



HAL
open science

Ai confini dell'inchiostro : marginalità e memoria nelle lettere di

Vito Avarello, Cai Jin

► **To cite this version:**

Vito Avarello, Cai Jin. Ai confini dell'inchiostro : marginalità e memoria nelle lettere di. Limina. Intorno al testo, 2025. <hal-05482761>

HAL Id: hal-05482761

<https://hal.science/hal-05482761v1>

Submitted on 2 Feb 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Ai confini dell'inchiostro : marginalità e memoria nelle lettere di Ricci

Vito Avarello, Cai Jin

Université Jean Monnet - Saint-Étienne
vito.avarello@univ-st-etienne.fr, cai.jin@univ-st-etienne.fr

At the margins of Ink: Marginality and memory in Ricci's Letters

Abstract (ITA)

La corrispondenza di Matteo Ricci (1552-1610) rappresenta un osservatorio privilegiato della missione gesuitica in Cina sotto i Ming. Lungi dall'essere meri documenti d'archivio, queste lettere si inseriscono nella tradizione umanistica dell'epistolografia, recando tuttavia i segni dell'esperienza missionaria: solitudine, adattamento culturale, ma anche volontà di costruire una memoria collettiva ed eroica. A partire dalle analisi storiche di Jacques Gernet sulla politica di conversione e dall'approccio umanistico e letterario di Filippo Mignini sulla scrittura ricciana, l'articolo propone di rileggere la corrispondenza di Ricci come spazio liminale, posto ai margini dell'azione missionaria ma essenziale alla costruzione della sua identità e alla trasmissione della sua esperienza.

Abstract (ENG)

The correspondence of Matteo Ricci (1552-1610) offers a privileged perspective on the Jesuit mission in China under the Ming dynasty. Far from being mere archival documents, these letters belong to the humanistic tradition of epistolography, yet they bear the marks of the missionary experience: solitude, cultural adaptation, and a desire to construct a collective and heroic memory. Building on Jacques Gernet's historical analyses of conversion policy and on Filippo Mignini's humanistic and literary approach to Ricci's writings, this article proposes to reinterpret Matteo Ricci's correspondence as a liminal space, situated at the margins of missionary activity yet essential to the construction of his identity and the transmission of his experience.

Parole chiave / Keywords

Matteo Ricci, Missione gesuitica, Dinastia Ming, Corrispondenza, Memoria culturale/ Matteo Ricci, Jesuit mission, Ming dynasty, Correspondence, Cultural memory.

Alla corte cinese dei Ming (明朝 Míng Cháo), alla fine del XVI secolo, Matteo Ricci (利玛竇 -Lì mǎ dòu, 1552-1610)¹ si affermò come protagonista della missione gesuitica in Cina. Di fronte alla diffidenza verso gli europei, alla complessità del sistema amministrativo e alla scarsa permeabilità religiosa della popolazione, egli seppe conquistare il favore degli ambienti colti attraverso l'integrazione della scienza europea con un'interpretazione personale dei classici confuciani. Per comprendere la particolare posizione di Ricci tra due culture, può risultare utile richiamare il concetto di liminalità, elaborato da Timothy Carson: «la soglia di passaggio tra due luoghi distinti. Lo stato liminale è quindi uno stato transitorio, il risultato del superamento di una soglia tra un luogo, uno status, una posizione, uno stato mentale, una condizione sociale, la guerra e la pace, o la malattia e la morte»². Il termine *limen*, “soglia”, può indicare sia una fase transitoria sia un punto di rottura spaziale o temporale, definendo uno stato intermedio in cui la transizione tra due stati non è ancora completata. Bruno Latour, a titolo di esempio, osserva il rituale tribale in cui un ragazzo lascia il villaggio per tornare come uomo: il rito si articola in tre fasi - separazione dallo stato precedente, fase intermedia e reintegrazione nella comunità con un nuovo status. Tale periodo intermedio viene chiamato “liminalità”, cioè l'essere “a metà strada” “qui e là”, o una cosa o l'altra³, precisando la nozione diffusa un secolo prima da Arnold Van Gennep⁴. Negli anni '70, Victor Turner ne coglie la sostanza empirica parlando dell’“esperienza della liminalità” e del carattere necessariamente ambiguo degli attributi della liminalità o delle *personae liminales*:

Gli attributi della liminalità o delle *personae liminales*, poiché questo stato o tali persone sfuggono alle classificazioni che normalmente collocano gli stati e le posizioni nello spazio culturale. Le entità liminali non sono né qui né là; si collocano tra le posizioni assegnate dalla legge, dalla consuetudine, dalla convenzione e dal cerimoniale⁵.

¹ Il presente studio si inserisce nel contesto della prima missione gesuitica in Cina, avviata alla fine del XVI secolo e culminata nell'opera di Matteo Ricci (利玛竇-Lì mǎ dòu), figura centrale del dialogo tra umanesimo europeo e cultura confuciana. Tale stagione si chiuse simbolicamente con la bolla *Ex quo singulari* di Benedetto XIV (1742), che pose termine alla controversia dei riti cinesi (*quaestio de ritibus sinensibus*), sancendo la fine ufficiale della missione gesuitica. Per un inquadramento generale si vedano: Minamiki 1985; Mungello 1994; D'Arelli 2001a; Calvaresi 2010, pp. 259-272. Questo saggio nasce dall'incontro di due sguardi complementari: quello di Cai Jin, portatore di una profonda conoscenza della lingua e del pensiero cinese, e quello di Vito Avarello, interprete attento della missione ricciana e della sua dimensione culturale e spirituale. L'intreccio di queste due prospettive, orientali e occidentali, ha dato vita a un lavoro minuzioso e condiviso, in cui il rigore filologico si coniuga con una visione umanistica del dialogo tra civiltà. In tal senso, questa collaborazione a quattro mani si configura come un ideale riflesso dei fruttuosi scambi tra Matteo Ricci e gli intellettuali della Cina Ming, rinnovandone, a distanza di secoli, lo spirito di reciproca intelligenza e apertura universale.

² Carson 2016, pp. 1-110.

³ Latour 2005.

⁴ Van Gennep 1909.

⁵ Turner 1974. Rice University on line.

Le dimensioni spaziali e temporali della liminalità permettono l'apprensione di vari oggetti di studio come territori, individui, società e civiltà. A livello dell'individuo, l'esperienza della liminalità si caratterizza dall'ambiguità, dall'incertezza e dal sentimento di essere sull'orlo del nuovo e del diverso, in breve in uno stato di crisi. In seno a questo spazio e momento critici lo stesso individuo diventa il "centro di gravità permanente" come lo cantava Franco Battiato, in cerca di se stesso, vacillante tra due identità, spinto dagli spasimi della passione e dalle tenebre dell'incertezza, verso l'esperienza radicale dell'altro. Non è un caso se i «gesuiti euclidei, vestiti come dei bonzi per entrare a corte degli imperatori» sorgono poeticamente come figure simultaneamente strane e familiari, sospese tra due realtà, come nella Cina illustrata di Atanasio Kircher (1667) o nei ritratti incisi dal padre Du Halde⁶. Matteo Ricci, Adam Schaal e Ferdinand Verbiest appaiono vestiti con la seta dei letterati confuciani, esibendo i loro strumenti di scienza accanto a Paolo Siu (徐光啓 Xú Guāngqǐ)⁷ e la Candida Hiu⁸.

In quegli spazi della memoria e dell'immaginario europeo in Cina, permane il ricordo di un sentiero battuto più volte, persiste il sentimento di una familiarità e di una presenza già sperimentata, plasmato dalla storia, dalla finzione e da una lenta sedimentazione di racconti, quelli della Bibbia, dei viaggiatori dell'Oriente medioevale e dei missionari dell'Asia. In tale contesto, immaginario e reale si confondono, aprendo la porta ad una cartografia di mondi conosciuti e di terre incognite, e ad un viaggio verso l'Universale, il *Katholikós*. Per affrontare la diffidenza e inserirsi nella corte cinese, Ricci trasformò la sua identità missionaria in un ponte tra Europa e Cina, come dimostrano le lettere in cui combinava strategia, prudenza e mediazione culturale⁹. Riscoperte solo nel XX secolo, queste lettere rivelano anche la dimensione dell'uomo della scrittura: Eerede della retorica umanista, che trasforma la corrispondenza in uno spazio di negoziazione e memoria. Non si tratta di semplici relazioni inviate da Roma, ma di una vera e propria letteratura missionaria in cui *pathos*, stile umanistico e riflessione strategica si intrecciano, offrendo un quadro chiaro dello spostamento strategico sottolineato da Jacques Gernet¹⁰.

In un primo momento, i gesuiti furono percepiti dai cinesi come bonzi buddhisti,

⁶ Du Halde 1735.

⁷ Xu Guangqi (1562-1633) fu un importante scienziato, agronomo e funzionario cinese della dinastia Ming, nonché uno dei principali collaboratori di Matteo Ricci nella traduzione di opere scientifiche occidentali, tra cui gli *Elementi* di Euclide.

⁸ Candida Hiu (o Candida Xu, 1607-1680) era la nipote di Xu Guangqi, eminente studioso e alto funzionario dell'amministrazione imperiale cinese durante la dinastia Ming.

⁹ Per una ricostruzione complessiva della vicenda biografica e culturale di Matteo Ricci, si vedano tra le principali opere recenti: Spence 2010; Mancini 1990; Cotta Ramusino 1996; Bésineau 2003; Mignini 2004; Dreyfus 2006; Fontana 2005; Aleni 2010; Hsia 2012; Bettray 1955.

¹⁰ Gernet 1982.

condizione che generò diffidenza e ostilità in un contesto in cui il monachesimo era socialmente marginale e culturalmente screditato. Ricci comprese allora la necessità di ridefinire la propria identità pubblica: adottò l'abito e lo statuto dei letterati confuciani, assumendo il linguaggio e i codici della rispettabilità intellettuale come strumenti di legittimazione. Tale scelta non fu un mero adattamento esteriore, ma un vero e proprio processo di traduzione culturale, volto a collocare il cristianesimo entro le coordinate etiche e razionali del pensiero confuciano¹¹. Questa sospensione e introspezione si riflette nelle lettere, strumenti attraverso cui Ricci non solo narra la missione, ma plasma anche la propria identità e mediazione culturale. Isolato ai margini del mondo cristiano e al confine di una Cina immaginata e desiderata, fa della scrittura epistolare un linguaggio capace di descrivere l'esperienza liminale del *novus*, con l'incognito, l'insolito e il diverso pronti a sovvertire le sue certezze profonde. Superare questo punto di svolta significa abolire le normali coordinate di spazio e tempo, tracciando nuove demarcazioni che solo l'epistola può penetrare. Da un lato persiste la reminiscenza del vecchio mondo cristiano; dall'altro si manifesta l'irruenza del presente e l'urgenza del primo respiro fra i gentili del Regno di Mezzo (中国 Zhōngguó).

L'esperienza liminale porta con sé il dolore. Il carteggio di Ricci si configura più volte come un crogiolo di formule patetiche e motivi elegiaci tipici del dolorismo paolino, soprattutto nelle missive iniziali e finali. Ricci si autorappresenta nella postura malinconica dell'accidia, la depressione spirituale del missionario che riflette sul peso del proprio incarico. Sergio Bozzola attribuisce tale stato alla "drammatica precarietà comunicativa"¹², cioè al senso di isolamento, insicurezza e vulnerabilità provocato dalla rottura con la patria natia e dal progressivo dissolversi dei legami affettivi e morali. Le lettere documentano con chiarezza questa trasformazione¹³: il tono prudente, l'insistenza sulla gradualità della conversione e la convinzione che fosse necessario conquistare la fiducia delle *élites* delineano un modello missionario fondato sulla misura e sulla riflessione strategica. Nel 1609, Ricci afferma che è meglio "pochi buoni cristiani che una folla superficiale", enunciando una politica della

¹¹ Jin 2015.

¹² Bozzola 2001, p. 29.

¹³ Sull'epistolografia di Matteo Ricci si veda Avarello 2013. In questo studio, Avarello analizza le lettere ricciane come spazio di mediazione tra esperienza missionaria e costruzione letteraria, sottolineando la loro appartenenza all'eredità umanistica e ignaziana. Le lettere, influenzate dal modello petrarchesco e dalla spiritualità di Ignazio di Loyola, si distinguono per la *brevitas* e la sincerità espressiva, che sostituiscono la retorica ciceroniana con una scrittura sobria, frammentaria e profondamente interiore. L'autore identifica nella malinconia, nel senso del tempo che fugge e nella solitudine missionaria i nuclei tematici principali di una "poetica dell'assenza", in cui la scrittura funge da *remedium solitudinis* e da strumento di discernimento spirituale. In questa prospettiva, l'epistolario di Ricci si configura non come semplice raccolta documentaria, ma come laboratorio di memoria e autorappresentazione, dove la dimensione letteraria diventa parte integrante della missione e della pedagogia gesuitica.

profondità, volta alla formazione di un'élite colta capace di fungere da mediatrice tra la cultura europea e quella cinese¹⁴.

La corrispondenza assume un valore che trascende la semplice cronaca missionaria: essa diventa un laboratorio di autorappresentazione e memoria, dove riflessione e consapevolezza letteraria si intrecciano, configurando una vera retorica della missione. La dimensione più intima emerge nella tensione tra l'esperienza e rappresentazione: le lettere non sono semplici resoconti, ma esercizi di introspezione in cui l'esperienza missionaria viene filtrata attraverso malinconia e distanza. L'esilio si fa formula spirituale: solitudine di fronte all'alterità cinese, lontananza dai confratelli e fatica dell'interculturazione diventano materia di meditazione cristiana su tempo, memoria e obbedienza¹⁵. Nella corrispondenza ricciana confluiscono inoltre due tradizioni: quella petrarchesca, fondata sulla *brevitas* (言简意赅 yán jiǎn yì gāi) e sulla sincerità espressiva (真挚的表达 zhēnzhì de biǎodá), e quella ignaziana, che concepisce la scrittura come disciplina interiore ed edificazione comunitaria. La sobrietà dello stile e la frammentarietà del discorso, spesso dovute alle urgenze missionarie, delineando un autentico *ethos* (风骨 fēngǔ) della scrittura¹⁶. Ricci si definisce “mendicante di tempo”: La *brevitas* diventa simbolo dell'urgenza apostolica, del peso della missione e scelta retorica per privilegiare l'essenziale¹⁷.

La scrittura epistolare diventa spazio di mediazione culturale e interiore: rendere conto di sé e tradurre l'esperienza missionaria in forma letteraria e spirituale. Ne risulta una prosa di confine, dove riflessione e testimonianza coincidono, e l'atto dello scrivere è parte integrante del progetto missionario. La tensione tra due mondi emerge nella dualità dello spazio e nella malinconia, mentre i temi elegiaci riflettono malessere esistenziale e isolamento culturale, tra memoria europea e alterità cinese popolata da “sconosciuti” e “gentili”: «In altre mi ricordo avere scritto a' miei fratelli che pensino spesso a noi religiosi, che stiamo in queste parti come in un

¹⁴ Si veda Mignini 2004. Mignini sottolinea come il lessico ricciano ruoti attorno ai concetti di autorità e autorizzare, intesi non solo in senso istituzionale ma come dispositivo retorico di legittimazione culturale. La missione non avanza per mera forza di persuasione dottrinale, ma attraverso il prestigio personale dei suoi membri, in grado di guadagnare credito presso gli interlocutori cinesi.

¹⁵ Nella lettera del 10 dicembre 1593 indirizzata a Claudio Acquaviva, Ricci esplicita il suo metodo di penetrazione culturale: la conquista della fiducia attraverso la virtù personale, la conoscenza e la prudenza nel dialogo con i letterati cinesi, ponendo così le basi per la futura inculturazione cristiana.

¹⁶ Si veda Mignini 2010, pp. 16-27. Il testo, disponibile anche in traduzione inglese e cinese, offre una sintesi efficace della visione interculturale di Ricci, mettendo in luce la dimensione dialogica e relazionale della sua opera missionaria, fondata sulla ricerca di un incontro tra *ethos* europeo e sapienza confuciana. La *brevitas* e l'*ethos* della scrittura ricciana riflettono la tensione tra disciplina interiore e missione spirituale, tra la parola necessaria e il silenzio meditativo.

¹⁷ Nella lettera ad Acquaviva dell'8 marzo 1608, Ricci insiste ancora sull'importanza delle scienze come veicolo di avvicinamento spirituale e culturale: «per mezzo delle nostre scienze si ha da far molto alla Christianità»; un concetto espresso in termini analoghi in un'altra lettera.

volontario esilio, lontani non solo da' nostri cari, padre, fratelli e parenti, ma anco della gente christiana e della nostra natione»¹⁸.

L'epistola diventa *remedium solitudinis* (寂寞的慰藉-jìmò de wèijiè), strumento per ordinare l'esperienza, ritrovare contatto con la comunità gesuitica lontana e dare forma alla memoria della missione. Il *topos* petrarchesco della lettera perduta che invita il lettore alla scoperta di una realtà comune ai missionari oltremare, sottoposti all'obbligo di informare la gerarchia in circostanze estreme. In quest'immaginario, la lettera perduta sostituisce la presenza fisica e diventa "grande consolatione"¹⁹, espressione del legame con gli altri e sede di mutamento interiore. Analogamente a quanto accade nel *De Imitatione Christi* di Tommaso a Kempis, un tempo circolare ed eterno si riavvolge su se stesso man mano che gli epigoni ne seguono il cammino, la parola e le mosse. Così, lo spazio della lettera diventa la scena dove vengono riprodotti quasi all'infinito l'ascesi e il percorso iniziatico di Ricci in Cina, dalla stesura, sotto la penna del missionario, alla lettura da parte dei destinatari, poi in seno ai collegi gesuitici dove novizi e aspiranti missionari per le Indie Orientali potevano ascoltare le edificanti vicende di quel lontano evangelizzatore. Il tempo appare sospeso o circolare, necessario per catturare l'esperienza nella sua fugacità. Urgenza e scarsità di tempo accentuano la precarietà tipica delle esperienze iniziatiche, alternando azione missionaria e scrittura. Come nei carteggi dei primi gesuiti (Francesco Saverio, Pierre Favre) e dei coetanei di Ricci (Paul Lejeune), lo scritto vagabonda come ricerca errante del missionario privo di meta fissa, configurandosi come gesto di spoliazione di sé²⁰. L'autore rinuncia progressivamente alla propria individualità e storia per ricongiungersi all'opera in uno spazio transitorio, aperto al possibile e all'emergere della novità. La scrittura diventa penitenza, sospesa tra due soglie: l'identità europea e cristiana del missionario e quella in costruzione in Cina, in ricerca costante dell'altro e di un significato sfuggente. L'urgenza apostolica guida la penna: la parola scritta traduce la precarietà comunicativa e l'urgenza della missione. La lapidarietà dello stile esprime mistica dell'azione e chiarezza stoica: concisione e brevità servono la *energeia*, la concretizzazione degli atti. L'epistola ricciana testimonia senza artificio, narrando esperienze ed emozioni, lavoro apostolico e osservazioni scientifiche, in equilibrio tra introspezione umanistica e obbedienza gesuitica.

¹⁸ Ricci 2001, p. 401. Lettera del 12 maggio 1605 a Orazio Ricci, a Macerata, da Pechino.

¹⁹ Ivi, Lettera del 15 novembre 1594 a Fabio de Fabii a Roma da Shaozhou (邵州). La narrazione diventa oggetto stesso di consolazione, tema ignaziano e biblico. Si veda anche la lettera del 12 novembre 1592 a Fabio de Fabii: "Tutto questo gli contato con molta consolatione".

²⁰ *Relations des jésuites (1611-1672)*, Augustin Côté, Québec, 1858, 4 voll., ristampa Éditions du Jour, Montréal, 1972, 6 voll., p. 76, citato da M.-C. PIOFFET, *La tentation de l'épopée dans les relations des jésuites*, p. 8.

È in questo stesso equilibrio tra azione e riflessione che si colloca l'espressione della malinconia, componente fondamentale della scrittura di Ricci. Essa contribuisce, infatti, a strutturare lo spazio-temporale del suo pensiero, sospeso tra l'impegno concreto della missione e la riflessione sulle esperienze vissute nell'alterità cinese. La malinconia si manifesta nell'iperbolizzazione del dolore del presente e nella valorizzazione di un'età dell'oro, un passato condiviso e richiamato alla memoria dei fratelli *secundum carnem*. Questa enfaticizzazione retorica può assumere la forma della tristezza esagerata, del senso della labilità di fronte alla vecchiaia e alla morte, o del freddo provato in terra pagana²¹. Nel neoplatonismo ficiniano, tale espressione era riservata alle grandi anime, come poeti e artisti, e costituiva fonte e segno della loro *auctoritas*.

Nel contesto della scrittura ricciana, tuttavia, la malinconia non si limita a essere un segno di distinzione intellettuale o retorica. In questa prospettiva, la malinconia si trasforma da semplice sentimento personale in una condizione interiore di sospensione e di riflessione, che apre lo spazio per una più profonda interrogazione spirituale. Tale modalità espressiva ci invita ad assimilare la lettera ad un momento liminale, in cui l'azione si interrompe, in cui viene sospeso il corso del tempo, per cogliere il missionario in un momento di contemplazione nella quale si esprime l'accidia necessaria al religioso per interrogare il significato della sua missione. Nello spazio della confessione epistolare, succede anche che la consolazione prenda la forma di un racconto onirico che rivela al lettore i misteriosi progetti della divina Provvidenza. Attraverso episodi come questo, in cui il sogno diventa forma di rivelazione e di consolazione, Ricci elabora una vera poetica della missione, dove la scrittura riflette la tensione tra visione interiore e azione apostolica. Nella lettera del 28 ottobre 1595 a Girolamo Costa, Ricci racconta che proprio in un momento di profonda malinconia fu colto da una visione cristica premonitrice e consolatrice sul divenire della missione della Cina: "Mentre stavo malinconico per il tristo successo di questa andata e pei travagli del viaggio, pareami che si facesse incontro un uomo sconosciuto"²². Dio gli appare sotto la forma di un incognito, uno straniero che gli comanda di distruggere l'antica religione cinese e di far trionfare quella cattolica. Quest'episodio, ispirato alle visioni infernali di Ovidio o del profeta Daniele, suona come un momento di rivelazione, in particolare quando lo straniero è identificato e che il missionario ne implora l'aiuto. Dopo

²¹ Ivi, p. 109: Lettera del 10 novembre 1595 a Ludovico Maselli, a Roma, da Cochim; lettera del primo dicembre 1581 a Gian Pietro Maffei, a Lisbona, da Goa, p. 40; lettera del 15 ottobre 1596 a Girolamo Costa, a Roma, da Nanchang, p. 344; lettera del 12 maggio 1605 a Orazio Ricci, a Macerata, da Pechino, p. 401; lettera del 15 agosto 1606 a Claudio Acquaviva, a Roma, da Pechino, p. 429; lettera del 24 novembre 1585 a Giulio Fuligatti, a Siena, da Zhaoqing, p. 116.

²²Ivi, p. 290: Lettera del 28 ottobre 1595 a Girolamo Costa, a Roma, da Nanchang: "Non voglio lasciar di raccontare un sogno".

che Dio comanda di entrare a Nanchang (“Andate pur in quella città [...] e quivi vi aiuterò”), Ricci ne fa un’interpretazione consolatrice: “Entrai io nella città [...] Considerando io poi il successo della nostra entrata in Nanciano, intesi, che Dio volle consolarmi con quel sogno”. Questo racconto, del tutto costruito, ha naturalmente una prospettiva edificante non solo per Girolamo Costa, che Ricci intende convincere del proprio fervore, ma anche per i novizi e frati della lontana Europa che bisognava educare e formare a queste gesta apostoliche e letterarie. La marginalità geografica di Ricci, missionario ai confini della cristianità, trova un corrispettivo nella marginalità discorsiva della sua scrittura. Situate tra memoria individuale e memoria collettiva, le lettere contribuiscono a costruire una narrazione eroica e edificante dell’esperienza missionaria. Nel raccontare la propria lontananza, Ricci non parla soltanto di sé: istituisce un modello di missionario erudito e fedele, destinato a entrare nella memoria universale della Compagnia di Gesù (耶稣会 Yēsū huì)²³.

In questo senso, la corrispondenza diventa non solo testimonianza, nonché fondazione narrativa e spirituale di un mito gesuitico della frontiera. Particolarmente significativa, a tale proposito, è la lettera che Matteo Ricci invia da Shàozhōu (邵州)²⁴ il 15 novembre 1592 al generale Claudio Acquaviva²⁵. Come osserva Filippo Mignini, il testo è una semplice relazione, come pure un laboratorio epistolare in cui cronaca, riflessione strategica e costruzione memoriale si fondono in un discorso unitario. Ricci vi presenta la figura del mercante convertito Giuseppe come *exemplum*²⁶, il cui comportamento ascetico e morale è messo in scena non

²³ All’inizio del XVI secolo, l’Estremo Oriente ristabilì contatti con l’Europa, in piena espansione navale e sotto l’influsso della Riforma e della Controriforma. I portoghesi, seguiti dai missionari gesuiti, raggiunsero nel 1514 l’estuario del Fiume delle Perle, vicino a Canton.

²⁴ Shàozhōu (邵州) fu una prefettura istituita durante la dinastia Tang e rimasta attiva fino alla dinastia Song meridionale. La prefettura fu creata nel 636, quando il distretto di Nánliángzhōu (南梁州) fu riorganizzato, con sede a Shàoyáng (邵阳), l’odierna città di Shaoyang, provincia dello Hunan). Comprende i distretti di Shàoyáng xiàn (邵阳县) e Wǔ gāng xiàn (武冈县), amministrando l’area del bacino del fiume Zi a sud dell’odierna contea di Xīnhuàxiàn (新化县). Durante le Cinque Dinastie, il regno di Mǎchǔ (马楚) rinominò la prefettura Mǐnzhōu (敏州), per poi ripristinare il nome Shàozhōu (邵州). Nel periodo della dinastia Song settentrionale, sotto l’imperatore Chóngníng (崇宁), il territorio della prefettura fu ridotto. Nel 1225, primo anno del regno Bǎoqìng (宝庆) della dinastia Song meridionale, Shaozhou fu trasformata nella prefettura di Bǎoqìngfǔ (宝庆府).

²⁵ Claudio Acquaviva (1543-1615), quinto Preposito Generale della Compagnia di Gesù (1581-1615), rappresenta una figura chiave nell’elaborazione della teologia missionaria moderna. La sua visione, tesa a coniugare ortodossia dottrinale e flessibilità pastorale, fornì il quadro teorico entro cui maturò la prassi dell’*accomodatio*, ossia l’adattamento del messaggio cristiano ai contesti culturali locali. In questo orizzonte si colloca l’esperienza di Matteo Ricci, il cui metodo di evangelizzazione in Cina può essere letto come la più compiuta realizzazione del progetto acquaviviano: una missione intesa non in quanto imposizione ma come traduzione interculturale della fede. La corrispondenza tra Ricci e Acquaviva rivela, inoltre, un dialogo di natura strategica e spirituale, in cui il superiore generale svolge il ruolo di regista discreto di un’impresa che coniuga disciplina ignaziana e apertura al mondo.

²⁶ Il “mercante Giuseppe” è con tutta probabilità Giuseppe (若瑟 Ruòsè), nome cristiano di Zhào Guānghàn (趙光漢) o, secondo altri studi, Giuseppe Pan (潘若瑟 Pānrùosè) — due dei primi convertiti cinesi nella cerchia di

soltanto per attestare la serietà delle prime conversioni, ma anche per proporre un'appropriatezza etica missionaria. L'*exemplum* (典范 diǎnfàn) funziona così come strumento retorico: seleziona e ordina la realtà secondo categorie morali e persuasive, trasformando l'esperienza concreta in modello educativo e filosofico. La forma stessa della lettera assume un valore critico. La *brevitas*, tipica della scrittura ricciana, non è mera necessità tecnica, ma principio estetico e filosofico: la frammentarietà del discorso riflette la tensione tra azione e contemplazione, tra il tempo limitato della missione e l'atemporalità della memoria. Ogni frase, ogni scelta narrativa è calcolata per costruire una percezione di sé come missionario umile, costante e capace di trasformare la marginalità geografica in legittimazione epistemica. Il testo si iscrive così in quella che Mignini definisce la "fabbrica della memoria gesuitica", ma lo fa in maniera dinamica: le lettere diventano strumenti di pensiero e archivi morali, un laboratorio di scrittura e filosofia pratica, dove l'esperienza missionaria si trasforma in riflessione sul tempo, sulla distanza, sulla responsabilità individuale e collettiva.

In questo connubio di letteratura, etica e pedagogia, la scrittura rivela la propria funzione di edificare la memoria storica e di plasmare la coscienza morale del missionario e della comunità. Oltre alla dimensione memoriale e retorica, la corrispondenza di Ricci va letta come spazio liminale di riflessione concettuale, in cui l'atto di scrivere trasforma l'esperienza missionaria in strumento di pensiero. Le lettere organizzano osservazioni ed eventi secondo una logica interna, creando connessioni tra fenomeni eterogenei e offrendo un modello di ragionamento morale e strategico. In questo contesto, la scrittura diventa un laboratorio in cui soggettività individuale ed esigenze collettive si intrecciano, rendendo l'atto epistolare simultaneamente autobiografico, pedagogico e strategico.

Il *pathos* ricciano non si presenta solo come il riflesso realistico della vita di uno dei paladini dell'ordine ignaziano, ma anche come forma ritualizzata di "considerazione", "contemplazione" e "meditazione", tre concetti chiave degli *Esercizi spirituali* e delle *Costituzioni*. La considerazione, ispirata al *De consolatione* di san Bernardo, indica l'accurata attenzione a tutto ciò che Dio compie nella realtà delle cose²⁷; la contemplazione ignaziana invita alla riflessione sui misteri del Vangelo, ma anche sulla storia degli uomini che servono Dio per giungere all'amore; la meditazione permette all'"esercitante" di ritrovarsi attraverso

Ricci a Nanchino e Pechino. Ricci usa il nome Giuseppe (dal latino *Iosephus*, in portoghese *José*, in cinese 若瑟 *Ruòsè*) per designare un convertito modello, un laico che, dopo aver abbracciato il cristianesimo, rinuncia ai beni materiali e adotta uno stile di vita austero, diventando così una figura esemplare per i suoi compatrioti. Si veda Mignini 2004; Id. In quest'opera è menzionato il "mercante Giuseppe" come figura paradigmatica del discepolo laico ricciano.

²⁷ Loyola 1985.

memoria, intelligenza e volontà: la memoria richiama alla coscienza l'oggetto della riflessione, l'intelligenza confronta ciò che vivono i personaggi contemplati con l'esperienza missionaria, e la volontà determina l'azione e guida alla libertà ignaziana, un equilibrio tra desiderio e libero arbitrio. Per Ricci, il motivo patetico si declina talvolta in mortificazione, ispirata dalla carità e dal dovere morale di scrivere, ora in ineffabile emozione di fronte a un ideale di vita incarnata, che il missionario cerca umilmente di imitare.

Questa espressività non è estranea alla cultura penitenziale del Cinquecento: il *pathos* diventa un modo di ripercorrere la propria vita spirituale, interpretando sentimenti e pensieri come manifestazioni della presenza di Dio nell'anima del missionario. Il *pathos* si intreccia immediatamente con l'intersoggettività, trasformando la lettera in dialogo con l'Altro e con la comunità cristiana lontana. Lo spazio liminale in cui Ricci si immerge nella stesura delle sue lettere è fatto di paura, solitudine, dolore, perdita di sé e crisi identitaria, generata dall'incontro con l'alterità radicale della Cina, che suscita contemporaneamente timore e meraviglia.

Il mondo cinese, sotto la penna di Ricci, appare criptico, sfuggente, fuori portata e resistente alla decifrazione; la lingua, la scrittura e il mondo simbolico cinese rappresentano sfide che il missionario deve affrontare per compiere la propria opera pastorale. In tal modo, lo stesso spazio di soggettività, rappresentazione dell'alterità cinese e strumento di meditazione culturale²⁸. Ricci costruisce una finzione del proprio io, un doppio letterario che plasma l'immagine epica di un personaggio animato dal desiderio di vivere pienamente l'esperienza apostolica tra i cinesi, attore e autore del proprio destino. Questa figura promuove l'autonomia di un io alle prese con due eteronomie: il retaggio cristiano e la cultura cinese. Alle soglie di queste due identità, Ricci costruisce una "fortezza letteraria e memoriale" che gli consente libertà d'azione e parola. Le lettere esprimono la necessità di un'intersoggettività pacificata, di un incontro simmetrico tra soggetti, dove il sé sperimenta il piacere di creare una comunità positiva basata su valori cristiani e umanistici. In questo spazio di dialogismo, interloquio e confronto con l'altro, si struttura un pensiero intersoggettivo e reversibile, che rende possibile la *concordia*, ovvero il *gaudium de veritate* agostiniano²⁹. Ricci mostra come possano coesistere paziente cognizione del dolore (*patientia doloris*) e gioia, espressioni della grandezza d'animo (*magnitudo animi* o *magnanimitas*) e della virtù del coraggio (*fortitudo*)³⁰. Lo spazio epistolare appare sospeso nell'*inbetween*, tra il mondo cinese e l'Europa, dove l'azione si interrompe e si concede spazio alla riflessione, al dolore e alla dolce malinconia,

²⁸ Misrahi 1996.

²⁹ Augustin 1864.

³⁰ Courtil 2019.

elementi retorici che contribuiscono a costruire una figura edificante. In questo contesto, la lettera è uno spazio transitorio e riflessivo, orientato verso un mutamento e una conversione alla possibilità dell'incontro con la Cina, fino alla creazione di LìXīTài (利西泰), il maestro dell'Occidente.



La conversione richiede una *fortezza* interiore e una soggettività capace di proteggere il missionario dall'ostacolo al *gaudium* cristiano, una forma sublime, cioè elevata (*sublime* dal latino *sub limen*). La Cina diventa così uno spazio di finzione e di immaginazione, popolato da descrizioni, meraviglie, racconti avventurosi e incontri straordinari, generando una nuova ermeneutica basata sulla conoscenza, l'educazione e il riconoscimento reciproco. Ricci costruisce una figura edificante che definisce un rapporto universale con il mondo, il sublime e il sommo bene.

L'*ethos* dell'oratore sacro si arricchisce di una estetica del diverso, di *ethopoeia*, di una pittura dei costumi e delle usanze cinesi, alimentata dai racconti di viaggiatori come João de Barros, Gaspar da Cruz, Galeote Pereira e Alessandro Valignano. Ricci scrive una narrazione in prima persona che combina esperienza, erudizione e dimensione edificante, rivelando una

tentazione epica³¹. Come nella poesia cinquecentesca, la liminalità si manifesta nella transizione verso uno spazio transitorio che altera l'identità. *L'Orlando furioso* fornisce analogie letterarie: Astolfo (canti XXXIV 44-92 et XXXV 1-31), soglia dell'altro mondo e della ragione degli uomini, l'isola di Alcina (canti VI 33-55, 70-75, VII 72-80), la caverna di Merlino (canto III 10-20), soglia tra la vita e la morte, il palazzo di Atlante (canto VII 5-29) rappresentano soglie liminali, luoghi di prova e trasformazione dell'identità. Questi episodi rappresentano il segno della permanenza della liminalità nello spazio della creazione fin dalle origini più remote della letteratura, e dello stretto legame che questo concetto intrattiene con il meraviglioso e l'estraneità. Per Astolfo, la luna è uno spazio quasi familiare dove incontra figure conosciute che popolano l'immaginario cinquecentesco, come quella di san Giovanni l'Evangelista, ma dove la prospettiva è ribaltata. Astolfo rimane meravigliato dalle bellezze e dalle dimensioni della luna mentre la terra gli appare come un "picciol tondo" (XXXIV, 71). Ritrova sulla luna tutto le cose smarrite sulla terra, in uno stato latente, sospeso. L'isola di Alcina si regge come un perfetto esempio di spazio liminale: un luogo di apparenze (quella un locus amoenus) che si rivela una trappola mortale dove gli uomini perdono la propria umanità, trasformati in animali o in piante. Scappare dall'isola significa passare la soglia dall'illusione alla verità. Il palazzo di Atlante è descritto come uno spazio liminale più psicologico dove i paladini sono intrappolati dai loro desideri, conseguendo senza fine le illusioni dell'essere amato o dell'oggetto bramato. Il palazzo è diventato la prigione della loro mente, un luogo dove l'identità si perde in una vana impresa. Quei luoghi strutturano il poema ariostesco e funzionano come zone intermedie in cui le leggi mondane sono sospese, dove le figure eroiche devono affrontare una serie di prove e di impedimenti che cercano di superare come la follia, le illusioni mondane, la morte e le contingenze che mettono in gioco il proprio destino.

Sotto la penna di Ricci, l'esperienza della liminalità riprende questa strutturazione con tuttavia delle differenze notevoli. L'epica si incarna nell'eroe cristiano e in una soggettività che identifica Ricci come personaggio e scrittore della propria gesta eroica. In modo sottile, l'uomo di lettere trascende la sua funzione di autore e l'istanza narrativa per abbracciare la traiettoria eminente e eroica del suo personaggio. L'autobiografo e l'autoapologeta sono le stesse entità della figura apostolica e stoica di Ricci, le cui grandi gesta sono ricche di intertestualità evangelica e ignaziana. *Le Lettere* e *l'Entrata* sono piene di temi eroici ispirati all'agiografia cristiana, arricchite per la circostanza da nuove prodezze in Cina che trasformano il suo personale e singolare racconto in una storia esemplare. Gli episodi della morte dei suoi

³¹ Pioffet 1997.

compagni di missione, come quelle di João Barradas, di Almeida e De Petris³², l'intensa sofferenza della sua vita pastorale alternano con gli atti più spirituali come l'evocazione di alcuni "miracoli"³³. Tuttavia la parte essenziale del materiale epico va oltre queste evocazioni, e riguarda piuttosto la capacità di Ricci ad autorappresentarsi nei panni della figura ideale di un umanista cristiano transculturale, più come Luis de Camões o Inca Garcilaso de la Vega che come Francesco Saverio o Rodolfo Acquaviva, le figure eminenti e martiri dell'ordine ignaziano. Le lettere promuovono la figura dell'uomo di scienza e del predicatore letterato come avviene nel *Tiānzhǔ Shíyì* (天主实义) e nel *Jīrén shí piān* (畸人十篇), in particolare quella del maestro dell'Occidente. Ricci, mentre si autorappresenta, impone una soggettività e crea l'immagine ideale dell'erudito che diffonde la scienza profana e la sacra dottrina su due continenti, due repubbliche delle lettere, la Cina e l'Europa.

In questa straordinaria avventura umana e letteraria, l'io ricciano esiste solamente nella costruzione di "se stesso come un altro"³⁴. Nelle lettere viene creato uno spazio della finzione nel quale Ricci si mette a distanza nel suo rapporto con l'Altro, rappresentando un dialogo tra due soggettività³⁵. Tale straniamento è un modo di mettere in discussione il discorso istituzionale e l'esperienza umana della fede. Così, il sé non può essere che dialogico, in quanto riflesso della doppia esperienza di scrittura di Ricci, italiana e cinese. L'eroe cristiano e il maestro confuciano dell'Occidente danno corpo a due aspetti di un discorso comune e di un doppio corpo dottrinale: il primo emerge con la narrazione in prima persona dell'esperienza del sé, il secondo con il dialogo intersoggettivo, come avviene nei dialoghi della traduzione confuciana e nelle opere cinesi di Ricci già citate. Questo dialogismo è portato da un'istanza narrante la cui identità è una potenzialità costantemente ridisegnata a contatto con l'alterità, una realtà sfaccettata e incerta, condizionata dalla presenza dell'Altro, determinata dalla reciprocità cognitiva ed etica³⁶. Sotto la penna di Ricci, la liminalità si definisce come presenza del missionario al confine tra due spazi dominanti, dove l'esistenza sfugge ad ogni forma di appartenenza e confluisce verso modalità di rappresentazioni ibride. La Cina di Ricci fa

³² Ricci 2001, lettera del 29 agosto 1595 a Duarte de Sande, da Nanchang, a Macao, p. 208-210, lettera del 15 novembre 1592, a Claudio Acquaviva, da Shaozhou, a Roma, p. 169, lettera del 10 dicembre 1593 a Claudio Acquaviva, da Shaozhou, a Roma, p. 183.

³³ Ivi, p. 375, lettera s.d. del 1605 a Ludovico Maselli, da Pechino, a Roma. Ricci evoca il racconto di un cinese convertitosi alla fede cristiana e vittima di calunnie, al quale Dio appare durante un sogno, che fa castigare il calunniatore, altrove la storia di un cristiano infermo che si confessa a Ricci per una sua visione della Madonna che gli offre la guarigione.

³⁴ Ricoeur 1990.

³⁵ Avarello 2014.

³⁶ Serres 1997.

coesistere stati di transizione tra realtà diverse attraverso una narrazione che, pur rispettando le forme tradizionali della retorica gesuitica, riplasma l'immaginario e le rappresentazioni. Le residenze stesse dei gesuiti si configurano come spazi di confine e di confronti. Le descrizioni di Zhàoqìng (肇庆), Sháo zhōu (韶州), Nánxióng (南雄), Nánchāng (南昌), Nánjīng (南京) e Běijīng (北京) invitano alla riflessione sulla natura della città e sulla percezione della realtà. Le città cinesi, come ne *Le città invisibili* di Calvino, sono poco descritte nelle lettere, appaiono meno come spazi fisici e materiali che come le tappe di una traiettoria ascendente verso le città imperiali, prima Nánjīng e poi la tanta bramata Běijīng. Ogni città descritta rappresenta un aspetto dell'esperienza del missionario, spesso luoghi di transizione e scenari della memoria delle contingenze e delle gioie delle grandi imprese umane che caratterizzano le opere destinate alla posterità.

La liminalità della corrispondenza si manifesta anche nella tensione tra azione e rappresentazione, tra la concretezza dell'esperienza e la costruzione simbolica del racconto. Ogni lettera diventa così occasione di riflessione sul tempo, sulla distanza culturale e sulla responsabilità individuale: la scrittura organizza eventi e osservazioni secondo una logica interna, trasformando l'esperienza personale in modello universale di comportamento missionario. Da un punto di vista filosofico, la corrispondenza funziona come strumento di epistemologia pratica: documentando scelte, esitazioni e successi, Ricci elabora una conoscenza mediata dell'Altro, della cultura cinese e della propria funzione di missionario³⁷. La scrittura diventa quindi atto conoscitivo e strategico, capace di rendere intelligibile l'alterità e di modulare il giudizio morale. In questo senso, la lettera si colloca tra vissuto e concettualizzazione, contribuendo a definire non solo la memoria della missione, ma anche l'orizzonte etico e intellettuale entro cui essa si iscrive.

Rileggere la corrispondenza di Matteo Ricci alla luce delle nuove ricerche consente di

³⁷ Si veda Ricci 2005. L'opera, concepita come dialogo morale, rappresenta il primo tentativo compiuto di traduzione reciproca tra etica confuciana e umanesimo cristiano, ponendo le basi per una vera filosofia dell'incontro tra culture. *Dell'Amicizia* (1595, Nanchang) mostra come Matteo Ricci abbia integrato la filosofia cinese per diffondere le conoscenze occidentali. L'opera presenta l'amicizia come fondamento di una comunità politica universale, illustrandola secondo la prospettiva occidentale. I commenti dei letterati cinesi, come la prefazione di Feng Yingjing a Ricci (Xitai 西泰), evidenziano relazioni che superavano il semplice rispetto, diventando vere esperienze di amicizia: "Xitai, dopo aver compiuto il difficile viaggio di 80.000 li fino al vero Oriente, è venuto in Cina per farsi degli amici. Quanto più profonda è la conoscenza che egli ha della dottrina dell'amicizia, tanto più sente il bisogno di cercare amici e tanto più tenace è nel conservarli. Il suo saggio sulla dottrina dell'amicizia è molto dettagliato. Eh, quanto importante è l'amicizia!" (9 febbraio 1601, Palazzo del Giudice provinciale di Húguǎng shěng 湖广省). Il linguaggio di *Dell'Amicizia* è più colloquiale e con frasi brevi rispetto a *Il vero significato del "Signore del Cielo"* (*Tiānzhǔ shí yì*, 1603), che utilizza paragrafi più complessi e strutturati. Questa differenza stilistica introdusse ai letterati cinesi il concetto occidentale di amicizia, seminando le basi dell'umanesimo.

coglierne la complessità come forma di pensiero in azione. Nei suoi scritti, Ricci non si limita a riferire fatti, ma costruisce un discorso in cui l'esperienza missionaria si intreccia alla riflessione teorica. Come ha mostrato Jacques Gernet ha mostrato come la sua mediazione tra cristianesimo e confucianesimo si configuri come un equilibrio dinamico tra due etiche razionali, mentre Filippo Mignini ha interpretato la lettera come esercizio di discernimento e autorappresentazione, in cui la distanza geografica si trasforma in conoscenza morale e spirituale. A questo quadro si aggiunge il contributo di Vito Avarello, che, attraverso la scoperta e la digitalizzazione di lettere inedite e del Mappamondo ricciano (1602)³⁸, offre una prospettiva innovativa sulla materialità e la trasmissione dei testi, restituendo l'immagine di Ricci come pensatore globale, capace di coniugare l'eredità umanistica europea con l'orizzonte sinocentrico della cultura Ming. Il suo lavoro ha aperto una nuova via di ricerca, che unisce filologia, storia delle idee e tecnologia digitale, offrendo strumenti innovativi per comprendere la circolazione del sapere missionario in una prospettiva interculturale³⁹. Proprio questa tensione tra scrittura e pensiero, tra esperienza e sistemazione teorica, trova la sua piena espressione nella produzione teologica e filosofia matura di Matteo Ricci, che raggiunge la sua più compiuta sistemazione nell'opera apologetica *Il vero significato del Signore del Cielo* (天主實義 Tiānzhǔ shí yì, 1603)⁴⁰.

In questo trattato, Ricci articola un confronto serrato tra teologia cristiana e l'etica confuciana (儒家伦理 Rújiā lúnlǐ), sostenendo che la dottrina del Tiānzhǔ (天主 “Signore del Cielo”)⁴¹ non contraddice, ma porta a compimento i principi del Lǐ (理 “ragione” o “ordine

³⁸ Consortium cahier on line.

³⁹ Jin 2025.

⁴⁰ Dopo anni di studi del cinese e di contatti con i letterati confuciani, Matteo Ricci pubblicò la sua opera apologetica più importante: *Il vero significato del “Signore del Cielo”* (Tiānzhǔ shí yì, 1603), noto anche come *Il Vero Significato degli Studi Celesti* (Tiān xué shí yì 天学实义). Il prototipo era *Note veritiere sugli insegnamenti del Signore* (Tiānzhǔ Shèngjiào Shílù 天主圣教实录, 1584), attribuito a Michele Ruggieri e basato sul Catechismo della Facoltà di Teologia del Collegio Romano. Si veda anche Criveller 2006. L'opera fu scritta in cinese classico e si presenta come un dialogo tra un intellettuale cinese e un missionario europeo, nel quale vengono esplorate le affinità tra il pensiero cristiano e quello confuciano. Ricci utilizzò il termine "Tiānzhǔ" (天主), letteralmente "Signore del Cielo", per designare Dio, cercando di stabilire un ponte tra le concezioni religiose cinesi e il cristianesimo. Tiānzhǔ rappresenta la divinità suprema del cristianesimo, con tutte le qualità tipiche delle religioni monoteistiche e un forte senso di esclusività rispetto ad altre tradizioni. Shàngdì (上帝), invece, funge da mediatore tra il cristianesimo e la mitologia cinese, occupando una posizione intermedia e costituendo un modello di inculturazione efficace. Standaert 2001: osserva che la redazione de *Il Vero Significato del Signore del Cielo* fu affidata a Matteo Ricci da Alessandro Valignano, con l'intento di presentare in modo sistematico le principali dottrine del cristianesimo. Per un riscontro diretto sulla corrispondenza di Ricci relativa a questo incarico, si veda Ricci 2018. Si veda anche Zhang 2005.

⁴¹ D'Elia 1959. La scelta del termine "Tiānzhǔ" da parte dei gesuiti fu oggetto di dibattito, soprattutto in relazione alla controversia dei riti cinesi. Alcuni critici sostenevano che l'uso di questo termine potesse confondere le distinzioni tra il Dio cristiano e il "Cielo" (Tiān) venerato nella tradizione cinese. Tuttavia, i gesuiti difesero questa

razionale”) e del Tiān (天 “Cielo”) già presenti nella tradizione dei saggi antichi (古聖 Gǔ shèng)⁴². Attraverso un linguaggio intriso di categorie neoconfuciane, Ricci concepisce la fede (信德 Xìndé) non come alternativa alla ragione naturale (自然理性 Zìrán lǐxìng), ma come suo perfezionamento, ponendo così le basi per una teologia della mediazione culturale⁴³.

Il vero significato del “Signore del Cielo” va dunque letto non soltanto come trattato apologetico, ma come esito maturo del processo di “interculturazione razionale” che Ricci aveva inaugurato nella sua pratica epistolare e missionaria⁴⁴. L’opera rappresenta il tentativo di tradurre la verità cristiana nel linguaggio della saggezza confuciana (儒教智慧 Rújiào zhìhuì), delineando una sintesi in cui il discorso della fede si coniuga con quello dell’etica civile. Zhāng Xiǎolín (张晓林) analizza come Matteo Ricci, nel *Tiānzhǔ Shíyì*, abbia integrato concetti della tradizione accademica cinese, evidenziando la strategia di mediazione culturale tra cristianesimo e confucianesimo⁴⁵. In questo senso, l’opera anticipa un modello di filosofia interculturale *ante litteram*, in cui il cristianesimo si presenta come logica universale del bene, accessibile a ogni civiltà dotata di ragione.

In conclusione, la corrispondenza di Matteo Ricci si configura come un dispositivo retorico e spirituale attraverso il quale l’esperienza missionaria si trasforma in pensiero, e il pensiero in forma poetica. Dalla pagina epistolare al *Tiānzhǔ Shíyì*, la scrittura diventa spazio di liminalità e di mediazione, dove l’incontro tra cristianesimo e confucianesimo si fa linguaggio comune, esercizio di discernimento e costruzione di senso. Ricci non si limita a raccontare la missione: la elabora, la trasfigura, la rende materia di contemplazione e di conoscenza. Nelle sue lettere, come nei suoi trattati, la parola si fa ponte tra culture, rivelando la possibilità di un’etica universale fondata sulla ragione, sulla fede e sulla reciproca intelligenza del mondo. Così, la corrispondenza diventa metafora stessa del dialogo

scelta, argomentando che “Tiānzhǔ” rappresentava una traduzione adeguata del concetto cristiano di Dio nell’ambito della cultura cinese.

⁴² Ricci, influenzato dalla filosofia neoconfuciana, cercò di presentare il cristianesimo come una continuazione e perfezionamento delle virtù morali già presenti nella tradizione cinese. Ad esempio, il concetto di “Lǐ” (理) in Confucio, che indica l’ordine razionale dell’universo, viene paragonato alla “ragione divina” nel cristianesimo. In questo modo, Ricci intendeva mostrare che la fede cristiana non era estranea alla cultura cinese, ma ne era una naturale evoluzione.

⁴³ Ricci, seguendo la tradizione tomista, riteneva che la ragione e la fede non fossero in opposizione, ma complementari. La ragione naturale, secondo Ricci, è capace di giungere a verità morali e filosofiche, mentre la fede cristiana fornisce la rivelazione delle verità soprannaturali. In questo modo, la fede non annulla la ragione, ma la perfeziona e la completa.

⁴⁴ Ricci non cercava di imporre il cristianesimo come una religione estranea alla cultura cinese, ma intendeva presentarlo come una continuazione e perfezionamento delle tradizioni morali e filosofiche locali. In questo senso, la sua teologia della mediazione culturale si proponeva di costruire un dialogo tra le diverse tradizioni religiose e culturali, promuovendo una comprensione reciproca e un arricchimento mutuo.

⁴⁵ Zhang 2005; Id.

interculturale: un luogo in cui la distanza si converte in prossimità, la memoria in sapere, e la scrittura in epifania (ἐπιφάνεια) del vero e del bene.

Bibliografia

- Aleni 2010 = Giulio Aleni, *Vita del Maestro Ricci, Xitai del Grande Occidente*, a cura di Gianni Criveller, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana – Centro Giulio Aleni, 2010.
- Augustin 1864 = Augustin, *Les Confessions*, X 23, 33 in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, texte établi par Poujoulat et Raulx, L. Guérin & C^{ie}, 1864, pp. 452-473.
- Avarello 2013 = Vito Avarello, *Épistolographie des lettres ultramarines de Matteo Ricci (1580-1609)*, in «Cahiers Électroniques de l'Imaginaire – CELEC», n. 2, 2013.
- Avarello 2014 = Vito Avarello, *L'Œuvre italienne de Matteo Ricci. Anatomie d'une rencontre chinoise*, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 229-286.
- Bésineau 2003 = Jean Bésineau, *Matteo Ricci. Serviteur du Maître du Ciel*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- Bettray 1955 = Joseph Bettray, *Die Accomodationmethode des P. Matteo Ricci S.J. in China*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1955.
- Bozzola 2001 = Sergio Bozzola, *Esperienza di scrittura nell'epistolario di Matteo Ricci*, in RICCI, Matteo. *Lettere*. Macerata, Quodlibet, 2001, p. 29.
- Calvaresi 2010 = Elisa Calvaresi, *Quaestio de ritibus sinensibus: implicazioni storiche, politiche e culturali*, in «Rivista Liturgica», XCVII (2010/2), pp. 259-272.
- Carson 2016 = Timothy Carson, *Liminal Reality and Transformational Power: Revised Edition: Transition, Renewal and Hope*, Cambridge, The Lutterworth Press, 2016, pp. 1-110.
- Cotta Ramusino 1996 = Anna Cotta Ramusino, *Matteo Ricci Li Madou. Un gesuita nella Cina del XVI secolo*, Rimini, Guaraldi, 1996;

D'Elia 1959 = Pasquale d'Elia, *Il Dio degli Antichi Cinesi*, Roma, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, 1959, p. 12.

Consortium cahier on line = <https://cahier.hypotheses.org/matteo-ricci>

Criveller 2006 = Gianni Criveller, *Il vero significato del "Signore del Cielo"*, Roma, Urbaniana University Press, 2006.

Courtil 2019 = Jean-Christophe Courtil, *L'Épreuve de la douleur et la sublimation du héros sénèque*, « *Cahiers des études anciennes* [online] », LVI | 2019, data di consultazione il 26 ottobre 2025 : <http://journals.openedition.org/etudesanciennes/1310>.

Dreyfus 2006 = Pierre Dreyfus, *Matteo Ricci. Uno scienziato alla corte di Pechino*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2006.

Du Halde 1735 = Jean-Baptiste Du Halde, *Description de l'empire de la Chine*. Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise. A Paris, chez P. G. LEMERCIER, Imprimeur-libraire, rue Saint-Jacques, au livre d'Or. MDCCXXXV.

Fontana 2005 = Michela Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, Milano, Mondadori, 2005.

Gernet 1982 = Jacques Gernet, *La Chine et le christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982.

Jin 2015 = Cai Jin, *La Repubblica Popolare Cinese tra gli obiettivi della evangelizzazione delle "terrae missionis"*, « *Diritto e Religioni* », semestrale Anno X – n. 1-2015, Cosenza, Luigi Pellegrini editore, 2015.

Jin 2025 = Cai Jin, *Digitalizzando l'eredità cartografica di Matteo Ricci: un viaggio missionario nell'Asia del XVI secolo*, « *Italianistica digitale. La ricerca dei giovani studiosi* » a cura di Ilaria Cesaroni, Sara Gallegati, Gioele Marozzi, Matteo Maselli, Milano, Ledizioni, 2025.

- Latour 2005 = Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, U.K., Oxford UP, 2005
- Loyola1985 = Ignazio Loyola, *Esercizi spirituali*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985: esercizi 4,2; 78,1; 95,3; 127,2; 215,1; 252,2.
- Mancin 1990 = Eugenio Mancini, *Un ponte tra la Cina e l'Europa: Matteo Ricci*, Milano, San Paolo, 1990;
- Mignini 1993 = Filippo Mignini, *Matteo Ricci e il dialogo delle culture*, «Studi Maceratesi», XXVII, 1993, pp. 29-46.
- Mignini 2004 = Filippo Mignini, *Matteo Ricci. Il chiosco delle fenici*, Ancona, Il Lavoro Editoriale, 2004, pp. 85–88.
- Mignini 2010 = Filippo Mignini, *In cerca di amici". L'Occidente, Matteo Ricci, la Cina*, «Matteo Ricci. Incontro di civiltà nella Cina dei Ming», Catalogo delle mostre di Pechino, Shanghai e Nanchino (6 febbraio – 25 luglio 2010), a cura di F. Mignini, Regione Marche – 24 ORE Motta Cultura, Milano 2010, pp. 16-27.
- Minamiki 1985 = George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola University Press, 1985;
- Misrahi 1996 = Robert Misrahi, *La jouissance de l'être: le sujet et son désir: essai d'anthropologie philosophique*, Fougères- La Versanne, Encre Marine, 1996, p. 181
- Mungello 1994 = David Mungello (a cura di), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Nettetal, Steyler, 1994.
- Pioffet 1997 = Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée dans les relations des jésuites*. Québec-Sillery, Septentrion, 1997.

Po-Chia Hsia 2010 = Ronnie Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Ricci 2001 = *Matteo Ricci, Lettere*, a cura di Francesco D'Arelli, prefazione di Filippo Mignini, Macerata, Quodlibet, 2001, p. 401.

Ricci 2005 = Matteo Ricci, *Dell'amicizia (Jiàoyǒu lùn 交友论)*, a cura di Filippo Mignini, testo cinese (Pechino 1601) e traduzione italiana a fronte, Macerata, Quodlibet, 2005.

Ricci 2018 = Matteo Ricci, *La Raccolta delle lettere di Matteo Ricci (Lì Mǎ dòu shūxìn jí 利玛窦书信集)*, a cura di Wen Zheng, Beijing, The Commerce Press, 2018, p. 108.

Ricoeur 1990 = Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.

Serres 1997 = Michel Serres, *The Troubadour of Knowledge*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997, p.5.

Spence 2010 = Jonathan Spence, *Il palazzo della memoria di Matteo Ricci*, trad. di F. Pesenti, Milano, Il Saggiatore, 2010.

Standaert 2001 = Nicolas Standaert (a cura di), *Handbook of Christianity in China*, Vol. I: 635–1800, Leiden–Boston, Brill 2001, p. 503.

Turner 1974 = Victor Turner, *Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology*, «Rice Institute Pamphlet – Rice University Studies», 60, no. 3, 1974, Rice University: <https://hdl.handle.net/1911/63159>.

Van Gennep 1909 = Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry, 1909.

Zhang 2005 = Zhang Xiaolin, *Il Vero Significato di Signore del Cielo e la tradizione accademica della Cina (天主实义与中国学统-Tiānzhǔ shí yì yǔ zhōngguó xué tǒng)*, Shanghai, Xuelin Press, 2005, pp. 26–28.