

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

La monogamia nella poligamia: una interpretazione del matrimonio cinese della Compagnia di Gesù

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1841090> since 2022-02-16T12:24:27Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

RICERCHE DI STORIA
SOCIALE E
RELIGIOSA

NUOVA SERIE

91

GENNAIO - DICEMBRE 2019

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

LA MONOGAMIA NELLA POLIGAMIA:
UNA INTERPRETAZIONE DEL MATRIMONIO CINESE
DELLA COMPAGNIA DI GESÙ

Le descrizioni del matrimonio cinese – a partire da Matteo Ricci sino a giungere, senza alcun scopo esaustivo, al gesuita Jean-Baptiste Du Halde (1735) – documentano la coesistenza di monogamia e poligamia. Seppure con alcuni variazioni dovute alle maggiori conoscenze acquisite nel corso della missione in Cina, la Compagnia di Gesù enucleò per i confratelli e per il più grande pubblico europeo un modello di matrimonio mononucleare riservando la pratica poligamica al gruppo élitario di governo e della corte. Anche i missionari nel campo, direttamente coinvolti in terra di missione – come si avrà modo di sviluppare in questo articolo – tesero generalmente a riconoscere nel rito matrimoniale cinese la presenza di un lume naturale che rendeva validi i loro matrimoni e a contrapporre ad essi una pratica poligamica frutto della corruzione morale. Pratica élitaria, la poligamia, ma non per questo meno scevra dalla possibilità di creare fraintendimenti e incomprensioni, in Europa così come in Cina, generando l'idea di una divaricazione tra ciò che era autorizzato e praticato e ciò che era insegnato e predicato. Quali sono le caratteristiche del rito che i gesuiti descrissero e codificarono per il pubblico europeo? L'interpretazione della poligamia come rito sociale, economico, politico e giuridico può essere il frutto di un 'compromesso' della Compagnia di Gesù in Cina? Lo sforzo di trovare un nucleo monogamo nell'istituzione poligamica può essere considerato un ulteriore elemento dell'adattamento dei gesuiti nella missione cinese?

In una lettera indirizzata al generale Claudio Acquaviva del 15 novembre 1592 Matteo Ricci (1552-1610) scriveva: «(...) Oltre gl'impedimenti comuni, che vi sono in tutte le gentilità a ricevere la nostra santa fede, ve ne è uno in questa assai grande della poligamia, per rispetto del quale si lascio quest'anno di far christiani doi o tre persone principali, che *alioqui* erano molto bene

instructe et affectionate alle cose della nostra fede». Anche in presenza di tutte le condizioni per una conversione dei cinesi, il principale ostacolo veniva indicato dal gesuita nella pratica poligamica e, più precisamente, nella rottura di tutti i legami sociali che il suo rifiuto comportava, e nel significato sociale dell'averne più mogli in seno alla società cinese, «perché è molto difficile tra persone gravi ritornare a mandare a sua casa alcuna delle sue mogli e darla ad altri»¹. Ricci ci lascia anche una descrizione della pratica matrimoniale cinese, stilata a uso degli europei, nel suo *Della Entrata della Compagnia di Giesù e della Christianità in Cina*²; un lungo passo che non fu oggetto di nessuna alterazione durante la traduzione latina fatta dal suo confratello belga Nicolas Trigault che la rese nota al pubblico europeo con il titolo di *De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu*³. La descrizione ricciana è un buon punto di partenza proprio perché fatta da colui che aveva compiuto per la missione cinese delle importanti scelte a cui la Compagnia di Gesù resterà sostanzialmente fedele sino alla condanna definitiva dei riti cinesi, con la costituzione *Ex quo singulari* di Benedetto XIV (1742): la scelta di dialogare con il confucianesimo, neutralizzandone il carattere religioso in favore del suo significato morale e sociale⁴.

Dallo scritto di Ricci emerge la solennità del rito matrimoniale cinese, la giovane età dello sposo e della sposa, l'assenza di differenza di età tra i due sposi promessi dal padre e dalla madre «senza richiedere il consentimento de' figliuoli, i quali sempre gli obedono». Le classi sociali più elevate scel-

¹ M. Ricci, *Lettere (1580-1609)*, a cura di F. D'Arelli, Macerata, Quodlibet, 2001, pp. 169-180: 174. Sull'arrivo di Ricci in Cina e sugli incontri e le scelte compiute rimando a R. Po-chia Hsia, *Un gesuita nella città proibita. Matteo Ricci, 1552-1610*, Bologna, il Mulino, 2012.

² M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, a cura di M. Del Gatto, Macerata, Quodlibet, 2000, libro I, capitolo VII (*Delle cortesie et alcuni riti della Cina*), pp. 70-71.

³ Uscita ad «Augustae Vind. apud Christoph. Mangium» nel 1615, la traduzione latina fu ripetutamente riedita nel 1616, 1617, 1623 e 1684 e tradotta nelle principali lingue europee: in francese (1616, 1617, 1618), tedesco (1617), spagnolo (1621), e italiano (1622). Lo scopo dell'opera era di procacciare nuove risorse finanziarie per rendere autonoma la missione cinese. Trigault non disdegnò di compiere importanti alterazioni, aggiunte e tagli durante la traduzione fornendo un'immagine più rassicurante della Cina (compiendo ad esempio aggiunte e modifiche nella descrizione della 'religione' confuciana). Su questo aspetto si veda l'importante saggio di L. Fezzi, *Osservazioni sul De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu di Nicolas Trigault*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 35 (1999), pp. 541-566, ripreso con nuove considerazioni da J. Gernet, *Della Entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina di Matteo Ricci (1609) et les remaniements de sa traduction latine (1615)*, «Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 147 (2003), pp. 61-84.

⁴ Sulla questione per brevità rimando a J. A. Cervera Jiménez, *La interpretación ricciana del confucianismo*, «Estudios de Asia y Africa», 37 (2002), 2, pp. 211-239.

gono come prima moglie, la legittima, una donna di uguale grado sociale. «Delle altre mogli, che tutti possono pigliare quante ne vogliono, non si curano di che famiglia sia, o nobile o plebeia, e solo ricercano esser di bella figura; anzi queste seconde moglie sono sempre comprate per denari di cinquanta o cento scuti, et alle volte molto manco, da' suoi parenti». Mentre la consuetudine dei poveri è quella di comprare sempre e comunque le mogli «e così le possono e sogliono anco rivenderle».

Questa prima descrizione sarà nel corso del tempo ripresa e arricchita dagli altri gesuiti nei loro racconti e descrizioni della Cina. Aggiunte e specificazioni che furono senza dubbio il frutto di una raggiunta maggiore comprensione della realtà cinese, di un sedimentarsi del sapere e della conoscenza che permisero, ad esempio, di entrare in dettagli 'contrattuali' minuziosi sul destino delle vedove, degli orfani, sull'osservanza di usi e consuetudini.

Oltre alla maggiore conoscenza, all'affinarsi dei saperi, l'interpretazione del rito matrimoniale pare però, a mio avviso, essere una ulteriore espressione della strategia adottata dalla Compagnia di Gesù in difesa della sua missione sempre più criticata per le concessioni in materia di riti⁵. Più l'*accommodatio* agli usi cinesi era accusata di essere creazione di paganesimo o di un altro e nuovo cristianesimo, più i gesuiti tesero, pur con eccezioni, a ricordare quell'antico 'lume cinese' perduto che aveva condotto Matteo Ricci a considerare i cinesi, e particolarmente i confuciani, i più prossimi al cristianesimo: «tutti conformi al lume naturale et alla verità catholica»⁶. Una prima definizione che unisce cristianesimo e confucianesimo che diverrà una costante nella tradizione della missione cinese. Il figurista gesuita Joachim Bouvet (1656-1730)⁷ si spingerà,

⁵ Sui riti cinesi ampia è la bibliografia. Rimando alle ormai classiche miscellanee *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, edited by D. E. Mungello, Steyler, Nettetal, 1994; *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*, edited by N. Standaert, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, pp. 680-688 e N. Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy. Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*, Institutum Historicum, SI, Roma, 2012. Più in generale sulle controversie sui riti di età moderna cfr. *The Rites Controversies in the Early Modern World*, edited by I. G. Županov – P.-A. Fabre, Leiden-Boston, Brill, 2018.

⁶ Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, libro I, capitolo X (*Di varie sette che nella Cina sono intorno alla religione*), p. 98. E ancora: «una gente che tanti migliaia di anni vive nelle tenebre della gentilità senza nessun raggio del Santo evangelio, alla qual pure resta tanto del lume naturale, che facilmente per se stessa vede e confessa ingenuamente la miseria in che giace, senza sapere il modo come uscir ne possa»: dal capitolo IX (*Delle superstizioni et d'alcuni abusi della Cina*), p. 78.

⁷ Su cui si veda C. von Collani, *P. Joachim Bouvet S.J.: Sein Leben und sein Werk*, Steyler, Nettetal, 1985, e J. W. Witek, «Bouvet Joachim», in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, diretta da C. O'Neill, J. M. Domínguez, Roma-Madrid, Institutum historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001, I, pp. 512-513.

ad esempio, a scrivere: «le Christianisme qui est la perfection de la loy naturelle... La Religion [chinoise], si on la considère dans sa véritable origine, et selon ses légitimes principes établis par les anciens Sages de la Chine (...) ne diffère guère, ou même point du tout, de la Loy naturelle»⁸.

Per quanto difficile fosse dunque un dialogo sul sistema sociale del matrimonio – reso particolarmente complesso dai due aspetti presenti nella cultura cinese che apertamente urtavano con il mondo occidentale (da una parte la pratica della poligamia e dall'altra il divieto del celibato)⁹ – la Compagnia di Gesù cercò di minimizzare per gli europei i caratteri più negativi, rimarcando come la diffusione della poligamia fosse limitata agli ambienti élitari, sottolineando le difficoltà giuridiche e sociali del ripudio o del divorzio e, d'altro canto, evidenziando con particolare vigore quegli usi matrimoniali del popolo che più somigliavano a quelli del cristianesimo.

La sopravvissuta antichità del matrimonio naturale

Nel momento in cui i missionari si trovarono a descrivere la pratica matrimoniale nelle terre dell'Estremo Oriente furono indotti ovviamente a entrare in *medias res* della struttura sociale: ruolo e condizione della donna, funzione del matrimonio, della procreazione, i legami sociali che esso creava. Dalla posizione di avamposto geografico e culturale i missionari non solo narravano avendo a modello la pratica matrimoniale cristiana, codificata dal Concilio di Trento¹⁰, ma ben presto anche il modello di ciò che si praticava

⁸ J. Bouvet, *Portrait historique de l'Empereur de la Chine*, Paris, Estienne Michallet, 1697, pp. 230-231. Su quest'opera si veda C. von Collani, *Portrait of an Emperor: Joachim Bouvet's Picture of the Kangxi Emperor of 1697*, «Sino-Western Cultural Relations Journal», 24 (2002), pp. 24-37 e J. Bouvet, *L'imperatore della Cina*, a cura di M. Catto, Milano, Ugo Guanda editore, 2015.

⁹ Come osservava Max Weber, indicando nel sistema della pietà filiale, nella totale sottomissione alle autorità familiari, l'espressione e il segno delle qualità politiche e sociali della Cina: «A ciò si oppone radicalmente la rottura di tutti i legami familiari ad opera della forma più radicale della religiosità congregazionale: chi non può odiare suo padre, non può essere discepolo di Gesù»: M. Weber, *Economia e società. Comunità religiose*, a cura di H. G. Kippenberg, Roma, Donzelli, 2006, p. 275.

¹⁰ *Conciliarum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo *et alii*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996 (prima edizione 1973), Sessio XXIV, 11 novembre 1563. Sul matrimonio pre e post tridentino si vedano le raccolte curate da S. Seidel Menchi e D. Quaglioni, pubblicate a Bologna dall'editrice il Mulino: *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII sec.*, (2000); *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, (2001); *Trasgressioni, seduzioni, concubinato, adulterio, bigamia (XIV-XVIII secolo)*, (2004) e *I tribunali del matrimonio (secoli XV-XVIII)*, (2007); e inoltre G. Zarri, *Il matrimonio tridentino*, in *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi – W. Reinhard, Bologna, il

in Cina, e nei Paesi soggetti al suo influsso culturale, e particolarmente del suo antico confucianesimo, divenendo abili nel mettere in luce ciò che era stata l'antica pratica matrimoniale e quella a loro contemporanea: il passaggio dal 'lume naturale' alla superstizione, idolatria e ateismo che in materia matrimoniale significava la diffusione della poligamia.

I missionari, talvolta sollecitati da specifiche richieste da Roma, più spesso essi stessi bisognosi di chiarimenti sul comportamento da osservare in materia di matrimonio, raccolsero notizie, osservarono la realtà, posero specifici problemi¹¹. Interessante risulta a questo proposito un gruppo di documenti datati 1637 in cui i gesuiti scrissero sulla natura del matrimonio cinese, dopo aver interrogato sulla questione del significato degli usi la popolazione locale, e particolarmente quella convertita, sia maschile che femminile. Dopo aver raccolto le informazioni, essi le elaborarono in una personale e breve relazione inviata alla Casa romana¹², ricca non solo di descrizioni ma anche di proprie interpretazioni. Le relazioni interessavano un'area geografica più ampia della Cina, comprendendo anche la Cocincina e il Tonchino, dov'era – facevano notare gli stessi missionari – forte l'influsso culturale cinese e particolarmente della tradizione confuciana e della pratica dei cosiddetti riti cinesi¹³. Dall'intervista compiuta a sei padri missionari¹⁴, invitati l'anno precedente a raccogliere informazione fra gli uomini di lettere e gli incolti di buona condotta¹⁵, emergeva chiaramente che nella vasta area della «gentilità di Cocincina» il matrimonio

Mulino, 1996, pp. 437-484 (anche in G. Zarrì, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 203-250).

¹¹ Sull'applicazione del matrimonio tridentino in terra di missione mi limito a ricordare *Administrer les sacraments en Europe et au Nouveau Monde. La Curie Romaine et les dubia circa sacramenta*, a cura di P. Broggio – C. de Castelanu-L'Estoile – G. Pizzorusso, «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», 1 (2009).

¹² Archivum Romanum Societatis Iesu (=ARSI), Opera Nostrorum 147-148 [in forma abbreviata è raccolta anche in ARSI, Opp.NN 158]. È costituito da una serie di fascicoli non numerati.

¹³ Rimando qui a J.-P. Duteil, *L'ombre des nuages. Histoire et civilisation du Vietnam au temps des Lê et au début de la Dynastie Nguyễn 1427-1819*, Paris, Editions Argument, 1997. Si vedano inoltre le descrizioni del rito del gesuita Cristoforo Borri e del mercante protestante Samule Baron in *Views of Seventeenth Century Vietnam. Christoforo Borri on Cochinchina and Samuel Baron on Tonkin*, introduced and annotated by O. Dror – K. W. Taylor, Ithaca-New York, Cornell University, 2006, p. 126 e pp. 218-220.

¹⁴ Ma risposero solo cinque gesuiti e solo due sono le risposte conservate «perché tale sono quelle degl'altri tre» e dunque, vista la somiglianza, non furono riprodotte: ARSI, Opp. NN. 147-148, Vado continuando questa lettera hoggi 11 di agosto 1637 (*incipit*).

¹⁵ «huomini literati e non literati ma questi di buon iudicio», in ARSI, Opp.NN. 147-148, Vado continuando questa lettera hoggi ... (Antonio Barbosa).

non prevedeva la possibilità di ripudiare la moglie ed era praticato nel pieno convincimento che fosse indissolubile e perpetuo¹⁶. L'indagine-intervista condotta dai gesuiti rinviava alla formula rituale usata nel matrimonio:

I Padri interrogano i loro figli chiedendo se a loro piaccia la tal moglie o il tal marito. Il figlio risponde di sì. Quindi i Padri scelgono il giorno del matrimonio, consultando li fattucchieri e vanno dai genitori della sposa a chiederla in sposa, portando con sé il bethe [betel], che è una sorta di foglia che mangiano. Reso pubblico il giorno del matrimonio accordato con il fattucchiere, portano la dote alla sposa e tornano a consultare il fattucchiere e conducono a casa dello sposo la sposa dove adorano gli dei lari; dunque congiungono le mani degli sposi e danno alla sposa qualche gioia di oro e di argento: sono uniti da un legame di fedeltà¹⁷.

La facilità con cui i missionari assistevano alla pratica di lasciare la moglie per un'altra donna li aveva indotti per lungo tempo a dubitare della validità di questi matrimoni, tra l'altro spesso privi di una forma di 'giuramento' che tanta parte aveva nel matrimonio tridentino. Dall'indagine e dai diversi testimoni¹⁸ si poteva con sicurezza ora affermare che il giuramento non era in uso se non quando la moglie lo richiedeva, che il matrimonio mancava di una formula certa e precisa, ma che era infondata la diceria di una sua totale assenza. Le indagini condotte mutarono anche l'invalso convincimento sulla pratica del ripudio e della poligamia, certi ora che erano solo un abuso generato dalla «cieca concupiscenza» e perseguito nella piena consapevolezza di agire «contro la ragione e contro i libri morali de' cinesi quali eglino molto venerano»¹⁹. Nessuno, se non per motivi di estrema necessità, avrebbe dato in sposa la propria figlia a un marito con altre mogli o che avesse manifestato la volontà di poterla poi ripudiare. Il ripudio infatti diminuiva il valore sociale della donna e della sua famiglia, e dunque era accettato dai padri delle spose solo per motivi di necessità economica. Non si accenna qui alla questione, piuttosto controversa nelle narrazioni missionarie, se tale ripudio fosse permesso anche alla moglie.

Un'altra distinzione, infatti, era raccolta e raccontata dai gesuiti: l'esistenza di un matrimonio diverso – per forma e contenuti – a seconda della classe

¹⁶ «li loro matrimonii [sono] per veri con nodo insolubile, e perpetuo fin alla morte»: ARSI, Opp.NN. 147-148, Vado continuando questa lettera hoggi ... (Antonio Barbosa).

¹⁷ ARSI, Opp.NN. 147-148, Vado continuando questa lettera hoggi ... (Antonio Barbosa).

¹⁸ Informazioni ottenute dagli interrogatori di Giovanni di Crasco «nativo di Giappone allevato qui e maritato tre volte in diverse Provincie del Regno», «Simone Corfù», «Simone Tu», «Gioacchino Lore», «Paulo Coni», «Giovanni Tiet», «Thoma catechista antiquo», «Simone Sang», «Pietro Tan» e le vedove «Madalena Suen» e «Teresa Chin».

¹⁹ ARSI, Opp.NN. 147-148, Vado continuando questa lettera hoggi ... (Antonio Barbosa).

sociale di appartenenza. Vi era il matrimonio del ricco, che spesso lo contraeva per una durata temporanea, «ad tempus», e dunque non era vero matrimonio perché privo della «perpetuità»; e vi era il matrimonio del povero, della «gente volgare», che invece lo stipulava per sempre, con «l'intentione di vivere colla moglie fin alla morte»²⁰. Era per questo secondo tipo di matrimonio, e nonostante la possibilità di «separazione» prevista dal costume e dalle leggi del Regno, che i gesuiti proclamavano la validità e manifestavano il loro stupore perché tale principio di indissolubilità – reso meno vincolante solo da una ridotta casistica – era presente in un Paese che non aveva conosciuto il messaggio evangelico («sono privi della vera luce della Santa Fede»)²¹. L'idea era dunque che il matrimonio fosse essenzialmente monogamo, basato su un principio di libero consenso degli sposi e della sua indissolubilità e che la pratica del ripudio o della poligamia fosse una sorta di abuso, di decadenza culturale, di allontanamento – consapevole – dall'antica tradizione confuciana.

Diversa era invece la natura della relazione preparata dal gesuita Emmanuel Diaz (1559-1639), visitatore della Cina, e firmata da Ioannes Chamerotta, Antonius Augustinus, Benedictus Iustinianus, Ioannes Lorinus, Nicolaus Godigno. Lo scritto di Diaz era accompagnato dalla dicitura riassuntiva «di quanto impedimento e pregiudicio sia alla conversione de gl'infedeli la sentenza che tiene doversi presumere e stimare in dubio i loro matrimonii veri et validi»²². Un sunto che esprime in maniera concisa la problematica missionaria della difficoltà di sradicare le pratiche indigene e l'ostilità che i cinesi stessi maturavano contro coloro che mostravano di disprezzare le loro antiche cerimonie e ritualità²³.

Diaz forniva prima di tutto una descrizione del tipo di poligamia esercitata – legata alla classe sociale del marito: più era alta più numerose erano le mogli – e dava ragguagli sulla pratica di una sorta di ripudio della moglie o di divorzio legale. Le classi più povere praticavano il ripudio per più motivi: si trattava ora di un matrimonio finito perché insoddisfacente o da cui non

²⁰ ARSI, Opp.NN. 147-148, Vado continuando questa lettera hoggi ... (Antonio Barbosa). Sul tema del ripudio ritorneranno frequentemente i missionari. Nel 1693 il gesuita Gian Paolo Oliva spiegava la pratica del ripudio ricorrendo all'usanza di non portare una dote al marito: cfr. G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni ad infideles. Percorsi nelle burocrazie di Curia*, in *Administrer les sacraments en Europe et au Nouveau Monde*, pp. 39-61: 55.

²¹ ARSI, Opp.NN. 147-148, Vado continuando questa lettera hoggi ... (da Girolamo Mayorca).

²² Relatione del P. Emanuele Diaz della Compagnia di Giesu visitatore della Cina, in ARSI, Opp.NN. 147-148. In forma abbreviata, si legge anche in ARSI, Opp.NN. 158.

²³ Sulle posizioni dei cinesi in materia di celibato e di matrimonio monogamico si veda J. Gernet, *Chine et christianisme. La première confrontation*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 258-261.

nascevano figli, ma anche di separazioni imposte per il pagamento dei debiti²⁴. In questo caso la moglie veniva ceduta ad altri per denaro, rientrando così in possesso della dote o caparra data ai padri o parenti al momento del matrimonio. Il ripudiante solitamente prendeva poi una seconda moglie con la quale si creava una nuova famiglia.

Queste informazioni tratte dai resoconti gesuitici mettono in luce come la maggiore problematicità sorgesse dalla pratica del ripudio e particolarmente quando era seguito da un secondo matrimonio. Nel momento in cui il cinese sposato con la seconda moglie si convertiva avrebbe, infatti, dovuto ripudiare la moglie. Come cacciare la madre dei propri figli? Come decidere di passare il resto della propria vita da solo e di accudire da solo la propria prole? Come ripudiare una seconda moglie priva di colpa senza arrecare offesa ai parenti? Alla questione personale di dividere e separare due persone che non lo desideravano, si aggiungeva il problema sociale dell'accettazione del cristianesimo e ciò perché agli occhi dei cinesi sarebbe sembrata un'ostilità separare le donne dai loro legittimi mariti. Una pratica, questa, che avrebbe diffuso una visione distorta e malvagia del cristianesimo e della legge evangelica che sarebbero stati percepiti come l'espressione di una dottrina che separa ciò che non desidera essere diviso; ma, d'altro canto, il non ripudio, e dunque una poligamia di diritto, avrebbe diffuso l'idea di una legge evangelica favorevole allo scioglimento del matrimonio con il semplice consenso delle parti²⁵.

Su tale problema era già intervenuto Pio V²⁶ concedendo che il battesimo del convertito avesse la forza di cancellare il suo passato (e dunque un precedente matrimonio) così autorizzando, nel caso di ripudio della legittima e di conseguente battesimo, il secondo matrimonio²⁷. Tale indirizzo papale non

²⁴ Informatione di varii casi che occorrono frequentemente nella Cina circa il matrimonio de' quali si dimanda dispensa a Sua Santità, ARSI, Opp.NN. 158, c. 146r. Si veda M. Catto, *La legge de' Portughesi è la distruzione del nostro Regno: le pratiche sacramentali della Chiesa cristiana come rovina del grande Impero cinese*, «Cristianesimo nella storia», 31 (2010) (numero monografico *Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*, a cura di M. T. Fattori), pp. 599-619: 618 e Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni ad infideles*, p. 56.

²⁵ «come qualsivoglia altro con consentimento d'ambidue le parti», ARSI, Opp.NN. 158, Informatione di varii casi, c. 146r.

²⁶ Su Pio V e le missioni si veda L. Lopotegui, *San Francisco de Borja y el plan misional de San Pío V. Primeros pasos de una Congregación de Propaganda Fide*, «Archivum historicum Societatis Iesu», 11 (1942), pp. 1-26.

²⁷ «quando uno che ripudiò la legittima si battezza con la seconda che tiene resta nullo il matrimonio con la legittima ripudiata e valido il secondo»: Relatione del P. Emanuele Diaz della Compagnia di Giesu visitatore della Cina, in ARSI, Opp.NN. 147-148.

aveva però messo fine alle questioni sollevate dalla vita pratica. Cosa fare nel caso in cui anche la moglie legittima desiderava farsi cristiana e la seconda (quella con cui il neocristiano viveva) rifiutava il battesimo?²⁸

Si sviluppava un'articolata casistica non contemplata da Pio V: dal caso in cui era necessario rompere l'unione tra la seconda moglie e il suo primo marito a quello in cui il ripudio avveniva prima del battesimo; dalla circostanza in cui pur desiderando la moglie, ripudiata e venduta, ritornare a casa ciò non poteva avvenire per il rifiuto di restituirla da parte di colui che la possedeva; a quella, infine, in cui il marito ripudiante si era battezzato senza però essere nella condizione di riprendere la moglie dal venditore, a sua volta desideroso di battezzarsi.

Lo scritto di Diaz, privo purtroppo della risposta, è interessante inoltre poiché rivela la difficoltà di rendere coerente la pratica e la legge del matrimonio agli occhi di europei e cinesi. In particolare nel caso dei cinesi nobili e ricchi che oltre alla moglie legittima, 'Cin' (妻 *qi*), avevano numerose concubine, 'Cié' (妾 *qie*), impossibilitate dalla legge ad aspirare allo *status* di moglie legittima anche se quest'ultima fosse deceduta. Circostanza molto frequente, secondo il racconto di Emmanuel Diaz, era che il vedovo si 'sposasse' con la concubina, ma che quest'ultima non assumesse mai il titolo 'Cin' e continuasse a mantenere quello di 'Cié'. Un rispetto delle norme giuridiche e una osservanza degli usi cinesi che potevano generare non poca disapprovazione ovunque. Infatti, se in Europa si poteva pensare che la Chiesa battezzasse anche coloro che rimanevano con le loro concubine (poiché il titolo 'Cié' significa questo), in Cina si creava un certo fraintendimento perché la predicazione cristiana aveva dichiarato che le concubine non potevano essere permesse ai convertiti e il fatto che donne con il titolo di 'Cié' fossero battezzate induceva a pensare che la legge evangelica fosse passibile di cambiamenti²⁹. Il suggerimento più opportuno era quello di informare i cinesi che indipendentemente dal nome (e dal trattamento riservato alla donna nel matrimonio) la moglie doveva essere una sola³⁰. Una

²⁸ Informatione di varii casi che occorrono frequentemente nella Cina, in ARSI, Opp.NN. 158, c. 146v. Tenendo anche presente che «vi è generalmente molta probabilità che queste seconde [mogli] col tempo si convertiranno, essendo i mariti christiani, si dimanda dispensa perché il caso del Breve accennato è quando questa seconda si ribattezza insieme col marito che hora tiene».

²⁹ ARSI, Opp.NN. 158, Informatione di varii casi, c. 147r: «perché sin da principio i Padri sempre dissero che la legge del vero Dio non permette Cié è così vedendo hora li cinesi che battezziamo alcuni e gli lasciamo con queste s'hanno a scandalizzare, credendo che nutriamo la legge christiana come vogliamo».

³⁰ «la nostra legge non permette Cié com'essi usano di tenerle cioè unitamente con altre o legittime o non, e questo e quello che sempre habbiamo detto, ma che chi ne tiene una sola rice-

soluzione che però non districava le apparenti contraddizioni della pratica agli occhi degli europei.

La poligamia e la pietà filiale

Il caso della distinzione fra 'Cin' (moglie legittima) e 'Cié' (concubine), con la rapida allusione al problema di come il lessico potesse essere un impedimento rilevante nella formazione di una unica e sola realtà condivisibile in Europa e in Cina, si presta a costituire l'implicita premessa delle altre descrizioni del matrimonio cinese. Accanto ai resoconti ad uso interno e quasi privato, importantissima fu infatti la letteratura sulla Cina prodotta dai gesuiti per il pubblico europeo: lettere, descrizioni, relazioni, 'historie'; ogni genere letterario fu utilizzato nell'intensissima attività di scrittura, di ricomposizione e di *bricolage* svolta dai confratelli in Europa che come artigiani e operai eseguirono censure e rimodellamenti per trasmettere una immagine della Cina agli europei³¹, per rendere noti usi e costumi della terra lontana ma anche per difendere l'autorevolezza e il primato delle loro strategie di diffusione del cristianesimo, contestate nella lunga *querelle des rites chinois*.

La pratica del matrimonio poligamico rappresentava agli occhi dei religiosi un grande ostacolo nell'evangelizzazione³² e nell'imposizione dei costumi cristiani, ed era inoltre un aspetto che rendeva i cinesi meno simili ai cristiani, meno prossimi all'immagine che, pur con diversità e divergenze, la Compagnia di Gesù cercava di diffondere in Europa. Numerosi libri usciti dalle centrali gesuitiche dedicarono pagine alla descrizione del matrimonio

vuta per legittima e perpetua non pecca, quantunque la chiami Cié e la tratti come tale, perché la divina legge non obbliga che si trattino le moglie con questa o quella cortesia esteriore ma che l'huomo ne tenga una sola e perpetua»: ARSI, Opp.NN. 158, Informatione di varii casi, c. 147r.

³¹ Sulle censure e autocensure praticate dalla Compagnia di Gesù nella descrizione della Cina *ad usum* degli europei rimando a V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, Paul Geuthner, 1932, pp. 150-157, 163-166. Per una bella sintesi sulla Cina dei gesuiti si veda il saggio di G. Ricciardolo, *L'aspetto reale e la componente mitologica nell'immagine della Cina trasmessa dai gesuiti*, in *Cina: miti e realtà*, a cura di A. Cadonna – F. Gatti, Venezia, Cafoscarina, 2001, pp. 412-419.

³² L. Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'État présent de la Chine*, Paris, chez Jean Anisson, 1696, II, p. 321: «Le second obstacle que je trouvois à la conversion des Chinois, venoit de la multitude des femmes que les loix du pays leur permettent. Cela regarde sur tout les gens de qualité qui prennent, outre leur legitime épouse, autant de concubines qu'ils en peuvent nourrir, car pour le peuple il n'a pas assez de bien pour fournir à cette dépense». Per alcuni esempi di impossibilità di conversione a causa della difficoltà di ripudiare le mogli si veda J.-P. Duteil, *Le mandat du ciel. Le rôle des jésuites en Chine de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*, Paris, Editions Arguments, 1994, pp. 275-276.

cinese nelle sue differenti forme, dalla poligamia alla monogamia, dagli usi della Cina del Nord a quella del Sud, perché la Cina dei Ming e dei Qing era essenzialmente poligama. Una letteratura che alimenterà l'erotismo dei *philosophes* e il teatro europeo³³ e che creerà il grande mito, ancora vivissimo nel *De l'Esprit des lois* (1748) di Montesquieu che indicava nella poligamia il maggiore ostacolo nella diffusione del cristianesimo e il principale elemento a favore dell'avanzata dell'Islam³⁴. I racconti ispirarono le ironiche pagine di Jean-Baptiste de Boyer dedicate alle analogie della poligamia cinese con gli usi europei, e cioè all'esistenza in Cina di una poligamia di diritto che rendeva i cinesi meno liberi dei francesi. Secondo il marchese d'Argens infatti i cinesi avevano «moins de liberté, moins de privilège et moins de commodités, malgré les concubines, ou secondes femmes qu'ils peuvent avoir par l'autorité des lois»³⁵. Erano parole, quest'ultime, che aprivano il sipario alla realtà poligamica cinese, rigorosamente normata dal diritto, e alla poligamia europea, vietata dalle leggi della Chiesa e dello Stato ma largamente praticata. Un'unica parola, poligamia, che nel suo viaggio di andata e ritorno tra l'Europa e la Cina si trovava quindi a sintetizzare due realtà profondamente diverse: il sistema delle amanti dei francesi (non giuridicamente protette) e delle seconde mogli dei cinesi (tutelate da un preciso quadro giuridico di diritti e doveri).

All'interno della vasta trattatistica volta a tracciare parallelismi e analogie tra i vari riti e i costumi delle genti³⁶, si era quasi da subito delineata una

³³ Su questo argomento che qui non tratteremo si veda Etiemble, *L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, 1989, che consacra rispettivamente la prima e la seconda parte del II volume a questi aspetti.

³⁴ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XVI/2. Sull'utilizzo da parte del *philosophe* francese – e di François Quesnel per il suo *Le despotisme de la Chine* (1767) – delle fonti gesuitiche sulla Cina si veda M. Cartier, *Le despotisme chinois. Montesquieu et Quesnay, lecteurs de Du Halde*, in *La Chine entre amour et haine. Actes du VIII^e colloque de sinologie de Chantilly*, sous la direction de M. Cartier, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 15-32.

³⁵ J.-B. de Boyer, *Lettres chinoises*, éd. par J. Marx, Paris, Honoré Champion, 2009, I, pp. 306-312: 306 (lettre 21).

³⁶ Si veda ad esempio: *Histoire moderne ou l'Etat présent de tous les peuples du monde, traduit de l'anglois de Mr Salmon*, Amsterdam, Isaac Tirion, 1730; *Histoire moderne des Chinois, des Japonois, des Indiens, des Persans, des Turcs, des Russians, etc. pour servir de suite à l'Histoire ancienne de M. Rollin*, Paris, chez Sesaint et Saillant, 1754; *Dictionnaire historique des cultes religieux établis dans le monde depuis son origine jusqu'à présent, ouvrage dans lequel on trouvera les différentes manières d'adorer la Divinité, que la Révélation, l'Ignorance et les Passions ont suggérées aux hommes dans tous les temps*, Paris, Vincent, 1775; *Histoire abrégée des Dieux et demi-Dieux du Paganisme, et celle des religions Chrétienne, Judaïque, Mahométane, Chinoise, Japonaise, Indienne, Tartare, Africaine, etc.*, Paris, chez Vincent, 1770, 3 voll. *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde. Représentés par des*

spiegazione dell'altro e della sua alterità che faceva perno ovviamente sulla cultura occidentale, in cui il diverso era definito e classificato entro il mondo noto dell'Europa, fosse quello greco-pagano o quello della storia biblica, con le sue pratiche poligamiche attestate nell'Antico Testamento, dalle due mogli di Lamech (Genesi, IV, 19) alla storia di Abramo e di altri patriarchi. La poligamia era una delle antiche tradizioni che nel corso della sua lunga storia la Chiesa aveva abbandonato, aveva sostenuto il gesuita Claude Jay durante i dibattiti tridentini sul ruolo della Scrittura e della Tradizione suggerendo implicitamente che altri mutamenti potessero avvenire nel futuro perché «la Chiesa conosce molte verità riguardanti la fede e i costumi che non sono contenuti nella Scrittura in modo esplicito»³⁷.

I riferimenti a tali 'archetipi' matrimoniali ricorrono ovunque nella letteratura dell'epoca che significò la scoperta o la riscoperta degli 'altri'. Così i religiosi sembrano essersi fatti catturare dalle similitudini, con il paganesimo o con il cristianesimo primitivo, che sul lungo periodo si riveleranno più apparenti che reali. Entro il contesto dell'antichità europea il matrimonio cinese poteva essere giustificato, anche se non autorizzato nella pratica cristiana, ricordandone proprio le somiglianze con la tradizione della Chiesa primitiva, e quindi alludendo alla possibilità che anche in Cina potesse essere riformato; una contestualizzazione che veniva rafforzata dalle trasformazioni che il matrimonio aveva subito nella Cina stessa, causa la profonda decadenza dei suoi costumi generata dalle contaminazioni dell'antico confucianesimo nel corso dei secoli: il matrimonio monogamo risultava praticato e dunque poteva essere riportato in vigore attraverso la sola opera di evangelizzazione.

Il gesuita Pierre-Martial Cibot³⁸, autore di *Parallèle des moeurs et usages des Chinois avec les moeurs et usages décrits dans le Livre d'Esther* (1772), rilevava

figures dessinées de la main de Bernard Picart, avec une explication historique et quelques dissertations curieuses, chez J. F. Bernard, Amsterdam 1723-1737 in 7 volumi per cui si veda *Bernard Picart and the First Global Vision of Religion*, edited by L. Hunt – M. C. Jacob – W. Mijnhardt, Los Angeles, Getty Research Institute, 2010 and *The Book that changed Europe. Picart and Bernard's Religious Ceremonies of the World*, edited by L. Hunt – M. C. Jacob – W. Mijnhardt, Cambridge Ma.-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

³⁷ Cfr. M. Midali, *Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento*, «Salesianum», 35 (1973), pp. 179-246, p. 199. Rimane fondamentale il saggio di P. Nelles, *Du savant au missionnaire: la doctrine, les moeurs et l'écriture de l'histoire chez les jésuites*, «Dix-septième siècle», 237 (2007), pp. 669-689 dedicato al ruolo svolto dalla Compagnia di Gesù a Trento nella definizione di costumi, riti e dottrine della Chiesa, tra l'immutabile e il non sostanziale nelle pratiche ecclesiastiche.

³⁸ P.-M. Cibot (1727-1780), principale collaboratore di Jean-Joseph Amiot nella serie *Mémoires concernant ... les chinois* (in 16 volumi). Sull'opera si veda J. Dehergne, *Une*

le forti somiglianze tra le pratiche matrimoniali cinesi e le vicende di Ester, sposa del re Assuero che aveva ripudiato la prima moglie, l'imperatrice Vasti; così come i *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, etc. des Chinois par les missionnaires de Pékin*, (Paris, 1776-1789), al quale il Cibot aveva partecipato, mettevano in luce le analogie bibliche che rimandavano alla storia testamentaria di Sara-Agar e Abramo³⁹. Come per Sara e Abramo, anche in Cina la poligamia non era il costume, non era la regola. Essa vi era autorizzata – si scriveva – solo nel caso in cui la moglie legittima fosse stata sterile ed era la stessa moglie che sceglieva a tal fine la concubina per il marito («comme Sara quand elle donna Agar à Abraham»); la poligamia era dunque un'eccezione divenuta, nella decadenza dei costumi della tradizione confuciana, un malcostume diffuso⁴⁰ tra le persone ricche che, seguendo il desiderio e la voluttà, frequentemente violavano la consuetudine prescrittiva. Una pratica che era comunque una devianza, perché i cinesi che davvero nutrivano amore per i loro figli erano monogami⁴¹. Il ricorso alle figure dell'Antico Testamento non era solo un espediente letterario. Quando i mandarini cristiani arrivavano all'età del matrimonio senza trovare nessuna cristiana della loro casta, i missionari *dissimulant quia non aliter quod dissimulando possunt tollere inconvenientia* e ricorrevano agli esempi biblici dei casi di Mosè e Giuseppe, che sposarono donne gentili, e di Ester, sposa del re Assuero, o anche a Santa Cecilia sposa del gentile Valeriano⁴².

Se l'opera di Cibot trovava perfette adesioni della storia di Ester agli usi cinesi, l'autore affermava molte volte che la superstizione aveva ora condotto tutto a una condizione in cui era veramente difficile capire ciò che si vedeva e comprendere le grandi trasformazioni e mutamenti avvenuti nella prati-

grande collection: Mémoires concernant les Chinois (1776-1814), «Bulletin de l'Ecole française d'Extrême Orient», 72 (1983), pp. 267-298. Fu membro dell'Accademia delle Scienze di San Pietroburgo. Per le sue traduzioni di testi cinesi utilizzati per la comprensione e la difesa delle Sacre Scritture viene considerato un aderente alla corrente moderata del figurismo: si veda K. Lundbaek, *Pierre-Martial Cibot, the Last China Figurist*, «Sino-Western Cultural Relations Journal», 15 (1993), pp. 52-59; e la voce di C. von Collani, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, I, pp. 792-793.

³⁹ *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, etc. des Chinois par les missionnaires de Pékin*, Paris, chez Nyon l'ainé, 1783, IX, p. 377.

⁴⁰ «Pour les abus, il seroit trop long d'en faire l'énumération», *ibidem*.

⁴¹ «L'amour de leur repos et de leurs enfants empêche bien des Chinois de prendre des concubines. Ceux qui se piquent d'une certaine régularité de moeurs, n'ont que leur épouse légitime; mais aussi il faut avouer que l'union conjugale à tout pour elle. Loix, morale, moeurs générales, maniere de vivre, douceur de l'habitude, préjugés et c.», *ibidem*.

⁴² Si veda Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni ad infideles*, p. 56.

ca della Cina, suggerendo in questo modo un nesso tra la diffusione della 'superstizione' e la corruzione della morale.

Oltre a usare un metodo 'comparativistico', seppure *ante litteram* e istintivo, tra il passato dell'Europa, pagana o cristiana⁴³, e la Cina antica e moderna, i gesuiti cercarono di spiegare agli europei il matrimonio cinese collocandolo all'interno del grande *corpus* dottrinale della filosofia e della tradizione confuciana, utilizzando la concezione della pietà filiale⁴⁴, pilastro portante della struttura sociale e politica della Cina. Jean-Baptiste Du Halde (1674-1743) nella sua *Description de la Chine* (1735)⁴⁵ scriveva:

Venons maintenant à leurs mariages: les lois que la police Chinoise a établis, et qui sont exactement marquées dans le cérémonial de l'Empire, suivent: premièrement, du grand prince qui est comme la base de leur gouvernement politique, je veux dire le respect et la soumission des enfants envers leurs parents: et ce sentiment de piété filiale, ils l'étendent jusqu'après la mort de leurs pères, à qui ils continuent de rendre les mêmes devoirs, que pendant leur vie. Secondement, de l'autorité absolue que les pères ont sur leurs enfants; car c'est une maxime de leur Philosophe, que les Rois doivent avoir dans l'Empire toute la tendresse d'un père, et que les pères dans leurs familles doivent avoir toute l'autorité d'un Roi⁴⁶.

Le riflessioni intorno al matrimonio conducono alle gerarchie sociali cinesi, da quelle politiche dei sudditi verso l'imperatore a quelle del rapporto uomo-donna, alla completa e naturale sottomissione di quest'ultima nella società⁴⁷, e dunque all'interno dell'istituzione del matrimonio. Nella totale subordinazione poteva così essere calata anche l'assenza del 'consenso' al matrimonio che

⁴³ Cfr. Jacques Revel, *The Uses of Comparison: Religions in the Early Eighteenth Century*, in Bernard Picard and the First Global Vision of Religion, pp. 331-347 e C. Ginzburg, *Provincializing the World: Europeans, Indians, Jews (1704)*, «Postcolonial Studies», 14 (2011), pp. 135-150.

⁴⁴ A. K. L. Chan – S. Tan, *Filial Piety in Chinese Thought and History*, London, Routledge, 2004.

⁴⁵ Per cui si veda I. Landry-Deron, *La preuve par la Chine. La "Description" de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2002.

⁴⁶ J.-B. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine...*, Paris, Le Mercier, 1736, II, p. 119.

⁴⁷ Aspetto che contemplava sia tutto ciò che nasceva dalla sua 'reclusione' in quelli che furono descritti come ginecei, serragli, (o della pratica della fasciatura dei piedi che impediva il facile spostamento delle donne) sia i tanti problemi nell'azione dell'evangelizzazione. Sulla figura delle donne in Cina, si veda R. Mantovanelli, *La condizione femminile in Cina*, in Martino Martini umanista e scienziato nella Cina del secolo XVII. Atti del Simposio Internazionale su Martino Martini e gli scambi culturali tra Cina e Occidente. Accademia Cinese delle Scienze Sociali, Pechino 5-6-7 aprile 1994, a cura di F. Demarchi – R. Scartezzini, Trento, Università degli studi di Trento, 1995, pp. 167-188.

con il Concilio di Trento, che d'altra parte non era mai stato promulgato in Cina⁴⁸, era diventato una condizione di validità. La filosofia confuciana, la sua morale non corrispondevano ovviamente alle decisioni del Concilio di Trento sul matrimonio, ma nella letteratura dell'epoca il saggio Confucio spesso agiva come un prete formatosi nei seminari della controriforma.

L'uso della tradizione biblica per ricordare la pratica poligamica cristiana e la rappresentazione di un sistema matrimoniale decaduto, corrotto e abusato era il campo entro cui si collocava la chiara distinzione tra ciò che era il diritto e ciò che era la pratica, delineando una dicotomia tra due diversi tipi di matrimonio: la monogamia di diritto e la poligamia di fatto. Il gesuita Alvarez Semedo (1585-1658)⁴⁹, per esempio, nella sua *Relatione della Grande Monarchia della Cina* (1641) scriveva che i cinesi «praticano due modi di casamenti»⁵⁰: il primo è per sempre, siglato da un contratto indissolubile, «con contratto matrimoniale dell'uno con l'altro per tutta la vita», che può essere rotto solo con la morte di uno dei coniugi; il secondo è un concubinaggio consentito solo in assenza di figliolanza, ma, aggiunge, «hora è reso tanto facile che (...) è però molto ordinario fra huomini ricchi, pigliar le concubine, benché abbiano figliuoli». Dal punto di vista contrattuale questo secondo caso era completamente diverso perché spesso il matrimonio non era condotto dal padre o dai parenti della donna e di fatto la donna era «venduta, e molte volte da persone che non le è niente più che l'haverla allevata per quest'effetto». Tale atto, secondo Semedo, non è matrimonio perché privo della solennità della cerimonia e della perpetuità «e si può licenziare e casarsi con altro, non essendovi legge che lo proibisca, posto che si sia allontanata dal primo».

L'unico matrimonio legittimo era dunque quello monogamico, basato sulla parità della condizione sociale degli sposi (mentre la poligamia era incentrata sulla perfezione naturale della donna)⁵¹ e praticato tra sposi di uguale età (cosa che aveva già stupito Ricci)⁵²; anche se questa forma matrimoniale, la più antica, si era con il tempo alterata «essendone alcune levate, e molte aggiunte». In Cina la monogamia era solo affiancata dalla poligamia,

⁴⁸ F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*, Roma, Edizioni Sinica franciscana, 1958, p. 360.

⁴⁹ Su cui si veda per brevità la voce di J. Sebes, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, IV, pp. 3552-3553.

⁵⁰ A. Semedo, *Relatione della Grande Monarchia della Cina*, Romae, Hermanni Scheus, 1643, p. 90.

⁵¹ «nelle Concubine si mira alle doti naturali senz'altro rispetto»: *ibidem*, p. 91.

⁵² «ugualità di qualità, stato e persone»: *ibidem*. Altri gesuiti invece si soffermarono proprio sul matrimonio combinato tra bambini o addirittura prima di nascere.

pratica quest'ultima frutto di un compromesso giuridico e storico, tollerata e regolata dalla morale. Il matrimonio monogamo è l'unico legittimo ed è prima di tutto una alleanza delle famiglie. Al suo interno solo la moglie legittima era alla morte del marito depositaria dei beni della famiglia, cui vi attendeva sino alla maggiore età del primogenito; solo la legittima era la madre di diritto di tutti i figli delle concubine e i figli le dovevano un affettuoso rispetto, superiore a quello dovuto alla propria madre naturale come imposto dalla norma che disciplinava la durata del lutto.

Nei racconti missionari la poligamia cinese si collocava in una cornice che giuridicamente rinviava tutto alla prima moglie cui erano subordinate tutte le altre⁵³, compresi tutti i figli nati dal concubinaggio, in una struttura gerarchica sostenuta dal *modus* della pietà filiale. Nella letteratura considerata il matrimonio è un fatto sociale in cui si incontrano il religioso e il civile nelle sue diverse accezioni: il politico (il matrimonio come istituzione e struttura del Celeste Impero), il giuridico e l'economico (inteso come l'unione di due diverse famiglie e l'acquisizione di alcuni diritti da parte dei singoli individui), ma esso è anche una questione morale. Ripudiare la concubina infatti, ad esempio, sarebbe stato come condannarla per sempre a una condizione di indigenza: la perdita di *status*, di beni, di diritti che la famiglia d'origine aveva sui suoi averi, avrebbe favorito la pratica della prostituzione per il proprio sostentamento e dunque il disordine sociale. La poligamia, da questo punto di vista, è dunque l'espressione delle leggi umane la cui armonia è fondamentale alla stabilità del sistema politico e sociale. Essa è una sorta di compromesso essendo costituita nel suo nucleo principale da un contratto indissolubile con la sola e unica moglie legittima, il vero elemento fondativo della famiglia che nella sua essenza si presenta dunque come monogamica. Tutto ciò che non appartiene strettamente al nucleo monogamico è frutto della decadenza di usi, di costumi e della morale, e i cinesi – ci raccontano i gesuiti – l'hanno fortemente disciplinato affinché non costituisse un elemento di instabilità della società. Ma il contratto monogamico rappresenta l'elemento originario ed è ad esso che è stata subordinata ogni pratica del concubinaggio ed è ad esso che è possibile tornare.

MICHELA CATTO

Università di Modena e Reggio Emilia

⁵³ «Ces secondes femmes vivent dans une entière dépendance de la femme légitime; elles la servent, et la respectent comme la seule maîtresse de la maison»: Du Halde, *Description géographique, historique...*, II, p. 121.