

ROLANDO MINUTI

**RELIGIONE SIAMESE
E FORME DEL DIALOGO
INTERCULTURALE TRA '600 E '700**

ESTRATTO

da

RIVISTA DI STORIA
E LETTERATURA RELIGIOSA

DIRETTA DA

G. CRACCO - G. DAGRON - C. OSSOLA
F. A. PENNACCHIETTI - M. ROSA - B. STOCK

Anno XLVIII - N. 3 - 2012



Leo S. Olschki Editore
Firenze

Anno XLVIII - 2012 - n. 3

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa



diretta da
G. Cracco, G. Dagron, C. Ossola,
F. A. Pennacchietti, M. Rosa, B. Stock



Leo S. Olschki Editore
Firenze

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa

diretta da

GIORGIO CRACCO - GILBERT DAGRON - CARLO OSSOLA
FABRIZIO A. PENNACCHIETTI - MARIO ROSA - BRIAN STOCK

Periodico quadrimestrale
redatto presso l'Università degli Studi di Torino

Direzione

Cesare Alzati, Giorgio Cracco, Gilbert Dagron, Francisco Jarauta,
Carlo Ossola, Benedetta Papàsogli, Fabrizio A. Pennacchietti, Daniela Rando,
Mario Rosa, Maddalena Scopello, Brian Stock

Redazione

Linda Bisello, Paolo Cozzo, Valerio Gigliotti, Giacomo Jori, Marco Maggi,
Chiara Pilocane, Davide Scotto

STORIE E MITI DI CONCILIAZIONE Dall'Umanesimo all'età contemporanea

Articoli

F. BOLGIANI (1922-2012), <i>Autoritratto</i>	Pag.	487
F. BOLGIANI (C. ALZATI), <i>Mille anni di Cristianesimo in Russia. Osservazioni e note su una silloge di documenti</i>	»	493
PADRE ACHILLE ERBA (1926-2012), <i>Ricordo</i>	»	495
F.A. PENNACCHIETTI, <i>Storie e miti di conciliazione. Introduzione</i>	»	503
MONS. L. BETTAZZI, <i>Il Concilio Vaticano II tra ieri e domani</i>	»	509
D. SCOTTO, «De pe a pa». <i>Il Corano trilingue di Juan de Segovia (1456) e la conversione pacifica dei musulmani</i>	»	515
L. BISELLO, <i>L'idea di concordia universale in Guillaume Postel (1510-1581) tra unità religiosa e linguistica</i>	»	579
R. MINUTI, <i>Religione siamese e forme del dialogo interculturale tra '600 e '700</i>	»	603
A. CAVAGLION, <i>La linea cenobitica e le aporie dell'ebraismo laico</i>	»	625
S. PIANO, <i>Raimon Panikkar (1918-2010): un uomo di due mondi</i>	»	635
PADRE L. MAZZOCCHI, <i>Ascoltando il Vangelo seduto in Zazen. Il pellegrinaggio verso l'Assoluto</i>	»	653
CH. GHANJAOU, <i>La confrerie 'Alawiyya en Algerie et au Maroc</i>	»	679
S. MINETTI, <i>Diffusione del sufismo in Italia</i>	»	719

STORIE E MITI DI CONCILIAZIONE
Dall'Umanesimo all'età contemporanea

a cura di

FABRIZIO A. PENNACCHIETTI – CHIARA PILOCANE

Anno XLVIII - 2012

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa



diretta da
G. Cracco, G. Dagon, C. Ossola,
F. A. Pennacchietti, M. Rosa, B. Stock



Leo S. Olschki Editore
Firenze

RELIGIONE SIAMESE
E FORME DEL DIALOGO INTERCULTURALE
TRA '600 E '700

La storia dei rapporti culturali tra Europa e regno del Siam, tra la seconda metà del XVII secolo e gli inizi del secolo successivo, costituisce un esempio particolarmente interessante della varietà e della complessità dei problemi che il dialogo e l'interazione culturale costantemente determinano e che soprattutto in questa congiuntura storica offrono molteplici e suggestive possibilità di verifica. Le testimonianze e i resoconti relativi all'attività missionaria, che costituiscono il versante largamente prevalente, anche se non esclusivo, della documentazione relativa a questo ambito di problemi, sono stati più volte oggetto di attenzione e di studio nella letteratura critica, anche se molti aspetti, personaggi e contributi meritano tuttora approfondimenti e indagini ulteriori. Ciò ha consentito di costruire una parabola della vicenda missionaria in Siam che soprattutto per l'ambito relativo alla cultura francofona – il versante maggiormente impegnato nell'opera missionaria, in coincidenza con l'impegno politico-diplomatico della monarchia francese al tempo di Luigi XIV e con gli interessi commerciali in questa parte del sud-est asiatico – si presenta con connotati relativamente chiari e definiti.¹ Si tratta di una storia di grandi speranze, in larga parte analoghe a quelle nutrite in relazione ai rapporti con la Cina dell'epoca di Kang-hsi, e di delusioni; di rapporti difficili e di controversie tra i vari attori e i diversi gruppi impegnati nell'attività missionaria; di un tramonto relativamente rapido di

¹ Per un orientamento sui problemi del rapporto tra cultura francese e Siam tra '600 e '700 vedi in particolare D. VAN DER CRUYSE, *Louis XIV et le Siam*, Paris, Fayard, 1991; M. JACQ-HERGUALC'H, *L'Europe et le Siam du XVI^e au XVIII^e siècle. Apports culturels*, Paris, L'Harmattan, 1993; D. LANNI (éd.), *Le Rêve siamois du Roi Soleil. Récits d'une fièvre exotique à la cour du Très-Christien 1666-1727*, Paris, Cosmopole, 2004; A. FOREST, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam. XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, l'Harmattan, 1998, 3 vols.; M. SMITHIES, *A Resounding Failure: Martin and the French in Siam, 1672-1693*, Washington, Univ. of Washington Press, 1999.

un grande disegno di evangelizzazione, coincidente con le vicende politiche del regno del Siam, e soprattutto con il violento mutamento di regime – la “rivoluzione del Siam”, come la pubblicistica contemporanea ampiamente contribuì a definire –² che nel 1688 portò alla fine del regno di Phra Narai e all’affermazione di Phra Phetracha.³ A partire da quella data una fase di intensi rapporti tra Europa e Siam andò rapidamente esaurendosi ed ebbe inizio un lungo periodo di forti restrizioni e difficoltà per la presenza europea, che perdurarono sino alla guerra con il regno di Birmania, avversario storico del regno siamese, e alla sconfitta che determinò la completa distruzione dell’antica e splendida capitale del regno, Ayutthaya, nel 1767.

All’interno di questa cornice di rapporti e di eventi si colloca una stagione di forte presenza del Siam nella letteratura religiosa, storiografica e filosofica europea, particolarmente francese, nella quale è possibile cogliere alcuni momenti ed alcuni ambiti problematici che ci appaiono di particolare significato in relazione all’osservazione, come si accennava, delle dinamiche dell’interazione culturale.

Il primo aspetto che merita di essere osservato riguarda il tema della tolleranza religiosa, le cui implicazioni sono sicuramente di particolare rilievo.⁴ La rilevazione di una particolare disponibilità della società siamese ad accogliere forme di culto diverse ed estranee rispetto a quelle praticate dalle comunità locali è un dato che risulta frequentemente registrato nelle relazioni di viaggio e nei resoconti missionari nel corso della seconda metà del ’600, confermando quanto già nel secolo precedente – da alcuni osservatori come ad esempio Fernão Mendes Pinto, che richiamava con sconcerto la significativa presenza dell’Islam in questa area – era stato osservato.⁵ Anche testi-

² Molte narrazioni della “rivoluzione del Siam” furono pubblicate tra fine ’600 primo ’700. Tra le più celebri è opportuno ricordare le opere di Pierre Joseph d’Orléans (*Histoire de M. Constance, premier ministre du Roi, et de la dernière revolution de cet État*, Tours, Philbert Masson - Paris, Daniel Horthemels, 1690) e di Marcel Le Blanc (*Histoire de la révolution du royaume de Siam arrivée en l’année 1688 et de l’état présent des Indes*, Lyon, Horace Molin, 1692). Per l’epoca successiva, vedi in particolare F.H. TURPIN, *Histoire civile et naturelle du Royaume de Siam et des révolutions qui ont bouleversé cet empire jusqu’en 1770*, Paris, Costard, 1771. Vedi inoltre *Three Military Accounts Of The 1688 “Revolution” In Siam*, transl. and ed. by M. SMITHIES, Bangkok, Orchid, 2002.

³ La fine del regno di Phra Narai coincide con la drammatica conclusione dell’esperienza di Constance Phaulkon (Constantinos Gerakis) che a lungo era stato il principale intermediario tra regno del Siam e stati occidentali. Vedi a questo proposito G.A. STORIS, *Phaulkon: The Greek first counsellor at the Court of Siam: an appraisal*, Bangkok, Siam Society, 1998.

⁴ Mi permetto di rinviare, a questo proposito, a R. MINUTI, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo ’700*, Firenze, Olschki, 2006, cap. I, pp. 47-78, da cui derivano alcune parti del presente contributo.

⁵ Vedi la *Peregrinação* di Fernão Mendes Pinto – risultato di una lunga esperienza in Asia

moni olandesi legati alle attività della *Verenigde Oostindische Compagnie*, come Cornelis van Nejenrode o Jeremias Van Vliet, nel corso dei primi decenni del XVII secolo, lo evidenziavano, rilevando – in particolare nel resoconto di quest'ultimo – l'ostacolo che da ciò era determinato per la decisa opera di conversione al cristianesimo che i Portoghesi avevano tentato in anni precedenti.⁶ Questo connotato caratteristico della società e della cultura siamese avrebbe ricevuto un forte sostegno dall'orientamento della politica interna e soprattutto estera che si affermò a partire dal 1656, con l'ascesa al trono di Phra Narai, inaugurando una fase di grande apertura e di intense relazioni diplomatiche con gli stati europei, in particolare con la Francia, funzionali al rafforzamento politico ed economico della nuova dinastia.⁷ Apparentemente, da un punto di vista missionario, si trattava di condizioni favorevoli alla predicazione e all'affermazione del messaggio cristiano; di fatto, le difficoltà di stabilire il primato della verità religiosa cristiana rispetto alle altre forme di culto risultavano particolarmente ardue, costringendo il cristianesimo a mantenere una posizione paritaria in un quadro di varietà religiosa rispetto alla quale il sovrano – nonostante gli abili tentativi di Constance Phaulkon di mostrare una sua particolare predilezione per il cristianesimo ed il sostegno gesuitico di questa linea – non usciva da una sostanziale indifferenza. La tolleranza, in altri termini, costituiva in questo quadro un problema molto serio per la predicazione e lo sviluppo del processo di conversione; una dimostrazione di ciò poteva venire dall'esperienza di altre aree dell'Asia sud-orientale, come ad esempio il Tonchino, dove alla minore tolleranza delle *élites* e alla repressione del cattolicesimo corrispose sorprendentemente un maggior successo delle conversioni.⁸

Uno dei protagonisti del nuovo corso di iniziative missionarie francesi in Asia sud-orientale nella seconda metà del Seicento, Jacques de Bourges, diede di questa realtà e di queste difficoltà della predicazione cristiana un qua-

orientale, dal 1537 al 1558 – pubblicata nel 1614 e tradotta in francese per la prima volta nel 1628 (*Les Voyages aventureux de Fernand Mendez Pinto, fidèlement traduits de Portugais en françois par le sieur Bernard Figuier*, Paris, M. Henault, 1628).

⁶ Cfr. VAN DER CRUYSSSE, *Louis XIV et le Siam*, cit., p. 87.

⁷ Uno dei momenti più celebri in questo quadro, soprattutto dal punto di vista della pubblicistica e dell'iconografia europea, fu sicuramente l'ambasciata siamese alla corte di Luigi XIV del 1686. Vedi a questo proposito un raro e interessante resoconto siamese della missione in M. SMITHIES – D. VAN DER CRUYSSSE (eds.), *The Diary of Kosa Pan: Thai Ambassador to France, June-July 1686*, Chiang Mai, Silkworm books, 2002.

⁸ Vedi FOREST, *Les missionnaires français*, cit., vol. I, *Histoires du Siam*, p. 18 e vol. II, *Histoires du Tonkin*, *passim*.

dro particolarmente attento e puntuale.⁹ La convivenza non conflittuale di una notevole molteplicità di comunità e appartenenze religiose in Siam era un aspetto che attirava fortemente l'attenzione del missionario francese,¹⁰ unendosi all'osservazione dei caratteri di una popolazione pacifica e ospitale, di un clima mite e di una terra fertile; una «pauvreté tranquille»¹¹ appariva come il principale valore di vita e tratto distintivo dell'intera società siamese. La valutazione positiva era poi estesa all'ordinamento dello stato, per il quale erano messi in evidenza i caratteri di una monarchia solidamente strutturata ed efficacemente gestita. «Tout l'Etat est Monarchique et est parfaitement bien gouverné»,¹² scriveva de Bourges, e nell'esercizio assoluto dell'autorità sovrana si esprimeva il valore e l'efficacia di un principio di subordinazione che rappresentava il nucleo fondamentale del governo siamese.¹³ Una variante virtuosa di dispotismo orientale, potremmo dire, i cui connotati fondamentali risultavano evidenti nel riconoscimento di una dipendenza assoluta tra i vari gradi e le diverse funzioni dell'amministrazione e del governo – per i quali il riconoscimento del merito aveva un rilievo essenziale –, e che proprio sulla base di questo compatto sistema di subordinazione era in grado di garantire stabilità e ordine.¹⁴

⁹ JACQUES DE BOURGES, *Relation du voyage de Monseigneur l'Evêque de Beryte, vicaire apostolique du royaume de la Cochichine, par la Turquie, la Perse, les Indes, etc. jusqu'au royaume de Siam, et autres lieux*, Seconde Edition, A Paris, chez Denis Bechet, 1668 (I ed., Paris, D. Bechet, 1666); citeremo di seguito da questa edizione. Vedi anche la recente edizione: JACQUES DE BOURGES, *Relation du voyage de Mgr l'évêque de Beryte au royaume de la Cochinchine par la Turquie, la Perse, les Indes*, préf. et notes de J.-P. Duteil, Paris, G. Monfort, 2001. Cfr. D. VAN DER CRUYSSSE, *Jacques de Bourges au Siam (1662): splendeur et misères du discours exotique missionnaire*, in W. LEINER et P. RONZEAUD (éd.), *Correspondances: mélanges offerts à Roger Duchêne*, Tübingen, Narr, 1992, pp. 335-344; ID., *Louis XIV et le Siam*, cit., pp. 155 ss.

¹⁰ «Je ne croy pas qu'il y ait pays au monde où il se trouve plus de Religions et dont l'exercice soit plus permis que dans Siam. Les Gentils, les Chrestiens et le Mahometans, qui tous se partagent en différentes Sectes, ont toute liberté pour suivre tel culte qui leur semblera le meilleur. Les Portugais, les Anglois, les Hollandois, les Chinois, ceux du Japon, les Peguans, des gens de Camboje, de Malaque, de la Cochinchine, de Ciampa et de plusieurs autres lieux du costé du Septentrion, ont leurs établissemens à Siam» (DE BOURGES, *Relation du voyage*, cit., p. 164).

¹¹ DE BOURGES, *Relation du voyage*, cit., p. 152.

¹² *Ivi*, p. 157.

¹³ *Ivi*, pp. 157-158.

¹⁴ «En un mot la dépendance qui est entre les uns et les autres s'observe avec exactitude, tous ceux qui sont sous un autre, obeïssants comme des esclaves; chacun rend compte en certain temps aux Officiers superieurs et par degrez tout remonte au Roy. Deux choses contribuent le plus à la bonne administration du pays, l'une est que tous les Officiers sont destituables au gré du Prince qui les établit, il les dépose comme il luy plaist; ce qui fait que chacun pense à bien faire son devoir: l'autre chose est, que dans la distribution des charges, l'on a principalement égard aux merites, aux emplois et aux services, et non point à la naissance; ce qui fait que chacun s'applique à se rendre digne de la faveur du Prince, par la recommandation de son merite personnel» (*ivi*, pp. 158-159).

Il rispetto quasi religioso che i siamesi avevano per il sovrano era il complemento importante di uno stato in cui l'assenza di conflittualità ed il buon funzionamento di tutte le componenti che lo costituivano emergevano come connotato eminente. Un aspetto questo che consentiva al predicatore delle *Missions étrangères* di cogliere le differenze profonde tra i principi "orientali" di sovranità e quelli propri di una nozione cristiana dell'autorità politica.¹⁵ In questo quadro interpretativo la grande tolleranza nei confronti della diversità religiosa, che sicuramente consentiva anche ai cattolici una presenza diffusa e permetteva di nutrire speranze fondate di espansione e consolidamento, non si presentava agli occhi di De Bourges come un orientamento che gli obiettivi di un buon governo monarchico avrebbero dovuto favorire, «*puisque c'est une maxime receuë des meilleurs Politiques qu'il ne faut en permettre qu'une, de crainte que venant à se multiplier, la diversité des créances ne partage les esprits, et qu'elle ne soit occasion de troubles*».¹⁶ Pur riconoscendo le motivazioni di carattere politico ed economico che stavano alla base della politica tollerante del re del Siam, era infatti denunciata la radice fondamentale di un errore grave a cui andavano ricondotte le difficoltà rilevanti che si opponevano ad un deciso processo di conversione alla verità religiosa; una «*pernicieuse opinion*»,¹⁷ che consisteva in una reale «*indifférence*» e in un'accettazione dell'equivalenza di ogni forma di credenza.¹⁸ Questa indifferenza costituiva dunque

un des plus grands obstacles à leur conversion: car quand les Docteurs Chrestiens leur proposent nostre sainte Foy, et qu'ils leur expliquent les raisons qui en prouvent la vérité, ils ne contredisent pas; et avouant que la Religion des Chrestiens est bonne, ils representent seulement qu'il y a de la temerité à rejeter les autres Religions, et puisqu'elles ont pour but d'honorer les Dieux, qu'il faut croire qu'ils s'en contentent. Voilà de quelle façon raisonnent les Siamois, en quoy ils découvrent leur aveuglement; puisque leur indifférence pour la Religion ne procede que

¹⁵ «Voilà de quelle sorte la flatterie des hommes attribué aux Grands, des qualitez qui n'appartiennent qu'à Dieu. La Religion Chrestienne enseigne des sentimens plus modestes, et commandant de la part de Dieu aux sujets d'obeir à leurs Souverains, elle apprend aux mêmes Souverains à craindre Dieu et à se reconnoistre pour hommes, qui n'ont receu de luy la puissance qui les élève, que pour le bien des sujets qui leur sont soumis» (*ivi*, p. 159).

¹⁶ *Ivi*, p. 165.

¹⁷ *Ivi*, p. 167.

¹⁸ «Ils disent donc que le Ciel est comme un grand Palais où plusieurs chemins vont aboutir, les uns sont plus courts, d'autres plus frequentez, d'autres plus difficiles, mais tous enfin arrivent au Palais de la felicité que les hommes cherchent; que ce seroit une chose d'une discussion trop difficile, que de vouloir determiner quel de ces chemins est le meilleur, d'autant que les Religions estant en grand nombre, l'examen de toutes seroit fort ennuyeux, et on consumerait toute sa vie en cette recherche, avant que de se bien resoudre» (*ivi*, p. 166).

de l'ignorance de l'Unité de Dieu, qui ne peut estre honoré par des cultes contraires et opposez.¹⁹

In Siam, in altri termini, i missionari erano costretti a confrontarsi con principi profondamente radicati nella società e con una mentalità diffusa che si integravano bene con le esigenze politico-economiche dello stato e che si traducevano in un atteggiamento di accettazione, di assorbimento e di integrazione anche delle nozioni fondamentali della verità cattolica in un quadro di equilibrio armonioso e di equivalenza tra tutte le vie possibili che potevano condurre al «Palais de la felicità».

De Bourges non si interrogava certamente in modo attento sui fondamenti dottrinali della religione siamese, e non si impegnava in indagini accurate sui contenuti della cultura buddhista *theravada*, la più diffusa in Siam.²⁰ Il quadro che ci presenta insiste soprattutto sulla labilità e sulla vaghezza estrema dei fondamenti dottrinali della religione siamese, che costituivano un impedimento forte ad una vera e propria controversia su nozioni religiose;²¹ un quadro dal quale derivava quasi un sentimento di impotenza di fronte a quella che veniva riconosciuta come una quieta impermeabilità di fronte all'annuncio dei principi della verità religiosa.

Quoy que les Siamois – concludeva De Bourges –, soit les Talapoins ou le peuple, ne soient pas beaucoup zelez pour leur Religion, qui n'est qu'une superstition inveterée, à laquelle ils sont accoustumez dès leur naissance, on ne peut pourtant nier en un sens, qu'ils n'y ayent une forte attache, estant difficile de la leur faire quitter pour en suivre une meilleure; non, comme je dis, qu'ils estiment beaucoup le culte qu'ils professent, ou qu'ils le croient plus saint ou plus assuré que ceux qu'on leur propose, mais parce qu'ils se sont de tout temps persuadez qu'un culte peut bien estre meilleur qu'un autre, sans qu'on soit obligé de le suivre, posant, comme j'ay dit, pour maxime, que plusieurs Religions quoy que differentes et opposées, peuvent estre également bonnes.²²

¹⁹ *Ivi*, p. 167.

²⁰ Per il buddhismo *theravada*, vedi D. TREUTENAERE, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravada*, Pointe-à-Pitre, Asia religion, 2009; R. GOMBRICH, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London, Routledge, 1988; D.K. SWEATER, *The Buddhist World of Southeast Asia*, New York, State Univ. of New York, 2010.

²¹ «Cette indifférence est cause, que ne s'estudians à quoy que ce soit, ils témoignent une grande froideur pour les choses mêmes qu'ils professent de croire, dont ils ne paroissent pas fort persuadez; c'est ce qui fait qu'il est mal-aisé de bien declarer quels sont les points de leur Religion; leurs Sectateurs mêmes n'en parlent qu'avec doute, et aiment mieux vous renvoyer à leurs livres, que de s'engager à répondre» (DE BOURGES, *Relation du voyage*, cit., pp. 167-168).

²² *Ivi*, pp. 183-184.

Se c'era un punto su cui era possibile riscontrare un'avversione manifesta al cristianesimo, ed una difesa esplicita della propria religione, questo riguardava proprio l'esigenza cattolica di affermare l'idea di una verità religiosa assoluta.²³ Ciò non significava certamente, agli occhi di de Bourges, perdersi d'animo e rinunciare alle speranze di conversione, ma certamente imponeva metodi più cauti, meno diretti, più adeguati ai caratteri propri di una cultura religiosa riconosciuta come stravagante e debole ma non per questo meno tenace, e soprattutto tempi più lunghi.

Sulle difficoltà di conseguimento di risultati importanti nell'opera di conversione in Siam, e sulle varie cause che le determinavano, furono in molti ad interrogarsi, registrando i deludenti progressi dell'attività missionaria e mettendo frequentemente in evidenza come la grande tolleranza radicata nella società siamese, lungi dal costituire un aiuto essenziale per la diffusione della verità religiosa risultasse invece, in quanto basata su di una sostanziale indifferenza,²⁴ un ostacolo molto arduo.

Lo confermava anche un testimone che pur non essendo legato agli obiettivi dell'attività missionaria, sui progressi della religione cristiana in Siam ebbe a riferire direttamente a Luigi XIV, ossia Claude de Forbin, membro della celebre ambasciata in Siam del 1688 al seguito del cavaliere de Chaumont.²⁵ Nonostante i tentativi, soprattutto da parte gesuitica, di dimostrare che un processo di conversione era in atto, e che lo stesso re del Siam, grazie soprattutto all'influenza di Constance Phaulkon, ne sarebbe stato presto coinvolto, Forbin non nascondeva il suo radicale scetticismo, motivato anche dall'osservazione di una realtà sociale di povertà e precarietà che costituiva un presupposto essenziale del forte radicamento sociale dei monaci buddhisti, che dell'astinenza e della povertà facevano una regola di vita, praticata ed insegnata. Non c'erano fondati motivi, scriveva Forbin, per «espérer de convertir aucun Siamois à la religion chrétienne; car, outre qu'ils sont trop grossiers pour qu'on puisse leur donner fa-

²³ «[...] s'ils conçoivent de l'aversion pour la Religion Chrestienne, c'est principalement pour cette raison qu'elle pose ce principe, qui neantmoins est tres-assuré, que comme il n'y a qu'un Dieu il ne peut y avoir qu'une seule Religion veritable» (*ivi*, p. 184).

²⁴ Un'interessante testimonianza di questa rilevazione deriva anche dalla relazione dell'ambasciatore persiano in Siam, Muhammad Rabih ibn Muhammad Ibrahim (vedi ID., *The ship of Sulaiman*. Translated from the Persian by J. O'Kane, London, Routledge & K. Paul, 1972), che rivela una chiara coincidenza di valutazione, in merito all'indifferenza religiosa siamese, con i missionari cattolici. Cfr. FOREST, *Les missionnaires français*, cit., vol. III, pp. 358, 371 e *passim*; VAN DER CRUYSSSE, *Louis XIV et le Siam*, cit., pp. 295-307.

²⁵ CLAUDE DE FORBIN, *Mémoires du comte de Forbin*, Amsterdam, F. Girardi, 1729, 2 tomi. Citeremo di seguito da *Mémoires du comte de Forbin (1656-1733)*. Introduction et note de M. CUÉNIN, Paris, Mercure de France, 1993.

cilmente l'intelligenza de nos mystères, et qu'ils trouvent leur morale plus parfaite que la nôtre, ils n'estiment pas assez nos missionnaires, qui vivent d'une manière moins austère que les Talapoins». ²⁶ Ed ancora tornavano in primo piano, a questo proposito, il tema dell'indifferenza siamese ²⁷ e quello del difficilissimo dialogo con i talapoini. ²⁸

La testimonianza più celebre di questo confronto problematico tra l'indifferenza religiosa che stava alla base della pratica consolidata di tolleranza in Siam e le ragioni dell'evangelizzazione è forse quella lasciata dal gesuita Guy Tachard, membro eminente dell'ambasciata in Siam del 1685, nel suo *Voyage*, ²⁹ con riferimento soprattutto ad un colloquio con il re Phra Narai. Di fronte ai tentativi di illustrare al sovrano siamese la superiorità della religione cristiana e all'invito «de l'accepter et de la suivre avec tout son Royaume», ³⁰ Phra Narai diede infatti una risposta che nella letteratura filosofica eterodossa sei-settecentesca divenne l'espressione emblematica del contrasto tra la nozione di tolleranza di cui il mondo orientale dava testimonianza ed i princìpi della verità e dell'unità religiosa cattolica. ³¹ Dopo

²⁶ *Mémoires du Comte*, cit., p. 194.

²⁷ «Quand nos prêtres – scriveva Forbin – veulent prêcher à Siam les vérités chrétiennes, ces peuples qui sont simples et dociles, les écoutent comme si on leur racontait des fables ou des contes d'enfants. Leur complaisance fait qu'ils approuvent toutes sortes de religions. Selon eux, le paradis est un grand palais où le maître souverain habite; ce palais a plusieurs portes, par où toutes sortes de gens peuvent entrer pour servir le maître, selon l'usage qu'il veut en faire [...] puisque toutes les croyances des hommes, quelles qu'elles soient, tendent toutes à honorer le premier Être, et se rapportent à lui, quoique d'une manière plus ou moins directe» (*ivi*, pp. 194-195).

²⁸ «Les Talapoins ne disputent jamais de religion avec personne. Quand on leur parle de la religion chrétienne, ou de quelque autre, ils approuvent tout ce que l'on en dit; mais quand on veut condamner la leur, ils répondent froidement: *Puisque j'ai eu la complaisance d'approuver votre religion, pourquoi ne voulez-vous pas approuver la mienne?* Quant aux pénitences extérieures et à la mortification des passions, ils ne serait pas convenable de leur en parler, puisqu'ils nous en donnent l'exemple, et qu'ils surpassent de beaucoup, au moins extérieurement, nos religieux les plus réformés» (*ivi*, p. 195).

²⁹ GUY TACHARD, *Voyage de Siam, des Peres Jesuites, envoyez par le Roy aux Indes et à la Chine. Avec leurs observations etc.*, Paris, A. Seneuze et D. Horthemels, 1686; *Id.*, *Second voyage du Père Tachard et des jésuites envoyez par le Roi au royaume de Siam*, Paris, D. Horthemels, 1689. Su Tachard, vedi S.P. DHIRADHAMRONG, *A la découverte de la Thaïland sur les traces du Père Guy Tachard (1686-1689)*, Thèse Univ. Lettres de Caen, 1965; R. VONGSURAVATANA, *Un jésuite à la Cour de Siam*, Paris, France-Empire, 1992; per uno studio su Tachard nel più ampio contesto dei rapporti tra cultura scientifica e missioni gesuitiche in Asia, vedi F.C. HSIA, *Sojourners in a Strange Land: Jesuits and Their Scientific Missions in Late Imperial China*, Chicago, University of Chicago Press, 2009. Per i rapporti con Joachim Bouvet, vedi J.C. GATTY, *Introduction*, in J. BOUVET, *Voyage de Siam du père Bouvet*, Leiden, Brill, 1963, pp. xi ss.

³⁰ TACHARD, *Voyage de Siam*, cit., p. 305.

³¹ A questa risposta fa riferimento anche P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1961 (I ed., 1935), p. 29.

essersi dichiarato «extrêmement fâché que le Roy de France mon bon amy me propose une chose si difficile»³² e dopo essersi appellato alla sua stessa saggezza «afin qu'il juge de l'importance et de la difficulté qui se rencontre dans une affaire aussi délicate que l'est le changement d'une Religion receuë et suivie dans tout mon Royaume sans discontinuation depuis deux mille deux cens vingt-neuf ans»,³³ Phra Narai infatti concludeva:

Au reste je m'étonne que le Roy de France mon bon ami s'intéresse si fort dans une affaire qui regarde Dieu, où il semble que Dieu même ne prenne aucun intérêt, et qu'il a entièrement laissée à nôtre discretion. Car ce vray Dieu qui a créé le Ciel et la Terre et toutes les créatures qu'on y voit, et qui leur a donné des natures et des inclinations si différentes, ne pouvoit-il pas, s'il eût voulu, en donnant aux hommes des corps et des âmes semblables, leur inspirer les mêmes sentimens pour la Religion qu'il falloit suivre, et pour le culte qui luy étoit le plus agréable, et faire naître toutes les Nations dans une même Loy. Cet ordre parmi les hommes et cette unité de Religion dépendant absolument de la Providence divine, qui pouvoit aussi aisément l'introduire dans le monde que la diversité des Sectes qui s'y sont établies de tout tems; ne doit-on pas croire que le vray Dieu prend autant de plaisir à estre honoré par des cultes et des cérémonies différentes, qu'à estre glorifié par une prodigieuse quantité de creatures qui le louent chacune à sa maniere? Cette beauté et cette variété que nous admirons dans l'ordre naturel, seroient-elles moins admirables dans l'ordre surnaturel, ou moins dignes de la sagesse de Dieu?³⁴

Questa formulazione, ben lontana dal mostrare tracce di un processo di conversione in atto, non era tuttavia sufficiente, per Tachard, per ridurre le speranze di evangelizzazione in Siam. Richiamava dunque con cura, sicuramente forzando i termini del dialogo reale, i piccoli segni che mostravano incrinature nell'apparente impermeabilità della posizione indifferente del sovrano, sottolineando che

si quelque personne sçavante, et qui luy soit agréable, a le bonheur de s'insinuer dans ses bonnes grâces, et d'acquérir son estime, on ne doit pas desespérer de luy faire connoître et embrasser la vérité: et s'il l'a une fois connuë, comme il est le Maître de ses peuples qui l'adorent, toutes les Nations qui luy sont soûmises, suivront aveuglément son exemple.³⁵

Analogamente a quanto nella letteratura gesuitica sulla Cina si intese evidenziare a proposito dell'orientamento dell'imperatore Kang-hsi e del

³² TACHARD, *Voyage de Siam*, cit., p. 309.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ivi*, pp. 309-310.

³⁵ *Ivi*, p. 314.

suo avvicinamento al cristianesimo – interpretando in questa chiave, ad esempio, l'editto di tolleranza del 1692 –,³⁶ Tachard insisteva dunque nel segnalare il progressivo avvicinamento del sovrano siamese ai principi della vera religione,³⁷ sino a definirlo come «un Prince déjà à demy Chrétien».³⁸ Questa stessa fiducia era riposta da Tachard nelle possibilità di conversione della popolazione siamese, che esigeva – seguendo l'antico metodo introdotto da Roberto De Nobili – comprensione e adattamento, partendo dalla convinzione che «les Siamois croyent un Dieu» anche se «ils n'en ont pas la même idée que nous».³⁹ Sulla base di questa idea e di altri elementi che dovevano essere colti nella religione del Siam – quali ad esempio la credenza, pur viziata da assurdità e stranezze, in una vita ultraterrena, in un paradiso e in un inferno – era dunque possibile lavorare per una riconduzione alla verità della fede. Era pur vero che la religione di *Sommonokhodom* (il buddhismo siamese, si veda anche oltre), su cui Tachard si dilunga, si presentava come «un mélange monstrueux de Christianisme et des plus ridicules rêveries»,⁴⁰ e che molti suoi aspetti ne rivelavano l'assurdità e la difficile compatibilità con il cristianesimo; ciononostante, a partire da una dottrina che «leur ordonne de faire le bien et ne leur défend pas seulement les actions mauvaises, mais encore tout desir, toute pensée, et toute intention criminelle»,⁴¹ si poteva affermare che «un Chrétien ne peut rien enseigner de plus parfait que ce que leur Religion prescrit là-dessus».⁴² Nell'osservazione dei caratteri principali di questa religione, e con partico-

³⁶ Vedi, a questo proposito, CHARLES LE GOBIEN, *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveur de la Religion Chrestienne: avec un éclaircissement sur les bonheurs que les Chinois rendent à Confucius et aux Morts*, Paris, J. Anisson, 1698. Cfr. MINUTI, *Orientalismo e idee di tolleranza*, cit., pp. 26-33.

³⁷ «Par la force de son esprit il a découvert la fausseté de la Religion de ses ancestres, et il ne croit point un Dieu aneanti, selon l'opinion populaire, ou comme disent quelques-uns de leurs Docteurs, un Dieu, qui las de gouverner le Ciel, se plonge dans le repos et s'ensevelit pour jamais dans l'oubli de tout ce qui se passe au monde, ny mille autres superstitions prêchées par les Talapoins, qui sont les Prêtres et les Prédicateurs du Royaume. Au contraire il croit que Dieu est éternel, que sa Providence veille incessamment au gouvernement du monde, et qu'elle ménage toutes choses» (TACHARD, *Voyage de Siam*, cit., p. 316).

³⁸ *Ivi*, p. 423.

³⁹ *Ivi*, p. 378.

⁴⁰ *Ivi*, p. 397.

⁴¹ *Ivi*, p. 415.

⁴² *Ivi*, pp. 414-415. «Toute leur Loy – prosegue Tachard – est comprise en dix Commandemens comme la nôtre; mais elle est beaucoup plus sévère. Car outre que chez eux ny la nécessité ny aucune autre circonstance n'excuse l'homme qui peche, plusieurs choses, qui parmy les Chrétiens ne sont que de perfection et de conseil, passent parmy eux pour des préceptes indispensables» (*ivi*, p. 415).

lare riferimento ai suoi contenuti morali, infatti, «on y trouvera tant de choses semblables à la doctrine Chrétienne, qu'il sera aisé de juger que l'Évangile a été autrefois annoncé à cette nation, mais qu'il a été altéré et corrompu dans la suite des tems par l'ignorance et par les visions de leurs Prêtres». ⁴³

Tracce importanti di un'antica presenza della verità religiosa, dunque, che sollecitavano – come la letteratura gesuitica sulla Cina mise ampiamente in evidenza – analogie e comparazioni, e che giustificavano una prassi di adattamento, funzionale ad un piano di conversione. Tutto questo risultava dunque poco turbato, nella rappresentazione di Tachard, dalle ragioni della tolleranza espresse a chiare lettere dal re del Siam nel celebre dialogo che abbiamo citato, e dal confronto con l'atteggiamento pacatamente ma tenacemente refrattario dei talapoini; il missionario gesuita rilevava piuttosto come un fatto sorprendente che la religione cristiana, che già aveva avuto modo di introdursi nella società siamese, facesse così pochi progressi, come purtroppo era inevitabile riconoscere. ⁴⁴

Una spiegazione diversa delle difficoltà incontrate dalla predicazione cattolica in Siam era offerta da Simon de La Loubère, in quella che resta l'opera complessiva di maggiore importanza sul mondo siamese prodotta dalla cultura tardo seicentesca. Il *Du royaume de Siam*, pubblicato a Parigi nel 1691, ⁴⁵ non era infatti solo il resoconto di un viaggio, bensì un'opera sistematica, elaborata da un intellettuale e diplomatico il cui punto di vista non si identificava direttamente con gli obiettivi ed i problemi della cultura missionaria. ⁴⁶ Nella sua opera praticamente ogni aspetto della realtà siamese – dall'ambiente naturale, all'economia, alla società e alla politica – era analiticamente considerato, ed uno spazio rilevante era dedicato ai problemi della cultura e della religione, con l'aggiunta di considerazioni puntuali

⁴³ *Ivi*, p. 422.

⁴⁴ «Il est surprenant que l'Évangile fasse si peu de progrès parmi des peuples, qu'on cultive avec beaucoup de zèle et de soin, qui voyent tous les jours la Majesté de nos cérémonies si propres à donner idée de nos mystères, qui n'ont d'ailleurs aucun vice capable de les dégoûter de nos Maximes, et qui estiment tant les Talapoins parce qu'ils font profession d'une vie austère» (*ivi*, pp. 422-423).

⁴⁵ SIMON DE LA LOUBÈRE, *Du Royaume de Siam*, A Paris, chez la Veuve de Jean-Baptiste Coignard et Jean-Baptiste Coignard, 1691. Vedi l'edizione curata da M. JACQ-HERGOUALC'H, *Étude critique du livre de La Loubère "Du royaume de Siam"*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, dalla quale citiamo. Vedi anche R.S. LOVE, *Simon de La Loubère: French Views of Siam in the 1680s*, in G.G. AMES – R.S. LOVE (eds.), *Distant Lands and Diverse Cultures: The French Experience in Asia, 1600-1700*, Westport (CT) / London, Praeger, 2003, pp. 181-200.

⁴⁶ Per un profilo biografico di La Loubère, vedi JACQ-HERGOUALC'H, *Étude critique*, cit., pp. 26-44.

in merito alla linea che sarebbe stato opportuno seguire da parte di coloro che si ponevano il difficile obiettivo dell'evangelizzazione. In generale, il quadro della società e della politica siamese offerto da La Loubère sottolineava i caratteri di un sistema dispotico fondato sulla paura, i cui esiti erano solo miseria e precarietà. Un sistema, del tutto simile a quello di altri governi asiatici,⁴⁷ a cui era ricondotta la causa primaria della debolezza e del "carattere" passivo dei Siamesi, unitamente agli effetti del clima e dell'ambiente naturale.⁴⁸

Dal punto di vista religioso, i principi fondamentali della religione dei talapoini, erano sinteticamente esposti, con un'insistenza particolare sulla nozione buddhista di anima, sull'idea di un mondo dotato di anima in ogni suo essere, sul fatto – da cui derivava la dottrina della trasmigrazione – che «bien loin de penser que le penchant naturel des âmes soit d'être dans les corps, ils croient que c'est un soin pénible pour elle, et une occasion de souffrir, et d'expier leur péchés, par leurs souffrances, parce qu'en effet il n'y a pas de genre de vie qui n'ait ses peines».⁴⁹

Era in particolare sottolineato il principio in base al quale la pratica della virtù, nella cultura religiosa siamese, spettava solo ai talapoini, mentre tutto il resto della popolazione poteva esserne esentato; e, d'altra parte, pur sostenendo che «le métier des séculiers est de pécher, et celui des *talapoins* est de ne point pécher, et de faire pénitence pour ceux qui pêchent», gli stessi monaci «conçoivent la nature du péché fort grossièrement et fort matériellement», poiché «se contentent de s'abstenir eux-mêmes des actions qu'ils croient mauvaises, mais ils ne font point de scrupule de les faire commettre aux séculiers pour en profiter».⁵⁰ Era dunque ragione di

⁴⁷ «Les rois d'Asie mettent toute leur sûreté à se faire craindre et, de temps immémorial, ils n'ont point eu d'autre politique, soit qu'une longue expérience ait fait voir que ces peuples sont incapables d'amour pour leur souverain, ou que ces rois ne se soient pas avisés que plus ils sont craints, plus ils ont à craindre» (LA LOUBÈRE, *Du royaume de Siam*, in JACQ-HERGOUALC'H, *Étude critique*, cit., p. 353).

⁴⁸ Con una formulazione che richiama direttamente l'analisi che sarà sviluppata nell'*Esprit des Loix* di Montesquieu, La Loubère affermava: «Les hommes les mieux constitués sont ceux des zones tempérées: et, entre ceux-ci, la différence des aliments qui leur sont ordinaires, et celle des lieux qu'ils habitent, plus ou moins chauds, secs ou humides, exposés aux vents ou aux mers, plaines ou montagnes, forêts ou terres défrichées, et encore plus les divers gouvernements, peuvent mettre de fort grandes différences. Car, qui doute, par exemple, que les anciens Grecs, élevés dans la liberté, ne valussent incomparablement mieux que les Grecs d'aujourd'hui, abattus par une si longue servitude? toutes ces raisons concourent à amollir le courage des Siamois; je veux dire la chaleur du climat, les aliments pituitieux, et le gouvernement despotique» (*ivi*, pp. 320-321).

⁴⁹ *Ivi*, p. 380.

⁵⁰ *Ivi*, p. 396.

stupore, da parte siamese, l'incontro con i precetti di una dottrina morale e religiosa come quella cristiana, che intendeva estendere a tutti la necessità di una pratica della virtù che i Siamesi lasciavano interamente, nelle sue forme anche particolarmente rigorose, ai loro monaci.⁵¹

Difficile dunque sostenere per i Siamesi, complessivamente intesi ed anche con riferimento specifico ai talapolini – nonostante l'apparente rigore dei principi e della pratica della loro morale –, un'immagine di popolo virtuoso. Certo era invece che in tutta la dottrina religiosa dei talapoini, secondo La Loubère, non era rintracciabile alcuna idea di divinità. Nonostante l'idea di immortalità dell'anima – nell'accezione particolare in cui questa nozione era intesa presso i Siamesi –, nonostante i rituali funebri ed il culto delle anime di coloro che si erano ben comportati in vita e che assumevano la natura di "geni" buoni,⁵² restava come connotato generale delle varie forme religiose praticate nelle Indie orientali e chiaramente presente anche nella religione siamese, il fatto che non vi fosse coscienza di «aucun être intelligent qui juge de la bonté, ou de la malice des actions humaines, et qui en ordonne le châtement ou la récompense».⁵³ Prevaleva piuttosto l'idea di «une fatalité aveugle qui fait, disent-ils, que le bonheur accompagne la vertu, et que le malheur accompagne le vice, comme elle détermine les choses pesantes à descendre, et les légères à monter».⁵⁴ In questa sorta di fisicità meccanica e necessaria del destino, che stabiliva il rapporto tra le azioni ed il ciclo di trasmigrazione delle anime, non vi era «nulle idée de divinité».⁵⁵ A differenza anche delle espressioni dell'idea di divinità presenti nella cultura dell'«ancien paganisme» del mondo classico, «on peut assurer que les Siamois n'ont nulle idée d'aucun dieu, et que leur religion se réduit au culte des morts».⁵⁶ Per questa convinzione, che per La Loubère rientrava sicuramente nell'ambito degli «égarements» della ragione umana, era possibile trovare strette affinità con la cultura cinese, nonostante il fatto che nelle più remote antichità della storia della Cina fosse possibile rintracciare, come

⁵¹ «Ils sont surpris de la beauté de notre morale quand on leur dit qu'elle appelle également tous les hommes à la vertu, parce qu'ils ne comprennent pas que ce soit une chose praticable, mais quand on le leur fait entendre et qu'on leur dit que la vertu ne consiste pas en ces choses impossibles en quoi ils la mettent, ils méprisent ce qu'on leur dit, et se croient bien plus vertueux que les chrétiens [...]» (*ivi*, p. 397).

⁵² *Ivi*, pp. 391-392.

⁵³ *Ivi*, p. 392.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ivi*, p. 400.

⁵⁶ *Ivi*, p. 401.

avevano illustrato soprattutto i gesuiti, tracce di una conoscenza del vero Dio.⁵⁷

Si tratta di un aspetto importante, che ha implicazioni dirette sul tema della tolleranza siamese, che è fatta derivare direttamente da La Loubère dall'assenza di un'idea di divinità e dal sostanziale ateismo;⁵⁸ stava in questo, infatti, il fondamento di un atteggiamento di indifferenza ed il riconoscimento di un'equivalenza tra tutte le forme di culto che escludeva, con conseguenze gravi dal punto di vista dei progetti di evangelizzazione, l'accettazione di una verità superiore ed assoluta come contenuto proprio di una specifica religione.

Tous les Indiens, en général – scrive La Loubère –, sont donc persuadés que de différents peuples doivent avoir de différentes cultes. Mais en approuvant que les autres peuples aient chacun leur culte, ils ne comprennent pas que l'on veuille leur ôter le leur. Ils ne pensent pas comme nous que la foi soit une vertu. Ils croient, parce qu'ils ne savent pas douter, mais ils ne se persuadent pas qu'il y ait une foi et un culte qui doivent être la foi et le culte de toutes les nations.⁵⁹

Da qui un accoglimento sereno dei principi e delle pratiche di altre religioni, ancorché strani ed incomprensibili per la mentalità siamese, che si trasformava tuttavia in atteggiamento di chiusura di fronte alle sollecitazioni volte ad una correzione e ad un mutamento sostanziale delle proprie idee, e si fermava sulla soglia di un relativismo religioso che aveva come premessa l'idea della precarietà e della non assolutezza dei principi su cui si fondavano tutte le convinzioni religiose, creando gravi difficoltà per il successo dell'opera di conversione.⁶⁰

⁵⁷ «Les Chinois sont si anciens, qu'on doit présumer qu'ils ont au commencement connu le vrai Dieu et, par lui, la distinction des œuvres bonnes et mauvaises, et les récompenses ou les peines que les unes et les autres doivent attendre de ce juge tout-puissant, mais que peu à peu ils ont obscurci et corrompu ces idées. Dieu, cet être si pur et si parfait, est devenu tout au plus, l'âme matérielle du monde entier, ou de sa plus belle partie, qui est le Ciel» (*ivi*, p. 402).

⁵⁸ Le varie forme di culto esteriore e la presenza di idoli e statue a cui si rendono onori non erano affatto una testimonianza della credenza in un divinità: «le culte extérieur des Indiens n'est pas une preuve qu'ils reconnaissent, du moins à présent, aucune divinité; et jusque-là on doit les appeler athées plutôt qu'idolâtres» (*ivi*, p. 417).

⁵⁹ *Ivi*, p. 416.

⁶⁰ «Ils sont prêts à croire tout ce qu'on leur dit d'une religion étrangère, quelque incompréhensible qu'elle soit, mais ils ne peuvent croire que la leur soit fausse; et encore moins pourraient-ils se résoudre à changer leurs lois, leurs mœurs et leur culte. On a beau leur faire voir des contradictions et des ignorances grossières dans leurs livres, ils en conviennent quelquefois, mais ils ne rejettent pas pour cela leurs livres, comme pour quelque chose de faux nous ne rejetons pas tout un historien ni tout un livre de physique. Ils ne croient pas que leur doctrine ait été dictée par

Per La Loubère, sulla base di queste considerazioni, l'efficacia del processo di evangelizzazione⁶¹ dipendeva fundamentalmente da una strategia di rispetto di tradizioni e costumi, di comprensione dei caratteri di una mentalità e di una cultura diversa, in grado di consentire una diffusione non aggressiva ma progressiva dei contenuti della verità religiosa, per la quale era essenziale che i missionari «connaissent parfaitement les mœurs et la croyance de ces peuples». ⁶² Occorreva in sintesi osservare una «sage moderation, et parler avec estime, au moins aux Indiens, de Brama, de Sommona Codom, et de tous les autres, dont on voit les statues sur leurs autels»,⁶³ ed era necessario accettare l'idea che

ces hommes ont eu de grandes lumières naturelles, et des intentions dignes de louange, et leur insinuer en même temps qu'étant hommes, ils se sont trompés en plusieurs choses importantes au salut éternel du genre humain, et principalement en ce qu'ils ont méconnu le Créateur.⁶⁴

Al di là di questo, tuttavia, nel discorso di La Loubère intervenivano altre considerazioni che lo ponevano in una posizione diversa rispetto alle ragioni della predicazione missionaria. Indipendentemente dalle esigenze tattiche a cui abbiamo fatto riferimento, nei precetti delle religioni asiatiche, anche nei loro aspetti più bizzarri, erano colti elementi, soprattutto dal punto di vista dei loro effetti sociali, che consentivano di giustificarle e anche di apprezzarne il valore positivo. L'esempio della credenza nella metempsicosi era particolarmente significativo da questo punto di vista,⁶⁵ così come, in Cina, il culto dei defunti.⁶⁶

une vérité éternelle et infaillible, dont ils n'ont seulement pas l'idée. Ils croient leur doctrine née avec l'homme, et écrite par des hommes qui leur paraissent avoir eu un savoir extraordinaire et avoir mené un vie fort innocente. Mais ils ne croient pas que ces hommes n'aient jamais péché, ni qu'ils ne se soient jamais trompés. Comme ils ne reconnaissent nul auteur de l'univers, ils ne reconnaissent nul premier législateur» (*ivi*, pp. 416-417).

⁶¹ A questo problema è dedicato l'intero cap. XXV, conclusivo del tomo I: *Diverses observations à faire en prêchant l'Évangile aux Orientaux* (*ivi*, pp. 418-422).

⁶² *Ivi*, p. 418.

⁶³ *Ivi*, pp. 419-420.

⁶⁴ *Ivi*, p. 420.

⁶⁵ «Quant aux suites naturelles de cette doctrine, la défense des viandes est très saine dans les Indes, et l'horreur du sang serait utile partout. [...]. D'autre part, l'opinion de la métempsy-cose console les hommes dans les malheurs de la vie et les affermit contre l'horreur de la mort par l'espérance qu'elle donne de revivre une autre fois plus heureusement» (*ibid.*).

⁶⁶ «Mais si l'erreur peut être utile, quelle autre peut l'être autant que cette crainte des enfants pour leurs parents morts. Confucius en fait l'unique fondement de toute bonne politique. Et, en effet, elle établit la paix des familles et des royaumes, elle plie les hommes à l'obéissance et les rend plus soumis à leur parents et aux magistrats, elle conserve les mœurs et les lois» (*ibid.*).

Il contesto, ambientale e sociale, doveva essere pertanto posto in primo piano nel giudizio sulle religioni, al di là del loro contenuto di verità che peraltro non era affatto dimenticato, e la funzione politica della religione risultava per La Loubère un dato essenziale che non doveva essere trascurato. Adattamento, comprensione della diversità, dunque, ma anche riconoscimento delle radici profonde del rapporto tra le religioni e le diverse realtà storiche, geografiche, sociali; tutto questo non costituiva una barriera insormontabile alla penetrazione del cristianesimo, ma certamente imponeva un metodo e comportamenti conseguenti, di cui la presenza europea in Asia orientale non poteva certo dirsi sistematicamente portatrice, contribuendo piuttosto a consolidare un'immagine negativa e fuorviante del cristianesimo. Con espressioni che richiamano accenti voltairiani, La Loubère concludeva evocando le ragioni di una profonda diffidenza, che risultava fondamentalmente giustificata.

D'ailleurs, les Orientaux ne semblent avoir de l'éloignement pour aucune religion; et il faut avouer que si la beauté du christianisme ne les a pas persuadés, c'est principalement a cause de la méchante opinion que leur ont donnée des chrétiens l'avarice, les perfidies, les invasions, et la tyrannie des Portugais et des Hollandais dans les Indes, et l'irreligion de ces derniers en particulier.⁶⁷

Le esigenze di un adeguamento, in termini di conoscenza, comprensione, adattamento alla diversità, sulle quali La Loubère poneva l'accento, erano sicuramente corrispondenti a quanto la cultura missionaria gesuitica, nel solco di una lezione e di una tradizione riconducibili a Roberto de' Nobili, intese attuare in varie aree dell'Asia orientale. Si trattava di una strategia, della quale un'ampia letteratura critica ha messo in evidenza caratteri salienti e aspetti specifici,⁶⁸ per la quale il problema della traduzione culturale – della trasmissione di contenuti propri di una cultura all'interno di una cornice di riferimento linguistica e culturale "altra" – risultava centrale. Ciò sollecitava l'attenzione per il tema della comparazione e la ricerca di analogie e similitudini che consentissero di rendere più agevole questa complessa operazione. Su quale affinità concettuale era possibile, per portare solo un esempio di particolare rilievo, stabilire un terreno di dialogo intorno alla nozione cristiana di Dio? Che strumenti linguistici e concettuali erano accessibili e utilizzabili per far sì che tale nozione risultasse meno

⁶⁷ *Ivi*, p. 422.

⁶⁸ Per un primo orientamento in un ambito di ricerche molto esteso, vedi D.E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, Steiner, 1985; ID. (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Nettetal, Steyler, 1994.

estranea ed inconcepibile per il lessico culturale cinese? È noto, da questo punto di vista, come Matteo Ricci lavorasse molto per affrontare questo problema e come intorno alle nozioni cinesi di *Tian* e di *Shang-ti* si impegnasse a fondo nella ricerca di analogie e di similitudini che consentissero la maturazione del dialogo interreligioso.⁶⁹ Le letture gesuitiche della personalità di Confucio, per fare solo un altro esempio, sono un'ulteriore celebre espressione della medesima esigenza.⁷⁰ Tuttavia, le forme concrete in cui si svolse l'incontro tra religioni diverse, nell'intera area asiatica ed in Siam, che qui direttamente ci interessa, non presentavano solo una sollecitazione alla ricerca di analogie, ma ponevano anche di fronte alla realtà di analogie e similitudini non desiderate ma trovate, i cui effetti, invece che agevolare il dialogo interculturale, costituivano per esso ulteriori ostacoli.

Nel complesso e variegato processo di negoziazione che è proprio di qualsiasi realtà in cui culture diverse sono poste in contatto – un processo che non investe solo il versante “alto” della riflessione intellettuale o filosofica, ma anche e soprattutto l'ambito culturale esteso, le pratiche diffuse, le forme tradizionali di culto e le credenze popolari – la scoperta di analogie e similitudini inattese o indesiderate costituisce un aspetto rilevante e spesso singolare. Il tema della predicazione religiosa in Siam ci offre, anche da questo punto di vista, esempi interessanti.

Nelle storie della vita del Buddha, che la cultura sei-settecentesca europea individua prevalentemente, nel quadro delle religioni del Siam e del sud-est asiatico, con il nome di Sommonakodom,⁷¹ emerge la vicenda relativa alla formazione della corrente eretica legata all'iniziativa di Devadatta (Thevatat o Tevetat), cugino del Buddha e artefice di un tentativo di scissione dalla scuola del maestro. La fonte, nella tradizione buddhista *theravada*, è riconducibile al *Canone Pali (Tipitaka)*, documento fondamentale del buddhismo più antico, ma al lettore mediamente colto dell'Europa

⁶⁹ Vedi S. KIM, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's "Shangti" in Late Ming China, 1583-1644*, New York, Peter Lang, 2004; J. DEHERGNE, *Un problème ardu: le nom de Dieu en chinois*, in *Appreciation par l'Europe de la tradition chinoise a partir du XVII^e siècle (Actes du III^e Colloque International de Sinologie, Chantilly, 11-14 sept. 1980)*, Paris, Les Belles Lettres / Cathasia, 1983, pp. 13-44; R. PO-CHIA HSIA, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*, Oxford, Oxford University Press, 2010. Dal punto di vista inverso, ossia relativamente alle interpretazioni cinesi dei contenuti della predicazione gesuitica resta fondamentale J. GERNET, *Chine et christianisme*, Paris, Gallimard, 1962.

⁷⁰ Vedi P.A. RULE, *K'ung-tzu or Confucius? the Jesuit interpretation of Confucianism*, Sydney, Allen and Unwin, 1986; L.M. JENSEN, *Manufacturing Confucianism: Chinese traditions and universal civilization*, Durham (NC), Duke Univ. Press, 1997; MUNGELLO, *Curious Land*, cit.

⁷¹ Vedi ad esempio la voce «Sommona-Codom» del *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle (V ed., Amsterdam / Leyde / La Haye / Utrecht, P. Brunel et al., 1740, 4 voll. in-folio, vol. IV, pp. 237-240).

sei-settecentesca questa vicenda era accessibile attraverso relazioni di viaggi e resoconti dell'attività missionaria a cui abbiamo già fatto in parte riferimento,⁷² trasferendosi successivamente, sulla loro base, in opere di carattere generale o enciclopedico, a partire dalle *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*.⁷³ Da questi testi si poteva apprendere che un cugino di Sommonakodom,⁷⁴ di nome Thevatat, si era affermato come pretendente alla *leadership* della scuola e della dottrina del Buddha fino ad opporglisi in modo violento e a produrre un gravissimo scisma. La divisione sarà successivamente ricomposta, ma il destino di Devadatta sarà terribile, poiché sarà condannato alle pene atroci dell'inferno *Avici*.⁷⁵ Proprio nella descrizione della pena inflitta a Devadatta, che rimane una delle figure più radicalmente detestate della tradizione buddhista, emergeva un'analogia che per la cultura missionaria si rivelò assai problematica. Ancora nel testo di Tachard si poteva infatti leggere

qu'il étoit attaché à une Croix avec de gros cloux, qui luy perçant les pieds et les mains, luy causoient d'extrêmes douleurs, qu'il avoit en tête une Couronne d'Epines, que son Corps étoit tout couvert de playes, et que pour comble de misère le feu infernal le bruloit sans le consumer.⁷⁶

Nel testo delle *Cérémonies*, che riprende direttamente tanto il testo di Tachard quanto quello di La Loubère, realizzando una sorta di sintesi commentata delle due opere, la pena è descritta in termini simili, anche se più vicini al testo di La Loubère.⁷⁷ Il supplizio della croce, in altri termini, che

⁷² Vedi TACHARD, *Voyage de Siam*, cit., I, VI, pp. 401-408; LA LOUBÈRE, *Du royaume de Siam*, in JACQ-HERGOUALC'H, *Étude critique*, cit., «La vie de Tévetat traduite du Bali», pp. 426-435.

⁷³ *Ceremonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde. Représentées par des Figures dessinées de la main de Bernard Picart, avec une Explication Historique, et quelques Dissertations curieuses*, A Amsterdam, chez J.F. Bernard, 1723-37, 7 voll.

⁷⁴ Un «frère» nel testo di Tachard (p. 398); «son frère, ou son proche parent» nel testo delle *Cérémonies* (*Suplement aux dissertations sur la religion des Baniens*, in *Ceremonies et coutumes religieuses des peuples idolatres*, Tome second, Seconde partie, Amsterdam, J.F. Bernard, 1728, p. 58). La letteratura critica recente parla di un cugino e cognato.

⁷⁵ «Il étoit dans la huitième demeure, c'est-à-dire, dans le lieu où les plus grands criminels sont tourmentez, et là il expioit par un horrible supplice, tous les péchez qu'il avoit commis» (TACHARD, *Voyage de Siam*, cit., p. 406).

⁷⁶ *Ivi*, p. 407. Impietosito dal destino di Devadatta, Sommonakodom gli offre la possibilità di redimersi; questi tuttavia rifiuta di adorare la parola sacra *Samgkhang* «parce qu'elle signifioit Prêtre ou Imitateur de Dieu, protestant que les Prêtres étoient des hommes pécheurs, qui ne méritoient aucun respect. C'est en punition de cet orgueil qu'il souffre encore aujourd'hui, et qu'il souffrira dans l'Enfer durant un grand nombre d'années» (*ibid.*).

⁷⁷ «La description du suplice de *Thevatat* est originale. Il a sur là tête une grande marmite de fer toute rouge du feu de l'Enfer: il a les pieds dans le feu: deux broches de fer le traversent-

costituiva un simbolo irrinunciabile della predicazione cristiana, rimandava direttamente, nella cultura religiosa buddhista theravada, allo scisma di Devadatta e al timore delle pene infernali.

Quoyque plusieurs choses éloignent les Siamois de la Loy Chrétienne – conclu-deva Tachard – on peut dire néanmoins que rien ne leur en donne tant d'aversion que cette pensée. La ressemblance qui se trouve en quelques points entre leur Religion et la nôtre, leur faisant croire que Jésus-Christ ne diffère point de ce Thévathat, dont il est parlé dans leurs Ecritures, ils se persuadent que puisque nous sommes les disciples de l'un, nous sommes aussi les sectateurs de l'autre, et la crainte qu'ils ont de tomber dans l'Enfer avec Thévathat, s'ils suivent sa doctrine, ne leur permet pas d'écouter les propositions qu'on leur fait d'embrasser le Christianisme. Ce qui les confirme le plus dans leur préjugé, est que nous adorons l'image du Saveur crucifié, qui représente parfaitement le châtement de Thévathat.⁷⁸

Il redattore delle *Cérémonies* si fermava su questo punto sottolineando, in una comparazione tra i testi di Tachard e di La Loubère, come quest'ultimo avesse colto con maggiore chiarezza, proprio con riferimento allo «scandale que cause aux Orientaux Jesus-Christ crucifié», le esigenze di un approccio moderato e progressivo nell'introduzione della cultura religiosa siamese alle verità del cristianesimo, criticando pertanto la linea di opposizione rigida e di confutazione⁷⁹ che era stata propria di molta parte dell'attività missionaria, poiché

on ne ramene jamais les gens par des injures et des outrages. Leur dire que les Instituteurs de leur Religion étoient des fourbes ou des visionnaires, est les accuser indirectement eux-mêmes de fourberie et de chimères. Or l'esprit humain se révolte contre ces reproches, quelque distinction qu'on lui fasse entre l'erreur de malice et l'erreur de bonne foi.⁸⁰

dans sa largeur, et un autre dans sa longueur. Ces deux broches forment la figure d'une Croix» (*Suplement aux dissertations sur la religion des Baniens*, cit., p. 58. Cfr. LA LOUBÈRE, *Du royaume de Siam*, in JACQ-HERGOUALC'H, *Étude critique*, cit., p. 434).

⁷⁸ TACHARD, *Voyage de Siam*, cit., pp. 407-408. Cfr. LA LOUBÈRE, *Du royaume de Siam*, in JACQ-HERGOUALC'H, *Étude critique*, cit., p. 411 e *Suplement aux dissertations sur la religion des Baniens*, cit., p. 60.

⁷⁹ «M. de La Loubère, convaincu par sa propre expérience du scandale que cause aux Orientaux Jesus-Christ crucifié, quoique malheureux et innocent, voudroit que l'on finît par où on commence; c'est-à-dire, qu'on ne parlât des mysteres du Christianisme, qu'après avoir conduit insensiblement les Cathéchumenes des vérités les plus simples aux notions les plus abstruses. Mais un Missionnaire zélé trouve cette méthode impraticable: d'abord il s'arme des mysteres pour attaquer l'infidélité de l'Indien, et le conduit ensuite avec une rapidité incroyable jusqu'à la porte des Cieux, sans vouloir lui donner le tems de se reconnoître» (*Suplement aux dissertations sur la religion des Baniens*, cit., p. 60).

⁸⁰ *Ibid.*

Per ottenere risultati importanti nell'opera di evangelizzazione occorreva dunque, come giustamente ricordava La Loubère, «les imiter dans la simplicité de leurs mœurs, dans leur patience, dans leurs austérités», e soprattutto «prêcher aux Infidèles par des exemples», poiché «il n'est point de Religion à laquelle cette Règle soit plus nécessaire qu'au Christianisme à cause de la difficulté de ses Dogmes, qui paroissent aussi extraordinaires aux Orientaux, que les leurs le paroissent aux Européens». ⁸¹

Tra una tolleranza/indifferenza che, nonostante le opportunità che da ciò derivavano per la presenza e l'azione dei missionari europei, rendeva difficile far accettare la diversità e la superiorità della religione cristiana, e l'effetto di analogie inattese, sui cui effetti negativi abbiamo fermato l'attenzione, il dialogo interculturale e interreligioso in Siam si dimostrò particolarmente difficile; a queste difficoltà si unirono poi le controversie tra la *Société des Missions étrangères* ed i gesuiti, attori principali delle iniziative di evangelizzazione in Indocina, a determinare le ragioni di un sostanziale e radicale insuccesso; ⁸² e con la "rivoluzione del Siam" del 1688 si aprì infine, come abbiamo ricordato in apertura, una fase di estrema riduzione dei rapporti, fino ad allora particolarmente intensi, con l'Occidente. Della ricca letteratura e delle discussioni che si erano sviluppate intorno alle relazioni tra Europa e Siam rimasero comunque tracce significative nella cultura storica e filosofica europea, alimentando una riflessione sulla diversità religiosa, sulle forme di compatibilità e di comparabilità tra culture diverse, sui rapporti tra religione e politica, sul problema generale della tolleranza, che costituì uno degli ambiti di maturazione della cultura filosofica illuministica.

ROLANDO MINUTI

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Su quest'ordine di problemi restano di primaria importanza gli scritti e le raccolte di documenti curate da Adrien Launay, tra cui: *Histoire de la mission de Cochinchine. Documents historiques*, Paris, Tequi, 3 voll.; *Id.*, *Histoire de la mission du Siam, 1662-1811*, Paris, Tequi, 1920; *Id.*, *Histoire de la mission du Siam. Documents historiques*, Paris, Tequi, 1920, 2 voll.; *Id.*, *Histoire de la mission du Tonkin, Documents historiques, I (1658-1717)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1927; *Id.*, *Histoire générale de la Société des Missions Étrangères*, Paris, Tequi, 1894, 2 voll. Vedi anche J. GUENNOU, *Missions Étrangères de Paris*, Paris, Fayard, 1986; G.M. OURY, *M^{re} Pallu ou les Missions Étrangères en Asie au XVII^e siècle*, Paris, France-Empire, 1985; FOREST, *Les missionnaires français*, cit.

ABSTRACT – During the second half of the 17th century European relationships with the kingdom of Siam were particularly deep. Diplomatic initiatives and missionary activities, especially on the French side, produced a large amount of publications, in which the problems of cultural dialogue clearly emerged. Following the writing of travellers and missionaries, like De Bourges, Forbin, Tachard or La Loubère, this essay tries to remark the specific difficulties of an intercultural dialogue in this context, focusing on the problems of toleration and comparison between different religious traditions and attitudes.

CDC |
arti|grafiche

CITTÀ DI CASTELLO • PG
FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI MAGGIO 2013

Direttore Responsabile: MARIO ROSA - Autorizzazione del Tribunale di Firenze
n. 1705 dell'8 luglio 1965

Tutti gli articoli proposti alla rivista sono soggetti a un esame affidato a membri interni o esterni al Comitato Scientifico, competenti per la tematica specifica, al fine di valutarne la rispondenza ai criteri di carattere scientifico.

Dattiloscritti di Articoli, Note, Recensioni, Cronache, ecc.,
come pure opere da recensire vanno indirizzati a:

Redazione della «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa»
Via Giulia di Barolo, 3, int. A – 10124 Torino
tel. +39.011.670.3861 – rslr@unito.it

Gli autori devono restituire le bozze corrette insieme ai dattiloscritti
esclusivamente alla Redazione di Torino.

La responsabilità scientifica degli articoli, note, recensioni, etc.,
spetta esclusivamente agli autori che li firmano.

La Direzione assume responsabilità
solo di quanto viene espressamente indicato come suo.

*Il testo dattiloscritto pervenuto in Redazione si intende
definitivo. Ogni ulteriore correzione è a carico degli autori.*

Per richieste di abbonamento e per quanto riguarda la parte editoriale
rivolgersi esclusivamente a:

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI

Casella postale 66, 50123 Firenze • Viuzzo del Pozzetto 8, 50126 Firenze
e-mail: periodici@olschki.it • Conto corrente postale 12.707.501
Tel. (+39) 055.65.30.684 • fax (+39) 055.65.30.214

2012: ABBONAMENTO ANNUALE – ANNUAL SUBSCRIPTION

ISTITUZIONI – INSTITUTIONS

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista.

Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione
dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

*Subscription rates for institutions include on-line access to the journal.
The IP address and requests for information on the activation procedure
should be sent to periodici@olschki.it*

2012: Italia: € 110,00 • Foreign € 140,00

2013: Italia: € 121,00 • Foreign € 154,00

PRIVATI – INDIVIDUALS

solo cartaceo - *print version only*

2012: Italia: € 85,00 • Foreign € 115,00

2013: Italia: € 93,00 • Foreign € 126,00

Pubblicato nel mese di aprile 2013

