



Tra Roma e il Malabar: il dibattito intorno ai sacramenti ai paria nelle carte dell'Inquisizione romana (secc. XVII-XVIII)

In aggiunta a quelle quattro caste [*varna: brahamana, ksatuya, vaisya, sudra*] ce ne sono altre più basse che si dividono ugualmente in quattro categorie, gli Achivarathars, i Pallars, i Parias e i Sakkilyars. Tutti questi popoli sono considerati infami e non possono risiedere all'interno dei villaggi o toccare ciò che appartiene alle altre caste, nemmeno i loro indumenti o le loro stoviglie, e non possono portar loro l'acqua, o servire nelle loro case, o entrare nei templi delle loro divinità. Nessuno può sposarsi al di fuori della propria casta. Poiché la nazione portoghese, francese, inglese, danese e le altre nazioni europee viene qui dalla gente comune considerata appartenente alla medesima casta, che qui chiamano Parangi, e siccome queste persone hanno a che fare con i Parias, i gentili li considerano Parias a loro volta, e non solo loro ma tutte le persone che abitano in quei paesi che hanno adottato la religione cristiana. Essi considerano Parias anche coloro che hanno ricevuto il battesimo da qualcuno che ha l'aspetto di un Parangi. E per questo che non appena sentono che una persona è diventata cristiana, essi la sdegnano come fosse un Paria, la conducono fuori della sua casta e non le consentono di vivere fra loro, né di entrare nelle loro case, di mangiare con loro, di toccare le loro stoviglie o i loro abiti, per cui diventare discepolo di un Parangi è una disgrazia più grande che essere sferzato e marchiato a fuoco come un ladro. [...] Chiunque abbia dei Parias che cucinano per lui o li lasci entrare nella propria casa [...] sicuramente verrà visto come un vile, spregevole, infame, e abominevole come i Paria si suppone che siano.¹

1. Questa lunga citazione, tratta da una delle lettere del beato martire João de Britto,² ci introduce nel cuore di questo saggio: l'am-

¹ Lettera di João de Britto a Charles de Noyelle, Kottur, 9 maggio 1684, in *Letters of the Portuguese Jesuits from Tamil Countryside 1666-1688*, translated from original portuguese by S. Jeyaseela Stephen, Pondicherry 2001, 281-282.

² Cfr. A.M. Nevett s.j., *John de Britto and his times*, Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1980. Cfr. anche la *Positio super dubio an constet de martyrio Ven. Servi Dei Johannis de Britto S.I.*, stamperia della Reverenda Camera Apostolica, Roma 1737.

ministrazione dei sacramenti ai paria nella regione del Tamil Nadu da parte dei missionari della Compagnia di Gesù, aspetto della più densa e complessa questione di come la Chiesa cattolica si sia confrontata con l'evangelizzazione di una società come quella indiana divisa in caste.³ È opinione piuttosto diffusa che la Chiesa cattolica mostrò almeno fino al XIX secolo una disponibilità assai maggiore rispetto alle Chiese protestanti nell'accettare tale divisione.⁴ Le Chiese riformate, infatti, furono sempre molto decise nel rigettare tale sistema: chi si convertiva doveva accettare l'uguaglianza, mentre ammettere le caste significava essere rimasti induisti e non aver concluso un percorso di sincera conversione al cristianesimo. In particolare, i missionari inglesi impegnati nel Sud dell'India nel corso del XIX secolo cercarono di combinare conversioni e riforme sociali e proprio nel caso

³ La bibliografia sulle caste è ovviamente sterminata. In relazione al tema qui affrontato ci limitiamo a citare R. Delière, *Les intouchables en Inde: des castes d'exclus*, Paris 1995; L. Dumont, *Homo Hierarchicus: le système des castes et ses implications*, Paris 1966; R. Delière, *Untouchability and Catholicism. The Case of the Parayars in South India*, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 18 (1998)/1, 30-33; S. Kaufman, *A Christian Caste in Hindu Society: Religious Leadership and Social Conflict Among the Paravas of Southern Tamilnadu*, in *Modern Asian Studies* 15/2, 1981, 203-234; M. Mosse, *South Indian Christians, purity/impurity and the caste system: death ritual in a Tamil Roman Catholic community*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (1996)/2, 461-483. Non ho avuto la possibilità di consultare C. Clémentin-Ojha, *Les chrétiens de l'Inde. Entre castes et Églises*, Paris 2008, ma della stessa autrice cfr. *L'indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947)*, in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 103 (1998) (juillet-septembre), 5-19.

⁴ Fino al 1820 si può parlare di un livello minimo di tolleranza. A partire da quella data le missioni protestanti "except the Leipzig mission, stressed the importance of deleting caste identities and caste behaviour in their Churches" (S. Manickam, *Missionary Attitudes towards Observance of Caste in the Churches of Tamilnadu, 1606-1850*, in *Quarterly Review of Historical Studies* 22 [1983]/4, 91). Cfr. anche B. Forrester, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, London 1980, 23-40; S. Bayly, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge 1989; R.E. Frykenberg (ed.), *Christians and Missionaries in India. Cross Cultural Communication since 1500*, London 2003; H. Bugge, *Christianity and Caste in XIXth Century South India: The Different Social Policies of British and Non-British Christian Missions*, in *Archives de sciences sociales des religions* 43, 103, (1998) (juillet-septembre) 87-97. Henriette Bugge scrive: "We should note that one of the most important differences between Protestant and Roman Catholic missions from the very beginning of the century [XIX] was that the Catholic missions knew intimately and accepted this social system and used this knowledge to build a strong position in South Indian society" (89). Della stessa autrice cfr. *Mission and Tamil Society. Social and Religious Change in South India*, Richmond 1994.



dei paria si adoperarono affinché nei villaggi questi ultimi potessero avere accesso alla proprietà della terra (cosa fino a quel momento loro preclusa) così da avere una *chance* per poter salire nella scala sociale.⁵ Quanto la posizione assunta dai missionari protestanti fosse debitrice dei dibattiti accesi dalla *querelle des rites* all'interno del mondo cattolico non sembra essere stato argomento d'indagine, ma è probabile che la memoria di quel dibattito abbia avuto una qualche influenza anche sui missionari britannici.

All'interno dell'universo missionario cattolico vi furono infatti posizioni diversificate in merito all'accettazione della divisione in caste della società indiana: se i missionari gesuiti si mostrarono più tolleranti verso le "usanze del luogo", la *Société des Missions Étrangères de Paris*, fondata nel 1657 e soggetta a Propaganda Fide si mostrò assai reticente ad accettare il sistema sociale delle caste. Negli anni Quaranta dell'Ottocento il padre Marion Brésillac, inviato nel sud dell'India, si esprime con termini molto duri a questo proposito, considerando non etica la posizione di chi era consenziente alla perpetuazione del sistema.⁶ Nella seconda metà del XX secolo la politica missionaria della Chiesa di Roma si modificò radicalmente con la creazione di una serie di *ashram* cristiani volti a favorire un profondo dialogo fra induismo e cristianesimo. In particolare, nel 1968, venne fondato a Madras l'*ashram Aikiya Alayam*, centro di dialogo interreligioso, dal gesuita Ignatius Hirudayam (1910-1985) che si riallacciava all'esperienza di Roberto De Nobili. Negli anni Ottanta venne però inaugurata una nuova fase di questo processo con l'emergere della teologia dalit, una sorta di teologia contestuale simile alla teologia della liberazione. Con il termine dalit ("oppressi") si erano autodefiniti coloro che erano in passato chiamati paria, o intoccabili e che sotto la guida di Bhimrao Ramij Ambedkar (1891-1965) combattevano per vedere riconosciuti i propri diritti. La teologia dalit divenne elemento fondamentale della formazione che i giovani gesuiti ricevevano nel Teologato regionale della provincia di Madurai della Compagnia di Gesù (che aveva la sede in comune con l'*Aikiya Alayam*), dove l'insegnamento era in lingua tamil e dove si affermò "una vigorosa egemonia intellettuale antibraminica e la foga della lotta al casteismo anti-dalit sembrava talora condurre ad uno speculare casteismo di segno contrario".⁷ Anche i recenti e sanguinosi scontri fra hindu e cristiani

⁵ Cfr. H. Bugge, *Christianity and Caste in XIXth Century South India...*, 93.

⁶ Cfr. M. Brésillac, *Souvenirs de Douze Ans de Mission*, Rome 1986, 125-127.

⁷ P. Aranha, *Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?*, in M. Sanfilippo, C. Prezzoli-



non sono estranei a problemi legati al casteismo della società indiana poiché tra le motivazioni degli attacchi degli estremisti hindu contro i cristiani vi è l'accusa rivolta a questi ultimi di "sfruttare" il desiderio dei "fuoricasta", facendo loro intravedere nella conversione alla fede cristiana una possibile via d'uscita da una vita di sottomissione.⁸

Esula ovviamente dal nostro intento affrontare le numerose – e problematiche – implicazioni dell'identità cattolica all'interno dell'universo indiano. Era necessario però fare una simile premessa per evidenziare come il tema di questo intervento vada inquadrato in questioni assai dibattute che, tutt'ora, sono lungi dall'essere state risolte e rappresentano anzi un nervo scoperto nei rapporti fra la Chiesa di Roma e una parte significativa della società indiana.

2. La scelta di analizzare il dibattito intorno all'amministrazione dei sacramenti ai paria rientra a pieno titolo nell'impostazione data da Maria Teresa Fattori al monografico della rivista, volto a

indagare con uno sguardo comparativo, gli aspetti più rigidi e costitutivi del cattolicesimo tridentino per vedere se e come le pratiche sacramentali divennero laboratori di traduzione e ri-significazioni del cattolicesimo stesso. [...] [Così da] evidenziare mutamenti che andrebbero a incidere sugli aspetti ritenuti centrali nel cattolicesimo nel passaggio che va dalla prima ondata di evangelizzazione nelle Americhe al principio del Cinquecento e la fine delle sperimentazioni rituali nell'estremo Oriente della seconda metà del Settecento.⁹

ni, *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano. Atti del convegno di Montepulciano 20 ottobre 2007*, Perugia 2008, 142. Aranha indica nel monito rivolto ai vescovi tamil da Giovanni Paolo II il 17 novembre 2003 il "momento culminante dell'emancipazione dei dalit all'interno della chiesa del Tamil Nadu". Asseriva il pontefice 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" (cit. da Aranha a 142). Sulla teologia dalit cfr. anche M. Amaladoss, *Life in Freedom. Liberation Theologies from Asia*, Maryknoll (NY) 1997; S. Jayakumar, *Dalit Consciousness and Christian Conversion. Historical Resources for a Contemporary Debate*, ISPCK, Delhi 1999; F. Wilfred, *On the Banks of Ganges: Doing Contextual Theology*, Delhi 2002.

⁸ Per una ricostruzione di questi scontri a partire dalla fine degli anni Sessanta a oggi cfr. T. Saracino, *Hindu contro cristiani nell'India di oggi. Origini e sviluppo del caso di Orissa*, in *Quaderni asiatici. Rivista di cultura e studi sull'Asia* 87 (2009) 27-43.

⁹ M.T. Fattori, *Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi nei secoli XVI-XVIII*, in apertura di questo numero monografico.



È proprio su quest'ultimo versante che si colloca infatti il dibattito sull'amministrazione dei sacramenti ai paria ammalati all'interno delle loro abitazioni. Per i missionari della Compagnia di Gesù era infatti inammissibile "entrare nelle case de' Parreas, e di qualsivoglia altra tribù; la quale in quelle Provincia sia riputata vile, ed infame".¹⁰ Secondo i gesuiti accettare una simile prassi avrebbe infatti indotto le caste alte ad abbandonare la Chiesa di Roma poiché i padri sarebbero stati contaminati a loro volta, secondo il criterio di discriminare fra *purezza/impurità* caratterizzante la distinzione in caste della società indiana.¹¹

La questione venne affrontata all'interno della più ampia *querelle* sui riti malabarici che si svolse contestualmente a quella sui riti cinesi e vide i missionari gesuiti contrapporsi alle congregazioni romane di Propaganda Fide e del Sant'Uffizio, il quale ultimo, a partire dalla metà del XVII secolo, avocò a sé l'intera materia dei riti considerandola attaccabile sul piano dell'ortodossia. La posizione espressa nel merito dai missionari della Compagnia può dunque essere vista come espressione di quella prassi dell'adattamento che anche in materia sacramentale caratterizzò l'ordine religioso nei paesi asiatici¹² e

¹⁰ A. Broglia Brandolini, *Giustificazione del praticato sin'ora da' religiosi della Compagnia di Gesù, nelle missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate*, nella Stamperia della Rev. Camera Apost., Roma 1724, 75-76.

¹¹ Sulla difficoltà per noi occidentali di comprendere antropologicamente tale distinzione cfr. L. Dumont, *Homo Hierarchicus...* Una sintesi dello stesso autore sui concetti di gerarchia, purezza e impurità è in Id., *La civilisation indienne et nous. Esquisse de sociologie comparée* (Cahiers des Annales, 23) Paris 1964: "Dans l'Inde, la séparation de la hiérarchie des castes n'ont de sens que parce que la société est fondée sur l'interdépendance des castes, et par conséquent des hommes particuliers, à l'intérieur d'un ordre qui constitue, lui, la réalité humaine véritable. Là est le cœur de la religion hindoue, tandis que la croyance à des êtres spirituels et le culte des dieux n'en constitue qu'un aspect en somme secondaire" (16). Cfr. anche Id., *Caste, Racisme et "Stratification"*, in *Cahiers Internationaux de Sociologie* 29 (1960) 91-112.

¹² Sul tema dell'adattamento la bibliografia è assai vasta. Per una panoramica generale mi permetto di rimandare a S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari 2002, 62-71, 101-108; si veda anche il volume di P. Broggio, F. Cantù, P.-A. Fabre, A. Romano, *I gesuiti al tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose, culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007, dove molti dei saggi affrontano tale questione. Per il più specifico ambito indiano cfr. C. Stewart, R. Shaw, *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, London 1994, in particolare il saggio di M. Mosse, *The Politics of Religious Synthesis: Roman Catholicism and Hindu Village Society in Tamil Nadu, India* (85-107); I.G. Županov, *Disputed mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford 1999; F.X. Clooney, *Roberto de Nobili's Adapta-*

che pose i gesuiti su una strada potenzialmente eterodossa rispetto a quanto stabilito sul valore del rituale nell'amministrazione dei sacramenti dal concilio di Trento.¹³

Se si scorre la ricca documentazione inquisitoriale custodita presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede¹⁴ si nota facilmente come intorno all'amministrazione dei sacramenti si giocò una partita di lungo periodo fra missionari e congregazioni romane al fine di tentare una difficile conciliazione fra esigenze dei convertiti – mediate dai missionari – e ortodossia della fede – ribadita in linea di principio dalle congregazioni ma soggetta nella sostanza ad ampie dispense.¹⁵ Se nel Cinquecento Roma dimostrò una maggiore

tion and the Reasonable Interpretation of Religion, in *Missiology* 18 (1990) 25-36; J.-P. Rubiés, *The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit method of Accommodation: between Idolatry and Civilisation*, in *Archivum Historicum Societatis Jesu* 147 (2005) 237-280.

¹³ Cfr. il canone XIII, sessio VII, 3 marzo 1547 del decreto sui sacramenti: "Si quis dixerit, receptos et approbatos ecclesiae catholicae ritus in solemnibus sacramentorum administratione adhiberi consuetos, ac contemni, aut sine peccato a ministris prohibito omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit". Su questi temi si è cominciato a lavorare con profitto soprattutto in questi ultimi anni. Per un panorama d'insieme si rimanda a P. Broggio, C. de Castelneau l'Estoile, G. Pizzorusso, *Administrer les sacrements en Europe et en Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa sacramenta*, in *Melanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 121 (2009)/1 e all'introduzione dei curatori (*Le temps des doutes: les sacrements et l'Eglise romaine aux dimensions du monde*). Per alcune considerazioni sul mutare della strategia della congregazione del Sant'Uffizio nel corso del tempo in merito alle concessioni fatte dai missionari ai neofiti mi permetto di rimandare a S. Pavone, *La Congregazione del Sant'Uffizio e lo scontro con le culture orientali*, contributo presentato al seminario *Permanenze e cambiamenti nella storia dell'Inquisizione. Per una discussione di Andrea del Col*, *Inquisizione in Italia, Scuola Normale Superiore di Pisa, 9-10 settembre 2008*, in corso di pubblicazione sulla rivista online "Chromos". Cfr. anche G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti delle missioni ad infideles. Percorsi nelle burocrazie di Curia*, in P. Broggio, C. de Castelneau l'Estoile, G. Pizzorusso, *Administrer les sacrements...*, 39-61.

¹⁴ Il fondo principale che raccoglie i *Dubia* è quello denominato *Dubia circa sacramenta* (diviso per tipologie e non per paesi) ma tutta la cosiddetta Stanza Storica raccoglie materiali inerenti a tale questione. Per i riti malabarici si veda in particolare ACDF, S. O., St. St. QQ 1 a-p, per i pareri dei consultori dei SS. Apostoli si veda anche la serie UV in ACDF, S. O. St. St.

¹⁵ In questo senso non è affatto vero quanto afferma l'anonimo autore delle *Osservazioni sopra l'Additamento di P. Brandolini* (ACDF, St. St. QQ 1-c) che "la Chiesa, quando si tratta di errori nella Fede, non ha mai guardato a motivi né d'acquistar Cristianità, né di perderle; ma unicamente a promulgare oracoli di verità". Sul difficile rapporto fra Roma e le realtà periferiche anche in tema di prassi sacramentale



apertura, con il passare del tempo gli spazi di libertà si andarono man mano restringendo, specie nelle missioni orientali, come testimonia con tutta evidenza il caso qui preso in esame.

3. Il problema dell'esistenza delle caste si pose subito con tutta la sua evidenza ai padri gesuiti che si recarono in India con l'intento di evangelizzare il paese. **L'identificazione Paria-Parangi** (intoccabili/stranieri), messa in risalto da João de Britto, comportò che i missionari, nella prima fase della loro attività evangelizzatrice, ebbero grosse difficoltà nel convertire al cristianesimo le caste superiori.¹⁶ In questo senso – come è noto – la svolta venne impressa da Roberto De Nobili,¹⁷ che “fu il primo, che anhelando al bene de' prossimi, mut[ò] la veste della Comp[agni]a di Gesù, per più potere mostrarsi tra quelli popoli, vestito l'habito simile à quello de sacerdoti Bramani, pigliando nel resto in tutto quella maniera di vivere, magnare, lavarsi, e tratti de loro medesimi; e per affettionarsi maggiorm[en]te agli animi a seguire la legge di Christo”.¹⁸ La scelta di Nobili suscitò note-

cfr. G. Pizzorusso, *La Congregazione “de Propaganda Fide” e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, in *Cheiron* 43-44 (2005) 197-240; Id., *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca*, in P. Broglio, F. Cantù, P.-A. Fabre, A. Romano, *I gesuiti al tempo di Claudio Acquaviva...*, 55-85.

¹⁶ Sul rapporto costi-benefici conseguenti alla conversione si veda I. Županov, *Prosélytisme et pluralisme religieux: deux expériences missionnaires en Inde aux XVIe et XVIIe siècles*, in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 87 (1994) (juillet-septembre) 35-55, che insiste sul fatto che “les ‘coûts’ de la conversion dépassaient très largement les ‘gains’ que pouvaient en escompter les prosélytes. Dans le contexte indien ces coûts portaient avant tout sur les risques de marginalisation individuelle, par l'exclusion de la lignée (*gotra*) ou de la sous-caste (*jati*), ou de la destruction globale en cas de conversion de groupe. Le soutien alternatif promis par l'affiliation à la foi chrétienne, matérialisé principalement par la protection potentielle offerte par les Européens implantés sur les côtes indiennes, était en général beaucoup trop limité pour compenser les pertes en termes d'identité et de position sociale” (36-37).

¹⁷ Su Roberto De Nobili cfr. in particolare P.R. Bachman, *Roberto de Nobili, 1577-1656; ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*, Roma 1972; P. Dahmen, *Un jésuite brame. Roberto De Nobili S.J. 1577-1656, missionnaire du Maduré*, Bruges 1924. Per una bibliografia completa si rimanda a M. Sanfilippo, C. Prezzolini, *Roberto De Nobili (1577-1656)...*, 151-167.

¹⁸ *De Missione Bracmanorum, sive de Madure in India Orientali, sita in districtu Archiepiscopatus della Serra, a Societatis instituta*, in *Missioni di Madura 1677*, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele, Roma, ms. 1255 (3384) (43).

voli perplessità all'interno della stessa Compagnia di Gesù¹⁹ e provocò l'intervento tanto dell'inquisizione di Goa quanto di quella di Roma. La bolla di Gregorio XV *Romanae Sedis antistes* (31 gennaio 1623) finì per approvare la prassi missionaria del gesuita di Montepulciano. La frase finale, che specificava la validità del pronunciamento *donec aliter* fosse stato deciso dalla Santa Sede, lasciava intendere però come la vicenda non potesse affatto considerarsi conclusa e lo scontro fra missionari gesuiti, altri ordini religiosi e congregazioni romane fosse destinato a riacutizzarsi, come accadde infatti intorno alla metà del Seicento.

I missionari della Compagnia, adeguandosi alla prassi inaugurata da Roberto De Nobili, optarono per equipararsi alla casta dei bramini *sannyasi*, la qual cosa determinò una serie di conseguenze non solo sul piano dell'accettazione dei cosiddetti riti malabarici²⁰ ma anche in relazione al problema delle caste. Essi adottarono infatti il comportamento delle caste superiori, quello cioè di non avere contatti con i paria. Ciò non significò la rinuncia alla loro conversione ma comportò la limitazione di rapporti diretti e, soprattutto, impedì ai missionari di amministrare i sacramenti nelle abitazioni degli intoccabili anche in caso di malattia; anche in quelle circostanze il malato veniva fatto uscire dalla casa. Una simile prassi valeva ugualmente nel caso dell'estrema unzione, quando cioè l'ammalato si trovava in evidente pericolo di vita. Qualora vi fosse manifesta impossibilità per l'infermo di spostarsi da casa esso rimaneva così senza sacramenti e il peccato di omissione dei gesuiti diveniva particolarmente grave.

Si trattava con tutta evidenza di una pratica che mal si conciliava con lo spirito del cristianesimo e che si prestava facilmente a essere

¹⁹ Cfr. la tesi di I. Županov, *Disputed mission...*, per la quale lo scontro fra Roberto De Nobili e Gonzalo Fernandez si fondava su una dicotomia fra l'"approccio aristocratico" del primo, portato a vedere nei testi dei bramini un possibile canale di avvicinamento alla cultura indiana e l'approccio "demotico" del secondo che si basava sulla sua osservazione diretta dei riti pagani e pensava che a ciò si riducesse la religione degli indiani.

²⁰ Sui riti malabarici mi limito qui a citare G. Di Fiore, *Strategie di evangelizzazione nell'Oriente asiatico tra Cinque e Settecento*, in G. Martina, U. Dove, *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, Bologna 2001, 116-132; M. Sanfilippo, *La querelle dei riti malabarici*, in M. Sanfilippo, C. Prezzolini, *Roberto De Nobili (1577-1656)*..., 127-136; S. Pavone, *I riti malabarici*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa 2010, vol. 3, 1327-1329; Ead., *Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia*, comunicazione presentata al convegno presso l'Accademia dei Lincei, *A dieci anni dall'apertura del Sant'Uffizio*, in corso di pubblicazione.



causa di contestazioni. A giustificazione del loro comportamento i missionari della Compagnia sostenevano come tale prassi non impedisse la conversione dei paria, anzi per le caste inferiori il passaggio al cristianesimo diveniva in un certo qual modo strumento di elevazione: convertendosi alla religione dei gesuiti *sannyasi* gli intoccabili acquisivano anch'essi una nuova identità di casta bramantica e questo rappresentava per loro un ulteriore invito a farsi cristiani.²¹ Era un ragionamento per alcuni versi non dissimile da quello imputato oggi ai missionari impegnati nella conversione dei fuoricasta ma che non sappiamo quale rispondenza effettiva avesse nella società indiana del tempo. Certo lo stesso De Nobili, di fronte all'evidente scarso frutto raggiunto nel privilegiare la conversione delle "caste alte", a partire dagli anni Trenta del Seicento si concentrò su quei gruppi che, proprio sulla base di un simile ragionamento, miravano a migliorare il loro statuto rituale attraverso la conversione.²² Sin da allora venne dunque concepita una prima divisione dei missionari fra *sannyasi* e *pandaraswami*,²³ il che, di fatto, rafforzò la segregazione sociale creandola anche all'interno della Chiesa.²⁴

²¹ Se si creassero dei missionari appositamente per i paria diminuirebbe il numero delle conversioni "non potendosi negare che per essi non sia un grande allettativo, per venire alla Fede, quel commercio co' Cavalieri negli esercizi di Religione, ed il passare ad avere per Maestro di essa uno di sembiante di nobile indiano" (*Se sia spediante, e si possa usare il temperamento d'introdurre in quelle missioni missionari in sembiante di Parreas*, ACDF, S. O., St. St. QQ 1-c).

²² Cfr. I. Županov, *Prosélytisme et pluralisme religieux...*, 50.

²³ Sull'istituzione del *pandaraswami* cfr. A. Francis, *A socio-historical study of the Pandaraswami as instituted by the Jesuits*, in A. Amaladass (ed. by), *Jesuit Presence in Indian History. Commemorative Volume on the Occasion of the 150th Anniversary of the New Madurai Mission 1838-1988*, Anand 1988, 318-333. I missionari che si dedicarono ai paria dovettero farlo comunque senza dare nell'occhio e le chiese per i paria vennero spesso costruite nel bosco lontano dai luoghi abitati. A. Francis cita una lettera di Balthasar Da Costa (fondatore della missione Pandaram) che così descrive la chiesa edificata nei pressi di Trichy: "It is completely open on the southern side, has a vestibule surrounded and covered with leaves which forms the body of the church of which the hermitage is at it were the sanctuary. In this way we obviate the scandal which would be caused in this country if the Pariahs were admitted in the church" (cit. alle 326-327).

²⁴ Nella sostanza comunque – scrive Županov – "le projet d'une christianisation globale, hiérarchisée, et comprenant toutes les couches de la société, des Brahmanes aux Parias, tel que l'avait conçu Nobili, ne se matérialisa pas" (*ibidem*). Sul modo in cui la Chiesa cattolica nel XIX secolo cercò di rapportarsi al problema delle caste all'interno della società indiana-induista cfr. anche G.-B. Richmond, *Caste, Class and Catholicism in India. 1789-1914*, Richmond 1998, dove nell'ultimo capitolo (*French Jesuits and Caste in Tamil Nadu*) si sostiene senza mezzi termini che

4. Allorché nel 1703 il cappuccino François Marie de Tours presentò alla Congregazione de Propaganda Fide un lungo memoriale in 36 punti contro i padri della Compagnia nel quale denunciava la permissività degli ignaziani in fatto di riti, ne contestò anche il comportamento nei confronti degli intoccabili. Il memoriale del cappuccino – girato da Propaganda al Sant'Uffizio²⁵ – sosteneva l'inammissibilità del comportamento dei gesuiti verso i paria e lo scarso valore delle loro giustificazioni; ricordava inoltre la diversa condotta adottata dai maomettani con gli indiani convertitisi all'Islam. La risposta arrivò attraverso uno dei tanti memoriali inviati dai gesuiti all'Inquisizione nel quale si metteva in risalto l'approccio completamente diverso adottato dai musulmani e dai padri della Compagnia nei confronti nella società indiana: nel passare alla setta maomettana si entrava infatti in un'altra tribù e non si poteva più avere alcun contatto con la casta precedente. La separazione era netta, i due mondi perdevano ogni relazione, cosa che non avveniva invece per i convertiti al cattolicesimo poiché

quei cristiani non costituiscono da sé soli una speciale Tribù, che sia la casta dei cristiani, né formano un corpo separato dagli altri loro contri-buli. [...] onde dopo il Battesimo continuano nel medesimo essere civile e politico che avanti avevano, e colla medesima distinzione di Tribù.²⁶

I missionari rivendicavano la scelta di non creare mondi separati fra convertiti e non convertiti e consideravano tale condotta come un valore aggiunto nell'evangelizzazione di questi popoli.

Con l'arrivo nel 1704 a Pondicherry del legato pontificio Charles Thomas Maillard de Tournon²⁷ – inviato in Oriente per redimere la

la scelta dei padri della Compagnia di incoraggiare le conversioni delle caste alte non fece altro che favorire la discriminazione sociale. Cfr. H. Bugge, *Christianity and Caste in XIXth Century...*, 89, dove si parla del sistema di Nobili di dividere gli edifici sacri per le caste alte e quelle basse lasciando in ogni caso fuori dalle chiese gli intoccabili.

²⁵ Cfr. ACDF, S.O., St. St. QQ 1-h. Propaganda mandò tutto il fascicolo all'assessore del S. O. Mons. Casoni. De Tours pubblicò il suo memoriale a Liegi nel 1704 con il titolo *Questioni proposte alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide*.

²⁶ *Risposta a quanto dice il R. P. Fra Francesco Maria de Tours nel suo Memoriale intorno a Gentili che nell'Indie facendosi Maomettani trattano poi indifferentemente con tutti, e indifferentemente convengono nella stessa Meschita*, ACDF, S.O., St. St. QQ 1-i.

²⁷ Charles Thomas Maillard de Tournon nacque a Torino il 21 dicembre 1668. Fu tra i fondatori dell'Accademia dell'Arcadia. Ordinato sacerdote nel 1695, nel 1701 venne inviato in Cina, da Clemente XI come legato apostolico. Sbarcò a Pondicherry il 6 novembre 1703 e vi rimase fino al 5 luglio 1704. Nel 1705 sbarcò in Cina dove



controversia sui riti cinesi – la controversia intorno ai riti malabarici subì una decisiva accelerazione. Pur non essendo in grado di raccogliere informazioni di prima mano – non conoscendo né il tamil né il portoghese – Tournon si convinse a emanare un decreto (23 giugno 1704) riguardante tutta la materia dell'adattamento del cattolicesimo alla cultura locale propugnato dai missionari gesuiti.²⁸ Che la questione dell'amministrazione dei sacramenti ai paria venisse percepita come una delle più scottanti risulta dalle lettere che lo stesso legato aveva scritto al Sant'Uffizio il 9 e il 10 luglio 1704 per difendere l'emanazione del suo decreto. Nella prima lettera egli si mostrava infatti possibilista quanto alla scelta dei missionari di accettare la divisione dei paria dalle altre caste. Pur ritenendo una tale prassi intollerabile se vista con gli occhi dell'egualitarismo cristiano, Tournon conveniva sul fatto che questa fosse una materia

dalla quale può derivare tal scompiglio, e pericolo a queste missioni, appoggiate principalmente su questa tolleranza, [che] ho stimato più cautelato consiglio, di rimetterne la determinazione a chi non può errare.²⁹

Curiosamente il legato supplicava il tribunale “di degnarsi di lasciar aperta questa via più facile alle conversioni”³⁰ così che la con-

fu protagonista di una serie di scontri con l'imperatore Kangxi che non vide di buon occhio il tentativo del legato apostolico di screditare i gesuiti e il tentativo di imporre un superiore dipendente da Roma per tutti i missionari che operavano in Cina. Tournon morì a Macao l'8 giugno 1710. Per un profilo biografico aggiornato (anche sotto il profilo delle fonti e della bibliografia) cfr. DBI, LXVII, Roma 2006, 539-544, *sub voce* di G. Di Fiore.

²⁸ Questo il passo del decreto: “Ferre pariter non possumus, quod a Medicis spiritualibus pro animarum salute ea caritatis officia denegentur, quæ Medici Gentiles, nobilis etiam generis seu Castæ pro corporis salute præstare non dedignantur infirmis, licet abiectæ et infimæ conditionis, vulgo dicti Parias. Quapropter districte mandamus Missionariis, ut, quantum in ipsis erit, nemini e Christianis ægrotis, quantumvis Parias, et vilioris, si adessent, generis hominibus, desideranda relinquatur in infirmitate copia Confessarii, et ne ingravescens morbis cum gravissimo vitæ temporalis periculo, æternæ consumere cogantur, iisdem Missionariis præcipimus, ne infirmos huiusmodi conditionis ad Ecclesiam deferendos expectent, sed consultius domos, ubi ægrotant, pro viribus petant ad eos invisendos, ac piis sermonibus et precibus, Sacramentorumque pabulo recreandos, atque demum eos in extremo vitæ discriminæ constitutos Sancto infirmorum Oleo deliniant, absque personarum, aut sexus acceptione, expresse damnantes quacumque praxim huic Christianæ pietatis officio contrariam”.

²⁹ *Copia di lettera del card. Di Tournon alla congreg.ne del Sant'Uffizio*, 9 luglio 1704, in ACDF, S. O., St. St. QQ 1-a.

³⁰ *Ibidem*. Tournon protestava di aver condotto l'affare in tutta segretezza e dichiarava

gregazione accolse il suggerimento, optando per esaminare a parte la questione rispetto alle altre disposizioni contenute nel decreto.³¹ Tournon nel frattempo, per quanto dubbioso, aveva concesso ai missionari della Compagnia una dispensa per tre anni dall'articolo riguardante tale materia.

Come risulta dal verbale della congregazione del 5 gennaio 1706, il Sant'Uffizio stabilì di ratificare il decreto di Tournon utilizzando una formula simile a quella della *Romanae Sedis Antistes* emanata da Gregorio XV: "donec aliter a Sede Apostolica provisum fuerit".³² Una nuova conferma delle decisioni di Tournon si ebbe nel 1712 con l'ennesimo avvertimento che, nel caso in cui in seguito si fossero aggiunte altre informazioni, si sarebbero potute rivedere le decisioni prese.

I gesuiti avrebbero forse potuto mantenere un basso profilo e limitarsi a chiedere di volta in volta delle dispense sui singoli punti del decreto ma decisero invece di sollecitare il Sant'Uffizio attraverso l'intervento di una serie di procuratori della Compagnia. Essi si incaricarono di fornire alla congregazione particolare creata *ad hoc* nuove e circostanziate informazioni in merito ai punti contestati del loro metodo missionario. Il padre Laínez, nella sua *Defensio Indicarum Missionum Madurensis* (1707),³³ basava la sua difesa su una dichiarazione della congregazione del Concilio in risposta al dubbio proposto da san Carlo Borromeo – *An Parochi tempore pestis tenerentur Ministrare per se ipsos eo morbo infectis Sacramenta* – che dispen-

di aver inviato il decreto esclusivamente ai gesuiti, al Sant'Uffizio e a Propaganda "ed insomma ho prese tutte quelle misure che li dovevano vedere ragionevolmente persuasi della mia buona volontà, e del desiderio che ho di contribuire quanto posso al decoro della Compagnia".

³¹ La decisione venne presa nella congregazione del 7 gennaio 1706.

³² ACDF, S.O., St. St. QQ 1-h; ma cfr. anche la *Relazione della Congregazione Generale della santa Inquisizione*, 29 gennaio 1706, in ACDF, S.O., St. St. QQ 1-a, fasc. 2. Clemente XI incaricava poi il consultore Giovanni Damasceno dei frati minori conventuali di San Francesco – già consultore per i riti cinesi – di riassumere la questione tenendo conto in particolare dei riti e dei segni che non erano stati condannati né da Gregorio XV né dal decreto del vicario apostolico, e invitava a trattare separatamente la questione dei paria.

³³ F. Laínez s.j., *Defensio Indicarum Missionum Madurensis, nempe, Maysurensis, & Carnatensis edita, Occasione Decreti Ab Ill.o D. Patriarca Antiocheno D. Carolo Maillard de Tournon Visitatore Apostolico in Indiis Orientalibus lati; et suscepta a Francisco Laínez e Societate Jesu Electo Episcopo Meliaporensi, ex Typographia Reverendo Camerae Apostolicae, Romae 1707*, cap. VI, 26-33. Francisco Laínez tornò poi in India e fu nominato vescovo di Meliapor. Anche in questa nuova veste continuò a sostenere le ragioni del suo ordine in merito alla questione dei paria e dei riti malabarici.



sava i sacerdoti dall'amministrazione dei sacramenti in caso di peste. Il tentativo era quello di dimostrare che i missionari si sarebbero trovati in pericolo di vita qualora si fossero avvicinati ai paria e che, pertanto, aiutare gli intoccabili avrebbe portato un gran detrimento alla missione stessa.

I primi procuratori inviati a Roma (Jean Bouchet, Francisco Lafnez, Pierre Martin) ribadirono a più riprese le proprie convinzioni circa l'impossibilità per i missionari di entrare nelle case degli intoccabili. La sopravvenuta morte di Martin, sostituito dal padre Luigi Mamiani (che non aveva mai risieduto in India), fece balenare però la possibilità di una soluzione differente. Allorché infatti il papa chiese al cardinale di Santa Prisca, Francesco Maria Casini³⁴ di esprimere il suo voto in merito al decreto di Tournon questi, insieme a una serie di considerazioni volte per lo più a mitigare le decisioni prese dal legato (a suo dire colpevole di aver agito in maniera troppo autonoma rispetto a Roma), propose di destinare alcuni missionari particolari alla cura dei paria così da risolvere una volta per tutte tale questione:

Questo rimedio non si potrà mai dire impraticabile, perché o si potrà dar loro un missionario a parte, che si contenti della sorte di Parias con privarsi, se bisogni, del commercio de' Nobili, o quando ancora non sia tollerato un europeo, si potranno abilitare al sacerdozio alcuni catechisti del Paese, i quali siccome oggi, per confessione de' Padri, servono a' Parias senza pericolo, così potranno di poi servire di sacerdoti, di cappellani e di parroci, come anche fu ordinato in un decreto della Sac. Congreg. De Propaganda Fide a 22 luglio 1658.³⁵

³⁴ Francesco Maria Casini (1648-1719) entrò nell'ordine dei cappuccini nel 1663. Nel 1698 Innocenzo XII lo chiamò a Roma come predicatore nel Palazzo Apostolico. Nominato cardinale di Santa Prisca l'11 luglio 1712 da Clemente XI, l'anno successivo diede alle stampe le *Prediche dette nel Palazzo Apostolico*. Pietro Stella lo indica come un chiaro "sostenitore del magistero infallibile e del potere giurisdizionale e assoluto del papato" (*Il giansenismo in Italia*, Roma 2005, vol. I: *I preludi tra Seicento e primo Settecento*, 139). Cfr. anche B. della Cittadella, *Il pensiero missionario del cardinal Casini nelle sue prediche al Palazzo apostolico*, in *Italia francescana* 5 (1930) 403-467; 6 (1931) 184-203; per la bibliografia di Casini cfr. anche Dizionario Biografico degli Italiani, Roma 1978, XXI, 359-361, *sub voce* di C. Mutini.

³⁵ *Voto sui riti malabarici di Francesco Maria cardinale di Santa Prisca*, 12 marzo 1716: basato sugli scritti del gesuita Martini (prima del voto c'è una lettera del cardinale indirizzata al pontefice), in ACDF, S. O., St. St. QQ 1-h. Cfr. il decreto del 22 luglio 1658 laddove dice: "Parochi non naturales illarum partium, sive Regulares, sive Sæculares sint, teneantur omnino habere apud se Cappellanum origine Indorum pro confessionibus audiendis". Casini scrive che il decreto fu confermato da Clemente IX e che "si pratica nella Cina, nel Tonchino, e in altre parti dell'Indie".

Di fronte all'obiezione, che pure gli era stata rivolta, che in tal modo i gesuiti sarebbero stati tutti "perseguitati, e scacciati come uomini abbominevoli" il cardinale replicava:

Ciò a me non pare che regga. Perché è pur necessario che i Padri pratichino con i catechisti: altramente come potrebbero sapere lo stato delle anime? E se la pratica con i Catechisti non gli pone nell'angustia temuta come ne gli parrebbe il trattare con un curato de' Parias? Il che potrebbero fare con cautela.³⁶

Il padre Mamiani si persuase a fare sua questa proposta³⁷ come la meno rischiosa per gli equilibri della missione indiana. Sulla scorta delle decisioni prese dal concilio di Diamper del 1599³⁸ egli suggerì

Ut ad faciliorem, et pleniorē præsēntis Decreti observantiam designentur aliqui Sacerdotes Missionarii peculiariter addicti istis vilioris conditionis hominibus, seu Parreas, quibuscum libere, et palam agere, et eorum ingredi domos possint, ut olim statutum fuit in Concilio Diamperensi habito in Indiis Orientalibus an. 1599 act. 8 decr. 36.³⁹

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Che fosse stato Casini a suggerire a Mamiani questa soluzione lo scriveva lo stesso Mamiani: egli aveva aggiunto una simile proposta sui paria "per insinuazione del Signor Cardinal Casini di b. m., per facilitare maggiormente la moderazione del mentovato decreto sopra questo punto", *Risposta del Molto Rev. P. Luigi Vincenzo Mamiani alla lettera sopradetta [di Brandolini del 21 dicembre 1723]*, 23 dic. 1723; in [A. Broglia Brandolini], *Giustificazione del Praticato fin'ora da' religiosi della Compagnia di Gesù, nelle missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, presentata alla Santa Sede Apostolica in occasione del Decreto, loro intimato in Puducery dalla chiara memoria del Sig. Card. di Tournon, a di 8 di luglio dell'anno 1704*, nella stamperia della Reverenda camera apostolica, Roma 1724, 35-36 del *Summarium*.

³⁸ Sul sinodo di Diamper cfr. G.M. Antao, *De synodi Diampeirana natura atque decretis*, Goa 1952; J. Thaliat, *The Synod of Diamper*, Roma 1958; G. Nedungatt (ed.), *The Synod of Diamper revisited*, Roma 2001. Sul ruolo politico e religioso svolto nel sinodo dall'arcivescovo di Goa Aleixo de Meneses cfr. 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* 103 (1998) (juillet-septembre), 21-42. Per i testi del sinodo cfr. J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...*, XXXV, Paris 1902, coll. 1161-1307.

³⁹ Cit. in F. Pastore, *Scrittura che si distribuisce d'ordine di S. Santità nel proporsi la causa de' riti malabarici, se convenga destinare alcuni missionari in abito plebeo per la conversione, e pel governo spirituale de' Parreas, supposto che non sia permesso d'entrar nelle loro case in portamento di Nobile*, 7, in ACDF, S. O., St. St. QQ 1-o. Una copia dello stesso testo senza la firma di Pastore è in APF, *SC Indie orientali e Cina. Misc. 14*.



Cosciente però del disprezzo con cui erano considerati gli intoccabili, subito dopo aggiunse

se ciò si giudicherà conveniente, e decente col grado Sacerdotale, e con il ministero di Maestro della legge di Dio; supposti i vilissimi uffici, a quali sono destinati dal Pubblico i Parreas.⁴⁰

Mamiani venne ben presto sconfessato dal nuovo procuratore nominato dalla Compagnia per seguire la causa presso la congregazione, Antonio Broglia Brandolini.⁴¹ Questi, rientrato a Roma nel 1718, ritrattò l'offerta di Mamiani sostenendo che solo chi non aveva mai lavorato nelle missioni indiane poteva farsi latore di una simile proposta.⁴² Qualora i missionari avessero accettato di destinare alcuni di loro al servizio presso gli intoccabili avrebbero finito per mettere in pericolo l'esistenza dell'intera missione, poiché non solo le altre caste non avrebbero accettato di avere rapporti con loro, ma la loro equiparazione con i bramini *sannyasi* faceva sì che essi fossero soggetti alle pene previste per i nobili che osassero entrare nelle case degli intoccabili (l'infamia, la mutilazione, e persino la morte). Inoltre essi avrebbero messo in pericolo gli stessi paria poiché questi ultimi, a loro volta, facendo entrare un nobile nella loro dimora rischiavano di essere puniti con multe pecuniarie, con la frusta e, come estrema misura anche con l'esilio. A sostegno della sua posizione Brandolini ricordava come effettivamente un gesuita fosse stato punito con l'esilio dopo essere stato scoperto nella casa di un paria.

La congregazione particolare non venne persuasa dal nuovo procuratore e ribadì che “servandum esse decretum Em.i de Tournon cum facultate destinandi Missionarios aut ex eadem Societate Jesu, aut ex Sacerdotibus Canarinis pro hominibus vilis conditionis nuncupatis Parreas”.⁴³ Si accennava qui all'opportunità di coinvolgere

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Antonio Broglia Brandolini nacque a Forlì il 13 giugno 1677 e morì nel Malabar nel 1747. Nel 1708 partì per l'India ma nel 1718 rientrò a Roma dove venne eletto procuratore della provincia del Malabar in sostituzione di Pierre Martin. Rientrato in India, fu visitatore nel 1736 e vice provinciale di Goa fra il 1737 e il 1742. Era parente del segretario di Stato cardinal Paolucci.

⁴² Brandolini sottolinea come nel foglio presentato alla Sacra Congregazione da Mamiani vi fosse scritto “Societatis Jesu Procurator Supplex” e non “Earum Missionum Procurator”. Si tratta dunque di una sconfessione in piena regola delle scelte compiute da Mamiani, cui non si riconosce alcun ruolo ufficiale nella difesa della causa presso il Sant'Uffizio.

⁴³ Cit. in F. Pastore, *Scrittura...*, 10.

nell'amministrazione dei sacramenti dei sacerdoti indigeni (Canarini) ma anche quest'ipotesi, avversata dai gesuiti, cadde per l'indisponibilità dei padri della congregazione dell'oratorio di Goa, che sostennero di non avere sacerdoti sufficienti da destinare a questo scopo.⁴⁴

5. Brandolini non si lasciò intimidire e, con una strategia di tipo dilatorio, sommerse la congregazione di memoriali aggiuntivi per dimostrare come su questa (e su tutte le altre questioni relative ai riti) la congregazione avesse raggiunto conclusioni sbagliate perché male informata dei fatti. Egli puntava a rimandare la causa il più possibile temendo una decisione sfavorevole dell'Inquisizione. L'elezione di Benedetto XIII al soglio pontificio favorì una simile strategia poiché il nuovo papa, decidendo di avocare a sé l'intero dossier, fece sì che la causa subisse una battuta d'arresto. Se si fosse passati direttamente al pronunciamento dei cardinali – commenta il prefetto dell'archivio dottrinale del Sant'Uffizio Francesco Pastore⁴⁵ nella sua *Scrittura* – “è molto probabile [che] alcuni di quei Missionari sarebbero stati costretti a depor l'abito di Nobili, e a vestir quello di Parreas”.⁴⁶

Brandolini fu indubbiamente colui che più si adoperò nella difesa della causa attraverso una strategia composita che lo portò ad agire sia direttamente sulla congregazione attraverso l'invio di numerosi memoriali, sia attraverso la stampa di alcuni di essi così da ottenere una tribuna più ampia per le proprie idee.⁴⁷ Nel merito della que-

⁴⁴ Tale congregazione era composta tutta di sacerdoti Canarini, cioè provenienti dalle isole Canarie, mandati dai portoghesi in India per il colore scuro della loro pelle che faceva sì che essi potessero confondersi con le popolazioni locali.

⁴⁵ L'ufficio di archivista sembra costituirsi stabilmente solo a partire dal secondo decennio del Seicento. Lugani nel 1739 i cardinali visitatori ne decidono la ristrutturazione e ne affidano l'incarico all'abate Francesco Pastore. Lo seguirà il domenicano Giuseppe Maria Lugani che riorganizzerà l'archivio a partire dal 1762. Nel 1768 utilizza il titolo di “archivista dottrinale” e parla di Pastore come del suo “antecessore” (*Privilegia*, 1765-1768, c. 828). In realtà già nella *Scrittura* Pastore usa una simile definizione.

⁴⁶ Cit. in F. Pastore, *Scrittura* cit., 10. Pastore afferma che Brandolini con il consenso del papa era informato di ciò che si andava trattando nelle singole sedute delle congregazioni e inviava ogni volta appunti sulle pagine delle sue opere da consultare in merito alle questioni trattate. Si trattava quindi di un canale privilegiato del gesuita che venne interrotto dal cardinal Porzia che ne avvertì Ottoboni così che alle scritture di Brandolini si unirono quelle del gesuita Mansi “quegli, il di cui solo nome faceva mutar di colore il padre Mamiani” (12).

⁴⁷ Cfr. [A. Broglia Brandolini], *Giustificazione del Praticato fin'ora da' religiosi della Compagnia di Gesù, nelle missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate...*; [A. Broglia Brandolini], *Risposta alle accuse date al praticato sin d'ora da' Religiosi della*



stione dell'amministrazione dei sacramenti ai paria nelle loro case, il procuratore gesuita ripercorreva le varie tappe che avevano portato i missionari a modificare sensibilmente il rigore delle posizioni di Roberto De Nobili e appoggiava le sue considerazioni su un'analisi del sistema delle caste vigente in India. Egli sosteneva la necessità per i missionari di accettare le leggi e le consuetudini del luogo entro cui si trovavano a operare e applicava al caso indiano il principio per cui la carità doveva comunque agire in maniera gerarchica, occupandosi prima di tutto degli *honorabiliora membra*:

Secondo il favellare delle Sagre Carte, e de SS. Padri,⁴⁸ la carità deve essere qual ordinato squadrone, che secondo il merito di ciascheduno, sappia collocare chi alle prime file, chi nel mezzo, e chi nella retroguardia: Peccarebbe ella di molto se non servasse quest'ordine; ma senza distinzione di Persone, del ben comune, o del particolare, si volesse a tutti egualmente comunicare. [...] E però applicando qui ancora la dottrina del nostro intento, anche la Carità di quei missionari verso del prossimo deve essere qual ordinato squadrone, che secondo la qualità, e il merito delle Persone, formi le prime file, il mezzo e la retroguardia, o con questi, o con queglii, o con queglii altri: sarebbe molto viziosa se egualmente a tutti volesse estendersi. Parimente ella peccarebbe, o se non amasse l'eterna salute de Parreas, o se l'amasse meno del giusto, o se l'amasse più del dovere.

Essa deve amare i paria ma, poiché vi è una gerarchia, essa deve considerare prima queglii

honorabiliora membra, che sono i nobili christiani base e sostegno di quella Cristianità, che aiutano e sostengono gli stessi ignobili nelle loro persecuzioni, e travagli, che i primi parlano a quei Re, a quei Principi, a quei Magistrati in favore della nostra Santa Religione, che in una parola col loro esempio tirano la stessa Plebbe [*sic*] ad abbracciare il Vangelo; [...] che i Missionari non siano scacciati da essi, che i Convertiti non rinneghino Christo.⁴⁹

Compagnia di Gesù nelle missioni del Madurey, Mayssur e Carnate, in due diversi libri dal Reverendissimo Padre Fra Luigi Maria Lucino del Venerabil' Ordine dei Predicatori, Maestro di sacra Teologia e Commissario Generale del sant'Uffizio in Roma, Colonia 1729.

⁴⁸ Brandolini utilizzava a sostegno della sua tesi San Tommaso (*Summa Theologica*, 2a 2æ q. 26 art. 3°: "La carità antepone il ben comune al privato") e Sant'Agostino (*De doctrina Christiana*, l. I, cap. 26: "Cum omnibus prodesse non possis his potissimum consulendum est, qui pro locorum, temporum, vel quorum libet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quidam sorte iunguntur").

⁴⁹ *Breve additamento alla clausola toccante l'amministrazione de sacramenti à Parreas nelle lor case comandata dal Sig. Cardinal di Tournon nel suo decreto al § Ferre*



Egli sosteneva dunque che i gesuiti non portavano i sacramenti agli intoccabili nelle loro abitazioni non perché – superstiziosamente – li considerassero vili e venissero turbati dalla “torbidezza” dei luoghi, ma perché la carità “in primo luogo vuole in salvo il tutto e non la parte, il pubblico e non il privato” e portar loro in casa i sacramenti “ridonderebbe in un notabil pregiudizio del ben comune, e metterebbe in ruina tutte quelle Missioni”.⁵⁰

Anche Brandolini, come già Laínez, si rifaceva al dubbio sul caso di peste; inoltre, un po' capziosamente, ricordava i numerosi segni distintivi di ricchezza posseduti dalla nobiltà europea e come essi mancassero alle caste alte in India. Esse avrebbero dunque rinunciato con molta difficoltà a quell'unica distinzione e omaggio che risiedeva nella distanza anche fisica fra le varie caste.⁵¹ Il fatto è – insisteva il procuratore – che per i nobili la casta era segno identitario: “l'onestà, polizia e civiltà dovuto al loro grado [...] nel loro concetto principalmente consiste nella separazione delle caste”. “Tra noi sarebbe cosa decorosa, e conveniente che un Religioso trattasse alla domestica con gente conosciuta per ischiatta di Birri, e di Carnefici, che molto fosse dedita alle ubbriachezze [sic], ed a cibarsi di pipistrelli e d'altre carne immondissime nella nostra opinione?”.⁵² Per il gesuita queste erano norme unicamente civili e non vedeva alcun motivo per andarci contro; rammentava poi come i missionari non potessero essere tacciati di dissimulazione poiché la situazione era notevolmente cambiata dai tempi in cui vi era una netta divisione fra coloro che assieme a Roberto De Nobili “si erano vestiti all'indiana” e il gruppo di Gonzalo Fernandez che andava “in portamento europeo”.⁵³ Con il tempo – continuava –

pariter, in ACDF, S. O. St. St. QQ 1-c. L'Additamento è accluso alla *Relazione* fatta da Monsignor Lambertini, ivi.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Con un argomento piuttosto debole ricordava poi che anche in Europa nelle chiese i nobili e i plebei non occupavano gli stessi spazi.

⁵² *Risposte ad alcune difficoltà che si proposero nel favellarsi della clausola de' Parreas*, in ACDF, S. O., St. St. QQ 1-i.

⁵³ *Informazione di fatto sopra vari Dubij toccanti le clausole di Parreas, e delle Ceneri e d'altri Segni*, in ACDF, S. O., St. St., QQ 1-c. Sull'abito come “travestimento” nella strategia missionaria della Compagnia di Gesù cfr. R. Po-chia Hsia, *From Buddhist Garb to Literati Silk: Costume and Identity of the Jesuit Missionaries*, in J.P. Paiva (ed.), *Religious Ceremonials and Images: Power and Social Meaning (1400-1750)*, Coimbra 2002; M. Sanfilippo, *Abito, adattamento e interventi romani nelle missioni*, in G. Pizzorusso, M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo 2005, 61-77; S. Pavone, *Spie, Mandarini, Bramini: i gesuiti e i loro travestimenti*, comunicazione presentata al



si cominciò [...] ad alterar il sistema, e ad avvicinarlo più a quella foggia che si desidera. Che però i med[esim]i missionari che andavano in sembianze Indiano pian piano palesemente e pubblicamente cominciarono a predicare e ad istruire anche i Parreas, e l'altre vili Tribù, e d'erigere Chiese per loro, se non materialmente almeno formalmente, ò se non in tutto, almeno in parte una cosa stessa con quelle de nobili, mentre erano situate nel med[esim]o luogo, e sito, e dentro uno stesso recinto di muro esteriore, [...] e mentre nel medesimo tempo, e nobili e plebei assistevano palesemente a divini ministeri, e ricevevano li Sacramenti dall'istesso missionario.⁵⁴

I gesuiti avevano eretto infatti delle chiese che consentivano anche ai paria di assistere alla messa. Come si vede dal disegno in calce al presente contributo si trattava di edifici con ingressi distinti per le caste superiori e per gli intoccabili così da evitare ogni tipo di contatto, l'altare del celebrante era però il medesimo.⁵⁵ Brandolini intendeva dimostrare l'inadeguatezza della riproposizione della condanna di chiese separate contenuta nella bolla di Gregorio XV, dal momento che ormai vigeva una vera e propria contiguità all'interno di un unico edificio. In alcun modo dunque – protestava il gesuita – si potevano accusare i missionari di considerare insalvabili i paria poiché non solo “hanno eretto in quelle Missioni pubbliche Chiese per li Parreas” ma

con saputa, e consenso de magistrati infedeli s'istruiscono quei meschini ne misteri di nostra Fede da nobili catechisti, anche ne luoghi e strade pubbliche, anche alla presenza de Cavalieri idolatri, s'amministrano loro i sacramenti alla presenza pure delle caste cospicue da missionari; protestano altresì in specie i medesimi missionari agli illustri Gentili opportunamente, che dalla lor parte, se non temessero mali maggiori alla Santa loro Religione per bene delle anime de Parreas non avrebbero difficoltà, o di toccarli o d'entrare nelle loro case, o d'ammetterli nelle proprie,

Meeting della Renaissance Society of America, aprile 2007, nella sezione *Dress and Identity*, in corso di pubblicazione.

⁵⁴ Il passo continua dicendo che forse a Roma non si comprende a sufficienza quanto siano rigorosi i magistrati nell'osservanza delle regole sulle caste e quanto sia costato ai missionari e “quante persecuzioni costi anco al presente l'aver dato luogo a Parreas dentro il recinto del muro esteriore [...] e l'aver fatto che insieme coi Nobili nel med[esim]o tempo assistessero agli esercizi di nostra Religione, e venissero catechizzati eziandio da Cavalieri”, in *Informazione di fatto sopra vari Dubij toccanti le clausole di Parreas...*

⁵⁵ Oltre alla pianta *ultra* riprodotta e inserita nel testo di Brandolini, uno schizzo della chiesa divisa in due parti distinte è in APF, *SC Indie orientali e Cina*, Misc. 14.

[...] non potersi dunque offendere, e credere se degenerati dal loro posto, quando anche da vicino trattassero co' Parreas, o quando avvenisse che li toccassero.

Brandolini si trovava nella necessità di replicare anche a un'altra obiezione che con forza gli veniva posta nel merito: quella che se i convertiti delle caste alte si ostinavano a non voler comunicare con gli intoccabili ciò stava a significare che essi non erano degni di ricevere i sacramenti e che la loro conversione non toccava l'essenza stessa del Vangelo cristiano. Scriveva ad esempio il domenicano Luigi Maria Lucini,⁵⁶ allora commissario del Sant'Uffizio, che le divisioni sociali erano accettate universalmente, ma che gli uomini non siano tutti uguali "questa è la consuetudine introdotta dal Diavolo per distruggere la vicendevole carità. E questo è il vizio che non può unirsi con il Vangelo di Gesù Cristo".⁵⁷

Portare i paria nel bosco per sacramentarli anche nei casi d'infermità, risultava inammissibile per il commissario poiché ciò avrebbe potuto portare ad accelerarne la morte. Dal momento che i gesuiti, a più riprese, avevano invocato il rischio di infamia cui si sarebbero esposti con l'entrare nelle case dei fuori casta, Lucini si spingeva a fare il seguente parallelo:

E questo caso di morte accelerata, niuna diligenza umana può fare, che non sia possibile. Perciò insegnano li Moralisti non esser lecito usare un medicamento probabilmente capace *ad faciendum abortum* per salvare l'onore, e la fama di una femina [...]. Siccome nemmeno si può

⁵⁶ Il milanese Luigi Maria Lucini (1666-1745) fu pro-commissario del Sant'Uffizio con Tomaso Maria Bosius (1688-1705). Nominato poi inquisitore a Novara, ricoprì la carica di commissario dal 1714 al 1743. Come Brandolini, Lucini affidò alla stampa una sintesi dei suoi pareri sui riti malabarici: cfr. F.M. Lucini, *Esame e difesa del decreto pubblicato in Pudisceri da Monsignor Carlo Tommaso di Tournon...*, Roma 1728, più volte ripubblicato negli anni successivi.

⁵⁷ *Osservazione sopra le scritture posteriori, et ultime esibite dal Pre Brandolini circa la comunicazione con li Parreas*, in ACDF, S. O., St. St. QQ 1-c e QQ 1-i. Su questa seconda copia alla prima pagina è scritto: "P. Commissario [Lucini]". Con parole simili si esprimeva l'abate Fatinelli nelle *Osservazioni Intorno alli fatti, e Materie del Decreto di Monsignor di Tournon Patriarca di Antiochia poi Cardinale per le Missioni di Madurè, Mayssur, e Carnate, e sopra le opposizioni fatte contro il medesimo dal P. Lainez e dal P. Brandolini della Compagnia di Gesù*, XII Punto: *Sopra la comunicazione, et amministrazione delli sacramenti alli Pareas*: "Onde se essi [i gesuiti] fanno il dilemma: o non trattar con li Pareas, o distruggere la Missione, io glien'oppongo un altro: cioè: o trattar con li Pareas, o distruggere il Vangelo di Giesù Cristo", in ACDF, S. O., St. St. QQ 1-c.



consigliare una femina stuprata a stringersi per non comparir gravida col pericolo del feto, benché ciò sia per salvare l'onore.⁵⁸

Per Lucini il caso di peste citato da Laínez e Brandolini (cui – scriveva – si potrebbero d'altronde aggiungere quelli di incendio, naufragio, battaglia “ugualmente fortuiti, e non stabili e continuati, sopra una consuetudine irragionevole, e superstiziosa, e che è fondamento di molti errori”) non costituiva una precedente adeguato. Qui doveva piuttosto applicarsi il caso di eresia secondo il quale se un eretico diffonde il suo credo il missionario, e non solo lui, deve resistere anche se in pericolo di vita. Inoltre, se come scriveva Laínez erano più i paria convertiti che non i nobili, lo stesso bene comune suggeriva che “correrà l'obbligo d'assistere a quelli poveri appestati nelle loro estreme necessità, senza riguardo al minor numero de' Nobili che si lascia”. Nel caso in cui, invece, gli appestati fossero i bramani che aborrivano i paria il caso di peste ugualmente non funzionava poiché sia Brandolini sia Laínez protestavano di non voler abbandonare i nobili. In questo senso – secondo il commissario del Sant'Uffizio – il principio del bene comune veniva frainteso (in buona o cattiva fede? qui la domanda rimaneva inelusa) dai gesuiti, perché il bene comune non era rappresentato dal numero delle conversioni quanto piuttosto dal fatto

che si toglia da quella Cristianità una consuetudine contraria alla ragione, e al Vangelo. Che si levi la materia d'un peccato grave, in cui vivono li Tamulensi, e con cui non si può dire che *facti sunt optimi Christiani*, e che *ad omnes Fidei regulas sint compositi* [...] e che da Missionari siino istruiti, e non fomentati coll'esempio in quest'errore.⁵⁹

E d'altronde – aggiungeva – questa è la ragione del martirio, che non viene certo evitato dai martiri nel timore che i convertiti rimangano senza aiuto!⁶⁰

⁵⁸ *Ibidem*. Sul tema dell'onore (e del disonore) della donna incinta si vedano le considerazioni di Ottavia Niccoli in *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma-Bari, 2005, (*Paolo IV e la duchessa di Paliano: passioni e rituali*). Su questi temi cfr. anche A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino 2005.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Lucini richiamava precedenti pronunciamenti negativi del Sant'Uffizio in merito alla richiesta dei missionari in Cina (1645) e nel Québec (1703) che avevano chiesto la dispensa di predicare alcuni precetti ecclesiastici “per la certezza che sarebbero stati trasgrediti per li contrari costumi di quei Paesi” nonché la costituzione di Ales-



Contro l'adeguarsi dei gesuiti ai costumi del luogo Lucini poi, citando il loro confratello José de Acosta,⁶¹ scriveva che i missionari che si recavano fra i popoli del Brasile adusi a non indossare abiti non per questo si recavano nudi a catechizzarli. Il paragone, paradossale, sembrava però non tenere in alcun conto di come proprio Acosta avesse nettamente distinto le missioni presso le civiltà indigene amerinde da quelle nei paesi caratterizzati da antiche civiltà come l'India e la Cina. Il giudizio finale di Lucini era, nella sostanza, di totale chiusura nei confronti delle pratiche missionarie della Compagnia. Nel merito della questione: bisognava accogliere i paria nelle chiese, ammetterli pubblicamente al catechismo, visitarli se infermi nelle loro case e soprattutto accoglierli pubblicamente nelle chiese per la pratica sacramentale. Il commissario non lo diceva espressamente ma era chiaro come per lui il comportamento dei missionari fosse dettato soprattutto da un problema di immagine. Ciò sembrava confermato per altri versi dalle parole dello stesso Brandolini. Il procuratore infatti sosteneva che anche nel caso in cui la Compagnia avesse destinato alcuni padri all'esclusivo servizio dei paria, tale prassi avrebbe comportato una perdita di fiducia da parte dei neofiti delle caste superiori poiché

con questa foggia di nuovi ministri evangelici, si recherebbe un notabilissimo pregiudizio agli altri che andrebbero in sembianze di Nobili. Perciòché i Gentili al vedere i Missionari Parreas del medesimo color bianco di fattezze, e di portamenti assai somiglianti agli altri, ne inferirebbero, che e quegli, e questi sono dello stesso vilissimo lignaggio, e per conseguenza, che i Missionari, che si trattano da Nobili, sono veri impostori, che sotto quelle spoglie ingannano la loro credulità. E quindi ne potrebbe venire tale perturbazione in tutte quelle Missioni, che in pochissimo tempo distruggesse affatto i travagli, ed i sudori di un secolo.⁶²

sandro VII e i decreti del Concilio di Diamper che non accettavano affatto questa prassi e, al contrario, ricordavano come si dovesse andare a sentire le confessioni dovunque si fosse chiamati (e dunque, commentava Lucini, a maggior ragione a portare il viatico). È vero che il concilio diceva di trovare modo di dividere i missionari per poter convertire anche i paria, cosa non fatta prima del XVII secolo, ma questo era precedente alla prassi che si era andata affermando poiché anche i nobili accettavano ormai che dalla "finestra" della chiesa gli stessi missionari battezzassero i paria.

⁶¹ J. de Acosta, *De natura Novi Orbis libri duo et de Promulgatione Evangelii, apud Barbaros, sive de Procurando Indorum salute libri sex*, Salamanca 1589.

⁶² "Se sia spedito, e si possa usare il temperamento d'introdurre in quelle missioni missionari in sembianze di Parreas", in ACDF, S. O., St. St. QQ 1-c.



Brandolini ritornava sul comportamento dei nobili neofiti nelle *Risposte ad alcune difficoltà che si proposero nel favellarsi della clausola de' Parreas*⁶³ laddove invitava a intendersi bene su tale punto. Nessun nobile cristiano si sarebbe infatti sognato di considerare “infame quel missionario in portamento di nobile indiano, che entrasse nelle loro case, o li toccasse, per sovvenire ai loro estremi bisogni spirituali”, anzi i nobili spalleggiavano i missionari quando dovevano portare i sacramenti ai paria facendoli entrare anche nelle loro case qualora fossero certi di non essere visti dai gentili. Il punto dunque non stava nell'amministrazione dei sacramenti – riconosciuta come carità anche dai gentili – ma nel fatto che “s'amministrino contravvenendo alle leggi imposte ai nobili, cioè toccando, ed entrando nelle case di quei meschini, cosa sotto pena d'infamia, e anco della morte, universalmente vietata alle illustri Tribù”.⁶⁴ I gentili infatti non concepivano un aiuto che non fosse materiale, le necessità spirituali del prossimo “non solo non si vedono con gli occhi, come si vedono le corporali, ma di vantaggio né meno sono da lor conosciute, o credute; supponendo esse il Mistero dell'Incarnazione, l'Istituzione de' Sacramenti, ed altri simili arcani incomprensibili di Nostra Fede, e nascosti a *Mundi constitutione*, senza la notizia dei quali furono stabilite quelle leggi, ed antiche consuetudini”.⁶⁵

Emerge dunque dal discorso di Brandolini una difficoltà assai più generale di far comprendere agli indiani l'essenza stessa dei sacramenti. Da questo punto di vista l'evangelizzazione di civiltà più o meno sviluppate suscitava problemi non dissimili poiché risultava difficile spiegare il valore dei sacramenti tanto agli indiani e ai cinesi quanto agli indigeni americani. Se poteva essere più facile far concepire l'idea di Dio, la necessità dei sacramenti si rivelava un universo per molti versi sconosciuto ai neofiti. La conclusione del gesuita era così improntata a un profondo pragmatismo: i missionari non avevano il potere di cambiare il sistema delle caste e se si fossero comportati diversamente avrebbero causato danni considerevoli all'affermarsi della fede cattolica in quei paesi:

Se dunque quell'indica polizia si osserva da' Missionari, si osserva come per forza, e per violenza, che loro ne fanno quegli idolatri, che altri-

⁶³ *Risposte ad alcune difficoltà che si proposero nel favellarsi della clausola de' Parreas*, ACDF, S. O., St. St. QQ 1-i. A margine, con altra mano, è scritto: “Dice che sono difficoltà del Commissario”.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

menti non consentirebbero più la Religione Cristiana nelle loro Regioni: *si osserva, come male minore, in confronto di quell'altro maggiore.*⁶⁶

Il discorso del gesuita si spingeva su una strada molto scivolosa. Di fronte all'obiezione paradossale di Lucini per cui "se Cristo avesse istituito un sacramento o sacramentale collo sterco umano, tutti lo dovessimo venerare", Brandolini replicava:

In quanto a quello che si è aggiunto circa l'istituzione d'un sacramento collo sterco umano, si dice non esservi dubbio, che riguardando solo il suo Supremo Dominio, avrebbe potuto assumere Cristo nostro Sig.re, per farne uno dei suoi sacramenti, qualunque materia stomachevole e sozza; e avrebbe potuto in questa parte forzare il senso umano. Ma non già l'avrebbe potuta convenientemente assumere (come non l'ha assunta di fatto) riguardando il medesimo suo dominio, insieme con la sua divina Sapienza e Bontà, e co' decreti della Provvidenza presente, per cui aveva determinato d'imporre agli uomini un giogo soave, e leggiero, senza forzarli con cose di tanto schifo; [...] e perché lo stesso divinissimo sacramento si sarebbe esposto alle irrisioni degli Infedeli [...]. Che se Cristo [...] in riguardo degli accennati suoi divini attributi non poteva convenientemente assumere per materia d'un sacramento una cosa così schifosa, e che tanto avrebbe avvilito il medesimo sacramento qual è quella, che nell'oggiuzzione [*sic*] vien nominata; come mai per la potestà a Lei conferita di aggiungere alli stessi sacramenti alcuni sacramentali, che loro servissero d'estrinseco abbellimento, e rendessero il loro uso venerabile anco al senso; potrà poi la Santa Chiesa assumerla di fatto, e formarne con essa un sacramentale? E che bell'ornamento sarebbe poi del medesimo sacramento un somigliante sacramentale, e quanto bene otterrebbe il fine, per cui furono istituiti? Non poteva dunque, e non può la Santa Chiesa fare una tale assunzione, si appunto per non distruggere il fine degli istessi sacramentali; si per non esporre i divini Misterj alle irrisioni degli Infedeli; si per non caricare li sacramenti di cosa, a cui la naturale disposizione dell'uomo ha tanta nausea; e finalmente per non dipartirsi e allontanarsi dalle disposizioni, e dagli esempi a lei in questa parte lasciati dal celeste suo sposo. Quindi francamente s'avanzano i ricorrenti col dire che se fosse stato comune a tutto il genere umano l'avere per la saliva l'istesso schifo, che si ha per gli escrementi più sordidi, e che hanno per la medesima quegli Indiani (i quali la considerano appunto come un sozzo escremento) non avrebbe mai scelta, né l'avrebbe mai potuta scegliere la Santa Chiesa, per farne un sacramentale; come ne è meno di essa se ne sarebbe forse servito Cristo nostro Signore nel dar la vista a quel Cieco.⁶⁷

⁶⁶ *Ibidem.* Corsivo nostro.

⁶⁷ *Ibidem.*



Nel difendere la posizione dei gesuiti in merito alla questione specifica dei paria, Brandolini allargava dunque il discorso fino a mettere in discussione il valore di alcune pratiche come l'uso della saliva nei sacramentali del battesimo, che pure suscitava grande ribrezzo fra gli indiani (e fra i cinesi). Sostenere che la Chiesa di Roma non avrebbe mai scelto di usare la saliva qualora tale pratica avesse suscitato ribrezzo in tutti gli esseri umani, denotava in Brandolini un atteggiamento relativista sul significato dei sacramentali che si discostava in maniera significativa dalle indicazioni tridentine e ne metteva in discussione il valore universale.

Tra le repliche alle argomentazioni di Brandolini, oltre a quelle di Lucini e dell'abate Fatinelli,⁶⁸ merita di essere menzionata quella di Virgilio Mansi, confratello del procuratore, missionario in India e convocato dal Sant'Uffizio come testimone perché attestato su posizioni assai diverse.⁶⁹ In riferimento al caso di peste, Mansi scriveva che il Suarez, se accordava il caso quando si trattava di un solo appestato, non lo faceva quando trattavasi invece di una comunità, dunque "il caso di peste non può uguagliarsi col caso presente delli Pareas, che compongono una comunità Christiana anche maggiore di numero di quella composta da Nobili".⁷⁰ Anche Mansi conveniva sul fatto che fosse impossibile pretendere di abolire tale costume fra i Gentili e fra i Cristiani, ma bisogna "addottrinare, istruire, e correg-

⁶⁸ Osservazioni intorno alli Fatti, e Materie del Decreto di Monsignor di Tournon Patriarca di Antiochia poi Cardinale per le Missioni di Maduré, Mayssur, e Carnate, e sopra le opposizioni fatte contro il medesimo dal P. Láinez e dal P. Brandolini della Compagnia di Gesù, in ACDF, S. O., St. St. QQ 1-c: XII punto: *Sopra la comunicazione, et amministrazione delli Sacramenti alli Pareas*, 45-54. Giovanni Iacopo Fatinelli nacque a Lucca il 28 aprile 1653. Nominato agente diplomatico della Repubblica di Lucca presso la corte papale nel 1720 mantenne l'incarico fino alla sua morte, avvenuta il 17 ottobre 1736. A Roma divenne canonico di S. Maria Maggiore e, avendo fama di eccellente erudito, venne nominato procuratore in Italia di Charles Thomas Maillard de Tournon. I suoi scritti sulla controversia sui riti cinesi sono assai noti perché pubblicati proprio dal gesuita Luigi Mamiani e da lui stesso nei primi decenni del Settecento. Non vengono invece citati nella biografia in DBI, XLV, 1995, 320-321 *sub voce* di C. Asso, i suoi interventi sui riti malabarici custoditi nell'ACDF.

⁶⁹ Sulle peripezie di Mansi prima di arrivare a Roma e sugli ostacoli che il gesuita sosteneva fossero stati frapposti dalla Compagnia alla sua audizione presso il Sant'Uffizio cfr. le numerose lettere contenute in *Memoria circa il Padre Mansi gesuita per i Riti Malabarici*, ACDF, S. O., St. St. QQ 1-h.

⁷⁰ *Decima parte del Decreto [di Tournon] in cui si comanda la comunicazione con gli Parreas*, in *Memoriale del gesuita Virgilio Saverio Mancini*, in ACDF, S.O. St. St. QQ 1-i.



gere gli Christiani, e ciò non è impossibile”. Egli portava alcuni esempi per dimostrare la possibilità procedere e ricordava l’episodio della Cresima impartita dal vescovo Láinez ai paria (dopo un dibattito fra i missionari se convenisse o meno toccarli direttamente o “mediante qualche strumento”):

Benché vi fossero presenti anche gli [sic] gentili, non per questo ci mossero persecuzione alcuna, benché fosse Ministero, ed azione non solo nuova, ma da essi tanto proibita, ed abbozzata. Sicché chi ben comincia (e si può meglio cominciare, ed ottimamente finirsi che coll’obbedire alla Santa Sede?) ben finisce.⁷¹

Il continuo riferimento alle persecuzioni di cui sarebbero stati oggetto i missionari se fossero entrati nelle case dei paria era per Mansi eccessivo, un comportamento diverso nei confronti degli intoccabili avrebbe al contrario rafforzato i gesuiti perché quelli si sarebbero avvicinati più numerosi alla missione “vedendosi invitati dalla pietà Christiana, accolti, e trattati indifferentemente con tutti”.⁷²

6. Dal 1722 al 1724 la congregazione particolare incaricata di esaminare la questione dei riti lavorò a pieno ritmo. Essa era composta dall’assessore del Sant’Uffizio Marco Antonio Ansidei, dal commissario Lucini, da Prospero Lambertini,⁷³ dall’abate Leandro Porzia⁷⁴ (monaco cassinese) e dal padre Giuseppe Maria Baldrati (dei minori conventuali). Nell’ *Informazione* del 1724 che precedeva le decisioni prese in merito al decreto di Tournon, la congregazione sentiva la necessità di fare una premessa toccante il problema di fondo del dibattito sulla prassi sacramentale in terra di missione. Si scriveva infatti che se i cardinali

sono stati sopra alcuni Dubij indulgenti, e non hanno insistito, per la piena, e rigorosa osservanza del Decreto del Card.e di Tournon, e della disciplina ecclesiastica, *si sono a ciò mossi per lo solo, ed unico oggetto di facilitare la conversione degli Infedeli coll’esempio degl’istessi SS. Apostoli* che ben lo considerarono nel terzo loro Concilio tenuto in Gerusa-

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibidem.*

⁷³ Per un orientamento bio-bibliografico sulla figura di Prospero Lambertini cfr. DBI, VIII, 1966, 393-408 *sub voce* di M. Rosa.

⁷⁴ Leandro Porzia (1672-1740), monaco cassinese, fu vescovo di Bergamo. Clemente XII lo nominò prefetto della congregazione dell’Indice e Benedetto XIII lo promosse al cardinalato nel 1728.



lemme in cui dopo che San Giacomo Apostolo disse “Poster quod ego iudico non inquietari eos, qui ex Gentibus convertuntur ad Deum” si legge la Definizione “Visum est Spiritui Sancto, et nobis nihil ultra imponete oneris quam hæc necessaria” come in Actis Apost. cap. 15, onde si osserva che per tal motivo i Sommi Pontefici si sono mossi a concedere dispense amplissime, come è ben noto all’EE. VV.; che ben spesso nelle Congregazioni di Propaganda Fide e del S. Ufficio hanno consultato, e consultano giornalmente, ora a rinovar le dispense già altre volte a tempo limitato concesse, ora a concederle di nuovo.⁷⁵

Essi erano dunque ben coscienti che un ampio uso delle dispense aveva favorito le conversioni in terra di missione ma, tacitamente, rivendicavano il diritto a un uso più oculato di tale pratica. All’interno della stessa congregazione particolare non vi era d’altronde piena concordia di vedute. Nel merito del caso qui trattato, la posizione che prevalse fu quella di **mantenere il decreto di Tournon concedendo però ai gesuiti di creare dei missionari appositi per i paria qualora lo avessero reputato necessario**. Il più rigido fu, come si può immaginare, il commissario Lucini che non ritenne opportuna neanche questa possibilità; il più “dubbioso” Lambertini il quale in merito alla questione se tale disprezzo dei nobili per i paria fosse dovuto a questioni di rango o a mera superstizione dichiarò che “bisogna confessare che la materia è oscura”. L’abate Porzia, espresse un giudizio piuttosto deciso contro la prassi missionaria della Compagnia (e in particolare contro l’atteggiamento assunto nei confronti delle “caste ignobili”) interpretata come sintomo di un vero e proprio indebolimento della fede. Sulla stessa linea era Baldrati, il quale invitò i missionari della Compagnia a far comprendere ai nobili neofiti che “il solo esser Cristiano non gli assicura la salute dell’anima, quando vogliano vivere a modo loro”.⁷⁶ **Gli apostoli – continuava Baldrati sconfessando quanto premesso nell’*Informazione* – ordinarono di predicare, non di convertire. Se non sussistevano le condizioni non era dunque colpa dei missionari “perché il frutto della conversione non è in nostro potere, puol bene, e deve, il Missionario piantare, seminare, innaffiare ma *Dei est facere, ut fructum producat*”. I missionari, insomma, non si potevano nascondere dietro i loro successi. Essi dovevano operare a favore delle conversioni ma la grazia veniva concessa solo da Dio e, affinché tali conversioni fossero legittime, dovevano esservi solide basi di accettazione della dottrina. L’eguaglianza di tutti gli uomini**

⁷⁵ ACDF, S. O., St. St. QQ 1-i.

⁷⁶ *Voto di Giuseppe Maria Baldrati*, in ACDF, S. O., St. St. QQ 1-i.

andava oltre la casta di appartenenza ed era principio non negoziabile.

L'opinione di Giuseppe Maria Baldrati prevalse all'interno della commissione e passò nei brevi del 1727 (*Ad aureas nostras*) e del 1734 (*Compertum exploratumque*). Nel breve del 1734 (sulla scorta di una decisione presa l'anno precedente)⁷⁷ si aggiunse inoltre l'ammoneimento ai missionari affinché evitassero di battezzare coloro che si mostrassero convinti del disprezzo di Dio per i paria.

7. Nonostante il punto di vista della Santa Sede fosse ormai definito piuttosto chiaramente, per circa un decennio i missionari gesuiti tentarono ancora di ottenere una dispensa al decreto di Tournon quanto all'obbligo di entrare nelle case dei paria moribondi per amministrare loro i sacramenti. Vennero coinvolti alcuni dei vescovi indiani favorevoli alla Compagnia come quello di Meliapor, il quale enfatizzò il rischio di rovina per la missione qualora i padri non avessero ottenuto alcuna dispensa.⁷⁸ Brandolini cercò inoltre di ottenere tempo dichiarando di aver ricevuto un *vivae vocis oraculo* dal cardinale Imperiali che dispensava i gesuiti dall'obbligo in merito a questo punto del decreto ma nelle carte della congregazione non si trovò alcun documento che potesse confermarne l'esistenza.⁷⁹ Il Sant'Uffizio ricevette nuovi memoriali anche dal partito avverso alla Compagnia, come quello del cappuccino fra Renato che scriveva dal Coromandel,⁸⁰ per il quale nel 1740 si richiese il parere del consultore Tomaso Sergio dei Pii Operarii (poi confessore di Benedetto XIV). Questi suggerì di evitare nuovi pronunciamenti da parte di Roma ma si mostrò favorevole a una certa tolleranza di fatto, soprattutto per quanto concerneva la divisione in spazi distinti delle chiese della Compagnia.⁸¹ Da par suo la congregazione rispondeva stizzita all'ennesima supplica di Brandolini che la invitava a prendere in esame ancora nuove informazioni:

⁷⁷ "Præterea monendos missionarios, quod neque ad Baptismum admittant Indos, qui in ea sunt opinione, Parreas a Deo esse reprobatos, et ideo nullam posse sperare salutem, nisi eam opinionem deposuerint", *Feria 4 a 9 settembre 1733*, in ACDF, S. O., St. St. QQ 1-m.

⁷⁸ Cfr. la *copia della lettera del vescovo di Maliapur alla Propaganda*, 12 ottobre 1740, in ACDF, S. O., St. QQ 1-n.

⁷⁹ Cfr. *Dichiarazione di Francesco Pastori Archivi doctrinalis S. Officii Præfectus*, 26 novembre 1742, in ACDF, S. O., St. QQ 1-o.

⁸⁰ Cfr. *Coromandel* (1740), in ACDF, S. O., St. QQ 1-n.

⁸¹ Cfr. *Parere di Tomaso Sergio*, 12 dicembre 1740, *ivi*.



La S. Sede ha udite le istanze di cinque procuratori delle missioni, quali sono i padri Lainez, Bouchet, Martini, Mammiani e Brandolini, ha esaminato con somma maturità di consiglio quanto è piaciuto loro esporgli, e dopo una discussione di tanti anni, ha creduto di non poter accordare alle loro domande, se non quelle poche modificazioni, che sono espresse nel breve del 1734. Che si pretende ora di più? Sul punto de Parreas, che è quello che maggiormente preme al vescovo, ha scritto il padre Brandolini volumi intieri [...] ha declamato con tutta la veemenza possibile contro i vizij de Parreas, per giustificare l'avversione, che i nobili di quelle parti nodriscono contro di que' miserabili, ha esagerato quanto ha potuto i pericoli a' quali si esponevano i Missionari coll'entrare nelle case de Parreas. Ciò nonostante la S. Sede dopo d'aver pesate sulle bilance del Santuario le ragioni del P. Brandolini, le ha trovate tutte *minus habentes*, e non ha saputo far altro che confermare in questa parte il decreto [di Tournon] [...] Al più s'era quasi essa mossa a permettere, che s'introducessero in quelle missioni missionari in sembianza di Parreas, che di essi avessero cura [...] come già detto a Diamper e suggerito nel voto di Casini e dallo stesso Mammiani ma rigettato da Brandolini così come prima di lui da p. Martini. Brandolini è stato sentito più volte e non ha accettata questa possibilità per cui la S. Sede non ha potuto che confermare quanto deciso da Tournon e non le si può certo imputare di non aver sentito tutti abbastanza.⁸²

La già citata *Scrittura* di Francesco Pastore (1743) aveva parole ancora più dure laddove, nel difendere la validità dell'ipotesi di destinare alcuni missionari gesuiti alla cura dei paria, scriveva:

E pure questo partito non è stato abbracciato: Si sa perché? Perché i mezzi più acconci a propagare la Fede nell'Indie non sono quelli, che piacciono a i Concili, a' Legati, alla Santa Sede, a Cristiani, e perfino a Gentili; ma quelli che vanno a grado ad alcuni Gesuiti, e questi si han da porre in pratica, voglia o non voglia la Santa Sede [...] Lo diceva io che i mezzi non inventati da' Gesuiti non sono acconci alla propagazione della Fede!⁸³

Con la *Omnium sollicitudinum* del 12 settembre 1744 Prospero Lambertini, divenuto ormai papa Benedetto XIV, chiudeva definitivamente la controversia sui riti malabarici. Nella bolla – che pure cercava nel complesso di mantenere un basso profilo per non esacerbare ulteriormente i contendenti⁸⁴ – si invitava a “serbare intero, ed

⁸² *Ristretto di lettere d'alcuni vescovi e missionari del Malavar*, ivi.

⁸³ F. Pastore, *Scrittura*...

⁸⁴ Cfr. la *Lettera di Benedetto XIV al cardinale di Tencin*, Roma 19 dicembre 1744: “Mandiamo annessi due esemplari della detta Bolla [sui riti malabarici], che dopo le risoluzioni prese nel S. Ufficio abbiamo tenuta tredici mesi sul nostro tavolino, e

illibato il deposito della vera fede, e di tale oggetto invigilare, che nel diffondersi l'evangelica luce non venga offuscato il di lei splendore da verun'ombra di superstizione gentileasca, e nel diramasi l'acqua delle celesti dottrine non resti mai la di Lei purità da alcun veleno di errore contaminata". Nel merito si confermava l'obbligo di entrare nelle case dei paria:

Ognun vede che per grandi che siano le difficoltà le quali possono incontrarsi da i Missionari in adempiere un sì Santo Precetto, ella è onninamente intollerabile la pratica introdotta di non entrar nei tuguri di simili infermi, e per conseguente di privarli de Sacramenti, o almeno renderne loro troppo malagevole l'uso. La cosa parla da se medesima. Presso Dio non v'è accettazione di persone. *Omnium Christianorum una Respublica esti*, diceva Sant'Agostino. [...] [Essendo stati disattesi i precedenti atti pontifici: costituzione del 31 gennaio 1623 di Gregorio XV, breve del 18 gennaio 1658 di Alessandro VII, breve del 13 settembre 1669 di Clemente IX] . [Avendo dichiarato i missionari gesuiti di essere] pronti a deputare, quando da noi ciò si approvasse, Missionari particolari diversi da quei delle Caste, o sieno Tribù superiori per la direzione spirituale dei suddetti Parreas, così noi non solo abbiamo accettata con Paterno gradimento, ed approvata la loro, non men pia, che magnanima offerta, ma inoltre abbiamo ordinato, che si conservi perpetuamente nell'Archivio del Tribunale della S. Romana e Universale Inquisizione in un coll'istromento dell'obbligazione espressa fattaci dal Padre Generale de medesimi religiosi, in nome di tutta la Compagnia di far porre in esecuzione la enunciata offerta con la maggiore sollecitudine, e di tal esecuzione farne pervenire alla Sede Apostolica autentici ed incontrastabili documenti entro il termine di cinque anni da cominciarsi subito [sic] che la presente Costituzione giungerà a notizia de' Vescovi di quelle parti.⁸⁵

Lambertini confidava che i missionari avrebbero obbedito, ma qualora ciò non fosse avvenuto, passati i cinque anni previsti per

Iddio sa quanto si è speculato per renderla piacevole, e nello stesso tempo per non mancare al nostro apostolico ministero. Tutto si è comunicato, tutto si è concordato con i Padri della Compagnia, e l'aver aspettato, l'aver comunicato, e l'avergli fatto toccar con mano l'equità delle risoluzioni, la moderazione delle medesime, hanno portato seco l'effetto che almeno in pubblico non se ne sono lamentati, e che il padre generale è venuto a ringraziare", in *Le lettere di Benedetto XIV al card. de Tencin*, a cura di E. Morelli, Roma 1955, vol. I.

⁸⁵ La *Copia della Bolla di Lambertini in italiano* è in APF, *SC Indie orientali e Cina*, Misc. 14. Il testo latino integrale della bolla è in *Sancti domini nostri Benedicti papæ XIV Bullarium, tomus primis in quo continentur constitutiones, epistolæ aliq̃ue edita ab initio pontificatus usque ad annum MDCCXLVI*, Roma 1760-1762, 421-434.



l'esecuzione della bolla, si ordinava che i missionari disobbedienti venissero rimandati in Europa. Quanto alle chiese divise in spazi distinti, i gesuiti mantennero una tale separazione. Nel 1761 gli inglesi raserò al suolo la chiesa di Notre Dame de la Conception a Pondicherry ma le caste superiori costrinsero i gesuiti a ricostruirla uguale. Nel 1778 la congregazione di Propaganda Fide si pronunciò a favore della tolleranza temporanea di una simile prassi e nuove dispense in tal senso si ebbero nel marzo del 1780 e nell'aprile del 1783.⁸⁶

Il giudizio da parte dei missionari gesuiti sulla politica di disciplinamento sacramentale promosso dalle congregazioni romane fu comunque inappellabile, come documenta una lettera inviata dai missionari indiani alla Curia generalizia: le bolle papali mostravano infatti “esser chiaro, che la Santa Sede col tendere tanti lacci alle coscienze de Missionari, vuole obbligarli ad abbandonare quelle Missioni, e a lasciare ad altri la coltura della loro vigna; ed essere fuor di dubbio, che ella otterrà ben presto l'intento, se non si risolve a temperare il rigore dei suoi comandi”.⁸⁷

⁸⁶ I gesuiti, tornati in India dopo la soppressione settecentesca, posero la missione del Madurai sotto la protezione del Sacro Cuore. La Chiesa del Sacro Cuore inaugurata a Pondicherry è divenuta la chiesa degli intoccabili. Racconta B. Sébastia (*Inculturation ou ethnicisation. Les pratiques religieuses des Pondichériens catholiques en Ile-de-France*, in *Archives de sciences sociales des religions*, 47 (2002) 119, juillet-sept., 99-126) che il giorno dell'inaugurazione della chiesa del Sacro Cuore le “bonnes castes” hanno tentato di appropriarsi della chiesa impedendo l'ingresso nella navata agli intoccabili e, avendo fallito, si sono vendicate impedendo l'ingresso agli stessi nella chiesa di Notre-Dame de l'Immaculé Conception a Nellitope. In quell'occasione il vescovo di Pondicherry Mgr. Morel ha preso la parte delle “bonnes castes” e gli intoccabili si sono rivolti alla Francia per veder riconosciuti i propri diritti (106, nota 15). Sébastia sottolinea come le caste superiori abbiano mantenuto una forte segregazione nei confronti degli intoccabili, i quali continuano, ad esempio, a ricevere i sacramenti in una zona circoscritta della chiesa: “Certains usages discriminatoires au sein de l'Eglise ont fini par s'assouplir ou disparaître, mais la ségrégation est toujours là, reproduite par le comportement du clergé indigène ou par la pression des “bonnes castes” qui n'entendent pas se laisser dépouiller de leurs privilèges” (120). Diversamente da quanto proposto dai missionari gesuiti nel Malabar, oggi “pour les catholiques intouchables, affirmer une identité chrétienne signifie rejeter tout ce qui symbolise l'hindouisme” *ibidem*.

⁸⁷ *Relazione di ciò, che si contiene nelle Lettere originali dei Missionari Gesuiti, scritte al Padre Generale della Compagnia, § Sopra l'ingresso de' Missionari nelle case de Parreas*, in ACDF, St. St. QQ 1-o. Le lettere originali erano state chieste dalla congregazione poiché a suo avviso dagli estratti forniti da Brandolini non si comprendeva la richiesta delle dispense chieste dai gesuiti in merito alla questione dei paria e all'uso della saliva nei sacramenti del battesimo. La relazione è successiva al breve *Compertum exploratumque*. Questa lettera è citata senza però fare il nome

8. È indubbio che avallando la divisione in caste della società indiana i gesuiti avevano compiuto un atto che, letto nella prospettiva dell'egualitarismo cristiano, rischiava realmente di sconfinare nell'eterodossia. Che tale scelta intendesse favorire le conversioni (come sostenuto dagli stessi missionari) o che fosse determinata da motivi più opportunistici volti a mantenere il monopolio sulla comunità cattolica del Malabar (come affermavano invece gli altri ordini religiosi presenti sul territorio), resta il fatto che essi furono in prima linea nel contribuire a quella "indigenizzazione" della Chiesa cattolica che fu un elemento determinante e imprescindibile della propagazione del cristianesimo in India.⁸⁸ Essi compresero come "le présupposé universaliste du christianisme qui fait du salut une affaire individuelle accessible à tout chrétien"⁸⁹ potesse divenire un elemento perturbatore della coesione sociale dal momento che per l'induismo era la nascita all'interno di una certa casta a determinare l'identità religiosa di ciascuno.⁹⁰ Lo sforzo pragmatico compiuto nel dialogare con la società circostante anche attraverso il consenso alla perpetuazione di alcune caratteristiche identitarie dell'induismo (*in primis* la divisione della società in caste) fu allora vincente e precursore della direzione imboccata dalla Chiesa romana circa due secoli dopo. L'accettazione dei riti malabarici nel 1941 (a due anni di distanza da un simile pronunciamento in merito ai riti cinesi) può essere vista per certi versi

dell'autore: "Si verum sit illud Breve a Sancta Sede legitime manatum fuisse, manifestum est, nocque, nostramque operam Sanctæ Sedi ita esse exosam, ut ad vinea Domini nos velit penitus arcere; ideoque per illud Breve nostras conscientias ita implicat, et illa queat, ut tandem tædio, et animi anxietate confecti nostram vineam sponte deseramus, et aliis excolendam permittamus, qui melius quam nos laborantes non faciant peccare Gentes peccatum magnum, ut in Breve: Nullum mihi dubium est, quin cito voti compos fiat Sancta Sedes, si adeo grave non accidat Breve. Qui enim erunt imposterum [sic] operarij, qui ut nostræ Missioni operam præstare possint, velint se huic juramento, et adeo gravibus censuris se subijcere?"

⁸⁸ Nel presentare i saggi dedicati alla storia del cristianesimo in India raccolti in *Archives de Sciences sociales des religions* 103 (1998) Cathérine Clémentin-Ojha scrive: "Il [i.e.: la raccolta] ne traite pas de la propagation du christianisme en Inde en tant que telle, mais s'intéresse à son 'indigenisation', c'est à dire aux processus historiques et sociologiques qui, pendant la période coloniale, ont concouru à en faire une religion pratiquée en Inde par des Indiens" (*L'indigenisation du christianisme en Inde...*, 6-7).

⁸⁹ C. Clémentin-Ojha, *L'indigenisation du christianisme en Inde...*, 11.

⁹⁰ Cfr. C. Clémentin-Ojha, *L'indigenisation du christianisme en Inde...*, 11, che riprende a sua volta alcune considerazioni di A. Forest, *Catholicisme et sociétés asiatiques: quelques réflexions*, in A. Forest, Y. Tsuboi (éd.), *Catholicisme et Sociétés asiatiques*, Paris/Tokio, 1988, 208-215.



come un riconoscimento postumo della strategia dell'adattamento promosso dalla Compagnia.

Se è vero che la *Omnium sollicitudinum* rappresentò a metà del XVIII secolo un atto ufficiale di chiusura nei confronti di una certa politica missionaria, la documentazione tardo settecentesca e ottocentesca custodita dalle due congregazioni del Sant'Uffizio e di Propaganda Fide mostra le tracce di una prassi che, con toni più sommessi, venne perpetuata di fatto in quelle missioni.⁹¹ L'immagine della Compagnia in Europa subì allora un duro colpo da cui le fu difficile risollevarsi.⁹² Tuttavia, sul terreno missionario, la scelta dei gesuiti di mantenere la comunità di neofiti all'interno delle dinamiche della società indiana, evitando così di suscitare nei convertiti un senso di estraneità rispetto a una cultura comune, consentì di tenere aperti importanti canali di comunicazione per il futuro.

Sabina Pavone

Università di Napoli L'Orientale

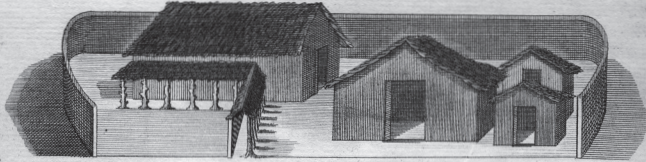
Riassunto: Il saggio intende ripercorrere le tappe del dibattito sull'amministrazione dei sacramenti ai paria nel corso della querelle sui riti malabarici prendendo in esame i memoriali prodotti dai gesuiti e quelli redatti in seno alla congregazione del Sant'Uffizio. L'intento è quello di mostrare i mutamenti intervenuti all'interno delle congregazioni romane nell'affrontare il tema dell'amministrazione dei sacramenti in India e il differente approccio da parte di Roma e dei gesuiti di fronte al problema dell'esistenza delle caste all'interno della società indiana.

⁹¹ B. Sébastia, *Inculturation ou ethnicisation...*, ricorda la resistenza fino a oggi di alcune pratiche considerate dal Sant'Uffizio superstiziose come la benedizione dei *tali* (pendente attaccato con un cordoncino composto da 108 fili che Roma aveva condannato come idolatrico) da parte del prete "comme s'il s'agissait d'un anneau nuptial", (119) o la festa del primo mestruo, praticata ancora nella sfera domestica senza il prete, che i gesuiti avevano tentato di associare alla cerimonia nuziale.

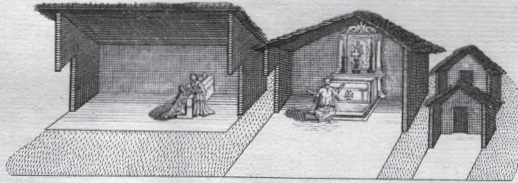
⁹² È indubbio invece che la *Omnium sollicitudinum* segnò la fine di quanto di più avanzato aveva espresso la Compagnia di Gesù nel Settecento. Il ripiegamento missionario accelerò la fine dell'ordine, che si arroccò invece sulle posizioni più conservatrici espresse dal gruppo dirigente in Europa.

Disegno della Chiesa de' Nobili, e Parreas, entro lo stesso recinto di muro esteriore, e della casa del Missionario

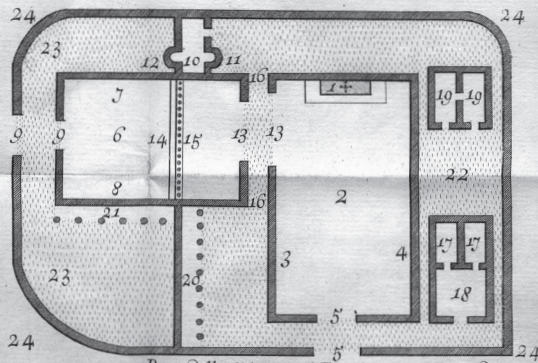
Elevazione



Spaccato



Pianta



- | | | |
|--------------------------------------|--|---|
| 1 Altare . | 9 Porta della Chiesa per i Parreas. | 16 Passio tra le due Chiese . |
| 2 Chiesa de' Nobili . | 10 Stanza per udir le Confessioni . | 17 Casa del Missionario . |
| 3 Luogo per le Donne . | 11 Luogo per i Nobili . | 18 Attica per le Visite de' Nobili . |
| 4 Luogo per gli Uomini . | 12 Luogo per i Parreas . | 19 Cucina, e Refettorio del Missionario . |
| 5 Porta della Chiesa per li Nobili . | 13 Apertura per dove i Parreas ascoltano la Messa . | 20 Cucina de' Nobili . |
| 6 Chiesa de' Parreas . | 14 Balaustrata ove si dà la Comunione a Parreas . | 21 Cucina de' Parreas . |
| 7 Luogo per le Donne . | 15 Luogo dove anche stanno i Nobili, e donde, 22 Cortile Comune al Missionario, ed a Nobili, alcuni il Missionario parla a Parreas . | 23 Cortile de' Parreas . |
| 8 Luogo per gli Uomini . | | 24 Recinto del Muro Esteriore . |