ordine de' Predicatori, Maestro di Sacra Teologia, e Commissario Generale del Sant'Uffizio. Edizione seconda rivista dall'autore*, Roma 1728, 122.

⁴² *Defensio Indicarum missionum Madurensis, nempe. Maysurensis, & Carnatensis, edita, occasione decreti ab Ill. mo D. Patriarcha Antiocheno D. Carolo Maillard de Tournon visitatore apostolico in Indiis Orientalibus lati; & suscepta a Francisco Laineze Societate Jesu electo Episcopo Meliaporensi, Romae 1707, 339*. L'opera in realtà sembrerebbe essere stata pubblicata clandestinamente in India.

originariamente al dio *Pillaiyār* (chiamato nel decreto *Pulleyar* o *Pilleyar* e corrispondente al dio-elefante *Gaṇeśa*),⁴³ aveva lo scopo di consacrare il matrimonio e assicurarne la fertilità. La sua sostituzione con un'immagine della Vergine Maria poteva essere considerata simile alla cristianizzazione del *pūnūl* approvata da Gregorio XV nel 1623, oppure una pericolosa contaminazione pagana di un'immagine sacra.⁴⁴ I gesuiti contestavano la stessa esistenza del cordone del *tāli*, tinto di giallo con una soluzione a base di curcuma e formato da 108 fili, così come la riproduzione del dio *Pillaiyār* sulla medaglia nuziale. Non minori dissensi suscitava il divieto di una serie di presunti riti praticati in occasione del matrimonio, aventi a oggetto l'uso di un ramo di *Ficus religiosa*,⁴⁵ il numero dei vasi o bacili usati durante il rito, la qualità delle vivande del banchetto nuziale o alcuni circoli tracciati con la mano al di sopra della testa degli sposi per scacciare il malocchio. Si riteneva che avesse fini scaramantici anche il rito della frazione del cocco, presentato nell'*Inter graviores* come un mezzo per trarre auspici sull'esito del matrimonio mentre Lainez sosteneva che la polpa della noce di cocco aperta venisse usata per poggiarvi il *tāli* e simboleggiare la purezza sponsale.⁴⁶

La festa del primo mestruo veniva censurata da Tournon in quanto lesiva del pudore virginale delle adolescenti e occasione per indurle a una scatenata libidine. Se il Patriarca vedeva in tale rito un'esaltazione della sensualità, il Procuratore dei missionari gesuiti del Malabar padre Antonio Broglia Brandolini lo presentava come un rito celebrato da cristiani e pagani solo nel caso in cui la ragazza fosse già sposata. Il rito era perciò considerato un "piccolo matrimonio" e serviva a festeggiare la speranza di futura prole.⁴⁷ Anche questo rito, così come

⁴³ Una sintesi delle conoscenze che i missionari contrari all'*accommodatio* avevano del dio *Pillaiyār* è data da G. Dharampal, *La Religion des Malabars...*, 73-75.

⁴⁴ Presso i cristiani tamil contemporanei il *tāli* viene usato al posto della fede nuziale della sposa. B. Sébastia, *Inculturation ou ethnicisation. Les pratiques religieuses des Pondichériens catholiques en Île-de-France*, in *Archives de sciences sociales des religions* 47/119 (2002) 99-126, specificamente 119.

⁴⁵ Chiamata nel decreto *Aresciomara*, corrispondeva al tamil *aracu* o *aracumaram*. Nell'uso anglo-indiano l'albero è oggi noto come *peepal*. Cfr. G. Dharampal, *La Religion des Malabars...*, 290.

⁴⁶ *Defensio...*, 402.

⁴⁷ *Risposte alle accuse date al praticato sin'ora da' Religiosi della Compagnia di Gesù, nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, In due libri diversi dal reverendissimo Padre Fra Luigi Maria Lucino del Venerabil'Ordine de' Predicatori, Maestro di Sacra Teologia, e Commissario Generale del Santo Ufizio in Roma. Opera d'un Professore della medesima Sacra Teologia*, Colonia 1729, II, 401. Brandolini distin-

tutte le cerimonie matrimoniali, celebrava la fertilità ovvero – nella prospettiva sociale che proponiamo – la riproduzione del gruppo familiare all'interno di una struttura gerarchica.

Aveva una natura apparentemente diversa la proibizione fatta ai musicisti cristiani (*tympanorum pulsatores, tibicines, aut alterius cujuscumque musici instrumenti sonatores*) di partecipare alle feste e ai sacrifici in onore degli idoli, celebrati nei templi o altrove. Ancora una volta il decreto enfatizzava la contaminazione pagana dei cristiani. Lainez tuttavia osservava lucidamente come i musicisti cristiani fossero in realtà tessitori che non riuscivano a mantenere le loro famiglie a causa dei bassi prezzi pagati per le loro merci e della eccessiva pressione dei tributi. L'arte musicale serviva loro per aumentare il reddito grazie al servizio prestato in occasione di matrimoni e altre festività civili. Se Tournon riconosceva che questi musicisti erano spesso costretti a prestare il loro servizio in cerimonie pagane, Lainez aggiungeva che un'eventuale inadempienza veniva punita con severi castighi.⁴⁸ Nel caso di questa clausola del decreto sembra che non fosse proibito un *saṃskāra* dei cristiani indiani, bensì la partecipazione di alcuni di loro alla celebrazione di *saṃskārāḥ* dei pagani, eventualmente anche nel quadro della prestazione obbligatoria di un servizio.

Si sono considerati sinora quei riti malabarici che erano funzionali alla riproduzione di gruppi gerarchizzati. Occorre ora considerare i riti che servivano invece a demarcare una distinzione sociale o a prevenire una contaminazione. Lainez obiettava che, fra i sacramentali del battesimo, solo il rito dell'*Effata* (cfr. Marco 7, 23) era stato costantemente omesso, mentre il sale e l'insufflazione venivano sempre praticati, ancorché se di nascosto.⁴⁹ I sacramentali in questione erano riti esorcistici che accompagnavano il battesimo.⁵⁰ Due di essi, l'*Effata* e l'insufflazione, implicavano tuttavia un contatto con la saliva del sacerdote, sostanza che “ab ista gente res vilissima censetur, magis

gueva due diversi riti nella celebrazione della prima mestruazione. Ancora oggi si riscontrano fra alcuni cattolici tamil due distinti momenti: prima un rito di purificazione con acqua detto *vaṇṇaṇ caṭaṇku*, ovvero “cerimonia del lavandaio”, e poi un rito invece festivo noto come *māmaṇ caṭaṇku*, ovvero cerimonia dello zio materno (*māmaṇ*). Cfr. D. Mosse, *South Indian Christians, Purity/Impurity, and the Caste System: Death Ritual in a Tamil Roman Catholic Community*, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (1996)/3, 461-483, in particolare 466-467.

⁴⁸ *Defensio...*, 495.

⁴⁹ *Ibid.* ..., 285.

⁵⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, 3a, q. 71, a. 2.

abominanda, ac fœda quam hominis stercus”.⁵¹ Un problema analogo era posto dal sangue mestruale. Se infatti il suo primo apparire era occasione di festa e segnalava la speranza della riproduzione del gruppo, il sangue in quanto tale era invece una sostanza impura che precludeva il contatto sociale e l’accesso ai sacramenti.⁵² L’usanza di imporre nomi pagani ai neo-battezzati e l’impiego di traslati indiani per indicare le realtà sacre del cristianesimo ribadiva un’esigenza già emersa al tempo di Nobili. L’uso di espressioni europee o di goffe imitazioni indiane di esse era infatti considerato come segno di appartenenza alla comunità degli spregevoli *parangi*, ovvero a quei popoli occidentali, eredi dei franchi delle crociate, che non rispettavano le gerarchie di casta, mangiavano cibi impuri e avevano libero contatto con i *paraīyār*.⁵³ Proprio l’esecrazione per questi fuori casta spiegava l’impossibilità di accettare che i missionari prestassero il viatico ai *paraīyār* nei loro stessi tuguri o capanne. I sacerdoti, venuti ad aiutare dei moribondi con la grazia dei sacramenti, sarebbero rimasti appesi ai loro stessi da un’impurità che, come aveva osservato Nobili a suo tempo, poteva essere irrealistica come un ente di ragione ma dispiegare nondimeno effetti sociali concretissimi. Tournon intervenne in due specifiche circostanze per glossare e delimitare la portata della *Romanæ Sedis Antistes*. Da una parte stabilì che anche per i missionari valesse il divieto di abluzioni che fossero o potessero sembrare superstiziose. In particolare non era ammesso eseguirle prima o dopo le funzioni sacre o nelle circostanze in cui le praticavano normalmente i bramini o i rinuncianti *saṃnyāsīnāḥ*, anche allo scopo di spacciarsi per loro. Il riferimento all’adattamento personale di Nobili, autodichiaratosi *rāja* romano, era trasparente. Quanto ai tempi in cui queste abluzioni avevano luogo, è naturalmente più probabile che ciò fosse prima delle funzioni, a mo’ di purificazione precedente il contatto col divino. L’altro principio della *Romanæ Sedis Antistes* che venne innovato fu quello relativo ai *tilakāḥ*, ovvero i segni tracciati sulla fronte. Se infatti nel 1623 erano stati tollerati quelli fatti con polvere

⁵¹ Così si esprimeva Gaspar Affonso, vescovo gesuita di São Thomé prima di Lainez. Citazione in *Defensio...*, 289.

⁵² Un elenco delle secrezioni umane impure, inclusa la saliva e il sangue, era fornito dal celebre *Codice delle leggi di Manu* (*Mānavadharmaśāstra*). Cfr. *The Laws of Manu: With an Introduction and Notes*, tr. W. Doniger e B.K. Smith, London-New York, 1991, V, nn. 123, 134-135 (112-114).

⁵³ *Utrum novus ille ritus, quo Pater Robertus ad conuertendos et instituendos in fide Brachmanas, uti coepit, superstitiosus sit, aut suspectus*, in *ARSI*, Goa 51, ff. 74-81, in particolare ff. 78, 80v.

di sandalo, nulla si era invece detto di quelli composti con cenere. Si deplorò che essa fosse ottenuta dalla combustione di sterco vaccino e si rilevò come imitasse le devozioni dei penitenti śivaiti (nel decreto sono denominati *rutrenisti*, dal nome *Rudra*). A nulla valse osservare che in India, data la scarsità di legna, lo sterco di vacca era universalmente usato per alimentare il focolare domestico. Brandolini non riuscì a convincere il Sant'Uffizio col suo appello a provare tali ceneri di persona: "Lo sterco poi di Vaccha purificato, e ridotto in cenere dal fuoco è una cosa così netta, monda, e polita, come sono le nostre polvere di cipro, e come sono le ceneri di qualsiasi altra materia. Chi dubitasse di ciò, può coll'esperienza à suo piacere chiarirsene".⁵⁴ Sempre in relazione ai *tilakāḥ*, natura eminentemente sociale avevano anche i cosiddetti segni bianchi e rossi. Nel corso della controversia si dibatté su quali fossero simboli della religione pagana e quali invece rappresentassero solo una preminenza sociale, proprio come i segni di sandalo che erano stati ammessi nel 1623.

Se è difficile dubitare della funzione di distinzione sociale e di purezza rituale delle pratiche menzionate sinora, ci sembra tuttavia che anche la lettura di libri pagani debba essere ascritta a questa categoria. Sia Tournon sia i gesuiti ritenevano che i neofiti avrebbero dovuto astenersi da simili letture. I secondi erano però persuasi che fosse anche necessario conoscere bene le favole degli idolatri, sì da poterle confutare meglio. Né il Patriarca né i missionari enfatizzavano tuttavia il significato sociale che la partecipazione alla cultura letteraria locale necessariamente aveva. Era certamente difficile rinvenire opere che fossero totalmente prive di riferimenti alla religione pagana, né certo i gesuiti, nonostante i loro sforzi letterari, potevano rimpiazzare da soli un patrimonio intellettuale accumulatosi in secoli. La proibizione della lettura di tutte le opere in qualche modo superstiziose rischiava perciò di far precipitare i cristiani in una ignominiosa condizione di ignoranza: un problema culturale ma anzitutto di reputazione in una società con un'ampia alfabetizzazione.⁵⁵

⁵⁴ ACDF, *S.O., St. St., QQ I-d*, ff. 75v-76v, § 134. I fogli non sono numerati, perciò abbiamo fatto ricorso a una numerazione virtuale. Brandolini non si limitò peraltro a invitare i suoi lettori a provare le ceneri di sterco di vacca, ma anzi ne produsse alcune per farle esaminare direttamente dal cardinale Giuseppe Renato Imperiali, presidente della congregazione particolare sui riti malabarici. *Risposte alle accuse...*, 621.

⁵⁵ Lainez osservava come nel paese tamil fossero in molti a saper scrivere, usando materiali semplici come le foglie di palma e uno stilo di ferro. Gli indiani di quelle terre scrivevano anche stando in piedi ed erano in grado di scrivere correttamente

3. *L'illusione dell'accommodatio*

I riti malabarici furono condannati da Tournon per una loro presunta natura superstiziosa, pagana, o oscena. Non vi è ragione di dubitare che fosse proprio questa l'opinione che gli avversari dell'*accommodatio* avevano di quelle pratiche dei neofiti dell'India meridionale. Allo stesso modo appare chiara la fiducia dei missionari gesuiti nella loro capacità di estendere i confini della cristianità mediante un intelligente adattamento del cattolicesimo a costumi meramente civili. Se però cerchiamo di comprendere i riti malabarici dal punto di vista di coloro che li praticavano in prima persona, abbiamo ragione di sospettare che tale prospettiva fosse ben distinta da quella delle due fazioni europee in lotta. Abbiamo cercato di mostrare come tali usi controversi fossero, in un'ottica indiana, essenzialmente dei *saṃskārāḥ*, riti domestici che conferivano senso religioso e sociale all'esperienza umana. Dal punto di vista di un osservatore occidentale si sarebbe potuto rinvenire facilmente nelle missioni di Madurai, Mysore e del Carnate un esito sincretistico. Esso non era però uno scopo ultimo o anche un fine intermedio perseguito dai missionari. Ciò che piuttosto avvenne fu una risignificazione locale dei *saṃskārāḥ* "pagani" alla luce della novità del cristianesimo. Non furono i missionari a dispensare una qualche inculturazione, bensì furono i neofiti indiani a prendere possesso della religione che veniva loro annunciata e a rimodellarla secondo i loro bisogni sociali e spirituali.

Se le categorie di dialogo interreligioso, inculturazione e sincretismo deliberato risultano inadeguate, non si deve tuttavia ritenere che qui si voglia sostenere l'incontrastato dominio in India, sin dalla notte dei tempi e fino a oggi, della strutturazione sociale in caste, intese come realtà essenzialmente immutate. La classificazione dei riti malabarici che abbiamo qui presentato non postula la realtà delle caste ma solo il riconoscimento europeo di una differenza sostanziale fra la società da cui provenivano i missionari e quella in cui si trovarono a operare. Sia i riti malabarici sia le caste avevano un'esistenza peculiare: erano sì costruzioni occidentali, ma esprimevano anzitutto lo stupore e il disorientamento di fronte alla diversità umana. Il carattere artificioso dei riti malabarici è evidente già nel loro nome: erano praticati nelle regioni sud-orientali dell'India ma erano designati secondo il nome della costa occidentale del subcontinente

anche senza prestare attenzione con lo sguardo ai segni che tracciavano. *Defensio...*, 15- 16.

dove per la prima volta sbarcarono i portoghesi.⁵⁶ Tale circostanza è quasi un'illustrazione simbolica del modo in cui l'Europa si accostò all'alterità indiana: a partire dalle teste di ponte, concrete e concettuali, che aveva stabilito ai margini del subcontinente. È così che la missione di Madurai, ben lungi dall'essere intesa come un'alternativa alla politica religiosa dell'*Estado da Índia*, venne al contrario concepita anche come uno strumento per rafforzarlo.⁵⁷ La conquista spirituale dell'oriente andò di pari passo a quella temporale ed entrambe infine fallirono. La sconfitta della conquista europea delle terre e delle anime non deve però far pensare ad una sorta di lieto fine anticoloniale. Se ci limitiamo a considerare le missioni appare chiaro che, nonostante i precetti della bolla *Omnium Sollicitudinum*, le distinzioni di casta non sono mai scomparse del tutto fra i cristiani dell'India. Le tendenze egualitarie del cristianesimo hanno attenuato solo marginalmente le condizioni di sfruttamento dei *paraīyār*.⁵⁸ Il 17 novembre 2003 Giovanni Paolo II dovette ancora ricordare ai vescovi del Tamil Nadu che

qualsiasi parvenza di pregiudizio basato sulle caste nei rapporti tra i cristiani è un segno contrario all'autentica solidarietà umana, una minaccia alla vera spiritualità e un grave ostacolo alla missione evangelizzatrice della Chiesa. Pertanto, le usanze o le tradizioni che perpetuano o rafforzano la divisione delle caste devono essere riformate in modo sensibile, affinché possano diventare un'espressione della solidarietà dell'intera comunità cristiana".⁵⁹

⁵⁶ La denominazione di riti malabarici ha una duplice origine. Anzitutto la missione di Madurai dipendeva dalla provincia gesuitica del Malabar. In secondo luogo, durante la prima età moderna gli europei tesero ad associare le lingue tamil e malayālam in ragione della loro comune appartenenza dravidica. Cfr. a tale proposito R. Caldwell, *A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages*, London 1875, 10-12.

⁵⁷ Nel 1720 il *Conselho Ultramarino* approvava un finanziamento straordinario alla missione di Madurai con la seguente motivazione: "O augmento das missiões da Índia (e de outra qualquer parte) hé o meio mais proporcionado não só p[er] a conservação daquelles estados, mas tãobem p[er] a os mais dominios de S. Mag[esta]de se ampliarem gloriozam[en]te". Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), *Conselho Ultramarino, Índia*, cx. 77, doc. 48 D.

⁵⁸ R. Delière, *Untouchability and Catholicism: The Case of the Paraiyars in South India*, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 18 (1998)/1, 30-33.

⁵⁹ Giovanni Paolo II, *Ad quosdam Indiae Latini ritus episcopos*, in *Acta Apostolicae Sedis* n. 12, a. 95 (4 dicembre 2003) 862-866.

Il monito papale peraltro interpretava con precisione il mutamento che il cattolicesimo indiano aveva sperimentato nei decenni post-conciliari. L'opzione preferenziale per i poveri era ormai intesa in India, sia dalla gerarchia episcopale sia dai laici impegnati, anzitutto come particolare vicinanza alle sofferenze di coloro che erano stati tenuti per secoli ai margini di un inumano sistema di discriminazione sociale specificamente indiano. La lotta dei *dalit*, coloro che rifiutano oggi di chiamarsi ancora *paṛaiyār* o "intoccabili" e rivendicano la loro condizione di "oppressi" dell'India, è appena agli inizi. Per i *dalit* cristiani potrà quasi essere un *saṃskāra* collettivo, un'esperienza di grazia liberante, il riconoscimento pubblico della santità di un papa che ha difeso con forza la loro dignità umana. Non vi è ragione per pensare che la società indiana cesserà di essere articolata in caste,⁶⁰ tuttavia discriminazioni come quelle trattate all'epoca della controversia dei riti malabarici possono e debbono essere estirpate. Lo sfruttamento patito per secoli dai *dalit* avrà termine quando loro stessi, in prima persona e senza deleghe, riusciranno a ridefinire la loro identità e sapranno esserne fieri.⁶¹

Paolo Aranha

Istituto Universitario Europeo, Firenze

Riassunto: *Fra il 1704 ed il 1744 la Santa Sede mise al bando i riti malabarici, una particolare forma di adattamento del cattolicesimo alla società dell'India meridionale. In una prospettiva eurocentrica essi hanno potuto essere considerati come un'anticipazione dell'odierna categoria di inculturazione. Da un punto di vista specificamente indiano tali riti appaiono invece come forme cristianizzate di saṃskaraḥ, "sacramenti" induisti che rendono un individuo partecipe di una comunità ed inserito nell'ordinamento gerarchico della società.*

⁶⁰ Cfr. Mysore Narasimhachar Srinivas (a cura di), *Caste: Its Twentieth Century Avatar*, New Delhi 1997.

⁶¹ Cfr. C. Joe Arun SJ, *Constructing Dalit Identity*, Jaipur-New Delhi 2007. L'autore, antropologo e gesuita della Provincia di Madurai, sostiene in particolare la necessità per i *dalit* di "eticizzarsi", ovvero di rappresentarsi come un gruppo con una specifica cultura e storia.