

PUBBLICAZIONI DELLA
SOCIETÀ DI LINGUISTICA ITALIANA
50

SLI
SOCIETÀ DI LINGUISTICA ITALIANA

LO SPAZIO LINGUISTICO ITALIANO
E LE “LINGUE ESOTICHE”
rapporti e reciproci influssi

ATTI DEL XXXIX CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI
DELLA SOCIETÀ DI LINGUISTICA ITALIANA (SLI)

Milano, 22-24 settembre 2005

a cura di
EMANUELE BANFI E GABRIELE IANNACCARO

BULZONI ROMA 2006

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

È vietata la traduzione, la memorizzazione elettronica,
la riproduzione totale o parziale, con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.
L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171
della Legge n. 633 del 22/04/1941

ISBN 88-7870-154-8

ISBN 978-88-7870-154-0

© 2006 by Bulzoni Editore
00185 Roma, via dei Liburni, 14
<http://www.bulzoni.it>
e-mail:bulzoni@bulzoni.it

DIEGO POLI
(Macerata)

La percezione dell'“altro” nella cultura linguistica dei Gesuiti

Die Gewalt einer Sprache ist nicht, daß sie das Fremde abweist, sondern daß sie es verschlingt.

J.W. Goethe

Per limiti oggettivi fonderemo la nostra analisi e le nostre considerazioni circoscrivendo il discorso a protagonisti della Compagnia di Gesù che hanno operato nell'Estremo Oriente, pur consapevoli che le istanze promosse ottengono la loro elaborazione nel complesso della rete dei collegi e delle missioni dove vi circolano per circuiti sovranazionali. Come ebbe a dire Honoré de Balzac, la Compagnia di Gesù, che si diffondeva dalle Americhe alle Indie, rappresentò a un certo punto “il legame del mondo” (*Histoire impartiale des Jésuites*, Paris 1824), portato finalmente all'attenzione dell'Occidente, e interpretato fra l'atteggiamento dell'inculturazione antropologica e la tendenza alla deculturazione religiosa. È nell'equilibrio fra questi due estremi che viene a collocarsi la percezione dell'alterità e che si affina la sensibilità dell'intermediazione (Rafael 1988).

Un'ulteriore premessa. Anche se esamineremo in questa sede l'attività svolta dai Gesuiti – iniziatisi nella direzione dell'Oriente con Francesco Saverio nel 1542, verso il Congo nel 1548 e verso il Brasile nel 1549 –, non potremo certamente ignorare che, nel seguito delle esplorazioni transcontinentali, delle aperture delle nuove rotte commerciali e dell'espansionismo coloniale dell'Età Moderna, altri Ordini religiosi sono coinvolti nell'impresa di diffondere il Verbo in lingue appartenenti a realtà etniche sino al quel momento ignote, non di rado raggiungendo risultati che superano il livello dell'incontro con l'“esotico” (Auroux *et al.* 2000).

Soprattutto Francescani, Domenicani, Agostiniani e le *Missions Étrangères* partecipano a un vasto movimento missionario fondato sugli aspetti comunicativi della pastorale, che, comunque sia, presso i Gesuiti viene ad assumere caratteri di specificità apostolica e di originalità dialogica.

Animati da fervore religioso pari a impegno culturale, i Domenicani già nel 1582 inaugurano una nuova Provincia con il proposito di predicare nell'“augusto regno di Cina” (González 1964: 31) facendo base nelle Filippine dove, già nel 1619, aprono l'Università di Santo Tomás. Alcuni aspetti della loro attività catechetica e pedagogica si trovano a coincidere con l'azione dei Gesuiti. Lo spagnolo Francisco Varo (1627-1687) termina nel 1682 l'*Arte de la lengua mandarina* (edizione xilografica uscita a Canton nel 1703, cfr. Breitenbach 1996; Coblin /

Levi 2000), una grammatica in cui il cinese – traslitterato in lettere latine –, pur essendo presentato attraverso gli schemi concettuali forniti dal Nebrija (Breitenbach 2004; sulla sua influenza nel Nuovo Mondo cfr. Percival 1999), descrive con attenzione le specificità soprasedimentali del mandarino, nonché le modificazioni assunte dalle catene sintagmatiche per via del sandhi tonale (su cui cfr. Chen 2000) e le relazioni fra tono, struttura sillabica e composizione nominale funzionali alla riduzione dell'ambiguità semantica. Prima ancora di Varo, i Domenicani pubblicano altri trattati grammaticali e compendi lessicali; fra questi abbiamo la *Lingua Sinica* di Juan Cobo (probabilmente del 1592, cfr. González 1966: 387) e la *Arte de la lengua chinchea* di Vittorio Ricci (1621-1685), in cui è descritta la lingua franca formatasi attorno all'amoy costiero (appartenente al gruppo min del Fujian; Chincheo è la grafia del toponimo corrispondente all'attuale Zhangzhou). Allo stesso Cobo si deve ancora uno scritto apologetico (*Shilu*), pubblicato a Manila nel 1593, che preannuncia il piano dimostrativo del più tardo *Tianzhu shiyi* “Vero significato del Signore del Cielo” di Matteo Ricci. Il Domenicano Diego Collado (morto nel 1638) scrive sul giapponese e sul cinese.

Le missionologie dei diversi Ordini appaiono ricercare forme condivisibili con le culture che nel processo progressivo di evangelizzazione vanno disvelando i loro valori. Le diversità fra loro derivano piuttosto dalle modalità di trasmissione del pensiero teologico e dalla sensibilità con la quale esse si accostano alle realtà di cui cominciano a prendere coscienza. Per potersi inserire nella complessità delle società estremo-orientali, i Gesuiti tendono a rapportarsi ai meccanismi del loro funzionamento, per puntare alla cristianizzazione delle classi egemoni di cui s'impegnano ad apprendere il registro linguistico. I Domenicani e i Francescani preferiscono operare con una predicazione immediata, rivolta prevalentemente agli strati popolari, che li porta a occuparsi di lingue parlate, come quella descritta dal Domenicano Vittorio Ricci, o come quella che appare nell'agile manuale di formule sacramentali cantonesi, trascritte in lettere latine (la *Brevis methodus confessionis instituendae*), che è inserito in appendice alla grammatica di Varo e che è composto dal Francescano Basilio Brollo (1648-1704). A lui si deve anche un dizionario cinese-latino restato manoscritto a cui Chrétien L.J. de Guignes aggiungerà i lemmi francesi, per stamparlo nel 1813 come *Dictionnaire chinois, français, latin* e attribuirsiene l'esclusiva paternità.

La simultanea presenza degli Ordini religiosi è avvertita come un aspetto di ingerenza coloniale che irrita Kangxi, l'Imperatore della Cina, per l'intrusione improvvisa d'interferenze esterne, e che fa temere al Giappone la messa in atto di un progetto di conquista ispano-portoghese. Il Gesuita Alessandro Valignano, Visitatore delle Indie orientali – la cui giurisdizione si estende sulle missioni gesuitiche comprese dal Capo di Buona Speranza al Giappone – è consapevole delle conseguenze dannose di una, da lui non auspicata, “concorrenza” fra i diversi Ordini e lo espone nel suo resoconto sulla situazione ecclesiale nel Giappone inviato al Papa nel 1583 (*Sumario de las cosas... de Japón*, IX).

Nel confronto con la molteplicità delle situazioni, la Compagnia di Gesù interviene con operazioni di mediazione condotte all'interno di prospettive analoghe a quelle che soltanto in epoca a noi vicina si svilupperanno come inculturative (Roest Crolius 1990), articolando in maniera del tutto innovativa gli strumenti della comunicazione. I Gesuiti riescono a raggiungere risultati esemplari nel campo della valutazione delle specificità culturali ed etniche incontrate nelle missioni, e i loro nuovi linguaggi determinano, comunque sia, la “riorrganizzazione” e il “riorientamento” e agiscono, in modo puntuale e mirato, su realtà linguistiche consolidate – è ciò che avverrà nello spazio culturale sino-nipponico –, o, in maniera costruttiva, su tradizioni linguistiche orali – come quando rendono il tupi la “língua geral” della costa del Brasile introducendolo nella pratica ecclesiastica e applicandolo ad altre realtà “unificabili” amerinde (Schlieben-Lange 1999).

Il successo di tale politica è dimostrato anche dalla risposta ricevuta dalle autorità romane che per disposizione del Sant'Uffizio e su sollecitazione del Bellarmino permettono di derogare all'impiego del latino nella liturgia da quando, il 26 marzo del 1615, il Gesuita Nicolas Trigault ottiene per la Cina lo statuto di Viceprovincia autonoma – il provvedimento però non sembra aver avuto piena applicazione anche per la forte contestazione del Visitatore Francisco Vieira (Dunne 1962: 162-172) –, e riceve il 27 giugno l'autorizzazione a officiare in mandarino e a predisporre la traduzione delle Scritture (Bontinck 1962: 405-407). Fra il 1654 e il 1678 Ludovico Buglio riesce a completare il monumentale compito di tradurre il messale romano (*Misa zhing dian* uscito in un'elegante edizione a Pechino nel 1670) e il breviario.

Ideata da Ignazio di Loyola e sottoposta a elaborazioni fino al 1599, la *Ratio atque institutio studiorum* contiene l'ordinamento didattico e le direttive applicative di una pedagogia per l'Ordine che fornisce le argomentazioni derivanti da un impianto retorico, strumentario di un pensiero speculativo e organizzato nella collegialità e uniformità dello studio nonché nell'enciclopedismo disciplinare, fondato, sia nelle osservazioni storiche sia in quelle sperimentali, sui presupposti di una metafisica che, pur immutabile, deve sapersi adattare a pratiche comunicative, anche inedite, valide per le nuove stagioni culturali (Trampus 2000).

Il limite della stesura finale della *Ratio* è quello di non essere riuscito a coordinare l'impiego delle abilità con l'acquisizione delle conoscenze e, quindi, di non rispondere a pieno alla visione pedagogica ignaziana di confidare sulla persuasione piuttosto che sul dogmatismo (Musumeci 1997: 35-70).

Nel quadro complessivo curricolare (che riprende e rielabora quello di Guarino e Battista Guarini), tre anni sono dedicati ai corsi di grammatica e uno, rispettivamente, all'umanità e alla retorica a cui si accompagna la mnemotecnica (l'organizzazione della didattica avanzata nella matematica e nelle scienze si svilupperà parallelamente, cfr. Baldini 2000: 15-98). Il triennio è preliminare ai percorsi successivi di filosofia e di teologia ed è concepito per impostare l'educazione sul corretto modello di pensiero formalizzato (*ratio*) associato all'eleganza (*elocutio*), in grado

di produrre, attraverso la *oratoria facultas*, la *eloquentia perfecta* e la *pietas letterata* (Ó Mathúna 1989), l'abilità linguistica necessaria a trasmettere il messaggio della Salvezza. Grande peso è infatti rivolto allo studio del latino e delle lingue la cui abilità funzionale, come era già in Guarino, va acquisita attraverso l'immersione in una selezione di testi accompagnati da strategie interattive (*Monumenta Ignatiana* = *MI*, *Constitutiones*, parte IV, cfr. Poli 1989-90: 469-473).

La concezione della grammatica che i Gesuiti apprendono nei collegi appare distinta in almeno tre aspetti. Le componenti descrittiva e normativa vengono acquisite attraverso il canale della tradizione classica donateo-prisciana a cui s'ispira anche il manuale che avrebbe finito per imporsi nella didattica, la *Institutio grammatica* di Manuel Álvares, Lisbona 1572, mentre la Provincia francese preferisce rifarsi ai *Commentarii gramatici* del 1536 di Jan van Pauteren (Johannes Despauterius). Resta ancora molto da esplorare circa il loro ruolo di modello nella complessa azione di grammaticalizzazione delle lingue coloniali (Zwartjes 2002).

Quanto all'atteggiamento speculativo, se l'insegnamento del Vaugelas fa prediligere l'osservazione dell'uso, dal modismo deriva la consapevolezza che la grammatica è formata da una costante di *essentialia* manifestanti nella diversità di “figure e voci” degli *accidentalia*. Sull'ipotesi di un universalismo implicito nelle lingue si basano le glottodidattiche elaborate dai Gesuiti William Bathe (*Iamua linguarum*, Salamanca 1611, a cui s'ispirerà l'omonima opera di Comenio) e Amaro de Roboredo (*Methodo grammatical para todas as linguas*, Lisbona 1619), mentre le considerazioni pragmatolinguistiche sembrano aver indotto a riconoscere le divergenze rispetto all'omologazione con la grammatica latina (Oesterreicher / Schmidt-Riese 1999).

La formazione acquisita nell'esercizio della retorica, nella riflessione sulla grammatica, nelle considerazioni sul lessico e nell'ermeneutica del testo mette in grado i Gesuiti di prefigurare una serie di strategie interpretative di fenomenologie linguistiche praticate in contesti pragmatici distinti “per luogo, tempo e circostanze” e applicate alla realizzazione di specifici atti di *inventio* condotti nel rispetto delle consuetudini delle norme delle convenzioni già in essere che al Padre gesuita spettava giudicare nel loro grado di adattamento nel momento in cui si trova calato nella situazione, ne apprende la storicità e si prefigge gli obiettivi, inserendo con duttilità le novità che ritiene di poter adattare (*MI*, *Fontes Narrativi* 615-617) e applicando i principi di selezione e di discrezionalità per adeguare alle circostanze e ai tempi l'intero percorso formativo (“deklarar para nuestros tiempos”, cfr. *MI*, *Constitutiones* 465-466 ed *Exercitia spiritualia* 363).

Nel quadro evolutivo che parte dal secondo '500 e giunge alla fine del '700, ovvero nella dinamica fondata sui fermenti rinascimentali che guardano alle premesse illuministiche, si avverte l'insieme di atteggiamenti che consolidano la pragmatica con l'universalismo, la semiotica con il comparativismo, lo storicismo con la catalogazione e, così facendo, delineano la prima dimensione esplicitamente antropologica del fenomeno linguistico.

La linguistica missionaria non si configura come “preistoria” acritica della linguistica (Hanzeli 1969: 11-16), né va ridotta a una descrizione dell'“esotico”; essa va piuttosto valutata come una parte integrante di questa scienza, contraddistinta da uno specifico oggetto epistemologico (Zimmermann 2004), e partecipe del dibattito in atto fra razionalismo ed empirismo (Poli 1995-96 e 2002). Le risposte che sono state fornite ai criteri di adeguatezza terminologica alle idee religiose e scientifiche portate in Oriente dai Gesuiti vanno inserite nel processo dell'analisi di questo scambio cognitivo del quale, però, manca ancora un'indagine che possa dirsi scientifica sia in rapporto alla Cina (Lackner *et al.* 2001: 28-29, 150-153, 198-201, 287; Lackner / Vittinghoff 2004: 34-35, 39, 457, 473-476) sia al Giappone e alle altre realtà asiatiche.

L'appropriazione degli strumenti retorici, lo sviluppo della sensibilità linguistica e l'uso imposto del latino come lingua veicolare orale e scritta (Lukács 1965: 22-25) mirano a dotare l'allievo di una rigorosa sensibilità verso la comunicazione che diviene funzionale agli obiettivi strategici delle missioni (*MI*, *Constitutiones* 131 ss.), come è oramai possibile verificare sulla base dei dati provenienti dalle aree più diverse (al momento sono censiti, oltre a 430 testi di varia natura, 165 grammatiche, 164 dizionari, 167 catechismi redatti in 140 lingue, cfr. Foertsch 1998a). Intanto l'addestramento e l'esercizio producono la fioritura di poesia lirica e didattica in latino (Thill 1999; Haskell 2003) e l'impegno nelle letterature in volgare (per l'italiano si pensi alla prosa di Daniello Bartoli portata ad esempio di stile dal Leopardi).

Le capacità pragmatiche e sintetiche caratterizzanti il loro atteggiamento intellettuale pongono i Gesuiti in costante osmosi con la cultura laica verso la quale i collegi della Compagnia hanno continuato a contribuire educando molti di coloro che si sarebbero rivelati i più impegnati fra gli intellettuali (come Cartesio e Voltaire). Le raccolte delle lettere *Annuae* – e la loro ricezione in opere quali il *Thresor de l'histoire des langues de cest univers* di Claude Duret, Coligny 1613, e il *Hakluytus posthumus* di Samuel Purchas, Glasgow 1625 –, i commentari di Matteo Ricci (fino al 1911 noti esclusivamente nella redazione fornita da Nicolas Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas*, Augusta 1615, e poi pubblicati in francese nel 1616 e in altre quattro lingue europee, compresa una traduzione in italiano tratta dalla versione latina dell'originale italiano), le riflessioni romane di Athanasius Kircher basate sull'ingente materiale da lui consultato negli archivi di Propaganda Fide, la *Relazione della nuova missione delli Padri de' la Compagnia di Gesù al Regno della Cocincina* scritta nel 1631 da Cristoforo Borri (1583-1632), in cui le informazioni sul vietnamita contenutevi permettono a Tommaso Campanella di formulare nei *Grammaticalia* del 1638 la teoria relativa all'universalismo delle classi nominali (Bossong 2001: 254-256; Klein 2001: 48-54), le iniziative editoriali avviate dalla Compagnia, come il *Journal des Trévoux* e *Les lettres édifiantes et curieuses*, le relazioni sulla controversia dei Riti cinesi sono operazioni culturali che forniscono un costante serbatoio d'informazioni e un fondamento alle speculazioni sulle coincidenze e le opposizioni fra queste realtà, sul-

l'immaginario del Nuovo Mondo e, nell'Epoca dei Lumi, sull'utopia politica e sul *rêve chinois* (Pinot 1932; Harbsmeier 1992).

La curiosità intellettuale degli Occidentali si era in precedenza accontentata delle notizie contenute nel *Tractado*, Evora 1569, del Domenicano portoghese Gaspar da Cruz, nella *Historia de las cosas mas notables...del gran Reyno dela China*, Roma 1585, dell'Agostiniano spagnolo Juan Gonzalez de Mendoza, che è subito tradotto in altre cinque lingue europee, e nella *Historia de las Misiones...en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapon*, Alcalá 1601, del Gesuita spagnolo Luis de Guzman. Le *Historiae Indicae*, Firenze 1588, del Gesuita Giovanni Pietro Maffei – il quale, in riferimento al Giappone, riprende dalla documentazione del Valignano – aggiungono il particolare, che diverrà uno stereotipo, circa l'appartenenza della scrittura cinese alla medesima tipologia dell'egiziano geroglifico (cfr. anche di Ricci la *Lettera al p. Lelio Passionei, Nanchang 9 settembre 1597*, Ricci 2001), e la *Historia natural y moral de las Indias*, Siviglia 1589, del Gesuita spagnolo José de Acosta, il quale assieme ad Alessandro Valignano è il teorizzatore della missionologia (Foertsch 1998b: 82-92), separa all'interno della *idiomatum tam multiplex sylvia* (Sievernich 1990: 306 ss.) le scritture delle lingue amerindiane, della Cina e del Giappone dalla scrittura alfabetica, applicando lo schema semiotico aristotelico riguardante il diverso ordine di relazioni con il concetto alla notazione delle lettere o della pittura (Schreyer 1992). Una serie di circostanze sfavorevoli non permette invece la pubblicizzazione della *História de Japam* redatta in Giappone da Luís Fróis (1532-1597, cfr. Wicki 1976-1984).

Le missioni verso l'Estremo Oriente hanno il loro promotore in Francesco Saverio (1506-1552), uno dei primi confratelli di Ignazio, il quale, pur dedicandosi soprattutto al Giappone, avverte la necessità di estendere l'evangelizzazione al resto dello spazio sino-nipponico, giacché capisce che esso è storicamente e culturalmente dipendente dalla Cina, e per primo elabora l'idea di adattare il messaggio cristiano ai contesti locali per trasformarli dall'interno.

Nello stravolgere le direttive eurocentriche della politica dei patroni portoghesi, e contrastando nelle Indie Orientali la bramosia imperialista e lo sfruttamento colonialista che altri Padri si stanno provando a ostacolare nelle *Reduccionnes* delle Indie Occidentali (Lugon 1949; Imbruglia 1983), Saverio insiste sull'urgenza della evangelizzazione attraverso il mezzo linguistico dell'“altro”. Nonostante che nel complesso i risultati non si dimostrino pari alle intenzioni (Ross 1994: 20-29), questa visione strategica è continuata a essere perseguita dal Visitatore della Compagnia, Alessandro Valignano (1539-1606), la cui formazione politica, pur derivata dalla sua formazione di stampo aristotelico, è attuata secondo il metodo inculturativo, contraddistinto per prudenza, pazienza ed equilibrio, che caratterizzerà la missionologia gesuitica all'interno dell'orbita del *Padroado* portoghese delle Indie Orientali (Schütte 1958).

Alcune brevi considerazioni sull'area indo-tibetana mostrano come le missioni dell'Oriente si realizzino secondo un medesimo piano operativo e fungano da premessa al piano inculturativo messo in essere in tutta l'area.

Dopo la presenza in India di Henrique Henriques (1520-1600), l'apostolato di Roberto de Nobili (1577-1656) risponde ai problemi dell'inculturazione adattando il Cristianesimo alla dottrina e alla ritualità professate dall'Induismo. Per seguire lo schema che rimanda alla comune regia che regola le missioni (cfr. *Responsio ad censuras* IV), de Nobili avverte la necessità di assimilarsi alla cultura bramini. Nonostante i vincoli di segretezza che la rendono fruibile ai soli iniziati, riesce a farsi istruire nella conoscenza dei Veda e s'impegna con successo nello studio del sanscrito, del tamil e telugu. Abbandonate le abitudini occidentali per condurre la vita come un uomo di alta casta rinunciatario al mondo (*rājasamnyāsīn*), praticando l'asceti e il vegetarianesimo, de Nobili comincia a predicare il Cristianesimo come la dottrina della nuova via di liberazione. Per evitare che gli Indiani convertiti si trovino a essere declassati al rango di paria, stabilisce che essi continuino a restare nella casta di appartenenza (nella *Apologia prima*, de Nobili rende con *stirpis* lo hindi *jāti* 'casta'). Inoltre, non essendogli permesso di dedicarsi alle caste inferiori, perché il contatto lo avrebbe reso impuro, crea la figura del missionario mendicante e asceta (*pandaravāmin*) dedito esclusivamente a questo apostolato (Truzzi 1988).

La comunità cristiana che viene a costituirsi sarà più tardi definita di “rito malabarico”. Recepita nel 1623 da Gregorio XV, comincerà a cadere in sospetto per le accuse d'illeciti dottrinari mosse dai Cappuccini nel 1703 e seguirà le altalenanti vicende di una sequela di decreti sanzionatori e di ritardi applicativi che conosceranno l'epilogo con lo scioglimento della Compagnia di Gesù decretato nel 1773.

La missione in Tibet, nonostante la sua brevità, ha l'apostolo nel Gesuita Ippolito Desideri (1684-1733) le cui conoscenze della lingua e della cultura tibetane sono giudicate straordinarie.

Ottenuto il pieno appoggio di Everardo Mercuriano (1514-1580), Generale dell'Ordine dal 1573, Valignano si impegna nell'organizzazione della missione cinese, provandosi a rendere concreto il sogno di Francesco Saverio (Witek 2004). Si deve alla sua disposizione se Michele Ruggieri (1543-1607) e Matteo Ricci (1552-1610) dedicano il tempo del loro primo soggiorno a Macao quasi esclusivamente allo studio del cinese (anche se, come pare, Ruggieri riuscirà a raggiungere una competenza solo mediocre, cfr. D'Arelli 1994) ed è altresì documentata l'attenzione con cui provvede agli opportuni adeguamenti organizzativi (Malatesta 1994: 37-43). Anche se le sue direttive sull'adattamento alla situazione della Cina non ci sono pervenute (D'Elia 1941: 127 ss.), abbiamo però quelle relative al Giappone.

Le specificità della missione resteranno in essere sino alle contestazioni nel merito dei Riti cinesi sollevate dai Domenicani e dai Francescani (Raguin 1990); dopo una sentenza negativa pronunciata da Roma nel 1645, ma ritirata dal San'Uffizio nel 1656 in seguito alla memoria difensiva presentata dal Gesuita Martino Martini (Vareschi 1995), la situazione verrà a precipitare quando le accu-

se, accolte dal Vicario apostolico Charles Maigrot, sono riproposte nel 1693 alla Sacra Congregazione e quando nel 1706 la condanna dei riti cinesi è notificata all'Imperatore Kangxi (Santini 1998). Viene così a essere segnato il rapido tramonto del grande progetto ideato dai Gesuiti, teso a conciliare Confucio con il Cristianesimo, in analogia con quanto la Scolastica aveva fatto con Aristotele.

Dall'osservatorio europeo che guarda con simpatia alla impresa missionaria in Cina, Leibniz si dichiara apertamente a favore della posizione dei Gesuiti e Voltaire attribuirà ad arretratezza intellettuale l'opposizione mossa alle loro strategie pastorali.

Un gruppo di confratelli europei è chiamato a iniziare la missione cinese. La prudenza politica suggerisce a Valignano di evitare la presenza di Portoghesi e di Spagnoli. Oltre a numerosi Tedeschi, Fiamminghi e, più tardi, a Francesi, figurano, oltre a Ruggieri e a Ricci, gli Italiani Nicolò Longobardo (1559-1654), Lazzaro Cattaneo (1560-1626), Sabatino De Ursis (1575-1620); alla seconda generazione appartengono Giulio Aleni (1582-1649), Giacomo Rho (1593-1638), Giovanni Cola (1560-1626), Martino Martini (1614-1661, geografo e storico, e autore anche di una *Grammatica linguae Sinicae*). Fra i Gesuiti dell'ultima generazione di missionari, ricordiamo Joseph-Henry de Prémare (1666-1736), autore della *Notitia linguae Sinicae* e assertore dell'universalità del dogmatismo cristiano (Lundbæk 1991). Si calcola che alla morte di Valignano, nel 1606, operassero in Cina 15 Padri – 5 dei quali erano cinesi – distaccati in cinque residenze.

Nelle missioni del Giappone, fra una netta prevalenza di Portoghesi, abbiamo l'italiano Organtino Gnechi-Soldi (1533-1609). Il successo della missione è dimostrato dalla presenza di una ventina di residenze, due seminari (*seminarios* e *colégios pequenos*), un collegio di studi superiori a Funai, un noviziato, 300 chiese con 130 Padri, la metà dei quali è formata da giapponesi (Malatesta 1994: 43).

L'Annam (di cui sono parte il Tonchino, la Cocincina e dal '600 il Champa, per corrispondere all'incirca all'attuale Vietnam) ha come suo apostolo il francese Alexandre de Rhodes, ma attende una giusta valutazione la figura di p. Girolamo Maiorica.

In Cina, il processo d'integrazione parte dall'acquisizione della competenza linguistica, passa per l'adozione di tratti culturali, e giunge progressivamente a illustrare la verità del Cristianesimo soltanto dopo aver disorientato e non di rado sbalordito l'uditorio, presentandogli le novità dell'Occidente nella dimensione teorica, operativa e strumentale della scienza, nell'analisi geometrica e matematica, nella concezione spaziale e temporale, nella padronanza della memoria. Non da ultimo, in un Paese che da sempre si era basato sulla lettera scritta e che da lungo tempo praticava l'impressione xilografica (Chow 2004), i Gesuiti affrontano il rischio di un "apostolato della stampa" costituendo a Pechino una importante biblioteca di libri occidentali presso la 'Chiesa del Sud' (*Nantang*, cfr. Cummins 1967) e pubblicando opere in cinese che raggiungono nel settore scien-

tifico il quinto posto dopo latino, francese, italiano e tedesco (cfr. Harris 1988: 150-151).

La trama che sottostà alle loro azioni pastorali è concepita seguendo i dettami di un copione barocca, elaborata per essere eseguita nella scenografia di un teatro di immagini, percezioni, riflessi, simbolismi, meraviglie, in cui il profano, la superstizione, l'ermetico, l'effimero, il particolare, insieme con gli opposti del sacro, della scienza, del palese, del perenne, dell'universale si riverberano come manifestazioni dell'enciclopedismo insito nell'unità (Battistini 2000: 317-401).

Avendo dapprincipio tentato d'inserirsi nella Cina dell'Imperatore Wanli attraverso quegli interstizi del Buddismo che in superficie possono apparire delimitati da principi consoni a quelli del Cristianesimo, i Gesuiti assumono anche nell'esteriorità l'abito e la tonsura monacali da *hoxanolosciano* (termine con cui Ricci rende *heshang*).

Tuttavia, a partire almeno dal soggiorno di Nanchang del 1595 (D'Arelli 1998: 170-171), riuscendo oramai a cogliere la molteplicità delle componenti che sono comprese dal sincretismo realizzatosi nella cultura cinese all'interno del Neoconfucianesimo, Ricci si allontana dal Buddismo, che viene ora accomunato al Taoismo e definito "setta degli idoli", e si convince dell'utilità di accostarsi alla casta dei Mandarini, confrontandosi sul terreno del patrimonio canonico del Confucianesimo espresso dai "Cinque classici" (*Wujing*) e dai "Quattro libri" (*Sishu*), per mostrare come, intercettandone i principi originari sul piano delle concezioni naturali, l'etica e la logica da esso espresse attendessero di confermare l'intuizione propria di una "prisca theologia" riguardo alla trascendenza del 'Dio del Cielo' (*Shangdi*) nella Rivelazione del Cristianesimo, presentato in risposta agli interrogativi che i letterati dell'epoca si stanno ponendo in una ridda di interpretazioni contrastanti.

Non a caso in quello stesso anno Ricci comincia a comporre il *Jiaoyou lun / De amicitia* (Ricci 2005) con lo scopo di riassumere in 77 massime i pensieri occidentali a celebrazione dei sentimenti di amicizia impiegati a supporto delle dottrine confuciane sulla retta condotta e sulle convenzioni rituali (*Li*) che permettono l'aggregazione armonica fra gli uomini (l'edizione a stampa, Pechino 1601, sarà curata dal letterato Feng Yingjing). I componimenti dedicati all'amicizia superano nella poesia classica cinese quelli che trattano dell'amore. E i Gesuiti si applicano nel ruolo degli amici venuti da lontano per portare felicità attraverso la buona novella (Bertuccioli 1995: 211). Nel 1647 p. Martini inizierà un altro, più corposo, libro sul medesimo soggetto (*Jiaoyou pian* "Trattato dell'amicizia" uscito nel 1661); e Valignano presenta la missione ai Giapponesi come un segno dell'impulso cristiano alla donazione.

Il mutamento nel profilo degli interessi di Ricci diviene anche visibile nei costumi. Se Ruggieri esegue l'inchino (*koutou*) in presenza di un funzionario nel rispetto del cerimoniale, Ricci comincia a vestirsi di seta e indossa la berretta (*jijin*) e, secondo la loro abitudine, si muove trasportato in portantina (*kanpaku*, cfr. Trigault, *Expédition sacrée*, Lione 1616: 473); abbandona il titolo di 'mona-

co' per quelli di 'predicatore', 'letterato', 'dottore', 'padre dello spirito' (*daoren, shidafu, siduo, shenfu*), riuscendo ad assimilarsi al punto da essere considerato dai dignitari e dai burocrati un loro pari e da essere autorizzato a frequentarli a Nanchino e, dal 1601, a Pechino.

Le discussioni nei circoli intellettuali divengono sempre più frequenti e le polemiche e le confutazioni movimentano e stimolano l'attività intellettuale e pastorale di Ricci (su cui egli relaziona nella *Lettera al p. Girolamo Costa, Pechino 6 marzo 1608* e nella *Lettera al p. Claudio Acquaviva, Pechino 8 marzo 1608*, Ricci 2001). Ma il "nome honorifico" che adotta è quello di '[Uomo] dell'Estremo Occidente' (*Xitai*, cfr. i commenti di Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Cristianità nella Cina*, II/VII, aprile 1585 aprile 1586, Ricci 2000). Attraverso la consultazione dei letterati cinesi, approfondisce la conoscenza della filosofia confuciana e migliora il processo di acquisizione delle abilità linguistiche. È possibile ricostruire nei suoi scritti un repertorio costituito da due varianti di *guanhua*: la lingua dei letterati, che all'epoca era basata sulla koiné colta di Nanchino, e un'altra forma di cinese corrente, acquisito nelle varie località della sua permanenza (Standaert 2001: 861-868).

Fra il 1593 e il '94 parafrasa in latino i "Quattro libri" (*Sishu*), e nel 1603 termina e pubblica un'opera apologetica del Cristianesimo, «tutto di ragioni naturali» (*Lettera al p. Girolamo Costa, Shaozhou 12 ottobre 1594*, Ricci 2001), utilizzando l'autorità dei classici cinesi per portare il pensiero laico del Confucianesimo verso una soluzione religiosa, il concetto di spirito vitale verso quello di immortalità dell'anima, il senso della virtù civile verso quella teologale. Nasce così il *Tianzhu shiyi / De Deo verax disputatio* "Vero significato del Signore del Cielo", il testo apologetico che viene a sostituire il *Tianzhu shilu* "Vera esposizione del Signore del Cielo", catechismo che Ruggieri, con la collaborazione di Ricci, aveva pubblicato nel 1584. L'opera conoscerà notevole fortuna nella missionologia d'Oriente, tant'è che se ne hanno traduzioni in giapponese, in coreano, in manchi, oltre a una versione in russo.

Il successo della inculturazione come *modus procedendi* richiede un lungo lavoro che permetta di giungere al dialogo e di applicarsi nell'esercizio della comprensione. Il manifesto di questo operato viene compilato da Ricci poco prima della fine della sua esistenza: la *Lettera al p. Francesco Pasio, Pechino 15 febbraio 1609* (Ricci 2001) riassume per otto punti, in una sorta di "teologia della missione", di "apologia pro vita sua" e di "confessio" (Ross 1994: 144), l'articolazione delle convinzioni che lo hanno guidato. La consapevolezza che questa posizione è ben radicata nei confratelli della missione organizzata da Valignano è chiaramente manifestata altrove da Ricci (*Lettera al p. Girolamo Costa, Nanchino 14 agosto 1599*, Ricci 2001):

Quanto a quello che mi chiede che là [a Roma] vorrebbero vedere alcune nove della Cina di alcuna grande conversione, sappia che io con

tutti gli altri che qui stiamo, non sogniamo altra cosa né di giorno né di notte che questo; e per questo qua stiamo lasciando la nostra patria et i cari amici, e ci siamo già vestiti e calzati di abito di Cina, e non parliamo, né mangiamo, né beviamo, né habitiamo in casa se non al costume della Cina...il tempo in che stiamo nella Cina non è anco di raccolta, anzi né di seminare, ma di aprire i boschi fieri e combattere con le fiere e serpi velenosi che qua dentro stanno. Altri verranno con la gratia del Signore che scriveranno le conversioni e fervori de' cristiani; ma sappi V.R. che fu necessario prima fare questo che noi facciamo, e ci hanno da dare a noi la maggior parte del merito, se però faremo questo che facciamo con la carità che dobbiamo.

Nessun aspetto deve far apparire la cristianizzazione dell'Oriente come una estensione del mondo europeo. Le operazioni di inculturazione nell'Estremo Oriente passano per gli strumenti della comunicazione. L'impatto della sinizzazione del lessico tecnico religioso provoca problemi non indifferenti, dapprima all'interno della Compagnia, successivamente nei rapporti con gli altri Ordini, per possibili implicazioni semantiche ostative alla scelta che invece l'adattamento di un prestito non comporta. La salvaguardia del rigore dogmatico nella produzione dei neologismi diviene uno dei punti di contesa dibattuti nell'ambito della questione dei Riti cinesi.

Se la missione giapponese tende a seguire la procedura dell'adattamento, Ricci impone l'assoluta coerenza con la direttiva dell'inculturazione e la sua opinione prevale nonostante che la dissidenza interna sarà, dopo la sua morte, guidata dal Superiore, il p. Longobardo.

In Vietnam p. de Rhodes persegue la stessa politica sforzandosi di rendere i termini con espressioni che colgano gli elementi accettabili delle tradizioni religiose locali: "Dio" è reso con 'Nobile Signore del Cielo e della Terra' (*Duc Chua Troi Dat*), una definizione a norma con la visione cristiana che accoglie la prospettiva pagana del 'Signor Cielo' (*Ong Troi*).

Nell'ambito della produzione libraria diviene prioritario impiantare una strategia che punti all'immediatezza con il testo e con la sua diffusione. Compilato fra il 1595 e il 1599, il manoscritto autografo del *Jiaoyou lun / De amicitia* contiene il testo cinese alle carte 7-20 che Ricci dispone su sei colonne per pagina, accompagnando ogni ideogramma con la romanizzazione provvista se non saltuariamente dell'annotazione tonale (per la riproduzione della pagina iniziale del proemio, cfr. Ricci 2005: 107).

Negli stessi anni, durante il suo primo brevissimo soggiorno a Pechino nel 1598, Ricci prende a occuparsi della lessicografia cinese. In quest'ambito aveva, assieme a Ruggieri, già realizzato a Zhaoqing fra il 1583 e l'88 un dizionario portoghese-cinese che su tre colonne presenta linearmente l'elenco alfabetico di circa 6600 lemmi portoghesi (da *aba* a *zimir*) selezionati, soprattutto per quanto con-

cerne la sequenza A-C, dal *Dictionarium ex Lusitanico in Latinum sermonem* di Jerónimo Cardoso (Lisbona 1563, cfr. De Almeida 1959), la grafemizzazione (priva della segnalazione dei toni) in lettere latine del corrispettivo cinese, l'indicazione dell'ideogramma. Nei ff. 33r-34r, si affianca colonna con traduzione o chiosa in italiano, probabilmente di Ruggieri, accompagnata da qualche ulteriore aggiunta in cinese (James 2004).

Questo documento si configura come un canovaccio di lavoro di 189 fogli lacunosi che si possono immaginare sia a profitto degli autori stessi sia per affiancare la didattica della lingua impartita oralmente. Inviato a Roma, è attualmente conservato presso gli Archivi della Compagnia (l'edizione è in Witek 2001), e dovrebbe corrispondere con ogni verosimiglianza al *Dictionarium Sinicum* posseduto da Kircher e messo a disposizione "pro usu nostrorum" (*China illustrata*, Amsterdam 1667: 118). Se si escludono fogli sparsi, come la copia cartacea prodotta da Ruggieri delle iscrizioni incise sulle architravi della cappella della missione – conservata nell'Archivio romano, collocazione Jap. Sin. 9 ff. 263-264 –, il *Jiaoyou lun / De amicitia* e il dizionario sembrano rappresentare le prime sperimentazioni di romanizzazione di un testo cinese.

Nel fascicolo ritrovato negli Archivi dal D'Elia nel 1934 (D'Elia 1938), oltre a carte di vario genere e ad alcune annotazioni volanti su gruppi di ideogrammi, è stato inserito un prontuario di conversazione in cinese traslitterato in 9 pagine dalla mano di Ruggieri o di Ricci e intitolato, nel cinese romanizzato appartenente a questa prima fase sperimentale, *Pin ciā uen tà ssi gnì* che sembra poter essere interpretato come *Ping chang wen da ci yi* "Il significato delle lettere della conversazione quotidiana".

Di un secondo più articolato progetto – si tratterebbe di un'opera che, secondo le parole del lessicografo Philippe Couplet (Chen 1987: 327 ss.), attuerebbe lo schema di un *vocabularium ordine alphabetico Europaeo concinnatum et per accentus suos digestum* (cfr. anche A. Maulo <http://www.istitutomatteoricci.com/bibliografia.asp>: 5 ss.) – ci resta il quadro programmatico riportato dal Ricci stesso.

Questa volta Ricci appare impegnato nell'affrontare la sfida rappresentata dalla descrizione del sistema tonale; collaborano infatti con lui il confratello Lazzaro Cattaneo, esperto di armonia e di musica (ricordato per questo anche dall'anonima *Digressio de Sinarum literis*, cfr. Lundbæk 1988: 41), e il novizio Zhong Mingren (o, come suona il nome portoghese da convertito, Sebastião Fernandes) con l'obiettivo di redigere un vocabolario del cinese in una grafia romanizzata talmente accurata da essere provvista di indicatori per la correlazione fonologica dell'aspirazione e per la notazione prosodica di una scala pentatonale (in quanto basata sulla lettura del cinese letterario di Nanchino).

Ricci, nel riferire le osservazioni maturate con l'esame speculativo, non manca di sottolineare i vantaggi che, all'interno delle reti comunicative dell'Ordine, avrebbero prodotto la univocità e la regolarizzazione del sistema di trascrizione di ogni unità monosillabica (concetto ben radicato nella linguistica gesuitica, cfr. Ineichen 1987), confidando che esso possa porsi come un metodo di "glottodidattica a distan-

za" (*Della entrata della Compagnia*, IV/III, settembre-dicembre 1598, Ricci 2000; cfr. anche la *Lettera al p. Martino de Fornari, Macao 13 febbraio 1583* in cui Ricci accenna anche alla fruizione "interetnica" degli ideogrammi, Ricci 2001):

Non persero tempo i Padri in questo cammino, nel quale per esser loro i più vecchi della Missione, et avere seco il fratello Bastiano, che sapeva molto bene la lingua della Cina, fecero un bello Vocabulario e messero in regola et ordine le cose di questa lingua, con che da lì avanti il doppio più facilmente si poteva imparare. Perciocché advertirno che questa lingua, per essere composta di parole o lettere monosillabiche, era molto necessario intendere e pronunciare l'accento e l'aspirazione, quando vi è, di ciascheduna delle parole; con la qual pronunziatione si distinguono et intendono molte lettere e parole che, senza questo, parevano essere l'istesse; che è quello che faceva questa lingua più difficile d'imparare. E, distinguendo bene le parole che sono aspirate, notorio cinque modi di accenti differenti; nel che agiutò molto il Padre Cattaneo che, con la musica che sapeva, gli osservava e distingueva assai meglio. Per questo stabilirno cinque varietà de' accenti et un modo di haspiratione, che avevano tutti da usare nello scrivere il suono della lettera con nostre lettere; e come si aveva da scriver tutto, accioché tutti fussero uniformi, e comandò il Padre Matteo che questo si osservasse da qui avanti da tutti, e non scrivesse ogn'uno come gli pareva, al modo che sin'ora si faceva con grande confusione. Con il qual modo si poté comunicare questo et altri vocabolarij, che dipoi si fecero, a tutti, et esser tutto molto ben inteso; e parimente uno si poté servire de' scritti et annotatione de' gli altri con molto frutto et utilità di questa scientia fra' nostri.

Nel 1605, Ricci pubblica a Pechino il *Xizi qiji* "La meraviglia delle lettere occidentali", con lo scopo di fornire la prima trattazione teorica sulla traslitterazione sistematica degli ideogrammi (Ladstätter 1971: 368 ss.). Ne è stata proposta l'identificazione con l'esemplare vaticano *Daxi zimu* "L'alfabeto del lontano Occidente" e con tre edizioni cinesi (Chen 1987: 320). L'originale conteneva anche tre brevi narrazioni bibliche scritte in cinese di pugno di Ricci e accompagnate da una traslitterazione comprensiva dei toni. I testi sono corredati da quattro immagini religiose possedute da Ricci (riprodotte in Spence 1984) e sono stati accolti nel *Chengshi moyuan* "Il giardino d'inchiostro del signor Cheng", portato alle stampe dal letterato Cheng Dayue poco dopo il 1605 (Standaert 2001: 811); uno di questi testi è la parafrasi in cinese accompagnata dalla romanizzazione di s. Matteo 14, 22-33 "Gesù che cammina sulle acque del lago" (ed è consultabile in Chen 1980: 65).

Le speculazioni dei Gesuiti – i vari esperimenti di Ricci e dei suoi confratelli italiani e forse anche di Diego de Pantoja (1571-1618, cfr. Chen 1987: 328) – ci

giungono nella rielaborazione di Nicolas Trigault che sembra aver avuto una forte risonanza fra gli intellettuali dell'epoca (Casacchia 1994: 10 ss.) anche per il progresso raggiunto in rapporto ai rimari della tradizione cinese. Trigault, servendosi della collaborazione di alcuni letterati cinesi convertiti – fra i quali Han Yun (Estevão) e Wang Zheng (Filipe) –, pubblica in xilografia il *Xiru ermu zi* “Aiuto all'udito e alla vista dei letterati occidentali” (Hangzhou 1626; cfr. Chen 1987), una sorta di dizionario fonetico in tre parti dedicato al sistema di trascrizione e di puntuazione dei cinque toni segnalati da diacritici (usando come tonali i segni prosodici di lungo, circonflesso, acuto, grave, breve) che si apre con un'introduzione teorica e metodologica (*Yiyin shoupu* “Introduzione generale alla fonologia”) e prosegue con la presentazione tabulare di 20000 ideogrammi classificati secondo i suoni iniziali e finali esplicitati dalla grafia romanizzata (nella seconda parte) e secondo 314 radicali (nella terza parte). La classificazione della seconda parte è il risultato ottenuto mediante una procedura di grande originalità in quanto, identificate 20 possibili ricorrenze di foni in posizione iniziale (detti *fu* ‘padri’), raggruppa le 50 possibili ricorrenze del corpo fonico restante (detto *mu* ‘madri’) in quattro classi (dette rispettivamente *yuan mu* ‘madri originali’, *zi* ‘figli’, *sun* ‘nipoti’, *zengsun* ‘pronipoti’) corrispondenti ad altrettanti possibili unioni fonografiche. A questa fase “scompositiva” segue la “ricomposizione” in sillabe prodotte dall'unione delle ‘madri’ con i ‘padri’ sui diversi gradi della scala pentatonica.

Dopo la chiusura della stagione cinese dei Gesuiti, gli scambi commerciali fra gli Occidentali e i Cinesi intensificatisi nell'Ottocento, la presenza coloniale e la predicazione protestante fanno assistere al proliferare di più o meno felici tentativi di traslitterazione degli ideogrammi. Finché non sorgono i sistemi scientifici: il metodo Wade, usato a partire dal 1859 e rielaborato come Wade-Giles nel 1892, è ancora di largo impiego nella sinologia internazionale che dal 1966 conosce anche la romanizzazione Yale. In Cina, nel 1926, per incarico del Ministero dell'Educazione del governo nazionalista, una commissione presieduta dal linguista Yuen Ren Chao formalizza la trascrizione *gwoyewu romatzyh* ‘romanizzazione della lingua nazionale’.

Successivamente, con la semplificazione dello standard scritto e con la riforma di quello orale (*putonghua*) promosse dalla Rivoluzione del 1949, s'impone nel 1956 il *pinyin* (‘grafìa fonetica’) come sistema ausiliario e complementare di normazione alfabetica composto di 26 lettere (Chen 1980).

Il processo d'inculturazione in Giappone trova il suo codice comportamentale negli *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues* [nipponico-portoghese per ‘cerimonie’] di *Jappão* (redatto attorno al 1580; cfr. Schütte 1946) e ancora nel successivo *Sumario de las cosas... de Japón*, in cui Valignano conforma il Cristianesimo ai particolari socio-ambientali e alle gerarchie relazionali della società giapponese del periodo fra tardo Muromachi e primo Edo (Moran

1993). Più tardi, il padre João Rodriguez riconosce l'analogia fra i principi rappresentati nella cerimonia del tè, di armonia, rispetto, purezza e tranquillità, e la dottrina del Cristianesimo (Dumoulin 1990: 265).

La diffusione delle opere catechetiche e devozionali – del catechismo esistono 4 edizioni – è affidata a una stampante a caratteri metallici mobili, con cui si viene a sostituire il sistema (cinese) realizzato su matrici a piena pagina, portata, per esplicita e insistente richiesta di Valignano (Boscaro 1984), da p. Diogo de Mesquita (Pacheco 1971) e dai quattro giovani nobili giapponesi al ritorno, nel 1590, dalla spettacolare ambasceria inviata al Papa otto anni prima (il cui resoconto, stilato in spagnolo dal Valignano, è reso da Duarte de Sande in un testo latino dialogato ed è pubblicato come *De missione legatorum Iaponensium*, Macao 1590).

Le opere si dirigono a settori diversi di utenti e la tipologia di scrittura è selezionata in base agli obiettivi della strategia comunicativa. Se sono destinate a lettori colti, sono impresse in ideogrammi cinesi (*kanji*); per il pubblico meno letterato, impiegano gli ‘ideogrammi nazionali’ sino-nipponici (*kokuji*, ovvero caratteri creati appositamente per il giapponese, cfr. Rokuro 1969), pari a un *corpus* di poco più di 150 caratteri, nonché i sillabogrammi giapponesi (*kana*); per i confratelli e per i catechisti giapponesi (*dojuku*), oppure per diffonderne la conoscenza presso gli Occidentali, viene introdotta la romanizzazione (*romaji*). I *kana*, ovvero gli ideogrammi specializzati per la lettura, compaiono già nel Giappone del sec. VIII, dapprincipio come 970 *man'yogana* e successivamente, ridotti numericamente e stilizzati graficamente, sono sistematizzati all'interno dei sillabari – oggi giorno di 48 caratteri ciascuno – detti *hiragana* e *katakana* (Seeley 1991).

A conclusione di questo processo culturale, vediamo affermarsì nel giapponese la nuova variante di *kirishitango* ‘lingua cristiana’, dotata di una sua scrittura e di un suo lessico specialistico (riformato radicalmente da Baltazar Gago, 1515-1583, cp. Schurhammer 1928; cfr. ora Tollini 1997: 329-346), conformata a un registro piuttosto colloquiale, pur non privo di richiami a raffinatezze della lingua classica (Tollini 1997: 327 ss.).

Gli scopi che i Gesuiti si prefiggono sono esposti in una lettera del 1584 di Valignano a de Mesquita (cfr. *Documenta Indica* XIII, 1975: 762). Sempre il Valignano illustra i successi pedagogici e la rapidità con cui gli studenti giapponesi apprendono, nonostante la lontananza strutturale dalla loro lingua, il latino (*aunque por ser la lengua latina a ellos tan nueva y haber tanta dificultad de reducir nuestra arte a su lengua*) e imparano, assieme alle scritture tradizionali, la grafìa romanizzata del giapponese (*aprenden en breve tiempo, juntamente con leer y escribir japon, que es cosa muy dificultosa, leer y escribir en japon latin*, cfr. *Sumario de las cosas... de Japón*: 204 ss.).

Non tardano a diffondersi traduzioni di opere occidentali e pubblicazioni di carattere linguistico. Alcuni di questi lavori sopravvissuti sono di notevole pregio e testimoniano dell'impegno dei missionari. Il *Vocabulario da lingua de Iapam*,

uscito a Nagasaki nel 1603-1604, contiene oltre 32000 voci romanizzate spiegate in portoghese che sono distinte nei registri d'uso – poetico, letterario, tecnico budista, dialettale, informale (“baixo”), femminile (“palaura de molheres”). Il *Dictionarium Latino Lusitanicum ac Japonicum*, Amakusa 1595, di circa 30000 voci romanizzate, è basato sul Calepino (Kishimoto 2005). Un glossario, allegato a un testo di *Vite di Santi (Sanctos no gosagyo...)*, contiene 2152 lemmi tradotti in portoghese e traslitterati. Un'edizione del manuale di Manuel Álvares, Amakusa 1572, è adattato alle esigenze didattiche dei Giapponesi livellandolo a un profilo didattico adeguato all'interpretazione funzionale della loro lingua. Due grammatiche del giapponese, sempre basate sull'Álvares, sono opera di un eccezionale studioso, João Rodriguez (1561-1633, detto *Tcuzu*, ovvero *tsuji* ‘L'interprete’): la prima di queste, Nagasaki 1604-1608 (Lamers 2002), è l'*Arte da lingoa de Iapam*, ampia trattazione di 460 pagine sul giapponese, descritto nel registro colto e nello stile epistolare, la seconda è l'*Arte breve*, Macao 1620. Vari indizi lasciano supporre che alla composizione Rodriguez sia stato assistito da un letterato giapponese (Maruyama 2004: 153 ss.). L'*Arte breve* presenta il materiale in maniera in gran parte nuova e si sofferma sulle procedure di decodifica della scrittura cinese nel giapponese parlato (Moran 1975).

È impressa in *romaji* la traduzione di Esopo (*Esopo no Fabulas*), Amakusa 1592-1593, un testo di morale ispirato a un antico classico non Cristiano d'Occidente rivolto a un pubblico di contemporanei non Cristiani d'Oriente, che ha goduto di un tale successo editoriale da essere reso nelle versioni in giapponese colloquiale e in stile letterario e da essere diffuso a stampa anche dopo la cacciata dei missionari (Laures 1957: 47 ss.).

Il *Dochirina kirishitan*, ovvero la *Doctrina christiana*, è il catechismo accettato dalla Chiesa giapponese a seguito della delibera ecclesiale di Nagasaki del 1592. Potrebbe essersi ispirato al compendio catechetico di Marcos Jorge Braga 1566 (Tollini 1997: 326), oppure al testo preparato da Valignano nel 1581 per la missione giapponese e stampato nel 1586, il *Catechismus Christianae Fidei* (Fujita 1991). Finisce per imporsi sulle numerose bozze catechetiche allestite dalle singole comunità per gli esercizi sacramentali. Pubblicato nel 1591 in *kokujì*, già l'anno successivo è traslitterato in *romaji* e ne sopravvivono quattro versioni a stampa.

L'elenco complessivo dei testi stampati dai Padri gesuiti nell'ambito della produzione letteraria cristiana (*kirishitanban*) denota un'attività, abbondante in termini di quantità ed eccellente per qualità, che si rivela particolarmente intensa a cavallo fra '500 e '600 (Laures 1957; Maruyama 2004).

Attraverso la letteratura cristiana è introdotta in Giappone la concezione della traduzione come azione di “trasposizione” e non più di “decodifica” (*kanbun kundoku*) degli ideogrammi del cinese classico; in tal modo si innova rispetto alle regole convenzionali d'interpretazione applicate a un testo passibile di una doppia analisi e di una graduale transizione (sino-nipponica), costretto dai vincoli

imposti dalla natura stessa della scrittura che per leggere il giapponese ha dovuto servirsi dell'integrazione di caratteri speciali (*kunten*), funzionali alla fonologia, alla morfologia e alla sintassi di tale lingua (Tollini 2005: 177-188). Questa pratica glossatoria è accolta nei libri stampati dai Gesuiti con un particolare interesse per la tecnica propriamente fonologica, nota come *furigana*, consistente nel porre i *kana* a lato dell'ideogramma cinese per suggerirne la lettura. Va probabilmente inserita in questo processo anche la realizzazione dell'*Abecedario* cinese e latino che Valignano compone e fa stampare a Macao nel 1585 (Boscaro 1985: 48-51, 65).

La letteratura cristiana si colloca, fra l'altro, proprio nella fase in cui i commentatori neoconfuciani del periodo Edo stanno cominciando a riformare la codifica del *kanbun kundoku*.

L'inventario bibliografico che ci è permesso ricostruire porta a undici i testi pubblicati in giapponese e in ideogrammi, a sette quelli scritti in giapponese romanizzato, a sette quelli in latino e portoghese, a quattro quelli in latino. Se si considerano i volumi di cui ci sono pervenuti soltanto i titoli (22 opere) e di numerosi altri di cui si suppone la stampa (Laures 1957: 102), si può ritenere che tale ritmo può essere stato reso possibile soltanto se si immagina la fattiva collaborazione dei convertiti giapponesi nella compilazione e nella produzione (Maruyama 2004). Vengono quindi a rendere testimonianza di tale situazione le parole del Bartoli quando riferisce che durante le persecuzioni fu data alle fiamme a Nagasaki, nel 1626, “una montagna” di libri cristiani (*Dell'istoria... Il Giappone*, Roma 1660: II, 276).

La fioritura in Giappone in termini di conversioni religiose e di attività culturale va giudicata in maniera estremamente positiva. L'attività editoriale e l'organizzazione ecclesiale sono al servizio di una popolazione cristiana che alla vigilia dei primi divieti governativi può valutarci in circa 150000 convertiti (Üçerler 2004: 851 ss.).

Tuttavia, in un Paese sconvolto dall'instabilità politica e dall'arbitrio dei reggenti, la Compagnia non può non subire pesantemente le ripercussioni dei mutamenti politici. Sotto lo shogun Toyotomi Hideyoshi è emesso nel 1587 l'editto di espulsione dei Padri che resterà però fondamentalmente inattuato. La comunità cattolica continua infatti a crescere, finché, sotto la reggenza dei Tokugawa, il Cristianesimo è nuovamente bandito nel 1614 da quello che oramai è chiamato il ‘Paese degli Dei’ (*Shinkoku*) e le persecuzioni si scatenano con alcune fasi di inaudita violenza, contraddistinte da torture ed esecuzioni capitali, che costringono alla fuga la maggior parte dei Gesuiti e dei Francescani – che nel frattempo vi erano entrati nel 1593 –, e che generano, da un lato, il fenomeno dell'apostasia e la produzione di una letteratura propagandistica anticristiana (Elison 1973), dall'altro lato, provocano numerosi episodi di rivolta in cui le istanze religiose si frammischiano alle rivendicazioni sociali per sfociare nell'insurrezione armata dei Cristiani scoppiata nel 1637. Alle repressioni e alle stragi sopravvivono esigui

gruppi di 'Cristiani nascosti' (*kakure kirishitan*) che si riveleranno ai missionari europei ritornati nel secondo Ottocento.

L'opera della missione in Vietnam produce due libri che sono stampati, nella grafia latina elaborata dai Gesuiti, a Roma per i tipi di Propaganda Fide a firma di Alexandre De Rhodes (1591-1660). Si tratta del *Dictionarium*, che si compone di 31 pagine di analisi grammaticale intitolata *Linguae Annamiticae seu Tunchinensis brevis declaratio*, del vero e proprio *Dictionarium Annamiticum seu Tunchinense cum Lusitana, et Latina declaratione* e dell'*Index Latini sermonis*, non paginato, attraverso cui si risale ai lemmi vietnamiti forniti nel vocabolario disposti in 900 colonne numerate (Nguyen 1986: 1-4). La parte grammaticale è formata da due capitoli rivolti alla identificazione fonografica delle *litterae*, alla loro composizione sillabica e alla fenomenologia dei tratti prosodici dei sei toni ("De accentibus et aliis signis in vocalibus"), da altri cinque capitoli descrittivi di categorie grammaticali ricondotte a quelle latine (nomi, pronomi, verbi, "indeclinabili"), dall'ottavo capitolo dedicato alla sintassi. Il secondo libro è il *Cathechismus pro iis, qui volunt suscipere Baptismum* (Phan 1998).

Queste pubblicazioni sanciscono la nascita di una terza scrittura che si colloca accanto alla sino-vietnamita – detta *chu nho* 'scrittura dei letterati' – e a quella demotica (*chu nom*). È risaputo che questo sistema romanizzato sarebbe stato destinato a prevalere, come 'scrittura della lingua nazionale' (*chu quoc ngu*), sugli altri due tipi nella elaborazione revisionata, e perfezionata nei diacritici, operata da Pigneau de Béhaine (1741-1799) e da Jean Louis Taberd (1794-1840), vescovo nell'Indocina francese.

Il lavoro di De Rhodes rappresenta la conclusione dell'attività collettiva della Compagnia in Vietnam che si è espressa all'interno dei programmi inculturativi del Valignano.

Ritenuta dapprincipio una parte dell'Impero cinese, l'Annam conosce nel 1615 gli inizi della missione dei Gesuiti come alternativa alla drammatica conclusione dell'impresa giapponese, mettendo in atto strategie improntate al medesimo modello operativo nel resto dello scacchiere sino-nipponico. Costretti all'esilio, vi arrivano infatti fra i primi i padri Diego Carvalho (1578-1624) – il quale, rientrato segretamente in Giappone, vi avrebbe poi subito il martirio nel 1624 – e Francesco Burzoni.

La predicazione è ancora una volta a contatto con il Confucianesimo, il Buddismo e il Taoismo (*tam giao* 'i tre incontri') che si combinano in un saldo sincretismo con il "culto degli spiriti" appartenente alle tradizioni indigene del Vietnam. Ma anche qui i Gesuiti predispongono il dialogo in modo da finalizzarlo alla interpretazione autentica del Confucianesimo mediante la Rivelazione dalla quale i Cinesi, e seguendo il loro insegnamento i Vietnamiti, si sarebbero allontanati nel momento in cui avevano perduto a Babele la conoscenza della lingua e, con essa, della Fede originaria e comune (*Catechismus*: 104 ss.).

Alla traslitterazione i Gesuiti lavorano in un'impresa immaginata come un'operazione collettiva della Compagnia, iniziata verso il 1620 con il padre portoghese Francisco de Pina (1585-1625) e l'italiano Borri (Tosi 2003). Ma soprattutto nel 1632, con Gaspar do Amaral (1592-1646) si raggiunge un sistema perfezionato, del quale giunge conoscenza a Roma attraverso la *Annua* inviata. De Rhodes ci informa che lo stesso do Amaral e Antônio Barbosa (1594-1647) sono stati autori di due dizionari, andati smarriti, di cui egli è riuscito a servirsi (Jacques 1995). Dai loro titoli apprendiamo che un dizionario era trilingue e l'altro era bilingue.

Ma prima ancora di procedere a elaborare la romanizzazione, i Gesuiti si servono del *chu nom*. Lo dimostrano le notizie su un catechismo redatto in questo alfabeto (Phan 1998: 31) e i 48 scritti lasciati dall'italiano Girolamo Maiorica (1591-1656, cfr. Han 1953). I Padri si inseriscono pertanto nel processo nazionale in atto in Vietnam che prende la "distanza" dalla scrittura cinese e si avviano a definire l'obiettivo della qualificazione del significante presupposto dal *chu nom* attraverso il successivo passaggio alla traslitterazione del vietnamita in caratteri latini. Infatti il *chu nom* funziona anche come grafia fonologica introdotta nella prassi dai copisti e si ipotizza che tale sia stato (nel sec. VIII?) il suo principio originario e che solo per successive aggiunte sarebbero stati reintrodotti gli ideogrammi con lo scopo di disambiguare le omofonie (Han 1953: 206).

La scrittura ideogrammatica della Cina e delle nazioni che ne hanno beneficiato è il prodotto di un lungo periodo di paziente applicazione, documentato soltanto nelle fasi terminali (Chen 1980), e originatosi come esperienza estetico-visiva dell'arte calligrafica (*shufa*). Iniziata infatti con il tipo pittogrammatico (*xiangxing*) ed evolutasi in logografia morfosillabica, la scrittura è andata specializzandosi nella rappresentazione dell'aspetto del significante, considerato nella sillaba e nei suoi elementi compositivi.

Verso il 300 d.C. si sviluppa il sistema noto come *fanqie* in cui la segmentazione della lettura dell'ideogramma permette di "glossare" l'aspetto fonologico per mezzo di un primo carattere, supposto conosciuto, dotato del medesimo suono iniziale, e di un secondo carattere provvisto del restante corpo fonico e della stessa altezza tonale, in modo da ottenerne una 'lettura veloce' (ad es. *fēng* 'vento' è notato con gli ideogrammi di *fū* 'marito' e di *wēng* 'vecchio').

La Cina avvia comunque una serie di altre sperimentazioni sul versante interpretativo della fonologia della sua lingua letteraria, ottenendo di organizzare i lemmi sulla base dell'acroponia (*shengmu* 'componente iniziale') o del restante corpo fonico (*yumu* 'componente finale'), oppure di indicare la lettura di ciascuna delle 36 consonanti iniziali del cinese di epoca Tang (618-906), ricorrendo all'ideogramma selezionato per quel fono. Nella procedura detta "principio di *deng hu*", si arriva a catalogare i suoni finali in rapporto al parametro di quattro gradi di apertura orale (Casacchia 1994: 9).

Nell'ambito di tali speculazioni, che sono restate nella marginalità del tecnicismo, fanno la loro comparsa nella scrittura gli ideogrammi ideofonici (*xing-*

sheng) in cui il classificatore indicante il significato (*yi pang*) si unisce alla parte indicante il significante (*sheng pang*). Con l'applicazione di questa norma, che è già riportata dal grammatico Xu Shen nel sec. I d.C. e sul cui principio la scrittura odierna tende a costituire i caratteri, il sistema ideogrammatico cinese viene tecnicamente adattato alla rappresentazione delle sillabe e dei fonemi, sia allo scopo di migliorare la lettura della lingua letteraria, ma sia per ovviare alle necessità delle lingue vernacolari che entravano a partecipare dello spazio culturale cinese. Lontana dalla posizione di rigida conservazione dei letterati del centro, la periferia riesce a realizzare sperimentazioni più avanzate che si concludono, per lunghi ma analoghi percorsi, nella notazione grafica del segmento sillabico (Giappone, Vietnam) e nel fonogramma della lettera (Corea).

Forse anche su sollecitazione della diffusione dell'impiego nel sec. XV della stampa a caratteri mobili (che non hanno invece fortuna in Cina), la Corea imprime una forte accelerazione alla ricerca di caratteri in funzione fonetica che si collochino accanto agli ideogrammi cinesi (*hanja*). All'epoca del regno di Sejong, è promulgato nel 1446 l'editto intitolato "I suoni corretti per istruire il popolo" in cui sono presentate e spiegate le 'lettere coreane' (*han'gul*), ideate per alfabetizzare i non-letterati. Nella fase originaria, il sistema consiste di 28 grafi con funzione alfabetica che, a differenza della disposizione in successione lineare impostasi in Occidente, sono accorpatisi in blocchi sillabici separati da uno spazio e sono inseriti nel contorno della gabbia quadrata conformata sul modello dell'ideogramma (Kim-Renaud 1997).

L'elaborazione degli insegnamenti di fonologia appresi dai grammatici cinesi, a cui si aggiungono verosimilmente la conoscenza dell'alfabeto mongolo di 'Phags-pa (detto in cinese *Menggu zi*) e forse anche le riflessioni condotte sul sanscrito e sul *kana*, raggiunge in Corea il livello più avanzato e diviene una notazione pienamente alfabetica che riesce talvolta a raffigurare con grafia iconica i luoghi d'articolazione dei fonemi rappresentati.

L'intervento politico riesce a modificare dall'interno il corso della tradizione imposta e così facendo la Corea riesce a contrapporsi alla Cina. Giunti nello spazio sino-nipponico dall'esterno, i Gesuiti colgono l'importanza del corso del processo evolutivo della scrittura e nel prendervi parte disorientano l'uditorio orientale mostrandogli la linea di un possibile completamento della dottrina esistente, sino a farla risultare coincidente con l'alfabeto degli Occidentali. Si tratta di un ulteriore elemento dell'impianto comunicativo che è proposto in maniera coordinata da tutte le missioni dell'Estremo Oriente, finalizzato a presentare il Cristianesimo all'interno di un organico piano di persuasione retorica riguardante la perfettibilità delle conoscenze: nella astrologia, geografia e geometria come nelle arti visive, nella mnemotecnica come, appunto, nella scrittura.

In Giappone e in Vietnam i Gesuiti arrivano alla romanizzazione dell'alfabeto soltanto dopo essersi serviti dei sistemi sillabici autoctoni (*kana* e *chu nom*); in

Cina, apprendendovi il sistema ideogrammatico, sono venuti a conoscere i caratteri ideofonetici.

Inizialmente il lavoro interpretativo e descrittivo delle lingue vernacolari sembra essersi rivolto ai confratelli della missione e della Provincia e, attraverso le notizie riportate dalle *Annuae* e dai manoscritti inviati a Roma, al vasto pubblico di religiosi e di laici che attendono in Europa di ricevere nuove informazioni.

La maggior parte del materiale resta per uso interno ed è copiato a mano all'occorrenza. Ma quando, con il progressivo aumento delle conversioni, gli utenti diventano le stesse popolazioni che in alcune situazioni imparano a leggere la loro lingua o si alfabetizzano sui testi prodotti dalle missioni, la letteraturizzazione guidata dai Gesuiti apre un nuovo orizzonte alle civiltà dell'Estremo Oriente. Al tempo stesso, questa nuova condizione funge certamente da deterrente verso i piani di colonizzazione delle potenze occidentali, e anche in tal senso sociopolitico le missioni dell'Asia offrono un profilo non dissimile da quello che conosciamo attraverso le esperienze amerindiane (Hovdhaugen 1996).

BIBLIOGRAFIA

- AUROUX S. et al., (ed.) 2000, *The study of 'exotic' languages by Europeans / Die Europäer und die 'exotischen' Sprachen / La connaissance des langues 'exotiques'*. In: *History of the language sciences*, XVIII.1, Berlin / New York, de Gruyter: 925-1001.
- BALDINI U., 2000, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVIII)*, Padova, CLEUP.
- BATTISTINI A., 2000, *Galileo e i Gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza*, Milano, Vita e Pensiero.
- BERTUCCIOLI G., 1995, *Il De Amicizia e altre opere cinesi*. In: F. DEMARCHI / R. SCARTEZZINI (a cura di), *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, Pechino 5-7 aprile 1994, Trento, Università degli Studi di Trento: 209-217.
- BONTINCK F., 1962, *La lutte autour de la liturgie chinoise-aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Louvain / Paris, Nauwelaerts.
- BOSCARO A., 1984, *I Gesuiti e gli inizi della stampa cristiana in Asia orientale*. "Orientalia Veneziana", 1: 43-67.
- BOSSONG G., 2001, *Die Anfänge typologischen Denkens im europäischen Rationalismus*. In: M. HASPELMATH et al. (ed.), *Language typology and language universals*, Berlin / New York, de Gruyter: 249-264.
- BREITENBACH S., 1996, *Die chinesische Grammatik des Dominikaners Francisco Varo (1627-1687): Arte de la lengua mandarina (Kanton 1703)*, Göttingen, Ph. D. Dissertation Univ. Göttingen.
- BREITENBACH S., 2004, *Leitfäden in der Missionarlinguistik*, Frankfurt/M. etc., Lang.
- CASACCHIA G., 1994, *The Xi ru er mu zi by Nicolas Trigault: a missed opportunity to have dictionaries alphabetically arranged in Ming China*. In: P. SANTANGELO (ed.), *Ming Qing yanjiu*, Napoli / Roma, IUO / Ist. Ital. per il Medio ed Estremo Oriente: 9-18.
- CHEN J.T.S., 1980, *Les réformes de l'écriture chinoise*, Paris, Institut des Hautes Études Chinoises.
- CHEN L.C., 1987, *Eine funktionell-strukturelle und historisch-vergleichende Untersuchung des Xi Ru Er Mu Zi (1626, Hangzhou). Eine vergleichende Studie zur traditionellen chinesischen Lexikographie*, Trier, Ph. D. Dissertation Univ. Trier.
- CHEN M.Y., 2000, *Tone sandhi: patterns across Chinese dialects*, Cambridge, CUP.
- CHOW K.W., 2004, *Publishing culture and power in early modern China*, Stanford, Stanford University Press.
- COBLIN W.S. / LEVI J.A., 2000 (ed.), *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin language (1703). An English translation of Arte de la lengua mandarina*, Amsterdam, Benjamins.
- CUMMINS J.S., 1967, *The present location of the Pei-f'ang Library*. "Monumenta Nipponica" 22: 482-487 [ristampa del 1986 in Id., *Jesuit and friar in the Spanish expansion to the East*, London, Variorum Reprints].
- D'ARELLI F., 1994, *Michele Ruggieri, S.I., l'apprendimento della lingua cinese e la traduzione latina dei Si shu (Quattro Libri)*. "AIQN", 54: 479-487.
- D'ARELLI F., 1998, *Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei Quattro Libri (Sishu): dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche*. In: ID. (a cura di), *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, Atti del Convegno internazionale, Macerata 23-26 ottobre 1996, Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente: 163-175.
- DE ALMEIDA J.M., 1959, *O primeiro lexicógrafo português da língua latina: Jerónimo Cardoso*. "Euphrosyne", 2: 139-152.
- D'ELIA P.M., 1938, *Il primo dizionario europeo-cinese e la fonetizzazione italiana del cinese*. In: *Atti del XIX Congresso Internazionale degli orientalisti*, Roma 23-29 settembre 1935, Roma, Tipografia del Senato: 172-177.
- D'ELIA P.M., 1941, *Alessandro Valignano e l'introduzione definitiva del Cristianesimo in Cina*. "La Civiltà Cattolica", 92.1: 124-135.
- DUMOULIN H., 1990, *Inkulturation in der Jesuitenmission Japans*. In: M. SIEVERNICH / G. SWITEK (eds.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg / Basel / Wien, Herder: 254-271.
- DUNNE G.H., 1962, *Generation of giants. The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming dynasty*, Notre Dame/IN., University of Notre Dame Press.
- ELISON G., 1973, *Deus destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge/MA, Harvard University Press.
- FOERTSCH H., 1998a, *Missionare als Sprachensammler. Zum Umfang der philologischen Arbeit der Jesuiten in Asien, Afrika und Lateinamerika. Auswertung einer Datenbank*. In: R. WENDT (ed.), *Wege durch Babylon. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation*, Tübingen, Narr: 43-73.
- FOERTSCH H., 1998b, *Spracharbeit zwischen Theorie und Praxis: frühneuzeitliche Jesuiten in Südostindien, Nordwestmexiko und Peru*. In: R. WENDT (ed.), *Wege durch Babylon. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation*, Tübingen, Narr: 75-129.
- FUJITA N., 1991, *Japan's encounter with Christianity: the catholic mission in pre-modern Japan*, New York, Paulist Press.
- GONZÁLEZ J.-M., 1964, *Historia de las misiones dominicanas de China. 1632-1700*, I, Madrid, Bravo.
- GONZÁLEZ J.-M., 1966, *Historia de las misiones dominicanas de China. Bibliografías*, V, Madrid, Bravo.
- HAN H.X., 1953, *Girolamo Maiorica: ses oeuvres en langue vietnamienne conservées à la Bibliothèque Nationale de Paris*. "Archivum Historicum S.J.", 22: 203-214.
- HANZELI V.E., 1969, *Missionary linguistics in New France. A study of seventeenth- and eighteenth-century descriptions of American Indian languages*, The Hague / Paris, Mouton.
- HARBSMEIER C., 1992, *La connaissance du chinois*. In: S. AUROUX (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, II, Lièges, Mardaga: 299-312.
- HARRIS S.J., 1988, *Jesuit ideology and Jesuit science: scientific activity in the Society of Jesus, 1540-1773*, Ann Arbor/MI, UMI.
- HASKELL Y.A., 2003, *Loyola's bees. Ideology and industry in Jesuit Latin didactic poetry*, Oxford, OUP.
- HOVDHAUGEN E., 1996, *Missionary grammars – An attempt at defining a field of research*. In: Id. (ed.), *...and the Word was God. Missionary linguistics and missionary grammar*, Münster, Nodus: 9-22.
- IMBRUGLIA G., 1983, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis.
- INEICHEN G., 1987, *Historisches zum Begriff des Monosyllabismus im Chinesischen*. "Historiographia Linguistica", 14.3: 265-282.
- JACQUES R., 1995, *L'oeuvre de quelques pionniers portugais dans le domaine de la linguistique vietnamienne jusqu'en 1650*, Paris, INALCO.

- JAMES G., 2004, *Culture and the dictionary: evidence from the first European lexicographical work in China*. In: J. COLEMAN / A. MCDERMOTT (eds.), *Historical dictionaries and historical dictionary research. Papers from the International Conference on historical lexicology at the University of Leicester, 2002*, Tübingen, Niemeyer: 119-136.
- KIM-RENAUD Y.-K., 1997 (ed.), *The Korean alphabet. Its history and structure*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- KISHIMOTO E., 2005, *The adaptation of the European polyglot dictionary of Calepino in Japan: Dictionarium Latino Lusitanicum, ac Iaponicum (1595)*. In: O. ZWARTJES / M.C.S. ALTMAN (eds.), *Missionary linguistics II / Lingüística misionera II. Orthography and phonology*, Amsterdam, Benjamins.
- KLEIN W.P., 2001, *Die linguistische Erfassung des hebräischen, chinesischen und finnischen am Beginn der Neuzeit. Eine vergleichende Studie zur frühen Rezeption nicht-indogermanischer Sprachen in der traditionellen Grammatik*. "Historiographia Linguistica", 28.1-2: 39-64.
- LACKNER M. et al., 2001 (ed.), *New terms for new ideas. Western knowledge and lexical change in late imperial China*, Leiden / Boston / Köln, Brill.
- LACKNER M. / VITTINGHOFF N., 2004, *Mapping meanings. The field of new learning in late Qing China*, Leiden / Boston, Brill.
- LADSTÄTTER O., 1971, *Nicht-ideographische Schriftsysteme zur Darstellung der chinesischen Sprache seit Matteo Ricci*. In: L. BRÜLL / U. KEMPER (eds.), *Asien, Tradition und Fortschritt. Festschrift für Horst Hammitzsch zu seinem 60. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz: 368-388.
- LAMERS J.P., 2002, *Treatise on epistolary style. Joao Rodriguez on the noble art of writing Japanese letters*, Ann Arbor/MI, University of Michigan.
- LAURES J., 1957, *Kirishitan Bunko. A manual of books and documents on the early Christian missions in Japan, with special reference to the principal libraries in Japan and more particularly to the collection at Sophia University, Tokyo*, Tokyo, Sophia University.
- LUGON C., 1949, *La république communiste chrétienne des Guaranis*, Paris, Éditions Ouvrières.
- LUKÁCS L., 1965, (ed.), *Constitutiones collegii Messanensis di J. Nadal (1548)*. In: ID., *Monumenta paedagogica S.J.*, I, Roma, Institutum Historicum S.J.
- LUNDBÆK K., 1988, *The traditional history of the Chinese script from a seventeenth century Jesuit manuscript*, Aarhus, Aarhus University Press.
- LUNDBÆK K., 1991, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J. Chinese philology and figurism*, Aarhus, Aarhus University Press.
- LYNCH E.J., 1968, *The origin and the development of the rhetoric in the Plan of Studies 1599 of the Society of Jesus*, Evanston/IL, Northwestern University Press.
- MALATESTA E.J., 1994, *Alessandro Valignano. Fan Li-An (1539-1606) strategist of the Jesuit mission in China*. "Review of Culture", 21: 35-54.
- MARUYAMA T., 2004, *Linguistic studies by Portuguese Jesuits in sixteenth and seventeenth century Japan*. In: O. ZWARTJES / E. HOVDHAUGEN, (eds.), *Missionary linguistics / Lingüística misionera*, Selected papers from the first International Conference on missionary linguistics, Oslo 13-16 March 2003, Amsterdam / Philadelphia, Benjamins: 141-160.
- MORAN J., 1975, *The well of Japanese undefiled. Joao Rodrigues' advice on how to study Japanese*. "Monumenta Nipponica", 30.3: 277-289.
- MORAN J., 1993, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, London, Routledge.
- MUSUMECI D., 1997, *Breaking traditions. An exploration of the relationship between theory and practice in second language teaching*, s.l., McGraw-Hill.
- NGUYEN D.-H., 1986, *Alexandre de Rhodes' Dictionary*. "Papers in Linguistics", 19.1: 1-18.
- OESTERREICHER W. / SCHMIDT-RIESE R., 1999, *Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition. Missionarlinguistik im Epochenumbruch der frühen Neuzeit*. "Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik", 116: 62-100.
- Ó MATHÚNA S., 1989, *L'apprendimento della seconda lingua nei primi collegi gesuiti 1548-1599*. In: L. FORMIGARI / D. DI CESARE (a cura di), *Lingua tradizione rivelazione. Le chiese e la comunicazione sociale*, Casale Monferrato/AL, Marietti: 35-45.
- PACHECO D., 1971, *Diogo de Mesquita, S.I., and the Jesuit mission press*. "Monumenta Nipponica", 26.3-4: 431-443.
- PERCIVAL W.K., 1999, *Nebrija's linguistic oeuvre as a model for missionary linguistics*. In: E. NOWAK (ed.), *Languages different in all their sounds... Descriptive approaches to indigenous languages of the Americas 1500 to 1580*, Münster, Nodus: 15-29.
- PHAN P.C., 1998, *Mission and catechesis. Alexandre de Rhodes & inculturation in seventeenth-century Vietnam*, Maryknoll/N.Y., Orbis.
- PINOT V., 1932, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, Geuthner [ristampa del 1971, Genève, Slatkine].
- POLI D., 1989-90, *Politica linguistica e strategie della comunicazione gesuitica in Matteo Ricci*. "Annali della Facoltà dei Lettere e Filosofia" (dell'Università di Macerata), 22-23: 461-483.
- POLI D., 1995-96, *La linguistica gesuitica*. "Studi Orientali e Linguistici" (= Miscellanea in memoria di Luigi Rosiello), 6: 233-244.
- POLI D., 2002, *Il comparativismo come ideale comunicativo nella Demonstratio di János Sajnovics*. In: ID. (a cura di), *Una pastorale della comunicazione. Italia, Ungheria, America, Cina: l'azione dei Gesuiti dalla fondazione allo scioglimento dell'Ordine*, Atti del Convegno di studi, Roma / Macerata 24-26 ottobre 1996 (Quaderni Linguistici e Filologici 13), Roma, il Calamo: 283-302.
- RAFAEL V.L., 1988, *Contracting colonialism: translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*, Ithaca / London, Cornell University Press.
- RAGUIN Y., 1990, *Das Problem der Inkulturation und der chinesische Ritenstreit*. In: M. SIEVERNICH / G. SWITEK (eds.), *Ignatianisch: Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg / Basel / Wien, Herder: 272-292.
- RICCI M., 2000, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina* a cura di M. DEL GATTO, Macerata, Quodlibet.
- RICCI M., 2001, *Lettere (1580 - 1609)*, a cura di F. D'ARELLI, Macerata, Quodlibet.
- RICCI M., 2005, *Dell'amicizia*, a cura di F. MIGNINI, Macerata, Quodlibet.
- ROEST CROLIUS A.A., 1990, *Inkulturation als Herausforderung*. In: M. SIEVERNICH / G. SWITEK (eds.), *Ignatianisch: Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg / Basel / Wien, Herder: 613-623.
- ROKURO K., 1969, *The Chinese writing and its influence on the scripts of the neighbouring peoples with special reference to Korea and Japan*. "Memoirs of the Research Department of the Tokyo Bunko", 27: 117-123.

- ROSS A.C., 1994, *A vision betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- SANTINI C., 1998, *Il Compendium Actorum Pekinensium: testimonianze della questione dei riti cinesi presso la Biblioteca Augusta di Perugia*. In: FRANCESCO D'ARELLI (a cura di), *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, Atti del Convegno internazionale, Macerata 23-26 ottobre 1996, Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente: 115-162.
- SCHLIEBEN-LANGE B., 1999, *Missionarlinguistik in Lateinamerika. Zu neueren Veröffentlichungen und einigen offenen Fragen*. "Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik", 116: 34-61.
- SCHREYER R., 1992, *The European discovery of Chinese (1550-1615) or the mystery of Chinese unveiled*, Amsterdam, Stichting Neerlandistiek VU.
- SCHÜTTE G.F., 1946, *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone: Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*, Roma, Ediz. di Storia e Letteratura.
- SCHÜTTE J.F., 1958, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Rom, Ediz. di Storia e Letteratura.
- SCHURHAMMER G., 1928, *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts*, Tokyo, Deutsche Ges. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens [ristamp. 1965].
- SEELEY C., 1991, *A history of writing in Japan*, Leiden, Brill.
- SIEVERNICH M., 1990, *Vision und Mission der Neuen Welt bei José de Acosta*. In: M. SIEVERNICH / G. SWITEK (eds.), *Ignatianisch: Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg / Basel / Wien, Herder: 293-313.
- SPENCE J.D., 1984, *The memory palace of Matteo Ricci*, New York, Viking [traduz. italiana 1987].
- STANDAERT N. (ed.), 2001, *Handbook of Christianity in China, I: 635-1800*, Leiden / Boston / Köln, Brill.
- THILL A., 1999, *La lyre jésuite: anthologie de poèmes latins (1620-1730)*, Droz, Genève.
- TOLLINI A., 1997, *Alcune considerazioni sulla lingua del Dochiiirina kirishitan (1591), il primo catechismo per i giapponesi*, Atti del XX Convegno di Studi sul Giappone, Sassari - Alghero, 26-28 settembre 1996, Venezia, AISTUGIA: 325-359.
- TOLLINI A., 2005, *La scrittura del Giappone antico*, Venezia, Cafoscarina.
- TOSI F., 2003, *La conoscenza del Viet Nam in Europa fra Medio Evo ed Età Moderna. Mercanti, viaggiatori e missionari nel Champa e nel Dai Viet, da Marco Polo a Cristoforo Borri*. "Quaderni Vietnamiti", 2.
- TRAMPUS A., 2000, *I Gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze, Olschki.
- TRUZZI A., 1988, *P. Roberto de Nobili e la sua Apologia*. In: E. FASANA / G. SORGE (a cura di), *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, Milano, Jaca Book: 89-125.
- ÜÇERLER A.J., 2004, *The Jesuit enterprise in Japan (1573-1580)*. In: T.M. McCOOG (ed.), *The Mercurian project. Forming Jesuit culture 1573-1580*, Rome / St. Louis/MO, Institutum Historicum SI / The Institute of Jesuit Sources: 831-875.
- VARESCHI S., 1995, *Il decreto del Sant'Ufficio del 1656 nella questione dei riti cinesi e il ruolo di Martini*. In: F. DEMARCHI / R. SCARTEZZINI (a cura di), *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, Pechino 5-7 aprile 1994, Trento, Università degli Studi di Trento: 361-374.
- WICKI J., 1976-1984, (a cura di), FRÓIS LUÍS, *História de Japam*, 5 voll., Lisboa, Biblioteca Nacional.
- WITEK J.W., 2001 (ed.), *The Portuguese-Chinese dictionary of Michele Ruggieri and Matteo Ricci*, Lisboa, IPOR / Biblioteca Nacional Portugal.
- WITEK J.W., 2004, *Everard Mercurian and the entry of Jesuits into China*. In: T.M. McCOOG (ed.), *The Mercurian project. Forming Jesuit culture 1573-1580*, Rome / St. Louis (MO), Institutum Historicum SI / The Institute of Jesuit Sources: 815-829.
- ZIMMERMANN K., 2004, *La construcción del objeto de la historiografía de la lingüística misionera*. In: O. ZWARTJES / E. HOVDHAUGEN (eds.), *Missionary linguistics / Lingüística misionera*. Selected papers from the first international Conference on missionary linguistics, Oslo 13-16 March 2003, Amsterdam / Philadelphia, Mouton: 7-32.
- ZWARTJES O., 2002, *The description of the indigenous languages of Portuguese America by the Jesuits during the colonial period. The impact of the Latin grammar of Manuel Álvares*. "Historiographia Linguistica", 29.1-2: 19-70.