

Comparative and Transnational Law

19

Mara Bisi

La forza della tradizione. Interazione di culture
nel matrimonio siro-malabarese

Suggested citation: Bisi, Mara «La forza della tradizione. Interazione di culture nel matrimonio siro-malabarese», CDCT working paper 43-2017/ Comparative and Transnational Law 19, available at <http://www.cdct.it/Pubblicazioni.aspx>

Abstract

IT *Il presente articolo si propone di offrire un'analisi del rito siro-malabarese del matrimonio, e di come lo stesso sia espressione di un'interazione culturale fra la cultura hindu precoloniale in India e le strutture ed i modelli importati dalla Chiesa Romana nei primi anni dopo Cristo. Il contributo indaga sulle discusse origini del culto e della liturgia siro-malabarese, e su come tale culto abbia trovato spazio fra le nobili caste hindu nel sud dell'India, in Malabar. In conclusione, il presente articolo mira ad evidenziare le somiglianze e le differenze intercorrenti fra la cultura delle nobili caste dei Nayar del sud dell'India e la cultura importata dalla Chiesa latina, al fine di mostrare un culto ed un rito che ha saputo adattarsi al nuovo pur mantenendo l'autenticità delle sue tradizioni.*

Keywords: India, matrimonio, rito siro-malabarese

EN *This article aims to offer an analysis of the Syro-Malabar rite of marriage, and how the same is an expression of cultural interaction between the Hindu culture in pre-colonial India and the structures and models imported by the Roman Church in the early after Christ. The contribution investigates the discussed origins of the cult and the Syro-Malabar liturgy, and how this cult has found its place among the noble Hindu caste in southern India in Malabar. In conclusion, this article aims to highlight the similarities and differences between the culture of the noble caste Nayar of South Indian and the culture imported from the Latin Church, in order to show a cult and a ritual that has been able to adapt to new horizons while maintaining the authenticity of its traditions.*

Keywords: India, marriage, Syro-Malabar rite

LA FORZA DELLA TRADIZIONE. INTERAZIONE DI CULTURE NEL MATRIMONIO SIRO-MALABARESE

MARA BISI*

Indice

1. Introduzione – 2. Il Malabar e le origini della Chiesa siro-malabarese – 3. Il rito del matrimonio dei nobili Nayar e degli Indù del Sud dell'India – 4. Il rito del matrimonio della Chiesa siro-malabarese.

1. Introduzione

Il presente articolo si propone di studiare la liturgia del matrimonio nel rito della Chiesa siro-malabarese, cercando di identificare alcune spiegazioni in relazione alle sue origini e, in particolare, alla peculiare identità dei cristiani della Chiesa siro-malabarese. L'obiettivo è quello di riuscire a capire che cosa abbia portato alla creazione di una liturgia che è sì cristiana, poiché la Chiesa romana ha cercato di renderla tale, ma che mantiene alcune caratteristiche di fondo specificamente indiane e, più in particolare, specificamente del Kerala e del Malabar, nell'India meridionale.

La liturgia caratteristica di queste zone, in particolare del Malabar, ha avuto una storia travagliata ma, come osserva Paul Pallath¹, è riuscita a plasmarsi ed evolversi mantenendo continuamente una sua identità. Un tratto caratteristico dell'India è la coesistenza su uno stesso territorio di un'enorme varietà di popoli, lingue, tradizioni, culture, religioni, caste, tribù². In questo contesto spiccatamente pluralistico ci sono state diverse sovrapposizioni e interazioni. Questo aspetto è ben visibile nel matrimonio siro-malabarese. Come ci ricorda anche Coward, i cristiani della Chiesa siro-malabarese sono: “Hindu in culture, Christian in faith and Syrian in worship”³. La sovrapposizione delle diverse tradizioni ha dato origine ad una Chiesa *sui generis* e allo stesso tempo *sui iuris*, se si vuole utilizzare la terminologia del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium

* Cultrice della Materia in Sistemi Giuridici Comparati, Università di Torino, Dipartimento di Giurisprudenza

¹P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani. Il rito nella chiesa siro-malabarese*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2009.

²D. FRANCAVILLA, *Il diritto nell'India contemporanea*, Giappichelli editore, Torino, 2010.

³H. COWARD, *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993.

(CCEO).

Il presente studio analizzerà l'evoluzione della liturgia del matrimonio siromalabarese e l'origine del particolare rito che la contraddistingue, questione sulla quale gli studiosi hanno opinioni diverse⁴. La lettura che viene offerta in questa sede vuole mettere in luce, sul piano teorico, la forza della tradizione e alcuni aspetti relativi alla sua evoluzione. In particolare, è interessante osservare la capacità di resistenza della norma consuetudinaria rispetto a quella scritta e le modalità di trasmissione della norma consuetudinaria, riferibile anche alla sfera del rito⁵. Il problema si inquadra nel tema ancora più generale della origine delle norme⁶.

Si può sostenere che le norme consuetudinarie abbiano origine spontaneamente evolvendosi attraverso successivi equilibri di adattamento comuni ad un determinato gruppo. Nella prospettiva qui adottata la nozione fondamentale è quella di gesto; il gesto può essere visto come la massima espressione estetica, che supera la staticità del momento e si esprime nella sua totalità rendendosi così percepibile e riconoscibile agli altri soggetti dell'ambiente circostante. Il gesto è un atto svincolato dal linguaggio⁷, ma non può essere considerato in tutto e per tutto un atto muto⁸; si tratta di un terzo insieme che si inserisce in una classificazione delle vie di comunicazione come atto semapragmatico⁹. Come ha evidenziato anche Bühler¹⁰, il gesto è un atto di espressione che consente la comunicazione estetica senza il tramite del linguaggio; in particolare, l'autore ha sostenuto l'esistenza di una parità fra la gestualità e il linguaggio, facendo rientrare l'informazione gestuale come criterio valido per l'interazione. In questo senso, possiamo notare che la gestualità, l'espressione corporea, è presente fin dalla nascita e viene compresa e ripetuta prima ancora dell'apprendimento del linguaggio.

In un altro senso, però, il gesto è un atto totalmente muto, in quanto per la sua espressione non è necessario l'uso della parola. Il carattere comunicativo, ma allo stesso tempo muto, del gesto viene ritrovato anche nella definizione che ne dà De Saussure¹¹: i gesti sono quegli atti che, pur non essendo atti linguistici, hanno un 'carattere semiologico'.

⁴*Infra* capitolo 3, sulle origini dell'usanza della cerimonia del *tali* fra i *Nayars*.

⁵R. SACCO, *Antropologia Giuridica*, Il Mulino, Bologna, 2007.

⁶Si vedano, in generale, nella prospettiva qui adottata: F. J. VARELA, *Un Know-how per l'etica*, Laterza, Roma, 1992. , P. LEGENDRE, *Della società come testo, Lineamenti di un'Antropologia dogmatica*, a cura di P. HERITIER, Giappichelli, Torino, 2005. , E. MORIN, *Il metodo: ordine, disordine, organizzazione*, Feltrinelli, Milano, 1989, D. K. LEWIS, *La Convenzione: studio filosofico*, Valentino Bompiani, Milano, 1974.

⁷R. SACCO, *Lingua e diritto*, Arsinterpretandi, 2000.

⁸DI LUCIA in R. CATERINA (a cura di), *La dimensione tacita del diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma, 2009.

⁹DI LUCIA in R. CATERINA (a cura di), *La dimensione tacita* cit.

¹⁰K. BÜHLER, *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*, Armando, Roma, 1983.

¹¹F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Laterza & Figli, Bari, 1971.

La stessa possibilità di poter ascrivere un significato ad un gesto apre molte prospettive alla nostra indagine. Se si sposa l'idea per cui la conoscenza è estetica ed esiste una forma di conformismo culturale inconsapevole del soggetto che appartiene a un determinato ambiente, possiamo vedere i gesti come una modalità estetica di conoscenza e di trasmissione di una regola di condotta. In questo senso, l'atto comunica una regola di condotta ed è esso stesso una regola di condotta. Il fatto che ogni individuo possa comunicare tramite gesti indica che il gesto è comprensibile se inserito nel suo contesto, in cui ha avuto origine e assume significato.

Il carattere della 'giuridicità' può essere riferita al gesto, considerando che esistono accordi taciti che vengono creati tramite gesti¹². La gestualità, come ogni altra forma estetica, può mutare, stante il persistente carattere di dinamicità dell'ascrizione di significati di un modello comportamentale da parte di una data società. Il problema degli accordi taciti tramite gesti e dell'ascrizione di un significato ad un gesto è ben affrontato nello scenario dei riti matrimoniali, nei quali si può vedere come la gestualità rituale è collegata al riconoscimento di un vincolo sociale valido per la comunità. I meccanismi di tendenza alla conformità culturale prevalgono su quelli di carattere autoritativo.

Tenendo sullo sfondo questa prospettiva teorica, l'origine ed evoluzione del rito del matrimonio siro-malabarese, in interazione con altri riti, appare particolarmente interessante. Nei prossimi paragrafi analizzeremo preliminarmente la questione dell'origine della Chiesa siro-malabarese, e successivamente analizzeremo la complessa interazione con il rito dei nobili Nayar e degli indù del Sud dell'India, e con il rito latino. Infine considereremo alcuni norme del CCEO, osservando che in ultima analisi è stata la Chiesa romana a garantire la possibilità per le Chiese *sui iuris* di mantenere il loro rito, poiché fondamentale ed inserito in una precisa tradizione.

2. Il Malabar e le origini della chiesa siro-malabarese

Come ci ricorda Coward, vi sono diverse ricostruzioni storiche per quanto riguarda l'evangelizzazione dell'India meridionale. Non è dato sapere se ci sia stata effettivamente la predicazione di San Tommaso Apostolo, o di San Bartolomeo, o se l'evangelizzazione sia avvenuta grazie a una spedizione via mare di mercanti e missionari provenienti dalle Chiese siro-orientale o persiana¹³. La leggenda narra che, attorno all'anno 52 d.C.¹⁴, l'Apostolo San Tommaso

¹²TUMMOLINI in CATERINA R. (a cura di), *La dimensione tacita del diritto*, op. cit.

¹³H. COWARD, *Hindu-Christian Dialogue*. cit.

¹⁴Anche sulla data precisa ci sono divisioni fra gli studiosi. In H. COWARD, *Hindu-Christian Dialogue*. cit. compare l'anno 52 d.C., in G. SORGE, *L'India di San Tommaso. Ricerche storiche sulla Chiesa malabarica*, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice, Bologna, 1983, viene riportato l'anno 53 d.C.

arrivò in India e riuscì a convertire alcune famiglie indù nobili principalmente in Cranganore, Palayur e Quilon, e che sia poi andato in Cina e ritornato in India per proseguire nell'evangelizzazione. Sempre secondo la leggenda, San Tommaso avrebbe organizzato i cristiani del Malabar sotto la guida delle famiglie più influenti da lui convertite, cercando anche di instaurare i primi luoghi di culto cristiani¹⁵. San Tommaso morì proprio in queste zone, da martire, nel 72 d.C.¹⁶.

Non ci sono molte fonti bibliografiche sulla Chiesa siro-malabarese fino al momento dell'arrivo dei portoghesi sulla costa Sud-occidentale dell'India, ma possiamo ricostruire i fatti a partire dal concilio di Nicea del 325 d.C., al quale può essere fatta risalire la collaborazione dell'allora Impero Romano d'Oriente con la Chiesa romana. Le questioni alla base del concilio di Nicea riguardavano problemi teologici, fra i quali il problema dell'unità consustanziale fra padre e figlio e quello della data della festività di Pasqua¹⁷. Successivamente al concilio di Nicea, alcuni documenti aiutano a ricostruire un'altra parte della storia della Chiesa siro-malabarese: nel 345, secondo gli studiosi, una spedizione di cristiani persiani, guidati da Tommaso di Cana e dal vescovo Giuseppe, cercò rifugio sulla costa Sud-occidentale dell'India, dove si creò una loro comunità locale¹⁸. Si trattò di una emigrazione missionaria di settantadue famiglie accompagnate da un vescovo, quattro preti e alcuni diaconi¹⁹. A questa spedizione può essere fatta risalire l'identità persiana e siriana della liturgia della Chiesa siro-malabarese. Infatti, come è stato successivamente accettato dal sinodo di Diamper del 1599 negli anni a seguire, la Chiesa siro-malabarese ha mantenuto i testi in siriano, traducendoli successivamente in alcune parti nella lingua malayalam²⁰.

Nei secoli successivi si è registrata una frammentazione nelle comunità cristiane orientali, e si sono tenuti diversi altri concili ecumenici per la risoluzione teologica e politica delle controversie. Fra questi, spicca il concilio di Costantinopoli nel 381 d.C., sotto il regno di Teodosio. Tale concilio, fra le altre questioni, si era occupato di dividere i vescovati a seconda delle diverse zone, senza contare il tipo di liturgia e la fede professata, negando poi ogni possibilità di reciproca invasione delle sfere di appartenenza²¹. Dal concilio di Costantinopoli inizia anche la fase di codificazione canonica, con una collezione di ben 50 articoli e 87 capitoli, e nei secoli che seguirono vennero alla luce i

¹⁵H. COWARD, *Hindu-Christian Dialogue*. cit.

¹⁶N. ZERNOV, *Il Cristianesimo Orientale*, Oscar Mondadori, Milano, 1990. Si narra anche dell'esistenza di una tomba di San Tommaso; interessante lettura a tal proposito G. SORGE, *L'India di San Tommaso*. .cit.

¹⁷N. ZERNOV, *Il Cristianesimo Orientale*, cit.

¹⁸N. ZERNOV, *Il Cristianesimo Orientale*, cit.

¹⁹R. S. J. LAVENANT (a cura di), *VI Symposium Syriacum 1992*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1994.

²⁰N. ZERNOV, *Il Cristianesimo Orientale*, cit.

²¹D. SALACHEAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1993.

*Nomocanoni*²². Si tratta della prima fase di affermazione del potere spirituale della Chiesa: dopo le persecuzioni, la Chiesa romana ha cercato di definire *in primis* la sua identità dal punto di vista teologico, e *in secundis* il suo rapporto con l'Impero, in generale con il potere temporale, e le comunità cristiane orientali. Dopo il concilio teodosiano, si verificò uno scisma dottrinale, denominato scisma nestoriano, che vide come protagonisti Cirillo e Nestorio (rispettivamente patriarca di Alessandria e di Costantinopoli), e Roma si schierò a favore di Cirillo scomunicando Nestorio nel successivo concilio di Efeso del 431 d.C. Lo scisma all'interno della cristianità orientale culminò nel concilio di Calcedonia del 451, laddove Nestorio venne nuovamente condannato. Nestorio, però, lasciò tracce della sua dottrina, in particolar modo in Persia: i cristiani persiani venivano infatti considerati nestoriani²³. La parte dei persiani, dunque, che aveva trovato terreno fertile e si era sviluppata nel Malabar, rispecchiava la visione dottrinale nestoriana e fino al XVI secolo l'Impero Persiano continuò ad inviare i suoi vescovi nelle comunità cristiane nel Malabar²⁴. In questo frangente, inoltre, si è sviluppata una sorta di coscienza nazionale²⁵, contro la visione unitaria della Chiesa di Roma, che aveva come obiettivo quello di ricercare il potere ed il controllo sulla teologia e, di riflesso, sulla liturgia dei cristiani d'oriente.

Da sottolineare, fin dalle prime battute, come la cristianizzazione del Sud-ovest indiano non è avvenuta per tutte le caste, ma si è limitata, in particolar modo, fin dalla spedizione di San Tommaso, alle caste nobili, tanto che i cristiani di San Tommaso erano conosciuti come *Nazrani mapilas* (cristiani nobili)²⁶.

Non vi sono molte altre testimonianze sulla condizione e la storia della Chiesa siro-malabarese prima dell'avvento dei portoghesi. Coward evidenzia come, secondo le testimonianze e i documenti disponibili precedenti al XVI secolo, l'identità dei cristiani di San Tommaso fosse definita dai teologi orientali come culturalmente indigena, basata sull'idea di una Chiesa di carattere personale e sulla considerazione di tutte le religioni come giuste²⁷. Fino al 1570, infatti, le Chiese malabariche venivano costruite seguendo la tradizione e la cultura indù²⁸. Fu solo dopo il 1570 che i portoghesi si preoccuparono di cambiare la liturgia, cercando di stravolgere la tradizione indù applicata alla Chiesa: in successione, prima del sinodo di Diamper si tennero il sinodo di Angamale nel 1583 ed il terzo concilio provinciale di Goa del 1585²⁹.

Nel 1498, con la prima spedizione di Vasco da Gama, i portoghesi colonizzarono il Malabar. Al principio, le relazioni fra i cristiani portoghesi e

²²D. SALACHEAS, *Istituzioni di diritto canonico*, cit.

²³N. ZERNOV, *Il Cristianesimo Orientale*, cit.

²⁴C. T. PAREMMAKKAL, *The Varthamanappusthakam*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1971.

²⁵C. T. PAREMMAKKAL, *The Varthamanappusthakam*, cit.

²⁶G. SORGE, *L'India di San Tommaso*, cit.

²⁷H. COWARD, *Hindu-Christian Dialogue*, cit.

²⁸H. COWARD, *Hindu-Christian Dialogue*, cit.

²⁹G. SORGE, *L'India di San Tommaso*, cit.

quelli siro-malabaresi fu pacifica, ma la convivenza dei due nuclei di fedeli non durò a lungo. Come riporta Thalliath, dopo un primo periodo di stasi, gli invasori portoghesi cominciarono a sostenere che le usanze malabariche assomigliavano a quelle dei riti pagani e che avrebbero dovuto cambiare, plasmandosi su quelle latine³⁰. In conseguenza di ciò, nacquero diverse controversie riguardanti i riti della Chiesa siro-malabarese, che si potevano definire siro-orientali, in contrasto con quelli della Chiesa di Roma³¹. I conflitti culminarono con il sinodo di Diamper del 1599, che costituì un momento di svolta nella politica teologica dei portoghesi. Aleixo de Menezes, arcivescovo di Goa, cercò di rivisitare tutta la liturgia dei sette sacramenti, compreso quello del matrimonio. L'obiettivo finale era quello di “sostituire completamente il rito orientale col rito latino, [...] il Sinodo decretò anche la traduzione dei libri liturgici romani in siriano per un'amministrazione corretta”³². Con tali strumenti, si è cercato di porre fine all'autonomia del rito cattolico-orientale, per riportarlo sotto l'egida di Roma³³.

Dopo l'invasione dei portoghesi vi fu, sempre sulle coste del Malabar, l'invasione britannica, a seguito della quale queste comunità cristiane si riunirono nel nord del Malabar, nella parte della regione inglese³⁴ ed ebbero un'evoluzione autonoma³⁵.

Proprio la legittimità del sinodo di Diamper viene messa sempre in discussione dai cristiani di San Tommaso del Sud dell'India: fra il 1599 ed il 1896, non vi è traccia delle disposizioni del sinodo nell'Oriental Code, né viene mai nominato dal First Plenary Council of India³⁶. Il fatto che con tale sinodo la Chiesa romana, ed in particolare l'arcivescovo di Goa, cercassero di ricondurre tutta la cristianità in un'unità, guidata da Roma e con la liturgia romana, non fece che accrescere i moti di repulsione delle Chiese orientali, che vedevano minacciata la loro identità. Infatti, la Chiesa siro-malabarese ha perpetrato “the prolonged struggle to maintain a separate identity chiefly through their liturgical form (Malabar-Malankara) as against the Latin rite”³⁷. Nonostante ciò, fino al 1969, formalmente la normativa del sinodo di Diamper è stata considerata la base per la celebrazione liturgica del matrimonio siro-malabarese³⁸.

Il tentativo della Chiesa romana di richiamare a sé tutta la cristianità orientale ha

³⁰J. THALLIATH, *The Synod of Diamper*, Pont.Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1958.

³¹Per una migliore comprensione degli eventi storici qui trattati si legga: G. SORGE, *L'India di San Tommaso*. cit.

³²P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

³³Sul sinodo di Diamper: J. THALLIATH, *The Synod of Diamper*, cit.

³⁴G. SORGE, *L'India di San Tommaso*. cit.

³⁵Per un'analisi dei rapporti fra Chiesa orientale ed occidentale vedere *infra* il rito del matrimonio siro-malabarese.

³⁶J. THALLIATH, *The Synod of Diamper*, cit.

³⁷H. COWARD, *Hindu-Christian Dialogue*. cit. Traduzione: “la continua lotta per mantenere un'identità separata in via principale attraverso la liturgia (Malabarese-Malankarese) in opposizione al rito latino”.

³⁸P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

avuto il suo peso, tanto è vero che le Chiese cristiane orientali rientrano quasi tutte nel CCEO: “Sono ventuno le Chiese orientali in perfetta unità di fede e in piena comunicazione con la Sede Apostolica di Roma. Queste Chiese si riferiscono alle seguenti Chiese-Madri, Riti o Tradizioni, cioè alessandrina, antiochena, armena, caldea e constantinopolitana. [...] Il rito *siro-orientale* o *caldeo* si sviluppò, in modo indipendente, nell'antico Impero dei Sassanidi, fu portato dai missionari della Mesopotamia nell'Asia Centrale, nell'India, ove si è conservato nel Malabar. È il rito della Chiesa caldea (Patriarcato di Babilonia dei Caldei) e della Chiesa malabarese (Metropoli di Ernakulam e Changanacherry)”³⁹.

Ai giorni nostri, però, nonostante la caratterizzazione di Chiesa *sui iuris* legata alla Sede Apostolica romana della maggior parte delle comunità cristiane in oriente, si è mantenuto nei millenni un nucleo speciale di cristianità in diverse zone, ed in particolare nel distretto del Malabar, il quale ha resistito, seppur in diverse misure, alle invasioni occidentali, mantenendo una forte identità legata al mondo indù precedente alla colonizzazione.

3. Il rito del matrimonio dei nobili Nayar e degli indù del Sud dell'India

La liturgia della Chiesa siro-malabarese, come riferisce Paul Pallath⁴⁰, ha mantenuto molti dei tratti dell'antica tradizione indù del Sud dell'India, in particolare per quanto riguarda la concezione del matrimonio e la ritualità che vi è legata. In misura ancora maggiore, però, si può affermare che il rito matrimoniale siro-malabarico, così come è descritto da Pallath, ricorda quello in uso fra le caste nobili dei *Nayar*, popolazione dravidica del Sud dell'India.

È fondamentale in prima battuta comprendere come l'appartenenza al mondo indù non riguarda solo le credenze religiose ma è legata ad un “Hindu way of life”⁴¹. È infatti possibile definirsi indù pur essendo atei. Si tratta di un'identità socio-culturale⁴². Questo aspetto è testimoniato anche dal fatto che la convivenza fra la comunità indù nel Malabar e quella cristiana è sempre stata pacifica e caratterizzata da spirito di tolleranza⁴³.

Fin dal periodo vedico, il matrimonio nel mondo indù, nonostante la diversità di tradizioni e culture che lo caratterizzano, ha rappresentato “a family affair rather than a personal one”⁴⁴, per il quale era richiesto un rito particolare e, soprattutto, era richiesta quantomeno una cerimonia religiosa di qualsivoglia sorta per rendere il matrimonio valido⁴⁵.

³⁹J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1993.

⁴⁰P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

⁴¹PIANTELLI in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni 4. Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Editori Laterza, Roma, 1996.

⁴²D. FRANCAVILLA, *Il diritto nell'India contemporanea*, cit.

⁴³H. COWARD, *Hindu-Christian Dialogue*. cit.

⁴⁴M.A.D.LITT. RAJBALI PANDEY, *Hindu Samskaras. Socio-Religious study of the hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1982.

⁴⁵M.A.D.LITT. RAJBALI PANDEY, *Hindu Samskaras*. cit.

Il matrimonio fa parte, nella cultura indù, dei *samskara*, passaggi rituali nella vita di ogni individuo⁴⁶ ed ha una particolare liturgia. Il rito così detto moderno in antitesi a quello antico, ha mantenuto due delle forme in uso nel periodo vedico: il *brahma-vivaha* ed il *asura-vivaha*⁴⁷. Il rito, nelle sue parti generali, richiedeva una richiesta di sposalizio ed una promessa di matrimonio da parte dello sposo; successivamente la tradizione richiedeva una serie di passaggi rituali, fra cui quello del fuoco sacro e della raccolta della terra verso nord, che rappresenta il germoglio⁴⁸. In ognuno di questi passaggi si può rilevare una ritualità culturalmente specifica, che non rispecchia la liturgia in uso nel mondo occidentale. Si registra già, nella monografia di Filoramo, l'esistenza nell'India meridionale dell'usanza di legare al polso della sposa un cordoncino, come simbolo del legame fra i due nubendi⁴⁹.

Il passaggio rituale che simboleggia il legame fra i due nubendi, è comunemente collegato con l'allacciare qualcosa sul corpo della sposa. In questo caso, viene riferita l'usanza di legare un braccialetto al polso; in altre occasioni, viene segnalato l'uso di una collana appesa al collo della sposa. È proprio questa usanza che ci interessa più da vicino. La tradizione indù di celebrare il matrimonio con elementi di decorazione, e di legare indumenti o gioielli alla sposa per simboleggiare il legame fra marito e moglie, si è mantenuta fra gli indù nel Sud dell'India con il rituale del *tali*.

Già dai primi invasori portoghesi nel Malabar, viene ricordata la consuetudine indù delle popolazioni locali di legare il *tali* attorno al collo della sposa⁵⁰. Il *tali* è una catena d'oro con un ciondolo, che assume secondo le diverse usanze e le diverse epoche forme differenti⁵¹; tale gioiello rappresenta nella cultura indù del Sud non solo il legame fra i due sposi, ma un legame fra le due famiglie, e viene fatto coincidere con il momento del matrimonio. Era infatti necessario che ci fosse un'autorità specifica per celebrare lo sposalizio, e tale autorità al termine della cerimonia dava in dono la sposa al marito. Il guardiano della sposa pronunciava allora le seguenti parole: “I make this gift” [...] “I give away this girl adorned with gold ornaments”⁵².

Il *tali* è forse l'elemento chiave di tutta la presente indagine, ed è necessario approfondire la questione, riportando ancora più nello specifico, per quanto

⁴⁶G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni 4*. cit.

⁴⁷G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni 4*. cit.

⁴⁸G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni 4*. cit.

⁴⁹G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni 4*. cit.

⁵⁰H. COWARD, *Hindu-Christian Dialogue*. cit.

⁵¹Come riporta E. K. GOUGH, *Female Initiation Rites on the Malabar Coast*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 85, No. 1/2 (1955), pp. 45-80 il *tali* assumeva la forma di una foglia d'albero di *ficus religiosa*, albero venerato come incarnazione del dio sanscrito Vishnu, e rappresentava quasi un simbolo fallico. Secondo la ricostruzione di P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit., il *tali* assume nella liturgia siro-malabarese la forma di un cuore (*infra*).

⁵²M.A.D.LITT. RAJBALI PANDEY, *Hindu Samskaras*. cit.

riguarda l'India del Sud, come nel mondo dravidico si è storicamente intesa tale usanza.

Nella tradizione dravidica del Sud dell'India, esiste un rituale valido per il matrimonio dei cugini incrociati che prevede una particolare cerimonia: “There is first the tying of the *tali* by a man of an enangar lineage; the enangar relationship is a kind of affinity that defines the relations between matrilineages, whether it is reciprocal [...] or asymmetrical, more exactly hypergamous (among aristocrats)”⁵³. Come è visibile, l'esistenza del *tali* è registrata come un costume usato nei matrimoni fra indù nella regione a Sud dell'India di tradizione dravidica e, in particolare, di casta nobile. Occorre adesso analizzare in modo più approfondito i Nayar, il cui sistema matrimoniale e liturgico è una variante di quello dravidico.

I Nayar sono “a Hindu caste of land-holders with matrilineal kinship system”⁵⁴. La particolarità data dal sistema matrilineare non può essere trattata in questo saggio; quello che ora interessa è analizzare l'origine del rito del *tali*, che si è diffuso nel Sud dell'India, e collegare l'usanza dei Nayar con quella attualmente utilizzata del matrimonio siro-malabarese.

È opportuno inizialmente comprendere cosa si intende per relazione di *enangar* e come si collega al rito del *tali*. Una spiegazione esaustiva la fornisce la Gough: “Each lineage was linked in this way to two or more other lineage of the group, which were called its enangar. [...] At intervals of about twelve years, a festival was held at which all the immature girls of one exogamous lineage were ritually “married” on the same day by men of *enangar* lineages, who represented the remainder of the local sub-caste group to the lineage. Each of these men tied a gold ornament (*tali*) round the neck of one of the girls and, if the girl was old enough, might then cohabit with her [...] for a period of four days”⁵⁵.

In questo senso, si può affermare che lo sposalizio non avveniva per una singola coppia, ma si trattava piuttosto di un'unione fra due diversi gruppi sottocasta⁵⁶. Questo rituale era possibile proprio perché la casta dei *Nayar* era organizzata secondo un sistema di parentela matrilineare e poliandrica⁵⁷: si indica con il

⁵³T. R. TRAUTMANN, *Dravidian Kinship*, Cambridge University Press, New York, 1981. Traduzione: “C'è prima l'allacciamento del *tali* da parte di un uomo di un lignaggio enangar; la relazione di enangar è un tipo di affinità che definisce le relazioni fra lignaggi matrilineari, che sia reciproco [...] o asimmetrico, più esattamente ipergamico (fra aristocratici)”.

⁵⁴E. K. GOUGH, *Changing Kinship Usages in the Setting of Political and Economic Change Among the Nayars of Malabar*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 82, No. 1 (Jan. - Jun., 1952), pp. 71-88. Traduzione: “Una casta indù di proprietari terrieri con un sistema di parentela matrilineare”.

⁵⁵E. K. GOUGH, *Changing Kinship Usages*, cit. Traduzione: “Ogni lignaggio era collegato in questo modo a due o più altri lignaggi del gruppo, che venivano chiamati i suoi enangar. [...] Ad intervalli di circa dodici anni, si teneva un festival al quale tutte le ragazze immature di un lignaggio esogamico venivano ritualmente 'sposate' nello stesso giorno da un uomo di lignaggio enangar, che rappresentava il ricordo del gruppo sottocasta locale al lignaggio”.

⁵⁶E. K. GOUGH, *Changing Kinship Usages*, cit.

⁵⁷C. J. FULLER, *The Nayars today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

termine *sambandham* la relazione che la donna già sposata nella cerimonia con il rito del *tali* intratteneva con altri uomini⁵⁸. Il festival che si teneva ogni 12 anni, era dedicato alle fanciulle ancora immature, che dovevano arrivare alla pubertà sottoponendosi a questo rituale di passaggio: era frequente infatti che le famiglie di alcune ragazze, che avevano raggiunto la pubertà prima della cerimonia, tenessero nascosto il fatto per evitare alla ragazza l'espulsione dal gruppo⁵⁹. Il rito, in altre parole, costituiva una forma di passaggio rituale della ragazza all'età matura e feconda, mentre allo stesso tempo forgiava alleanze fra i diversi gruppi della stessa casta. Per le giovani fanciulle che partecipavano alla cerimonia, il rito aveva anche il significato di una "symbolic defloration"⁶⁰, e ciò era maggiormente evidente per i lignaggi più alti, nei quali lo sposo effettivamente deflorava la ragazza. Il simbolo del *tali*, così come la sua forma, era infatti un simbolo fallico⁶¹.

È interessante vedere ora le diverse teorie sull'origine del rito del *tali*, che si è perpetuato fino ai giorni nostri nel rito della Chiesa siro-malabarese. Secondo la Gough, la cerimonia ha necessariamente una funzione sociale, ma in particolar modo bisogna analizzare a fondo la relazione che c'è fra questo rituale e l'impostazione della parentela fra i *Nayar*⁶². Le motivazioni possono essere svariate e non vi sono documenti che le attestino, ma a livello inconscio l'utilità della cerimonia del *tali* poteva essere ricondotta ad un modo per evitare l'incesto, prevedendo che l'uomo di un determinato gruppo, prima ancora che la ragazza diventi donna, rinunciasse a lei come donna⁶³.

Secondo la visione di Fuller, invece, questo speciale sistema di matrimonio è nato poiché una casta particolare (i *Namboodiri Brahmana*) avevano conquistato un grande potere in Kerala centrale, e al fine di mantenerlo hanno istituito questa cerimonia perché le donne nobili rimanessero vincolate alla loro casta e per avere il controllo della loro progenie successivamente⁶⁴.

Infine, vi è un'altra versione sulle origini della cerimonia del *tali*: si pensa che questo rituale sia stato imposto alle giovani fanciulle per esigenze politiche di matrimonio, e in un secondo momento sia stato utilizzato in ambito locale per le competizioni fra status⁶⁵.

Non è ben chiara quindi la ragione che ha portato alla creazione di questa cerimonia, ma pare che l'elemento politico e sociale legato all'avanzamento di

⁵⁸C. J. FULLER, *The Nayars today*, cit.

⁵⁹E. K. GOUGH, *Female Initiation Rites on the Malabar Coast*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 85, No. 1/2 (1955), pp. 45-80.

⁶⁰E. K. GOUGH, *The Nayars and the Definition of Marriage*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 89, No. 1 (Jan. - Jun., 1959), pp. 23-34.

⁶¹E. K. GOUGH, *The Nayars and the Definition of Marriage*, cit.

⁶²E. K. GOUGH, *The Nayars and the Definition of Marriage*, cit.

⁶³E. K. GOUGH, *The Nayars and the Definition of Marriage*, cit.

⁶⁴C. J. FULLER, *The Nayars today*, cit.

⁶⁵R. COLLINS, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge University Press, New York, 1986.

status con relazioni anche ipergamiche⁶⁶ sia predominante.

In ogni caso, ai fini del presente articolo è opportuno rilevare che questa particolare cerimonia per i *Nayar* dell'India del Sud non esiste più⁶⁷, ma nel rito del matrimonio nella zona del Malabar è rimasta l'usanza di legare alla sposa, in questo caso però dal futuro marito, il *tali*, che simboleggia comunque un'unione, sebbene di diverso genere.

Quando l'Apostolo Tommaso approdò sulle coste Sud-occidentali dell'India, così come quando i cristiani di rito persiano partirono come missionari per raggiungere il Kerala, gli individui che vennero convertiti provenivano tutti da nobili caste del Sud dell'India, nonché dai gruppi più influenti. In questo senso, lo stesso Collins ci ricorda che il rito del *tali* veniva utilizzato dalle caste nobili in generale, e non era limitato alla casta dei *Nayar*⁶⁸. Le usanze di queste caste, prima dell'avvento della colonizzazione erano poco conosciute in altri luoghi, e solo al momento dell'approdo dei cristiani portoghesi la Chiesa di Roma ha cominciato a preoccuparsi di modificare i riti preesistenti per conformarli a quelli latini. L'usanza del *tali*, però, non scomparve mai del tutto, e si è tramandata fra nobili caste e cristiani siro-malabaresi fino ai giorni nostri.

4. Il rito del matrimonio della Chiesa siro-malabarese

Verso la fine del XIX secolo, alcuni avvenimenti hanno condizionato la liturgia del matrimonio siro-malabarese, trovando un punto di unione fra la visione orientale e quella latina, per la prima volta dopo il sinodo di Diamper. Sotto Papa Leone XIII tre importanti fattori contribuirono alla nomina di vescovi nativi per la Chiesa siro-malabarese. In primis, con la lettera apostolica *Humanae salutis auctor*, il Pontefice Romano “Eresse la nuova gerarchia latina in India sotto la *Propaganda fide*”⁶⁹. Successivamente, con la lettera apostolica *Quod iampridem* “separò i Cristiani orientali dai latini dell'arcidiocesi di Verapoly e costituì per i primi due vicariati apostolici”⁷⁰. Nel 1896, data di svolta per la liturgia siro-malabarese, Papa Leone XIII con la lettera *Quae rei sacrae* organizzò tre vicariati apostolici e nominò vescovi nativi. Nonostante si continuasse a seguire il rituale romano imposto dal sinodo di Diamper, venne aggiunta una preghiera per la benedizione del *tali*, introducendolo formalmente nella liturgia del matrimonio. Nel 1968, ancora, venne preparato e pubblicato un vero e proprio libro, detto il *Rituale*, dal CLC (Comitato Liturgico Centrale), senza la previa approvazione della Santa Sede. Tale libro viene tutt'ora utilizzato, dopo diverse rivisitazioni negli anni a venire (2004 il nuovo *Rituale*), e rispecchia maggiormente l'identità orientale dei fedeli della Chiesa siro-malabarica⁷¹.

⁶⁶Su questo anche E. K. GOUGH, *Changing Kinship Usages* cit.

⁶⁷E. K. GOUGH, *Changing Kinship Usages* cit.

⁶⁸R. COLLINS, *Weberian Sociological Theory*, cit.

⁶⁹P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

⁷⁰P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

⁷¹P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

Nell'interessante lavoro di Pallath⁷², inoltre, viene rilevato che, dopo la prima diffusione del cattolicesimo, “ogni popolo [...] continuava a celebrare le nozze utilizzando i segni e i simboli nativi”⁷³. In un primo momento, quindi, la liturgia dei matrimoni cattolici nei luoghi della conquista ecclesiastica manteneva i suo carattere specifici, non identificandosi in una questione di fondamentale importanza per la Chiesa.

In questo scenario si rileva che, nonostante la diffusione della religione cattolica avvenuta nel Sud dell'India, la liturgia delle chiese indiane non si era conformata a quella della Chiesa Cattolica di rito latino, bensì aveva mantenuto i legami con il rito matrimoniale siro-orientale e caldeo⁷⁴. In particolare, “il simbolo essenziale del matrimonio sia fra gli indù nell'India meridionale, sia tra i Cristiani di San Tommaso⁷⁵ era il *tali*, un piccolo ornamento d'oro a forma di cuore, che lo sposo legava al collo della sposa”⁷⁶. È questo atto che segna formalmente il perfezionamento del consenso posto a fondamento del sacramento matrimoniale secondo la tradizione siro-malabarese; l'atto del *pennukettu*, in particolare, sostanzialmente significa atto del matrimonio, e la sua etimologia risale proprio all'usanza del *tali* con *pennu* (ragazza) e *kettu* (legare)⁷⁷. Come appare evidente da quanto appena esposto, lo stesso matrimonio viene fatto coincidere con il momento del *tali*, seguito da quello del *mantrakodi*: lo sposo posava la nuova veste nuziale sul capo della sposa, come se si trattasse del nostro velo. L'usanza, inoltre, prevedeva che il cordoncino dello stesso *tali* fosse intessuto con la stoffa del *mantrakodi*⁷⁸. Questi elementi fanno parte della liturgia indù del Sud dell'India, e sono stati utilizzati dai Cristiani di San Tommaso come loro propri. Lo stesso *tali*, poi, era identico a quello utilizzato dagli indù; su di esso venivano apposte immagini di divinità indù, come *Ganèsha* o *Polleyar*⁷⁹.

Dai rilievi finora eseguiti un elemento appare chiaro: il rito della Chiesa dei Cristiani di San Tommaso si è conformato a quello indù affermatosi nel Sud dell'India, che prevedeva il rito del *tali* come per i *Nayar*. Questa somiglianza con il rito orientale, permette di affermare che la vicinanza territoriale e culturale con le credenze indù abbia prevalso sulla conversione al cristianesimo. Vista un'iniziale indifferenza della Chiesa Romana per la liturgia dei nuovi convertiti, le popolazioni hanno adottato riti conformi alle loro consuetudini e alla liturgia che era sempre stata osservata in quella zona del mondo. Tale liturgia, ancora, viene ricollegata ad una credenza sociale che dà origine al vincolo matrimoniale. In buona sostanza, il *tali* e il *mantrakodi* simboleggiano il momento della contrazione del matrimonio, con il legame della sposa da parte del marito. In

⁷²P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

⁷³P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

⁷⁴P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

⁷⁵P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

⁷⁶P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

⁷⁷P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

⁷⁸P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

⁷⁹P. PALLATH, *Il matrimonio fra Cristiani Indiani*. cit.

questo senso, il rito crea un accordo fra i due nubendi e realizza il momento dell'unione fra di essi.

Qualche cenno può ora essere fatto sulla situazione attuale delle Chiese orientali ed in particolare di quella siro-malabarese, con particolare riguardo alla liturgia. Nei secoli precedenti, la Chiesa aveva cercato di conformare tutti coloro che si professavano cristiani al rito latino, senza riuscire a sradicare completamente tutte le usanze delle diverse tradizioni, come appare evidente dall'uso contemporaneo del rito del *tali* nella Chiesa siro-malabarica. In un momento successivo, ed in particolare dal Concilio Vaticano II, che ha portato all'approvazione del CCEO nell'ottobre del 1990, vi è stata un'inversione di rotta, che mostra la capacità di resistenza della tradizione e della conformità culturale di una determinata popolazione. In particolare, molte norme che riguardano la liturgia segnano una sostanziale diversità con le idee, ad esempio, del sinodo di Diamper. Come riporta il canone 28 del CCEO: "Il rito è il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per la cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*. I riti, di cui si tratta nel codice sono, a meno che non consti altrimenti, quelli che hanno origine dalle tradizioni alessandrina, antiochena, armena, caldea e costantinopolitana".⁸⁰ Ancora più interessante, a questo proposito, il canone 17 del CCEO, che "sancisce il diritto fondamentale dei fedeli di rendere il culto a Dio secondo le prescrizioni del proprio rito e di seguire una propria forma della vita spirituale"⁸¹. In ultima analisi, bisogna segnalare che, sempre secondo il CCEO, la liturgia del matrimonio non è vincolata al principio del *locus regit actum*, al contrario risponde ad un criterio di diritto personale, anche al di fuori del territorio dove ha sede la Chiesa *sui iuris*. La personalità del diritto applicabile ai riti delle Chiese *sui iuris* è il risultato di secoli di resistenza delle diverse tradizioni locali delle comunità cristiane orientali. In particolare, nella Chiesa siro-malabarese, la capacità di resistere della cultura e della tradizione indù ha reso il rituale matrimoniale tipico di questa Chiesa *sui iuris* del tutto particolare.

L'intento del presente saggio era di analizzare storicamente l'evoluzione di una tradizione nella sua dinamicità: con il passare dei secoli si sono stratificate nella regione Sud-occidentale indiana diverse usanze e diverse culture, con una sovrapposizione delle stesse sul medesimo territorio. L'unione fra più componenti ha portato ad un risultato complesso da analizzare ma oltremodo interessante. L'appartenenza religiosa alla comunità cristiana dei siro-malabaresi è testimoniata dalla loro inclusione nel CCEO e dal loro riconoscimento come Chiesa arcivescovile maggiore⁸². La tradizione di riferimento per quanto riguarda il rito, che è rappresenta una parte della fede religiosa formata tramite stratificazione di diverse consuetudini, è quella indù e, in particolare, ricorda

⁸⁰D. SALACHEAS, *Istituzioni di diritto canonico*, cit.

⁸¹J. PRADER, *La legislazione matrimoniale*, cit.

⁸²J. PRADER, *La legislazione matrimoniale*, cit.

quella delle nobili caste dei Nayar, abitanti del Sud dell'India in cui la leggenda narra che sbarcò San Tommaso. La vicinanza fra i due tipi di liturgie, quello della Chiesa siro-malabarese e quello indù dei Nayar, mostra la forza incredibile della tradizione e della cultura, che hanno saputo resistere ai diversi tentativi della Chiesa romana di intervenire e modificare la liturgia.

Bibliografia

A.H. ARDEN, *A progressive grammar of common Tamil*, The Christian Literature Society, Madras, 1962.

G.P. (REV.) BADGER, *Nestorians and their rituals (vol. 1)*, Gregg International Publishers Limited, Farnborough, 1969.

G.P. (REV.) BADGER, *Nestorians and their rituals (vol. 2)*, Gregg International Publishers Limited, Farnborough, 1969.

B. BAUMER, *Mysticism in Shaivism and Christianity*, D.K. Printworld, Delhi, 1997.

R. BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dabiyatha. Mystique Syro-Oriental du VIII siècle*, Beauchesne Editeur, Paris, 1990.

L. BROWN, *The Indian Christians of St Thomas*, Cambridge University Press, London, 1982.

K. BUHLER, *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*, Armando, Roma, 1983.

L. CAPLAN, *Class and Culture in Urban India. Fundamentalism in a Christian Community*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

R. CATERINA (a cura di), *La dimensione tacita del diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma, 2009.

H. DR. CHATTERJEE SASTRI, *Studies in some aspects of hindu Samskaras in ancient India in the light of Samskaratattva of Raghunandana*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta, 1967.

R. COLLINS, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge University Press, New York, 1986.

T. COMERFORD LAWLER, *The letters of St. Jerome*, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1963.

H. COTTON (SIR), *India in Transition*, B.R. Publishing Company, Delhi, 1985.

H. COWARD, *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993.

- O.S.J. DE URBINA, *La Mariologia dei Padri Siriaci*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1935.
- A.J.A. DUBOIS, *Hindu manners, customs and ceremonies*, Oxford University Press, New Delhi, 1978.
- P. FILIPPANI-RONCONI, *Miti e Religioni dell'India*, Newton Compton, 1992.
- G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni 4. Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Editori Laterza, Roma, 1996.
- D. FRANCAVILLA, *Il diritto nell'India contemporanea*, Giappichelli, Torino, 2010.
- C. J. FULLER, *The Nayars today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- M.S.I. GORDILLO, *Mariologia orientalis*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1954.
- E. K. GOUGH, *Changing Kinship Usages in the Setting of Political and Economic Change Among the Nayars of Malabar*, The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 82, No. 1 (Jan. - Jun., 1952), pp. 71-88.
- E. K. GOUGH, *Female Initiation Rites on the Malabar Coast*, The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 85, No. 1/2 (1955), pp. 45-80.
- E. K. GOUGH, *The Nayars and the Definition of Marriage*, The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 89, No. 1 (Jan. - Jun., 1959), pp. 23-34.
- A. K. GUPTA, *Wedding Aajkal. Karol Bagh to Kerala*, Rainbow Publishers, Noida, 2009.
- L. HARLAN, P. B. COURTRIGHT, *From the margins of Hindu Marriage*, Oxford University Press, New York, 1995.
- S. KAK, *The Asvamedha. The rite and its logic*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2002.
- R. KING, *Orientalism and Religion*, Routledge, New York, 1999.
- R.S.J. LAVENANT (a cura di), *VI Symposium Syriacum 1992*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1994.

- P. LEGENDRE, *Della società come testo, Lineamenti di un'Antropologia dogmatica*, a cura di HERITIER P., Giappichelli, Torino, 2005.
- J. LESLIE, *Roles and Rituals for Hindu Women*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.
- D. K. LEWIS, *La Convenzione: studio filosofico*, Valentino Bompiani, Milano, 1974.
- D. LUDDEN, *Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*, Oxford University Press, New Delhi, 2007.
- S. MANICKAM, *The social setting of Christian Conversion in South India*, Franz Steiner Verlag-Wiesbaden, Germania, 1977.
- Y. MASIH, *A Comparative study of Religions*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990.
- P. D. MEHTA, *Early Indian Religious Thought*, Luzac & Company, London, 1956.
- M. MILNER, *Status relations in South Asian marriage alliances: Toward a general theory*, Indian sociology, 22.2, London, 1998.
- A. MOOKENTHOTTAM, *Indian Theological Tendencies*, Peter Lang, Berne, 1978.
- E. MORIN, *Il metodo: ordine, disordine, organizzazione*, Feltrinelli, Milano, 1989.
- U. NAVARRETE, *Derecho Matrimonial Canónico*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007.
- G. A. ODDIE, *Hindu and Christian in South East India*, Curzon Press, London, 1991.
- R. OTTO, *Mistica Orientale, Mistica Occidentale*, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato, 1985.
- K.N. PANIKKAR, *Against Lord and State. Religion and Peasant Uprisings in Malabar, 1836-1921*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- C. T. PAREMMAKKAL, *The Varthamanappusthakam*, Pont. Istitutum Orientalium Studiorum, Roma, 1971.
- J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1993.

- M.A.D.LITT. RAJBALI PANDEY, *Hindu Samskaras. Socio-Religious study of the hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1982.
- M. REINICHE, *Les dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli Inde di Sud*, Mouton Editeur, Paris, 1979.
- L. RENOU, J. FILLIOZAT, *L'Inde Classique*, Tome premier, Librairie d'Amerique et d'Orient, Paris, 1985.
- R. SACCO, *Il diritto muto: neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Il Mulino, Bologna, 2015.
- R. SACCO, *L'antropologia giuridica*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- R. SACCO, *Lingua e diritto*, Arsinterpretandi, 2000.
- D. SALACHEAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1993.
- B. PT. SARMA, *The Vivaha. The Hindu Marriage Samskaras*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995.
- F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Laterza & Figli, Bari, 1971.
- G. SORGE, *L'India di San Tommaso. Ricerche storiche sulla Chiesa malabarica*, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice, Bologna, 1983.
- R. F. TAFT (a cura di), *The Armenian Christian Tradition*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1997.
- R. F. TAFT (a cura di), *The Christian East. Its institutions and its thought. A critical Relfexion*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1996.
- R. F. TAFT (a cura di), *The Formation of a Millennial Tradition. 1700 years of Armenian Christian Witness (301-2001)*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2004.
- J. THALLIATH, *The Synod of Diamper*, Pont.Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1958.
- T. R. TRAUTMANN, *Dravidian Kinship*, Cambridge University Press, New York, 1981.
- F. J. VARELA, *Un Know-how per l'etica*, Laterza, Roma-Bari, 1992.

E. VERGANI, S. CHIALÀ (a cura di), *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-Orientale*, Centro Ambrosiano, Milano, 2006.

J. XAVIER, A. G. CALONGHI, *Les Chétiens du Proche Orient. Après deux millénaires*, Tirrenia Stampatori, Torino.

N. ZERNOV, *Il Cristianesimo Orientale*, Oscar Mondadori, Milano, 1990.