

# LE LINGUE DEI MISSIONARI

a cura di  
Nicola Gasbarro



BULZONI EDITORE

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 978-88-7870-376-6

© 2009 by Bulzoni Editore  
00185 Roma, via dei Liburni, 14  
<http://www.bulzoni.it>  
e-mail: [bulzoni@bulzoni.it](mailto:bulzoni@bulzoni.it)

## INDICE

### PARTE I LE LINGUE DELLA FORESTA

- 9 Maurizio Gnerre  
Lo sguardo dell'anaconda: riconoscimento ed incorporazione della  
musica degli jívaro dell'Amazzonia (Ecuador) nell'azione missionaria
- 35 Gianguido Manzelli  
Il contributo dei missionari italiani alla crescita della conoscenza  
delle lingue e alla linguistica prescientifica nei secoli XVI, XVII e  
XVIII
- 79 Celestina Milani, Mario Iodice  
Un linguista interculturale tra gli Indios del Brasile: il gesuita José de  
Anchieta
- 101 Fiorenzo Toso  
Aspetti del plurilinguismo congolese nelle relazioni dei cappuccini  
italiani (secoli XVII-XVIII)

### PARTE II ALTRE LINGUE, ALTRE CIVILTÀ

- 113 Francesco Guardiani  
La modernità dei primi Gesuiti, e il contesto culturale di Matteo Ricci
- 129 Diego Poli  
Strategie interpretative e comunicative della linguistica missionaria  
dei Gesuiti nello spazio culturale sino-nipponico fra Cinquecento e  
Settecento

- 161 Domenico Santamaria  
Il gesuita Cesare Antonio De Cara e l'indoeuropeistica del decennio  
1880
- 245 Francesco Surdich  
L'interesse di Giuseppe Sapeto per l'arabo e le lingue etiopiche
- 261 Vittorio Springfield Tomelleri, Natalija Orlovskaja, Nelli Melkadze  
I missionari italiani in Georgia e i loro lavori sulla lingua georgiana  
nei secoli XVII e XVIII

Diego Poli

STRATEGIE INTERPRETATIVE E COMUNICATIVE  
DELLA LINGUISTICA MISSIONARIA DEI GESUITI  
NELLO SPAZIO CULTURALE SINO-NIPPONICO  
FRA CINQUECENTO E SETTECENTO

pera com a língua se poder fazer  
fruito nas almas

(p. Luís Fróis, 3 ottobre 1564).

1. *L'oggetto*

Le definizioni di "linguistica missionaria" e, con essa congiunta, di "linguistica gesuitica" comportano un allargamento della prospettiva della storia del pensiero linguistico che si rivela assolutamente necessaria in relazione al quadro evolutivo delle conoscenze dei dati e dei metodi di procedura e in considerazione dei tratti compositivi del contesto epistemico favorevoli alla caratterizzazione autonoma del pensiero linguistico. Questa linguistica partecipa degli atteggiamenti che si sono venuti registrando nel percorso che dalle esperienze umanistico-rinascimentali ha condotto a quelle illuministico-romantiche. In definitiva ci appare lecito affermare che anche gli autori appartenenti alla Compagnia di Gesù vengono a comporre quel complesso mosaico di elementi che dal razionalismo, dall'organicismismo, dallo storicismo sono andati a confluire in quelle riflessioni e definizioni della lingua che nell'*a posteriori* della sintesi storiografica è apparso conveniente istituzionalizzare nelle risultanze del comparativismo di primo Ottocento, all'interno del quale si riscontra la progressiva attenzione verso la ricostruzione (di prototipi formali) e verso il lato del significante. In effetti, nel quadro di successioni epistemologiche che partono dal secondo Cinquecento e giungono alla fine del Settecento, ovvero nella dinamica fondata sui fermenti rinascimentali che giungono alle premesse illuministiche, si avverte nella organizzazione culturale della Compagnia un insieme di atteggiamenti che consolidano la pragmatica con l'universalismo, la se-

miotica con lo sperimentalismo, lo storicismo con la catalogazione e, così facendo, delineano la prima dimensione esplicitamente antropologica del fenomeno linguistico.

In questa impresa empirica dalla portata epocale, le lingue sono state:

- a) ridotte in corpora ottenuti, se in situazione di oralità, mediante l'elicitazione di dati, ovvero, se in presenza di scritturalità, mediante la riflessione sulla restualità preesistente guidata anche dalle interpretazioni dottrinarie;
- b) analizzate fonograficamente per essere poi rappresentate con le lettere dell'alfabeto latino a cui sono ricondotti anche gli ideogrammi e i sillabogrammi;
- c) descritte nella morfologia, ponendo anche categorie ignote alla grammatica classica;
- d) considerate nel lessico, affrontando anche problemi di strategia interpretativa a proposito della traducibilità della terminologia religiosa.

In termini induttivi, la linguistica gesuitica cerca i propri oggetti di indagine negli ambiti della comunicazione del messaggio evangelico attraverso i mezzi della predicazione e della catechesi che, pur nella delimitazione di spazi areali e cronologici, rispondono a una strategia unitaria interna al sistema aggregativo della Compagnia. In essa viene a delinearsi un complesso di scopi – la persuasione delle classi egemoni, l'apostolato e la conversione delle masse –, di metodi – scientifici, didattico-pedagogici –, di applicazioni – di tipo inculturativo –, di collaborazioni – Ludovico Bertonio fa riferimento alla frequentazione decennale con gli informanti peruviani e João Rodrigues e l'intera missione in Giappone non avrebbe potuto cogliere gli scopi prefissati se non ci fosse stata la partecipazione degli accademici delle Scuole locali.

Nel modificare o, più esattamente, nello sconvolgere l'atteggiamento di fondamentale distacco per i problemi dello scambio interpersonale che sino ad allora era nettamente prevalso, l'interesse mostrato per le lingue muove dal nuovo principio per cui ogni rapporto discorsivo trova il baricentro nell'ascoltatore. Questa prospettiva innesca il processo strategico concentrato sul successo dell'atto linguistico, finalizzato alla pastorale e alla diffusione della Verità, di validità metacronica e metatopica, pur nella molteplicità delle situazioni.

Il comportamento adottato nella rete delle missioni della Compagnia viene a commisurarsi con i delicati meccanismi delle ritualità etniche e dei

cerimoniali orientali, per accoglierli quali varietà simboliche dell'universo della comunicazione.

In termini retorici, la capacità locutoria (*eloquentia*) si pone come metro su cui commisurare ogni linguaggio, come se essa si rifrangesse idealmente in quegli altri, in modo che le strutture delle lingue che gradatamente sono disvelate divengano grammatiche metaforiche delle scienze che i Gesuiti fanno conoscere attraverso la matematica, l'astronomia, l'architettura, la musica, la pittura, nel ventaglio di forme espressive della comunicazione, il cui complesso armonico invita il pubblico alla persuasione.

L'acquisizione delle lingue ricalca l'*exemplum* pentecostale. Così viene sancito nel 1561 dalla *Exhortatio XI* di Coimbra del padre Hieronymus Nadal:

Viniendo al particular de las ciencias, en la Compañía, o se estudian lenguas, o Filosofía, o Teología. En esto lo que debemos procurar es trabajar por imitar [a] los apóstoles, cuyos ministros somos...pues dió Dios *donum linguarum*, pero fué esto por milagros, que eran en aquel tiempo necesarios en fundamento de la Iglesia, y agora, puesto que [aunque] no los haya de la manera que los había, hay aún la realidad dellos y gracia particular que le sucede para lo poder adquirir. Imitando pues [a] los Apóstoles, a los cuales dió el Señor *donum linguarum* y la profecía y el doctorado en la Iglesia, y esto por don y milagros, esperemos en el Señor que nos dará gracia para ello, que seremos profetas, *hoc est, interpretes Scripturarum*, y sabremos las lenguas para lo poder nos bien hacer; y de tal suerte aprovechar en la Filosofía y Teología, que podremos enseñar a los otros y sacarle[s] de tinieblas a mayor gloria del Señor.

Le *Constitutiones S. J.* (*Declaratio B* in cap. XII) entrano nel merito del curriculum stabilendo che, accanto alla formazione dottrinnaria, si affianchino, oltre alle discipline del Trivio e alle scienze, le lingue classiche, l'ebraico e, in relazione all'area della futura attività missionaria, l'arabo, il caldeo, l'indiano, oppure qualunque altra lingua che sarà ritenuta più opportuna. La concretezza riservata dalle *Constitutiones* ai condizionamenti ambientali, alle "circostanze di tempo, luoghi e persone" sottolinea gli atteggiamenti della *actio* nell'invito a predicare nella migliore qualità di lingua locale (cap. VIII e *Declaratio C*).

Si individua pertanto una linguistica marcatamente ideologica e teleologica, centrata sulla fruibilità della parola (citando s. Paolo: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*) caratterizzata dalla definibilità degli attori – i padri missionari –, e dalla pluralità dei suoi destinatari, che sono i terminali dell'azione – il pubblico e i confratelli – come anche gli

ambienti intellettuali dei laici. Il rapporto con le specifiche situazioni relaziona questa linguistica con la varietà negli ambiti delle lingue e delle culture, per porla in confronto con l'alterità e con la novità, nel pieno rispetto della diversità che è altrimenti minacciata dalla assimilazione e dallo sradicamento (*las van desterrando*, avverte nella grammatica del quechua Diego González Holguín – vissuto ca. 1560-1620).

Preliminare all'evangelizzazione diviene quindi la comprensione del contesto e dei suoi strumenti comunicativi, ai quali la linguistica gesuitica si accosta con la metodologia empirica della raccolta dei dati che, mentre nelle Americhe avviene essenzialmente nel rapporto condotto sul campo con gli informanti di lingue di documentazione inesistente o comunque scarsa, le particolarità culturali dell'estremo Oriente la fanno attuare attraverso la mediazione dei letterati. In tale processo acquisitivo, i prodotti che permangono sono le redazioni, impresse o manoscritte, di grammatiche e dizionari, di testi catechetici, religiosi e liturgici o di testi letterari ritenuti edificanti. Altri risultati operativi di notevole portata innovativa sono raggiunti eseguendo operazioni d'ingegneria linguistica: come conseguenza il tupí viene adattato a lingua di valenza comune e intertribale (una *lingua geral*) dell'area costiera brasiliana, oppure gli ideogrammi sono conformati alle lettere romane nella pianificazione grafica dell'intero spazio sino-nipponico-annamita. Pur nella specificità delle istanze programmatiche che sono condizionate dalle necessità di una ecclesiologia coloniale, gli orientamenti che si affermano in questa linguistica non divergono da quelli coevi emersi negli ambienti laici. I contatti si ravvisano, in queste come in quelle, a partire dalle impostazioni filosofiche e logicizzanti della grammatica generale, per finire all'interesse empirico verso l'accumulo dei dati, l'esplorazione dei fatti di lingua, della loro organicità naturale e quindi della loro meccanicità e poi storicità, della loro comparabilità, configurandosi tutti nella medesima costellazione ideale di riferimento.

Non si deve, dunque, riconoscere nella linguistica gesuitica l'autolimitazione pedagogico-pragmatica, così come non si può certamente ricercare altrove la gnoseologia elaborata da intellettuali non condizionati e consapevoli, applicati in un processo lineare mirato alla formazione dell'ideario concettuale. In tutti si riscontra invece il collegamento con l'impostazione umanistico-rinascimentale della topica dell'utilità, che aveva fatto elaborare ai Guarini, e con loro a Loyola e a Comenio, una

particolare attenzione all'apprendimento stadiale delle abilità nella L2, acquisite nell'interazione con il testo in esame nella prospettiva di cogliere l'obiettivo della competenza globale della lingua.

## 2. La grammatica

Ignazio di Loyola interpreta la chiamata "au signe de Dieu"<sup>1</sup> come la politica di decodifica delle sue manifestazioni universali ed elabora un codice di lettura alternativo a quello che il momento storico stava facendo evolvere in Spagna dove, proseguendo con la spinta espansionistica che l'aveva liberata dalla presenza dei Mori, si erano preceduti gli altri stati europei nell'affermazione della propria identità linguistica – è del 1492 la grammatica del castigliano di Antonio Nebrija – e nel vedere in essa uno strumento di assimilazione delle genti barbare che le esplorazioni americane stavano portando alla ribalta. In questa ottica, la lingua diviene la *compañera del imperio*<sup>2</sup>, ma la missionologia si sta costruendo su un apparato istruttorio diverso<sup>3</sup>.

Nelle descrizioni grammaticali delle lingue si ravvisa il livello di sofisticazione teorica nell'analisi delle loro strutture, condotto con gli strumenti interpretativi del metalinguaggio esercitato sulla grammatica del latino<sup>4</sup>. Quale considerazione preliminare va ricordato come ogni processo critico sia costruito sulle acquisizioni precedenti che nei suoi confronti fungono da stimolo innovativo e come ogni cambiamento nella concettualizzazione del mondo porti a una scoperta. Nel primo stadio di rappresentazione, il modello di riferimento non può che essere scelto in modo arbitrario e pertanto esso offre una visione preordinata della materia in oggetto su cui opera un trasferimento della propria analisi attraverso un processo che è formulato con principi di endo- ed eso-grammaticalizzazione<sup>5</sup>.

Come conseguenza del riferimento al latino, l'analisi della lingua *incognita* è sollecitata nei termini di rapporto rispetto alla grammatica di partenza, e questa cessa di essere posta a fondamento inalterabile del sapere

<sup>1</sup> Barthes 1971, pp. 43-80.

<sup>2</sup> Niederehe 1996, pp. 11-14.

<sup>3</sup> Prosperi 1992.

<sup>4</sup> Zimmermann 1997.

<sup>5</sup> Aurox 1992, pp. 35-38.

grammaticale per divenire disponibile a revisione<sup>6</sup>; gli studi delle singole opere dovranno chiarire il livello di autonomia di ciascuna rispetto al modello, nel trattamento delle categorie in contrasto e nelle soluzioni rinvenute.

In America ne forniscono attestazione i diversi approcci interpretativi ai fenomeni dei processi fonomorfolgici delle lingue della famiglia tupí-guaraní che si trovano nelle opere di José de Anchieta (1553-1596), Luís Figueira (1575-1643), Antonio Ruiz de Montoya (1583-1652) e Alonso de Aragona (1585-1629). In Cina, Joseph Henri-Marie de Prémare (1666-1736) è esplicito nel dichiarare la sua volontà di “non ridurre il cinese alle specificità delle nostre lingue”. In Giappone, João Rodrigues (1569-1634 o 1558-1633) introduce nella sua grammatica le categorie della posposizione – in sostituzione della preposizione –, dell’articolo e della particella per criteri di adeguatezza alla materia da formalizzare e da descrivere<sup>7</sup> che, notava, i Giapponesi sono soliti dividere, oltre che in ‘nomi concreti’ (*na*) e in ‘verbi e aggettivi’ (*kotoba*), anche in ‘elementi relazionali = particelle e formanti verbali’ (*tenivoha*) a cui egli fa corrispondere la classificazione in articoli e particelle. L’attenzione verso gli aspetti pragmatici legati agli usi della lingua è implicita nelle distinzioni operate da Ludovico Bertonio (1557-1625 o 1628) fra situazione comunicativa (*ocasión*) e relazione morfosintattica (*contesto*) in aymarà, permettendo in tal modo di effettuare una verifica costante della specifica dinamica della visione tassonomica del mondo. Così come in Giappone, il *Vocabulario da lingoa de Iapam*, Nagasaki 1603-1604, è sensibile anche ai significati metaforici e alle espressioni eleganti dei livelli formali sia del parlato e sia dello scritto.

Fra le istanze della pedagogia linguistica e dell’universalismo vengono a collocarsi John Bathe e Amaro de Roboredo. Il primo – con la *Ianua linguarum*, Salamanca 1611<sup>8</sup> – lanciava l’idea del confronto interlinguistico e dell’apprendimento lessicale multiplo e induttivo del comune funzionamento grammaticale, giustapponendo su colonne parallele frasi selezionate per frequenza d’uso e per pertinenza tematica composte su un lessico di base di 5300 parole tratte dal *Dictionarium septem linguarum* del Calepino. Le numerose elaborazioni del progetto ne dimostrano il successo, fino

<sup>6</sup> Oesterreicher, Schmidt-Riese 1999, pp. 66-69.

<sup>7</sup> Maruyama 2004, pp. 154-156.

<sup>8</sup> Ó Machúna 1986.

ad arrivare all’adattamento operato dal Comenio – *Ianua linguarum reserata et aperta*, Londra 1631 – e da Caspar Scioppius – *Mercurius quadrilinguis*, Padova 1637. All’interno della Compagnia l’iniziativa conobbe un notevole rilievo per l’utilità che avrebbe dimostrato sul piano glottodidattico<sup>9</sup> e per la successiva versione fornita da Roboredo – *Porta de linguas ou modo muito accomodado para as entender/ Ianua linguarum sive modus maxime accomodatus ad eas intelligendas*, Lisbona 1623. Al livello pragmatico, la concezione che alcune lingue fungano da contenitore generale per altre diversità, come il mandarino per le variazioni di cinese e la *lingua geral*<sup>10</sup> e il náhuatl o *mexicano* per una comunicazione più diffusa in America<sup>11</sup>, è fondata su questi presupposti teorici.

Ma in Roboredo la speculazione va oltre l’applicazione ai corpora frasali. Nel *Methodo grammatical para todas as linguas*, Lisbona 1619, egli opera con la convinzione che sotteso a tutte le lingue si riscontri l’esistenza di un medesimo schema naturale, da cui deriva (sulla linea del Sanctius) che la sequela delle possibili concatenazioni fra:

- a) la spiegazione della grammatica (del latino)
- b) la formulazione di procedure per l’acquisizione linguistica
- c) la traduzione come sistema d’insegnamento
- d) l’osservazione e la descrizione delle differenze strutturali

deve:

- a) partire da una lingua nota
- b) risultare applicabile a qualsiasi lingua storica
- c) permettere l’interculturalità
- d) essere valida per qualsiasi lingua nativa che fosse entrata nella prassi missionaria.

Nella prospettiva data dall’Umanesimo alla ricerca dei caratteri di validità universale, quale è rappresentata da Franciscus Sanctius Brocensis, Gaspar Scioppius, Gerardus J. Vossius e, occorre aggiungere, da Roboredo, la grammatica come *scientia*, appartenente all’ordine *naturalis* e dotata di una serie di norme universali, si distingue da quella *artificialis*, deputata

<sup>9</sup> Padley 1985, pp. 339-341.

<sup>10</sup> Melià 1969.

<sup>11</sup> Suárez Roca 1992, pp. 65-202.

all'elaborazione delle tecniche descrittive di ogni singola lingua. Per mezzo di questa si riesce a concepire il parlare come funzione, *loquela*, e a cogliere la lingua come prodotto delle valenze retoriche, *opus*. Trovano così giustificazione la molteplicità e la varietà d'uso, le abilità e la esecuzione fonetica nell'ordine di una *oratio figurata*. In anticipo rispetto a tale piano sussiste la *ratio* quale struttura logica dei principi dinamici della *grammatica naturalis*. La riflessione linguistica di Roboredo<sup>12</sup> congiunge quindi il razionalismo allo sperimentalismo e preannuncia i postulati didattici della *Linguarum methodus novissima* di Comenio (Leszno 1648, ma pubblicata nella *Didactica magna*, Amsterdam 1657).

### 3. La riscrittura

È ragionevole ipotizzare che le necessità dell'apostolato avessero spinto già i primi missionari cattolici a rendere gli ideogrammi cinesi con i caratteri latini. Si ricordi l'intensa attività dei Francescani, Giovanni da Pian del Carpine, Giovanni da Montecorvino, Andrea da Perugia, Giovanni da Marignolli, Odorico da Pordenone, inviati dal Papa nell'Impero mongolo la cui pluralità etnico-linguistica è nel frattempo ben descritta nell'*Itinerarium* di Willem van Ruysbroek.

Ma di questa loro attività nulla è giunto. È invece possibile affermare che la capacità mostrata dai Gesuiti nella interpretazione della fonografia delle lingue dell'Estremo Oriente e della loro riscrittura supera in contenuto innovativo qualsiasi tradizione occidentale che all'epoca disponeva della teoria grammaticale della segmentazione della *littera*, delle dottrine metrico-musicali e della prassi sperimentale degli ortoepisti.

La scrittura della Cina e delle nazioni che ne hanno beneficiato è il prodotto di un lungo periodo di paziente applicazione, documentata soltanto nelle fasi terminali<sup>13</sup>, e originatasi come esperienza estetico-visiva dell'arte calligrafica (*shufa*). Iniziatasi infatti con il tipo pittogrammatico (*xiangxing*) ed evolutasi in logografia morfosillabica, questa scrittura (simbolica e semasiografica) si è andata comunque specializzando nel classificare i rapporti esistenti con la lingua e con il pensiero, giungendo poi alla

<sup>12</sup> Kossarik 2002.

<sup>13</sup> Chen 1980.

rappresentazione del significante sia pure all'interno di un carattere composto<sup>14</sup>.

I letterati della Cina hanno potuto riflettere in più occasioni sulla loro specificità quando hanno incontrato altre dimensioni della comunicazione scritta. Attraverso il Turchestan (divenuto poi lo Xinjiang, il 'Territorio Nuovo' cinese) sono transitate le piste carovaniere che hanno servito da ponte fra Occidente e Oriente, dalle aree già iraniche, e turchizzate più di recente, alla Siberia, Mongolia, Tibet e finalmente alla Cina. Si tratta di uno degli snodi più antichi, che ha permesso il commercio verso Occidente per le vie della seta (già dal sec. I a.C.), della giada, dei lapislazzuli e, dall'Occidente, per la via del vetro, e che ha favorito il transito di culture e di religioni, come il Buddismo, il Manicheismo, il Nestorianesimo e il Cattolicesimo, e infine l'Islamismo. Il passaggio delle merci e delle idee ha portato la scrittura, anche a lingue che sarebbero altrimenti restate ignote, come il tochario. Il soggiorno corsivo (consolidatosi fra 600 e 700 d.C.) viene assunto dagli Uiguri (prima della loro islamizzazione che avverrà verso il 1150) ed è da questi trasmesso ai Mongoli (*Mongol bicig*) che la diffonderanno nel loro Impero e, quindi, nella Cina. Adattata anche alla lingua dei Manchù, quando questi governeranno la Cina con la dinastia Qing dal 1616 al 1912, la loro scrittura entrerà nella burocrazia dell'amministrazione palaziale.

È ancora un contesto religioso, ma questa volta di ambito buddista, che ci documenta la necessità di dotare gli ideogrammi di equivalenti basati sulle unità di sillaba e sul singolo fono. Nel momento stesso della diffusione del Buddismo in Cina, la ricopiatura e la lettura rituale dei mantra e dei sutra scritti in siddhām e le evidenti necessità di trasposizione terminologica avevano posto la questione dell'adattamento grafico del sanscrito in un processo di mediazione interlinguistica e interletteraria.

All'inizio dell'800 il Giappone reagirà a questa necessità posta dal rituale fornendo la risposta tecnica con il sillabario *bonji* elaborato dalla Scuola Shingon. L'aspetto della diversità continuerà d'altronde a ripresentarsi in diversi condizionamenti storici. Nel sec. XIII il Lama 'Pags-pa, nel tentare una pianificazione delle scritture del vasto Impero mongolo, modifica l'alfabeto tibetano (a sua volta continuatore della trafila brāhmī e gupta proveniente dall'India) in una scrittura verticale e squadrata per dotare il mon-

<sup>14</sup> Ladstätter 2004, pp. 209-212.



golo di una seconda scrittura (che prende il nome di *dörbeljin üstüg* 'scrittura quadrata'). Quando nel 1269 Qubilay Khan lo assumerà ufficialmente, esso conosce una notevole, quanto effimera, fortuna che ha lasciato alcune tracce documentarie anche in Cina tra cui il *Menggu ziyun*, un dizionario in cui gli ideogrammi sono traslitterati in questa scrittura mongola.

La speculazione cinese sulla scrittura porta allo sviluppo di una notevole sensibilità per il significante. Nella Cina del 300 d.C., Sun Shuran utilizza il *fanqie* 'taglio degli opposti' per segnalare la lettura con due ideogrammi in funzione fonologica, il primo dei quali indica il fono iniziale e il secondo il rimanente corpo fonetico e l'altezza di tono (ad es. *dong* è notato con l'abbinamento dei caratteri per *de* e *hong*). Altre sperimentazioni condotte sul versante interpretativo della fonologia della lingua letteraria ottengono di organizzare i lemmi sulla base dell'acroponia o della rima (*shengmu* 'suono iniziale', *yunmu* 'suono 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<sup>15</sup>.

Aldilà dei limiti del tecnicismo, queste speculazioni rientrano fra i contributi mirati a organizzare gli ideogrammi in caratteri ideofonetici (*xin-gsheng*) in cui il classificatore indicante il significato (*yi pang*) si unisce in un composto con la parte indicante il significante (*sheng pang*). Con l'applicazione di questa norma, che è già analizzata dal grammatico Xu Shen nel sec. I d.C. e sul cui principio la scrittura odierna tende a costituire i caratteri, il sistema cinese viene tecnicamente adattato alla rappresentazione delle sillabe e dei foni, sia allo scopo di facilitare la lettura della lingua letteraria, sia per ovviare alle necessità delle lingue vernacolari che entrano 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). Dal canto suo, pur nella consapevolezza delle alterità, la tradizione cinese della

<sup>15</sup> Casacchia 1994, p. 9.

etnia Han non rivela cedimenti, non avverte alcun bisogno di cambiamento e riesce a superare le tensioni culturali portate dalle dinastie straniere Yuan e Qing dei Mongoli e dei Manchù. Nella diversa risposta di questo "paese del centro" e dei "paesi periferici" sembra rivivere il contrasto fra l'area assiro-babilonese, che aveva preservato i sillabogrammi pur avendone immaginato la trasformazione in sottounità fonografiche, e le aree marginali, come quella fenicio-ebraica, che invece accelereranno verso quelle soluzioni.

La presenza dei missionari cattolici nel *Padroado Real* portoghese ripropone il problema della traslitterazione. La missionologia della Compagnia di Gesù ricerca forme condivisibili con le culture che nel processo progressivo di evangelizzazione vanno disvelando i loro valori. Le diversità 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 e di cui vogliono apprendere il registro linguistico. Nel confronto con la molteplicità delle situazioni, la Compagnia interviene con operazioni di mediazione condotte all'interno di prospettive analoghe a quelle che soltanto in epoca a noi vicina si svilupperanno come inculturative<sup>16</sup>, 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 la "riorganizzazione" e il "riorientamento" e agiscono, in modo puntuale e mirato, sia su realtà linguistiche consolidate sia in maniera costruttiva su tradizioni linguistiche orali.

Se l'acquisizione della scrittura del cinese è un'abilità pragmatica, i Gesuiti dimostrano di avere consapevolezza dei principi costitutivi e funzionali. Lo provano le istanze di "riscrittura", di cui si tratterà, così come i testi da loro redatti con lo scopo di riflettere sulla alterità e di divulgarla in Europa (è recente la pubblicazione di un manoscritto redatto in Francia e risalente alla seconda metà del 1600 in cui un anonimo gesuita descrive con chiarezza e precisione la semasiografia degli ideogrammi<sup>17</sup>).

Sin dalla fondazione della missione in Cina, i Padri si dimostrano consapevoli che la loro pastorale non possa che connotarsi nella comunicazione. Appartiene infatti proprio ai primi anni la stesura di una raccolta lessi-

<sup>16</sup> Roest Crollius 1990.

<sup>17</sup> Lundbæk 1986.

cografica portoghese-cinese di cui, prendendo le distanze dalla opinione invalsa di ritenerne Ricci l'autore e Ruggieri il coadiuvatore<sup>18</sup>, viene ora proposta una diversa attribuzione delle parti in base ai risultati della perizia sul testo<sup>19</sup>, avallati dal confronto con i documenti scritti in quegli anni dai due Padri. Nell'ipotesi di Witek gli inizi si fanno risalire al periodo di Zhaoqing, a partire quindi dal 1583; il lavoro, non ancora ultimato, sarebbe cessato verosimilmente poco prima del 1588, quando Ruggieri avrebbe inserito il testo fra il materiale librario da condurre con sé in Italia. Il manoscritto è vergato con inchiostro cinese, frammischiato da alcune rare e sparse scritture con tinta europea (riconoscibile per il grado di acidità che permea maggiormente la carta); è inoltre d'interesse notare che con questa sono tracciati segni di collegamento fra le varie colonne quando le voci non sono perfettamente disposte nell'allineamento in orizzontale. L'organizzazione delle pagine presenta su una prima colonna oltre 6000 lemmi portoghesi disposti in sequenza alfabetica (da *aba* 'orlo' a *zunir* 'ronzare'), selezionati dal *Dictionarium ex Lusitanico in Latinum sermonem* di Jerónimo Cardoso (Lisbona 1563<sup>20</sup>), seguiti linearmente dalla colonna con la traslitterazione (priva di segnalazione di tono e di aspirazione) in lettere latine del traduttore cinese, accanto alla quale è disposta la terza colonna con i corrispondenti caratteri del cinese. Nei soli ff. 32r.-34r. figura una ulteriore colonna con traduzione, o talvolta chiosatura, in italiano, mentre in questo spazio del margine destro risultano esserci in pochi altri fogli, con distribuzione casuale e saltuaria, ricopiate – effettuate evidentemente per esercizio – dell'ideogramma della colonna precedente oppure integrazioni in cinese a opera di diverse mani<sup>21</sup>.

La colonna dei lemmi portoghesi è stata compilata da due amanuensi. Se la prima mano non permette raffronti con calligrafie a noi note, è però possibile individuare nella seconda, che scrive dalla <d> alla <z>, quella di Ruggieri<sup>22</sup>. La traslitterazione in lettere latine, che, anche se con varie lacune, è disposta nella seconda colonna, apparterebbe sempre allo stesso Padre e risponde agli stessi criteri di romanizzazione da lui messi in atto nel

<sup>18</sup> D'Elia 1938, p. 173; Poli 2006, pp. 263-264.

<sup>19</sup> Witek 2001, pp. 18-20, con edizione fotostatica.

<sup>20</sup> De Almeida 1959.

<sup>21</sup> Si veda anche James 2004.

<sup>22</sup> Witek 2001, pp. 18-19.

1584, quando aveva disegnato una copia delle iscrizioni donate alla missione dal governatore di Zhaoqing, per allegarle con la traslitterazione e la traduzione alla lettera del 30 maggio indirizzata al Padre Generale Acquaviva a Roma. Le frasi, apposte sulle architravi della casa e della cappella della missione, sono da Ruggieri così rese: "Ecclesia è fior novello degli Santi" e "di occidente ci vennero Padri homini candidissimi"<sup>23</sup>. I caratteri cinesi della terza colonna sono di mano elegante che difficilmente è dei Padri i quali non possono aver raggiunto già in quel periodo una tale abilità calligrafica. Alcuni inserimenti sono di altre mani meno educate e possono essere considerati successivi. La quarta colonna in italiano dei ff. 32r.-34r. è scritta con inchiostro europeo e non sembra potersi attribuire né a Ricci né a Ruggieri<sup>24</sup>. Siccome lo stesso autore interviene qualche volta anche per inserire, dove mancante nella seconda colonna, la romanizzazione dell'ideogramma, è pertanto possibile inferire che si tratti di un Padre che si stia esercitando a Roma sulle prime pagine del dizionario, per prepararsi a partecipare alla missione cinese.

In tal modo si viene a modificare radicalmente la visione di D'Elia per il quale la romanizzazione della seconda colonna sarebbe stata di Ricci<sup>25</sup>, mentre all'intervento di Ruggieri era lasciato l'inserimento delle parole italiane nei ff. 32r.-34r. L'elenco dei lemmi portoghesi sarebbe stato di "un amanuense qualunque". Sia detto per inciso che per altro D'Elia confondeva anche la carta con il lemma incipitario, da lui riconosciuto in *abitat* del f. 33r..

Lo studio di altre particolarità di questo dizionario ha fatto ampliare il quadro delle ipotesi. La considerazione delle specificità semantiche del lessico portoghese selezionato per la prima colonna, che, oltre ai prevedibili lemmi religiosi (fra i quali, al f. 63v., la prima attestazione del termine per il Dio cristiano: *criador* = *tianciu sunuane*), abbonda di termini nautici, mercantili e di natura volgare, nonché di qualche dialettalismo, e la presenza di alcune trascrizioni che rivelano una fonetica del cantonese, del hakka e dell'amoy potrebbero suggerire di anticipare l'inizio della sua compilazio-

<sup>23</sup> Il documento, che è conservato nell'Archivio romano – coll. *Jap. Sin.* 9 II, ff. 263r.-264v. –, è parzialmente riprodotto in Tacchi-Venturi 1911, tav. IV, in D'Elia 1942, tav. XII, in Gison-di 1999, p. 99, in Witek 2001, p. 505.

<sup>24</sup> Witek 2001, p. 20, ma cf. *ivi*, p. 43.

<sup>25</sup> D'Elia 1938, p. 173, e di nuovo – anche se con una sfumatura di incertezza – nell'annotazione di suo pugno inserita nella rilegatura del manoscritto e in *Fonti Ricciane*, vol. II, p. 32.

ne al periodo della permanenza di Ruggieri presso la missione di Macao, quindi al 1580, e di considerarlo un lavoro collettivo, concepito secondo le diverse ottiche di Gesuiti, italiani e portoghesi (cf., al f. 122r., il lemma *nação portuguesa* 'nazione portoghese'), di cristiani e di neofiti (cf. al f. 64 r., *cristão velho* 'cristiano vecchio' e *cristão novo* 'cristiano nuovo'), di laici, europei e cinesi<sup>26</sup>. Questa prospettiva conferma il collegamento fra il dizionario e i contenuti dell'apostolato di Ruggieri, del suo ruolo di mediatore, nel commercio come nella interculturalità e nel confronto interreligioso, della sua specializzazione come interprete e poi come traduttore e autore di testi in cinese, a partire dal Decalogo (*Zuchuan Tianzhu shijie*), dalle preghiere cristiane fondamentali e dal Catechismo (*Tianzhu shilou*), tutti redatti nel 1584 assieme a Ricci e ad altri collaboratori. La posizione che Ruggieri viene ad acquisire nel processo di elaborazione della lessicografia del cinese e della traslitterazione dei suoi caratteri è condizionata dal suo coinvolgimento in quella lingua. Anche a questo proposito, superando la valutazione negativa espressa, sia da fonti a lui contemporanee (cf. la lettera di Valignano ad Acquaviva del 16 dicembre 1596) sia dai Moderni<sup>27</sup>, in merito alla sua conoscenza del cinese, la critica attuale ne ha rivalutato l'impegno. È quanto emerge dall'attribuzione a Ruggieri di alcune composizioni poetiche, consistenti in 34 idilli espressi alla maniera del periodo Tang, scritti nell'arco temporale fra il 1582 e il 1588<sup>28</sup>, e ancora il suo impegno si riconosce dall'applicazione alla geografia della Cina, rivelata dal rinvenimento dei 76 fogli del suo atlante nell'Archivio di Stato di Roma<sup>29</sup>. Si tratta, quindi, di una figura a cui va riconosciuta una posizione di centralità nell'organizzazione della prima missionologia e nell'impegno all'apostolato, divenuta in Cina nota al punto tale da essere identificata con il possibile soggetto ispiratore di due componimenti del poeta Xi Wei dedicati a un "Monaco dell'India"<sup>30</sup>.

Il manoscritto, che è stato rinvenuto nel 1934 dal p. D'Elia presso l'Archivio romano della Compagnia di Gesù – coll. *Jap. Sin.* I 198 foll. 32r.-156r.<sup>31</sup> –, potrebbe corrispondere al "dictionarium Sinicum" visionato da

<sup>26</sup> Barreto 2000.

<sup>27</sup> D'Arelli 1994.

<sup>28</sup> Chan 1993.

<sup>29</sup> Lo Sardo 1993.

<sup>30</sup> Chan 1996.

<sup>31</sup> D'Elia 1938, pp. 172-173.

Kircher e messo a disposizione "pro usu nostrorum"<sup>32</sup>. Resta, però, aperta la possibilità che Kircher abbia visionato un secondo dizionario di cui si dirà più sotto. Questo documento si configura come un canovaccio di lavoro di 156 fogli (compilati sul fronte e sul retro, ma con alcune pagine vuote), nella cui rilegatura saranno poi aggiunte da un archivista romano le carte 157-169. Appare evidente che esso vada collocato nella produzione finalizzata alle esigenze di consultazione da parte degli autori stessi, ma anche alla didattica della lingua, dapprima impartita nelle classi in Cina e poi in Italia. Nel fascicolo rinvenuto da D'Elia, oltre a carte di vario genere e ad alcune annotazioni volanti su alcuni gruppi di ideogrammi, è stato inserito un breve prontuario di conversazione, su temi generici, fra un missionario e un visitatore, scritto su 9 pagine nel solo cinese traslitterato. La grafia sembrerebbe rimandare di nuovo alla mano di Ruggieri e il modello di romanizzazione rientra ancora in questa prima fase, anche se con l'apporto innovativo di contrassegnare alcune sillabe con un accento acuto del quale non si coglie la funzione. Il titolo che vi è riportato è *Pin ciā uen tà ssi gnì* che potrebbe essere interpretato come *Ping chang wen da ci yi* 'Il significato delle lettere della conversazione quotidiana'.

Questa prima sperimentazione, che risulta essere, pur con notevoli inconsistenze, una automatica trasposizione dell'ortografia del latino letto con la fonetica dell'italiano, continua nell'uso corrente. È interessante osservare che Ricci se ne servirà nella epistolografia e in *Della entrata*. Allo stesso tempo, le esigenze di una maggiore precisione di trascrizione portano Ricci a intervenire e a favorirne l'evoluzione. A partire dal manoscritto autografo del *Jiaoyou lun / De amicitia*, compilato a Nanchang fra il 1595 e il 1599. In esso, che contiene la versione italiana, ai ff. 22r.-29v., e il testo cinese, ai ff. 7r.-20v., gli ideogrammi sono disposti su sei colonne per pagina, ciascuno accompagnato dalla romanizzazione che comincia in alcune ricorrenze a essere provvista dell'annotazione tonale<sup>33</sup>. Di un secondo più articolato progetto ci resta il quadro programmatico riportato da Ricci stesso. Si tratterebbe di un'opera che, secondo la testimonianza di Philippe Couplet<sup>34</sup>,

<sup>32</sup> Kircher 1667, p. 118.

<sup>33</sup> Per l'edizione critica e la riproduzione della pagina iniziale del proemio, Ricci 2005, p. 107.

<sup>34</sup> Chen 1987, pp. 327-328.

attivo nella missione anche come biografo e storico (1623-1693), attuerebbe lo schema di un *vocabularium ordine alphabetico Europaeo concinnatum et per accentus suos digestum*. Per questa realizzazione Ricci appare impegnato nell'affrontare la sfida rappresentata dalla annotazione del sistema tonale. Collaborano con lui il confratello Lazzaro Cattaneo (1560-1640), che lo raggiunge a Shaozhou nel 1594, grande esperto di armonia e di musica (ricordato per questo anche dall'anonima *Digressio de Sinarum literis*<sup>35</sup>), e il novizio Zhong Mingren (o, come suona il nome portoghese da convertito, Sebastião Fernandes). L'obiettivo è di redigere un vocabolario dal cinese al portoghese, in cui la grafia romanizzata presenti un tale grado di accuratezza da essere provvista di indicatori per la correlazione fonologica dell'aspirazione e per la notazione prosodica di una scala pentatonale (in quanto basato sul cinese letterario di Nanchino che per altro sarà alla base anche della *Arte de la lengua mandarina*, Guangdong 1703, del domenicano Francisco Varo<sup>36</sup>). Ricci, nel riferire le osservazioni maturate, non manca di sottolineare i vantaggi che, all'interno delle reti comunicative dell'Ordine, avrebbero prodotte la univocità e la regolarizzazione del sistema di trascrizione di ogni unità monosillabica (concetto ben radicato nella linguistica gesuitica<sup>37</sup>), confidando che esso possa porsi come un metodo di "glottodidattica a distanza"<sup>38</sup>:

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 pronunciazione 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

<sup>35</sup> Lundbæk 1986, p. 41.

<sup>36</sup> Edizione in Coblin, Levi 2000.

<sup>37</sup> Ineichen 1987.

<sup>38</sup> Ricci 2000 e cf. la *Lettera al p. Martino de Fornari, Macao 13 febbraio 1583*, in cui accenna anche alla fruizione "interretnica" degli ideogrammi, in Ricci 2001.

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 Marteo 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.

Se non si ha traccia di questo secondo dizionario, che sarebbe stato compilato verso il 1598-1599, troviamo il sistema di trascrizione qui descritto applicato in un altro documento. Nel 1605, Ricci pubblica a Pechino il *Xizi qiji* "La meraviglia delle lettere occidentali" di cui soltanto nel 1983 è stato rinvenuto un originale presso la Biblioteca Vaticana. Fino a quel momento ne era stata proposta l'identificazione con l'esemplare vaticano *Daxi zimu* "L'alfabeto del lontano Occidente" e con alcune edizioni cinesi<sup>39</sup>. In realtà il contenuto, arricchito da un quarto componimento di Ricci e corredato da quattro immagini religiose (riprodotte in Spence 1984), era stato nel frattempo trasmesso per una trafila collaterale e si trova inserito nel *Chengshi moyuan* "Il giardino d'inchiestro del signor Cheng", portato alle stampe dal letterato Cheng Dayue poco dopo il 1605<sup>40</sup>. L'originale è costituito da tre brevi parafrasi di narrazioni bibliche in ideogrammi, affiancati da una traslitterazione che mostra il livello di sofisticazione raggiunto nella indicazione dei toni.

Le varie sperimentazioni di Ruggieri, di Ricci e dei loro confratelli (fra i quali sembra avere un ruolo preminente Diego de Pantoja, 1571-1618<sup>41</sup>), continueranno a essere utilizzate a lungo nell'ambito della missione cinese. Le troviamo riproposte da p. António de Gouvea (1592-1677) con la *Innocentia victrix, sive sententia comitorum Imperii Sinici pro innocentia Christianae religionis lata juridice per annum 1669* (Guangdong 1671), ma soprattutto confluiscono nella rielaborazione di Nicolas Trigault che conoscerà una forte risonanza fra gli intellettuali cinesi del '600<sup>42</sup>, in parti-

<sup>39</sup> Chen 1987, p. 320.

<sup>40</sup> Standaert 2001, p. 811; riproduzioni consultabili in Chen 1980, p. 65, in Witek 2001, p. 75, in Ladstätter 2004, pp. 213-214.

<sup>41</sup> Chen 1987, p. 328.

<sup>42</sup> Casacchia 1984, pp. 10-11.

colare in Fang Yizhi, Yang Xuanqi e Liu Xianting, e avrà un impatto sui progetti di riforma della scrittura. 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<sup>43</sup>), una sorta di dizionario fonetico in tre parti dedicato al sistema di trascrizione e di punteggiatura dei cinque toni segnalati da diacritici (usando con valori tonali i segni prosodici di lungo, circonflesso, acuto, grave, breve), aperto da una sezione teorica e metodologica (*Yiyin shoupu* “Introduzione generale alla fonologia”), a cui fa seguito la presentazione tabulare di 20000 ideogrammi classificati secondo i suoni iniziali e finali esplicitati nella grafia romanizzata (nella seconda parte) e suddivisi in 314 radicali (nella terza parte).

La classificazione della seconda parte è il risultato ottenuto mediante una procedura di grande operatività che è basata su un sistema combinatorio dei diversi foni identificati nelle loro ricorrenze tagmemiche. L’inventario che si è riusciti a isolare viene a formare una serie di schemi tabulari in cui le 20 ricorrenze in posizione iniziale (dette *fu* ‘padri’) sono disposte in orizzontale secondo i diversi gradi della scala pentatonica, mentre su 50 linee in verticale è inserita l’intera gamma delle ricorrenze finali del corpo fonico restante (dette *mu* ‘matri’= ‘suoni’), raggruppata in quattro classi corrispondenti ad altrettanti abbinamenti possibili chiamati rispettivamente *yuan mu* ‘matri originali’ ovvero ‘suoni originali’, se la lettera è la sola vocale, *zi mu* ‘suoni figli’, per due lettere, *sun mu* ‘suoni nipoti’, per tre lettere, *zengsun mu* ‘suoni pronipoti’, per quattro lettere. La fase “scompositiva” è ovviamente funzionale alla “ricomposizione” in unità significative prodotte dal congiungimento delle ‘matri’ con i ‘padri’. Questa terminologia tecnica potrebbero essere stata ispirata dalle *matri* (*lectionis*) della grammatica semitica. Trigault avrebbe poi proseguito con l’ampliamento della metafora familiare, anche se non è escluso che l’uso derivi da una prassi terminologica locale se si considera che nella scrittura han’gul del coreano la vocale è denominata ‘suono madre’ (*moeum*) e la consonante ‘suono figlio’ (*ja’eum*). Rispetto alla tradizione dei rimari, che Trigault prende a modello, questo inventario riesce a guadagnare in immediatezza grazie al progresso permesso dall’adozione delle lettere latine. In quelli, infatti, le finali sono elencate secondo la suddivisione in “testa, pancia, coda”, ovvero, ad esempio,

<sup>43</sup> Chen 1987.

una finale *-iang* può essere ricercata solo sotto le opzioni alternative *-i-*, *-a-*, *-ng-*; il sistema di Trigault, invece, mette in grado di accedere al corpo fonico guardando direttamente sotto la classe dei ‘suoni nipoti’.

Per passare al Giappone, le dinamiche del processo d’inculturazione trovano il loro codice comportamentale negli *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues* [nipponico-portoghese per ‘cerimonie’] *de Jappão* (redatto attorno al 1580<sup>44</sup>) e ancora nel successivo *Sumario de las cosas... de Japón*, in cui il p. Visitatore Alessando Valignano (1539-1606) conforma il Cristianesimo ai particolari socio-ambientali, alle gerarchie relazionali e ai protocolli della società giapponese del periodo fra tardo Muromachi e primo Edo<sup>45</sup>. Il *Sumario* insiste sull’autorevolezza del ruolo assunto da coloro che posseggono la scrittura e pertanto riescono a comunicare attraverso i libri. Per conseguenza di tale attenzione si assiste alla diffusione di opere catechetiche e devozionali – del catechismo esistono 4 edizioni – che è stata permessa dalla intensa attività tipografica. La stampa xilografica (cinese) realizzata su matrici a piena pagina sarà sostenuta da una macchina a caratteri metallici mobili, importata dall’Europa dietro richiesta di Valignano<sup>46</sup>, da p. Diogo de Mesquita<sup>47</sup> e da 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).

I Giapponesi, dopo essersi serviti per vari secoli del cinese letterario come lingua della scrittura (*kanbun*), hanno gradatamente adattato il repertorio del cinese a un processo di interpretazione che, oltre a permettere una lettura sino-nipponica (*on*), prevede anche la possibilità di una “glossatura” mediante il corrispondente traduce giapponese (*kun*). In più, il sistema di scrittura è stato implementato dalla formazione di un corpus di caratteri semasiografici originali, ed è stato affiancato – a partire dal più antico *man’yogana* – da alcune serie supplementari di caratteri stilizzati attivati in funzione fonetica sulla misura della scansione sillabica<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Schütte 1946.

<sup>45</sup> Moran 1993.

<sup>46</sup> Boscaro 1984.

<sup>47</sup> Pacheco 1971.

<sup>48</sup> Tollini 2005.

L'integrazione in un diasistema equilibrato di questi differenti criteri operativi sui livelli stilistici e il loro assorbimento in un codice regolamentato rivelano una lunga sedimentazione, rallentata sul piano tecnico da aspetti di contraddittorietà, di concorrenzialità, di fluttuazione e di ridondanza. La strategia comunicativa dei Gesuiti si inserisce in questo quadro di rapporti creando una produzione di opere mirate a cogliere gli obiettivi nelle diverse fasce di utenza alle quali ci si accosta con un ventaglio di tipologie di scrittura che sono selezionate tenendo conto della complessità della gerarchia sociale nipponica.

La risposta si conforma, dunque, alla situazione. Pertanto la pianificazione della produzione letteraria dei Gesuiti, quando si rivolge al segmento dei lettori colti, fa uso dell'impressione in ideogrammi (*kanji*). Al pubblico meno letterato si accosta con gli 'ideogrammi nazionali' (*kokuji*, ovvero simboli creati appositamente per il giapponese<sup>49</sup>), pari a un corpus di poco più di 150 caratteri, e con i sillabogrammi giapponesi (*kana*). Si consideri, per altro, che fino al sec. XVIII alle donne era concessa la scrittura soltanto attraverso quest'ultimo stile grafico (*buntai*, registro di lingua di scrittura, collegata alla scelta dei caratteri, e ai livelli del lessico e della morfosintassi adeguati alla testualità). Per i confratelli e per i catechisti giapponesi (*dojuku*), e anche per offrire all'Occidente un primo livello di conoscenza volgarizzata della lingua, si immette la novità della traslitterazione in lettere latine (*romaji*).

Come risultato di questa operazione culturale, il Giappone viene ad acquisire l'inedito registro di *kirishitango* 'lingua cristiana', presentato nel variazionismo grafico giapponese arricchito, con il *romaji*, di una propria specie di *kana* in lettere latine provvista della capacità di segmentare il significativo. Attraverso la letteratura espressa in questo registro si introduce in Giappone la concezione della traduzione come azione di "trasposizione" e non più di "decodifica" (*kanbun kundoku*) degli ideogrammi del cinese classico. Questo comporta l'innovazione rispetto alle regole convenzionali d'interpretazione applicate a un testo passibile di una doppia lettura e di una graduale transizione (sino-nipponica), costretto dai vincoli imposti dalla natura stessa della scrittura semasiografica che per il giapponese ha dovuto servirsi dell'integrazione di segnali speciali (*kunten*), funzionali alla fonologia, alla morfologia e alla sintassi di tale lingua<sup>50</sup>. Anche questa pratica

<sup>49</sup> Rokuro 1969.

<sup>50</sup> Tollini 2005, pp. 177-188.

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.

Come è dato immaginare, una fra le esigenze più avvertite del *kirishitango* è la ricerca di un linguaggio religioso consono alla sensibilità dei neoconvertiti, provvisto di un lessico specialistico dai contenuti non controversi. Quando Francesco Saverio aveva cercato di tradurre il Credo e di dotare i Giapponesi dei fondamenti catechetici aveva dovuto sperimentare la mediazione di un interprete, e si era servito del samurai convertito Anjiro (Paulo da Santa Fé) che aveva incontrato a Malacca. Questi, già membro del buddismo della Scuola Shingon, limitato nelle conoscenze del cristianesimo così anche, come appare dalle sue interpretazioni, del buddismo, non era riuscito a cogliere le distinzioni fra la teologia della Salvezza e l'ascesi verso lo stato d'Illuminazione interiore.

Le conseguenze degli errori dottrinari derivanti da questo compromesso si possono notare nel nome stesso di 'Dio' che Anjiro, suggerendo di renderlo come *Dainichi*, riprende dal termine con cui la Scuola Shingon denota il Buddha Supremo (*Dainichi Nyorai*). Le confusioni continuano nella denominazione che il primo cristianesimo assume, accettando di chiamarsi *Buppo* 'rivelazione di Buddha', e nel nome preso dai missionari di *so* 'bonzi'. Il rischio che questa situazione rendesse nella prassi facile l'omologazione fra la Buona Novella cristiana, presentata in maniera eccessivamente ipocaratterizzata, e il buddismo, nel suo aspetto devozionale per le masse, porta a maturare in Francesco Saverio il progetto di una missionologia dell'inculturazione partecipe dell'alterità linguistica.

Come prima conseguenza sorge l'urgenza, in Giappone come altrove, della revisione del lessico religioso, nella direzione della correzione dei termini ambigui e travisati, perché non specifici e non ortodossi. Già Saverio aveva respinto l'uso di *Dainichi* e, rifacendosi alla esperienza precedentemente acquisita con il tamil nella missione indiana, lo sostituisce con il prestito adattato *Deusu* (nelle missioni americane, il *Diálogo da Fé* di Anchieta presenta la stessa procedura d'immissione di prestiti in tupí).

Ma nemmeno altre parole possono reggere all'analisi critica nella misura in cui i Padri vengono a percepire l'articolazione dottrinarica del buddismo giapponese, comprendono l'ampiezza dei sincretismi prodotti e riescono a distinguere i potenziali di contenuto fra insegnamenti esoterici ed essoterici. Sono passati al vaglio, per venire quindi eliminati, l'altro nome

per 'Dio', *Hotoke*, con cui in Giappone si denotano gli spiriti dei Buddha, dei santi e dei morti, e alcuni altri termini nei quali l'apparente somiglianza riporta a una profonda distanza concettuale. Questo è successo nell'assumere per 'Paradiso – Inferno' i termini *Jodo – Jigoku* del buddismo devozionale del Buddha Amida, per 'anima' il principio della 'forza spirituale' denotato *tamashii*, per 'angelo' gli spiriti celestiali chiamandoli *tennin*.

Il campo di prova del canale comunicativo si dimostra nel confronto sulle questioni religiose. Le dispute con il clero buddista diventano sempre più frequenti nelle modalità frontale e apologetica e sono finalizzate a disvelare i loro inganni diabolici (*as crenças no demônio*). Di questa trattativa ci giunge notizia attraverso le lettere<sup>51</sup>:

Por se ajudarem muito de uns livros nossos, convertidos em sua língua pera reprovarem a onnipotência de Amida, e outros falsos deoses que tem.

Hum tratado que levamos de propósito feito na lingua de Japão em frase muito polida, no qual se tratava brevemente dos enganos das leis de Japão...e da verdade, justiça, e inteireza da lei de Deos.

Non potendosi, dunque, convogliare la Verità con le parole della falsità, il Gesuita che si dedica a riformare radicalmente l'approccio al lessico religioso è Baltazar Gago (1515-1583<sup>52</sup>), il quale intravede la soluzione nella pratica di porgere ai fedeli lo specifico termine latino, portoghese o spagnolo come neologismo:

Dopo tutto, nuove cose richiedono nuove parole, e queste hanno una connotazione enormemente diversa rispetto alle idee che vogliamo esprimere...in tal modo i fedeli arrivano a comprendere la differenza fra i due tipi di espressione, capiscono meglio la religione e riconoscono anche l'impossibilità di servirsi delle loro parole per esprimere la Verità di Dio<sup>53</sup>

L'impegno di Gago di "insegnare" correttamente il prestito è facilitato dalla possibilità fornita dalla scrittura del giapponese di annottarlo sillabicamente con il *kana*<sup>54</sup>. La terza via, che è permessa dai caratteri cinesi, di

<sup>51</sup> De Lyra 1598, vol. I, pp. 353 e 426.

<sup>52</sup> Cieslik 1954, Pires 1994.

<sup>53</sup> Lettera scritta da Hirado, 23 settembre 1555, ai Confratelli dell'India.

<sup>54</sup> Tollini 1997, pp. 329-346.

formulare nuove combinazioni, non viene esperita. L'operazione descritta da Gago si applica agli inizi su un gruppo di una cinquantina di termini giudicati "rischiosi", ma presto se ne aggiungono altri, che finiscono per immettere nel *kirishitango* una consistente quantità di prestiti adattati, sicché il grammatico João Rodrigues si confronta con l'aspetto dell'epentesi vocalica nell'adeguamento di sillabe complesse al modello prosodico giapponese.

Gli scopi che i Gesuiti si prefiggono sono esposti in una lettera del 1584 di Valignano a de Mesquita<sup>55</sup>. 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 grafia romanizzata del giapponese (*aprenden en breve tiempo, juntamente con leer y escribir japon, que es cosa muy dificultosa, leer y escribir en japon latin*, cf. *Sumario de las cosas...de Japón*, pp. 204-205). 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*, giapponese-portoghese, uscito a Nagasaki nel 1603-1604, contiene oltre 32000 voci traslitterate e spiegate in portoghese che sono distinte nei registri d'uso: poetico, letterario, tecnico buddista, dialettale, corrente e informale ("baixo"), femminile ("palaura de molheres").

Il precedente *Dictionarium Latino Lusitanicum ac Iaponicum*, Amakusa 1595, di circa 30000 voci traslitterate, è basato sul Calepino<sup>56</sup>; secondo la notizia riportata in una lettera di p. Pedro Gomes del 12 ottobre 1595, esso è stato compilato da tre Padri assieme a due *dojuku* in soli 15 mesi.

Un glossario, allegato a un testo di *Vite di Santi* (*Sanctos no gosagueono*), contiene 2152 lemmi tradotti in portoghese e traslitterati.

Un'edizione modificata e abbreviata della *Institutio grammatica* di Manuel Álvares, Amakusa 1594, presenta un profilo esplicativo ed esemplifi-

<sup>55</sup> *Documenta Indica*, XIII, 1975, p. 762.

<sup>56</sup> Kishimoto 2005.

cativo in giapponese traslitterato adattato a rispondere alle esigenze di una didattica trasversale ideata per permettere l'acquisizione dei due obiettivi del giapponese e del latino.

Due grammatiche del giapponese, che a modello prendono sempre l'Álvares, sono elaborate da un eccezionale studioso, João Rodriguez (soprannominato *Tcuzu*, ovvero *tsuji* 'Interprete'), la cui opera avrà la continuazione nella grammatica del domenicano Diego Collado (Roma 1632) e, per suo tramite, del francescano Melchor Oyanguren de Santa Ynés (México 1738<sup>57</sup>). La prima di queste, Nagasaki 1604-1608<sup>58</sup>, è l'*Arte da lingoa de Iapam*, un'ampia trattazione di 460 pagine sul giapponese, descritto nel registro colto e nello stile epistolare; la seconda è l'*Arte breve*, Macao 1620. Abituato al Giappone sin dalla giovane età – sembra infatti che vi sia arrivato a 16 anni<sup>59</sup> –, e pienamente consapevole quindi della difficoltà del diasistema del giapponese, Rodriguez si sarebbe servito anche dell'assistenza di letterati convertiti<sup>60</sup>, il cui apostolato è per altro documentato dai *Catalogi* per il Giappone della Compagnia. 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<sup>61</sup>. L'applicazione ai materiali didattici e il loro allestimento era comunque iniziato vari anni prima come è provato dalla *Annua* per il 1582 del Superiore p. Gaspar Coelho: "A arte da lingoa de Japão, se aperfeiçoou este ano, e também se tem hum vocabulário e alguns tratados na lingoa de Japão"<sup>62</sup>.

La traduzione di Esopo (*Esopo no Fabulas*), Amakusa 1592-1593, è impressa in *romaji*. Si tratta di un testo di morale risalente a un antico Autore non cristiano d'Occidente rivolto a un pubblico di contemporanei non cristiani d'Oriente, che conoscerà in Giappone un tale successo editoriale da essere reso nelle versioni redatte negli stili colloquiale e letterario e da essere ancora diffuso a stampa persino dopo l'espulsione dei missionari<sup>63</sup>.

Il *Dochiirina kirishitan*, ovvero la *Doctrina christiana*, è il catechismo accertato dalla Chiesa giapponese a seguito della delibera ecclesiale di Nagasaki del 1592. Potrebbe essersi ispirato al compendio catechetico di Mar-

<sup>57</sup> Bae 2004, pp. 162-166.

<sup>58</sup> Lamers 2002.

<sup>59</sup> Moran 1993, p. 181.

<sup>60</sup> Maruyama 2004, pp. 153-154.

<sup>61</sup> Moran 1975.

<sup>62</sup> De Lyra 1598, II, p. 28.

<sup>63</sup> Laures 1957, pp. 47-48.

cos Jorge (Braga 1566<sup>64</sup>, oppure al testo preparato da Valignano nel 1581 per la missione giapponese e stampato nel 1586, il *Catechismus Christianae Fidei*<sup>65</sup>). Finisce per imporsi sulle numerose bozze catechetiche allestite dalle singole comunità per gli esercizi sacramentali. Pubblicato nel 1591 in *kokuji*, già l'anno successivo è traslitterato in *romaji* e ne sopravvivono quattro versioni a stampa.

Giunti nello spazio sino-nipponico, 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. All'interno del piano di persuasione retorica dell'Oriente estremo, la perfettibilità delle conoscenze, oltre che alla mnemotecnica, alla astrologia, alla geografia, alla geometria, alle arti visive e alla musica non può non considerare la scrittura attraverso cui si tramandano i saperi.

Università degli Studi di Macerata

<sup>64</sup> Tollini 1997, p. 326.

<sup>65</sup> Fujita 1991.



## BIBLIOGRAFIA

- Auroux, S.  
1992 *Introduction. Le processus de grammatisation et ses enjeux*, in Auroux, S. (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, II, Mardaga, Liège, pp. 11-64.
- Bae, E. M.  
2004 *La categoría de los 'adverbios pronominales' en el Arte de la lengua japonesa (1738) de Melchor Oyanguren de Santa Inés*, in Zwartjes, Hovdhagen (eds.), 2004, pp. 161-177.
- Barreto, L. F.  
2000 *Macao, an intercultural border in the Ming period*, in Santangelo (a cura di) 2000, pp. 17-42.
- Barthes, R.  
1971 *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris.
- Boscaro, A.  
1984 *I Gesuiti e gli inizi della stampa cristiana in Asia orientale*, "Orientalia Veneziana", 1 (1984), pp. 43-67.
- Casacchia, G.  
2000 *The Xi ru er mu zi by Nicolas Trigault: a missed opportunity to have dictionaries alphabetically arranged in Ming China*, in Santangelo (a cura di) 2000, pp. 9-18.
- Chan, A.  
1993 *Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607) and his Chinese poems*, "Monumenta Serica", 41 (1993), pp. 129-176.  
1996 *Two Chinese poems written by Hsu Wei (1521-1593) on Michele Ruggieri S.J. (1543-1607)*, "Monumenta Serica", 44 (1996), pp. 317-337.
- Chen, J. T. S.  
1980 *Les réformes de l'écriture chinoise*, Collège de France, Paris.
- 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*, Inaugural-Dissertation, Trier.
- Cieslik, H.  
1954 *Balthasar Gago and Japanese christian terminology*, "Missionary Bulletin" (di Tokyo), 8 (1954), pp. 82-90.
- Coblin, W. S., Levi, J. A. (eds)  
2000 *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin language (1703). An English translation of Arte de la lengua mandarina*, Benjamins, Amsterdam.
- D'Arelli, F.  
1994 *Michele Ruggieri, S.I., l'apprendimento della lingua cinese e la traduzione latina dei Si shu (Quattro Libri)*, "AION", 54 (1994), pp. 479-487.
- De Almeida, J. M.  
1959 *O primeiro lexicógrafo português da língua latina: Jerónimo Cardoso*, "Euphrosyne", 2 (1959), pp. 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, Bardi, Roma, pp. 172-177.  
1942 *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, I, Libreria dello Stato, Roma.
- De Lyra, M.  
1958 *Cartas que os Padres e Irmaos da Companhia de Jesus escreverão dos Reinos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa, desde anno de 1549 até o de 1580*, 2 voll., Évora.
- Fujita, N.  
1991 *Japan's encounter with Christianity: the catholic mission in pre-modern Japan*, Paulist Press, New York.
- Gisondi, F. A.  
1999 *Michele Ruggieri S.J. Missionario in Cina, primo sinologo europeo e poeta "cinese" (Spinazzola 1543 - Salerno 1607)*, Jaca Book, Milano.
- Ineichen, G.  
1987 *Historisches zum Begriff des Monosyllabismus im Chinesischen*, "Historiographia Linguistica", 14/3 (1987), pp. 265-282.

- James, G.  
2004 *Culture and the dictionary: evidence from the first European lexicographical work in China*, in Coleman, J., McDermott, A. (eds.), *Historical dictionaries and historical dictionary research. Papers from the International Conference on historical lexicology at the University of Leicester, 2002*, Niemeyer, Tübingen, pp. 119-136.
- Kircher, A.  
1667 *China Monumentis qua Sacris qua profanis, nec non naturae et Artis Spectaculis, Aliarumque rerum Memorabilium Argumentis illustrata, auspiciis Leopoldi Primi Roman. Imper Semper Augusti Munificentissimi Meoenatis*, Amstelodami.
- Kishimoto, E. (ed.)  
2005 *The adaptation of the European polyglot dictionary of Calepino in Japan: Dictionarium Latino Lusitanicum, ac Iaponicum (1595)*, in Zwartjes, O., Altman, M. C. S. (eds.), *Missionary Linguistics II / Lingüística Misionera II. Orthography and phonology. Selected Papers from the Second International Conference on Missionary Linguistics, São Paulo, March 10-13, 2004*, Benjamins, Amsterdam-Philadelphia.
- Kossarik, M. A.  
2002 *Metodo grammatical para todas as linguas*, di Amaro de Roboredo, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.
- Ladstätter, O.  
2004 *Schriftsystem, Schriftreformen und Schriftreformversuche in den Sprachen Chinas*, "Die Sprache", 44/2 (2004), pp. 195-230.
- Lamers, J. P.  
2002 *Treatise on epistolary style. Joao Rodriguez on the noble art of writing Japanese letters*, University of Michigan, Ann Arbor/MI.
- 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, Sophia University, Tokyo.
- Lo Sardo, E.  
1993 *Atlante della Cina di Michele Ruggieri*, Libreria dello Stato, Roma.

- Lundbæk, K.  
1986 *The traditional history of the Chinese script from a seventeenth century Jesuit manuscript*, Aarhus University Press, Aarhus.
- Maruyama, T.  
2004 *Linguistic studies by Portuguese Jesuits in sixteenth and seventeenth century Japan*, in Zwartjes, Hovdhaugen (eds.), 2004 pp. 141-160.
- Melià, B.  
1969 *La création d'un langage chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay*, 2 voll., Université de Strasbourg, Strasbourg.
- Moran, J.  
1975 *The well of Japanese undefiled. Joao Rodrigues' advice on how to study Japanese*, "Monumenta Nipponica", 30/3 (1975), pp. 277-289.  
1993 *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, Routledge, London.
- Niederehe, H.-J.  
1996 *Plädoyer für eine Geschichte der Sprachgeschichtsschreibung*, in Dutz, K. D., Niederehe, H.-J. (eds.), *Theorie und Rekonstruktion*, Nodus, Münster, pp. 9-24.
- Oesterreicher, W., Schmidt-Riese, R.  
1999 *Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition. Missionarlinguistik im Epochenbruch der Frühen Neuzeit*, in Schlieben-Lange, B. (ed.), *Katechese, Sprache, Schrift (= LiLi 116)*, Metzler, Stuttgart-Weimar, pp. 62-100.
- Ó Mathúna, S. P.  
1986 *William Bathe, S.I., 1564-1614: a pioneer in linguistics*, Benjamins, Amsterdam-Philadelphia.
- Pacheco, D.  
1971 *Diogo de Mesquita, S.I., and the Jesuit mission press*, "Monumenta Nipponica", 26/3-4 (1971), pp. 431-443.
- Padley, G. A.  
1985 *Grammatical theory in Western Europe, 1500-1700, I, Trends in vernacular grammar*, CUP, Cambridge.

- Pires, B. V.  
1994 *Baltazar Gago, SJ, e a terminologia cristã do Japão*, in Carneiro, R., de Matos, A.T. (eds.), *O século cristão do Japão*, Actas do Colóquio int. Comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal – Japão (1543-1993), Lisboa 2-5 novembre 1993, Universidade Católica Portuguesa-Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, pp. 49-54.
- Poli, D.  
2006 *La percezione dell'“altro” nella cultura linguistica dei Gesuiti*, in Banfi, E., Iannàccaro, G. (a cura di), *Lo spazio linguistico italiano e le “lingue esotiche”*, Atti del XXXIX Congresso internazionale di studi della SLI, Milano 22-24 settembre 2005, Bulzoni, Roma, pp. 253-279.
- Prosperi, A.  
1992 *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, “Dimensioni e problemi della ricerca storica”, 2 (1992), pp. 189-220.
- Ricci, M.  
2000 *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, direzione di P. Corradini, a cura di M. Del Gatto, Quodlibet, Macerata.  
2001 *Lettere (1580-1609)*, direzione di P. Corradini, a cura di F. D'Arelli, Quodlibet, Macerata.  
2005 *Dell'amicizia*, a cura di F. Mignini, Quodlibet, Macerata.
- Roest Crolius, A. A.  
1990 *Inkulturation als Herausforderung*, in Sievernich, M., Switek, G. (eds.), *Ignatianisch: Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, pp. 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 (1969), pp. 117-123.
- Santangelo, P. (a cura di)  
2000 *Ming Qing Yanjiu*, [9 (2000)], Dip. Studi Asiatici-Is.M.E.O., Napoli.

- Schütte, G. F.  
1946 *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone: Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Standaert, N. (ed.)  
2001 *Handbook of Christianity in China, I: 635-1800*, Brill, Leiden-Boston-Köln.
- Suárez Roca, J. L.  
1992 *Lingüística misionera española*, Pentalfa, Oviedo.
- Tacchi-Venturi, P.  
1911 *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S. J., I, I commentari della Cina*, Stab. Tip. Giorgetti, Macerata.
- Tollini, A.  
1997 *Alcune considerazioni sulla lingua del Dochiirina kirishitan (1591), il primo catechismo per i giapponesi*, in *Atti del XX Convegno di Studi sul Giappone*, Sassari-Alghero, 26-28 settembre 1996, AISTUGIA, Venezia, pp. 325-359.  
2005 *La scrittura del Giappone antico*, Cafoscarina, Venezia.
- Witek, J. W. (ed.)  
2001 *Dicionário português-chinês*, di Michele Ruggieri e Matteo Ricci, Biblioteca Nacional Portugal etc., Lisboa-San Francisco.
- Zimmermann, K. (ed.)  
1997 *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt/M.-Madrid.
- Zwartjes, O., Hovdhaugen, E. (eds.)  
2004 *Missionary linguistics I - Lingüística misionera I, Selected papers from the first International Conference on missionary linguistics, Oslo 13-16 March 2003*, Benjamins, Amsterdam-Philadelphia.