



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato di Ricerca in Scienze della Cultura

Dipartimento Culture e Società

M-DEA/01 - Antropologia culturale

L-LIN/18 - Lingua e Letteratura albanese

PERCORSI IDENTITARI ARBËRESHË

Dinamiche e strategie di costruzione dell'identità nelle comunità albanesi d'Italia

IL DOTTORANDO
FERDINANDO MARIA MANDALÀ

LA COORDINATRICE
PROF.SSA GIULIA DE SPUCHES

IL TUTOR
PROF. PIETRO MALTESE

CO-TUTOR
PROF. FRANCESCO ALTIMARI

CICLO XXXVI
ANNO ACCADEMICO 2023/2024

INDICE

Introduzione

Per uno studio dell'identità arbëreshe.....	5
---	---

Capitolo Primo

Per una decostruzione dell'identità: percorsi teorici e approcci metodologici

1.0. – Premessa	11
1.1. – Definire l'identità	11
1.2. – Il lessico dell'identità.....	17
1.2.1 – Etnia ed etnicità	20
1.2.2. – Comunità	35
1.2.3. – Memoria e tradizioni	46
1.2.4. – Alterità e differenza	54
1.3. – Nuovi orizzonti per l'identità	65
1.3.1. – Costruzione/decostruzione dell'identità	65
1.3.2. – La “terra di mezzo” tra identità e alterità: confini, frontiere, limiti.....	73
1.3.3. – Multiculturalismo, meticciano, creolizzazione, ibridazione: quale modello per le società contemporanee?	79

Capitolo Secondo

Il Settecento e le origini dell'identità arbëreshe

2.0. – Premessa	95
2.1. – I rapporti tra le comunità arbëreshe, il clero latino e il Vaticano: dal XVI secolo sino all'emanazione <i>dell'Etsi Pastoralis</i>	96
2.2. – Profili biografici e intellettuali	109
2.2.1. – Padre Giorgio Guzzetta.....	110
2.2.2. – Monsignor Giuseppe Schirò	114
2.2.3. – Paolo Maria Parrino	115
2.2.4. – Nicolò Chetta	119
2.3. – I fondamenti dell'ideologia albanista	120
2.3.1. – Una genealogia per gli albanesi d'Italia: origini storiche e geografiche	124
2.3.2. – Un etnonimo per gli albanesi d'Italia	136
2.3.3. – La questione linguistica	142
2.3.4. – L'appartenenza religiosa.....	149
2.3.5. – Usanze, tradizioni e costumi degli arbëreshë: un primo approccio etnografico.....	159

Capitolo Terzo

La transizione necessaria: verso un'identità laico-politica

3.1. – Tra Sette e Ottocento: Napoli, centro vitale della cultura arbëreshe.....	165
3.1.1. – I primi contatti tra gli arbëreshë di Sicilia e di Calabria	166
3.1.2. – La seconda fase dell'esperienza napoletana.....	171
3.2. – La graduale “laicizzazione” dell'identità arbëreshe.....	176
3.2.1. – Le interpretazioni ottocentesche delle origini albanesi: dalla discendenza macedone-epirota al mito pelasgico	177
3.2.2. – La consapevolezza di essere arbëresh	190
3.2.3. – Gli studi etnografici sugli albanesi d'Italia	194
3.3. – La svolta politico-nazionalista: gli arbëreshë tra Italia e Albania	200
3.3.1. – La questione nazionale in Italia: gli arbëreshë da comunità marginale a cittadini italiani.....	204
3.3.2. – La <i>Rilindja kombëtare shqiptare</i> : il ruolo degli arbëreshë nella costruzione dell'identità nazionale albanese	213

Conclusioni

Gli arbëreshë tra vecchie e nuove forme di identità.....	225
--	-----

Bibliografia	239
---------------------------	-----

Sitografia	255
-------------------------	-----

Introduzione

PER UNO STUDIO DELL'IDENTITÀ ARBËRESHE

In un'epoca come quella contemporanea, in cui i confini politici e geografici sono sempre più labili e l'ibridazione tra culture è decisamente evidente, l'identità costituisce uno degli argomenti centrali del dibattito pubblico attuale. Numerosi sono, infatti, i riferimenti più o meno espliciti da parte di individui e di soggetti collettivi a uno specifico sentimento di appartenenza identitaria che, nell'attuale frangente storico in cui il genere umano è lanciato verso una prospettiva cosmopolita, concorre ad alimentare la nascita e il consolidamento di incomprensibili forme di differenziazione culturale e di discriminazione sociale. L'identità e, in particolar modo, il discorso retorico ad essa correlato, infatti, trovano terreno fertile a ogni strato e a ogni dimensione della società odierna, dalle grandi città metropolitane ai piccoli centri periferici, come nel caso della minoranza albanese in Italia.

Gli *arbëreshë*, così vengono definiti i membri delle comunità albanesi di storico insediamento, rappresentano un interessante caso di studio sia per le peculiarità linguistiche e culturali che li contraddistinguono sia per le vicende storiche che li hanno coinvolti. Nella loro plurisecolare storia l'identità è stata uno degli elementi cardinali su cui si è poggiata la loro graduale e progressiva integrazione nel contesto socio-culturale di insediamento, garantendo la longeva conservazione delle tradizioni culturali, religiose e linguistiche. Proprio quest'ultima caratteristica costituisce l'argomento principale di questa indagine, che ha quale proprio oggetto lo studio e la decostruzione del processo di costruzione dell'identità arbëreshe che, persistendo nel tempo e nello spazio, ha permesso a Pier Paolo Pasolini di coniare la definizione perspicace di “miracolo antropologico”.

Per comprendere il fenomeno arbëresh nel suo complesso occorre presentare un rapido cenno sulla storia dell'emigrazione albanese in Italia, processo che si distese per almeno quattro secoli, dalla fine del XIII secolo sino ai primi decenni del XVIII. Con le fondazioni di Pianiano¹, abitata da albanesi provenienti dal Nord dell'Albania, e di Villa

¹ La storia della fondazione di Pianiano è stata ricostruita in più momenti da Italo Sarro: cfr. I. Sarro, *Pianiano: un insediamento albanese nello Stato pontificio*, S.ED, Viterbo, 2004; cfr. Id., *L'insediamento albanese di Pianiano*, Grafimage, Arcore, 2013; cfr. Id., *L'insediamento albanese di Pianiano*, Besa Muci, Nardò, 2021.

Badessa, edificata da albanesi giunti da Pigeras nel Sud dell'Albania², cessò l'esodo massiccio di genti balcaniche di lingue e culture diverse – slavi, greci, albanesi – che dalle sponde orientali dell'Adriatico raggiunsero la parte occidentale per stabilirvisi definitivamente. Questo lungo arco temporale abbracciò diverse fasi storiche e per ognuna di esse gli studiosi tendono a segnalare la prevalenza di una causa sulle altre, benché sia ormai un giudizio storiografico unanime quello di considerare questo processo migratorio il risultato di un intreccio di vere e proprie concause che acuirono i gravi problemi sociali ed economici che attraversarono i Balcani sin dal manifestarsi sul finire del XIII secolo delle prime avvisaglie di sgretolamento dell'Impero bizantino e, di certo, con largo anticipo rispetto all'arrivo degli Ottomani. Sebbene presso le comunità albanesi di storico insediamento persista la convinzione che le loro origini storiche siano direttamente riconducibili alle lotte combattute e non vinte contro gli invasori guidati da Maometto II, le fonti archivistiche sostengono una tesi diametralmente opposta. Il medievista Alain Ducellier, infatti, ha rigettato con decisione

«L'idée reçue, constamment répétée, [...] que les migrations balkaniques de la fin du Moyen Âge sont dues au choc des conquêtes ottomanes, [parce que] il est aisé de montrer qu'elle est fautive, puisque les mouvements albanais sont perceptibles dès la fin du XIII^e siècle, à une date où les Turcs n'ont pas pris pied dans les Balkans»³.

E a questa fondamentale precisazione, lo storico francese ne ha fatto seguire una ancora più chiarificatrice che riguarda specificatamente l'Albania:

«Quant à l'Albanie elle-même, elle n'est envahie, une première fois et partiellement, qu'en 1385, et les Ottomans ne s'y installent vraiment qu'à partir des années 1420, bien après les premières migrations qui affectent la Grèce et l'Italie»⁴.

Confermano questa impostazione storiografica i dati linguistici estrapolati dalle parlate albanesi d'Italia, nelle quali sono state rinvenute consistenti tracce lessicali che documentano la presenza di ottomanismi di epoca medievale⁵, le quali costituiscono prove dell'esistenza di relazioni, di scambi e, molto probabilmente, di periodi di

² Sulla storia della fondazione di Villa Badessa cfr. A. Schimanski Blasi, G. Passarelli, "Fonti per servire alla storia della comunità greco-albanese di Villa Badessa", in «*Studi sull'Oriente Cristiano*», n. 1, 2028, pp. 194-195.

³ A. Ducellier, "Les Albanais en Italie centrale à la fin du Moyen Âge : de l'émigration à l'intégration", in «*L'Ethnographie*», n. 106, 1989, p. 75.

⁴ *Ibidem*.

⁵ M. Mandalà, "Il *Leksiko* (1763) di Nicolò Chetta e i turchismi in albanese", in C. Ruta (a cura di), *Le parole e i giorni. Scritti per Nino Buttitta*, Vol. I, Sellerio, Palermo, 2005, pp. 69-82.

convivenza economica e sociale tra i due popoli, destinati nei secoli successivi ad essere rappresentati, specialmente dalla storiografia arbëreshe, come nemici inconciliabili.

Se tra le cause dell'emigrazione albanese verso l'Italia i conflitti militari furono le più appariscenti, ben più incisive furono le cause economiche che agirono sul lungo periodo. Ricordando con lo storico Sergio Anselmi che «la gente non lascia case, botteghe, terre, bestiame, affetti se non quando vi è costretta da condizioni di esistenza divenute insopportabili, e dalla speranza di migliore sistemazione altrove»⁶, è più utile per la comprensione del fenomeno arbëresh assumere queste ragioni tra quelle che maggiormente influirono sulla spinta che determinò il processo migratorio verso l'Italia.

Le comunità albanesi sorsero in ben sette regioni dell'Italia meridionale, precisamente in Abruzzo, Molise, Campania, Puglia, Basilicata, Calabria e Sicilia. Anche se la diffusione dei migranti albanesi si registrò anche in altre regioni non interessate da insediamenti veri e propri, è il caso di precisare che gruppi di albanesi si fermarono nelle grandi capitali costiere, da Venezia, che ospitò molti fuggiaschi dalle città dell'Albania veneta cadute in mani ottomane (come Scutari)⁷, a Genova, Livorno, Napoli e Palermo, per non dimenticare quelle che si trovano sulle coste occidentali prospicienti i Balcani (da Ancona a Otranto). La distribuzione degli albanesi nel territorio italiano si concentrò soprattutto nelle aree interne, le più interessate a superare il forte disagio provocato dall'abbandono rurale verificatosi nei decenni successivi a causa della Peste Nera e dei continui rivolgimenti economici che modificarono radicalmente gli assetti demografici di numerose regioni, in particolare di quelle meridionali, dove grande e incessante fu la richiesta di nuove braccia da lavoro. Questa meta, che si rivelò definitiva per la maggioranza dei migranti, si concluse soltanto con la creazione di comunità rurali stabili.

Il risultato non fu immediato, ma dovette sottostare a una fase di mobilità interna che spostò i nuovi coloni da una regione all'altra, con peregrinazioni che talora durarono per molto dopo l'effettivo arrivo in Italia. Si trattò di un periodo relativamente lungo, caratterizzato da momenti conflittuali, talora da scontri con la popolazione locale e talaltra da tentativi di rifiuto dei nuovi abitanti, che finirono per alimentare una congerie non

⁶ S. Anselmi, "Aspetti economici dell'emigrazione Balcanica nell'Italia centro-orientale del Quattrocento", in «*Società e Storia*», n. 4, 1979, p. 1.

⁷ Cfr. L. Nadin, *Migrazioni e integrazione: il caso degli albanesi a Venezia (1479-1552)*, Bulzoni, Roma, 2008; cfr. Id., *Albania ritrovata. Recupero di presenze albanesi nella cultura e nell'arte del Cinquecento veneto*, Onufri, Tiranë, 2012.

insignificante di epiteti che storicamente hanno segnato il rapporto tra le due comunità⁸ e per rendere ancora più confuso il processo storico del definitivo stanziamento. Daniele Gambarara ha ricostruito efficacemente le dinamiche che precedettero il definitivo insediamento, evidenziandone i tratti storicamente più rilevanti:

«La costituzione di comunità albanesi in senso proprio non è avvenuta d'un colpo, con uno spostamento netto e definitivo, alle date tradizionali delle immigrazioni quattro-cinquecentesche, ma è il risultato di un lungo e tormentato processo, che comprende passaggi senza stanziamento attraverso centri diversi, rapido insorgere e rapido deperire di agglomerati provvisori, l'assorbimento in comunità italiane di stanziamenti albanesi minori, fusione sul suolo italiano tra albanesi di diversa provenienza e tra albanesi e italiani, spostamenti ancora da un centro albanese a un altro. Solo tra la fine del '500 e gli inizi del '600 cominciamo ad avere un certo numero di centri che costituiscono veramente 'comunità' albanesi, col loro rito, le loro feste, i loro costumi, la loro lingua, e la situazione comunque resta fluida ancora a lungo»⁹.

Il lungo periodo di "acclimatemento" al nuovo ambiente sociale fu scandito da fasi di accomodamento momentaneo e di graduale edificazione di abitazioni vere e proprie, spesso ubicate in casali medievali abbandonati che vennero adeguati per ospitare i nuovi residenti. Non fu semplice l'accettazione da parte dei nuovi coloni delle leggi e delle regole, soprattutto fiscali, e soprattutto non fu del tutto scontato l'assoggettamento al volere dei signori feudali, che spesso costituì, come rivela la seguente testimonianza di Girolamo Marafioti del 1595, fonte di dissidi e di nuovi spostamenti:

«Non tengono case fabbricate, ma tugurij, e capanne di tavole. Sogliono tenere dentro i loro tugurij alcune profonde fosse, dentro le quali ascondono bovi, porci, vitelli, e ogni altra cosa. Eglino mai abitano in paese piano, ma solo dentro le montagne, e boschi, e no[n] fabbricano case, acciò no[n] stiano soggetti a Baroni, Duchi, Principi, e altri Signori. E se per sorte nel territorio dove abitano il Signore volesse alquanto lor maltrattare, eglino donano fuoco alli tugurij, e vanno ad abitare nel territorio d'altro Signore»¹⁰.

⁸ La letteratura su questo aspetto è piuttosto ampia: cfr. M. Di Lena, "Incontri e scontri tra arbëreshë e italiani nel Molise", in A. Guzzetta (a cura di), *Etnia albanese e minoranze linguistiche in Italia*, Istituto di Lingua e Letteratura Albanese, Palermo, 1983, pp. 107-121.

⁹ D. Gambarara, "Parlare albanese nell'Italia unita", in F. Altimari, L. M. Savoia (a cura di), *I dialetti italo-albanesi. Studi linguistici e storico-culturali sulle comunità arbëreshe*, Bulzoni, Roma, 1994, p. 35.

¹⁰ G. Marafioti, *Croniche et antichità di Calabria. Conforme all'ordine de' testi greco, & latino, raccolte da' più famosi scrittori antichi, & moderni, ove regolarmente sono poste le città, castelli, ville, monti, fiumi, fonti, & altri luoghi degni di sapersi di quella provincia...* in Padova: ad istanza de gl'Vniti, 1601 (prima edizione 1595), p. 274.

Sebbene questa descrizione non possa estendersi meccanicamente a tutte le realtà interessate dal fenomeno migratorio, non v'è dubbio che in essa si ritrovano alcuni elementi strutturali della "diversità" sociale di questi gruppi umani, che per lungo tempo avevano praticato il nomadismo e che, giunti in luoghi sottoposti ad altre forme di potere e di controllo sociale, dovettero trascorre lunghi periodi di mobilità prima che decidessero di concludere le loro peregrinazioni.

Una volta raggiunto il definitivo assestamento nei vari territori regionali queste comunità furono protagoniste di fenomeni di integrazione sociale e culturale che finirono per attirare l'attenzione di sociologi della cultura, di antropologi ed etnografi, per non tacere degli storici e dei linguisti. Il dato che ha costituito il maggiore interesse delle numerose ricerche ha riguardato due aspetti: da un lato, il processo di costruzione di identità a cui hanno dato vita proprio le comunità albanesi d'Italia e, dall'altro lato, le modalità attraverso cui le stesse comunità sono riuscite a conservare e trasmettere il proprio paradigma identitario. Ricercandone le motivazioni profonde in diversi suoi lavori, alcuni pionieristici¹¹, Mario G. Giacomarra ha osservato che:

«Il mantenimento di una identità non dipende solo ed esclusivamente da situazioni esterne, che siano d'ordine geografico, economico o demografico. Esso dipende innanzitutto da quella che possiamo dire una sorta di forza endogena della comunità: non si mantiene in vita una cultura, intendiamo dire, se i suoi portatori fuggono da essa. Una lingua e una cultura si conservano fino a quando assolvono al ruolo che ad esse è affidato: fornire identità, testimoniare di un passato non negato ma riaffermato. E un'identità permane nel tempo se all'interno della comunità emergono forze impegnate, che la fanno crescere coltivandola. Nel caso delle colonie albanesi, un tale stato di cose si verificò molto per tempo»¹².

L'obiettivo primario di questa ricerca, dunque, sarà di proporre uno studio critico-analitico delle strategie e dei meccanismi di formazione dell'identità attuati dall'intelligenza arbëreshe, adoperando concetti, principi e metodi provenienti da discipline differenti per ottenere un quadro completo ed esaustivo dell'esperienza identitaria della comunità italo-albanese. Per queste ragioni, sarà necessario analizzare la nozione di identità e le sue implicazioni in ambito interdisciplinare allo scopo di

¹¹ Cfr. M. G. Giacomarra, *Immigrati e minoranze: percorsi di integrazione sociale in Sicilia*, La Zisa, Palermo, 1994; cfr. Id., *Migrazioni e identità. Il ruolo delle comunicazioni*, Palumbo, Palermo, 2000; cfr. Id., *Condizioni di minoranza oggi. Albanesi di Sicilia tra etnicismi e globalizzazione*, Mirror, Palermo, 2003.

¹² Id., "Il ruolo dell'intelligenza arbëreshe nella costruzione d'identità", in F. Altamari, F. De Rosa (a cura di), *Atti del III Seminario Internazionale di Studi Albanesi*, Università della Calabria, Rende, 2004, p. 278.

decostruirne la retorica sottostante e di far emergere i fattori e le dinamiche che condizionano al giorno d'oggi qualsiasi discorso che la riguarda. Sotto questo punto di vista, verranno prese in considerazione le più importanti tesi in campo antropologico, sociologico e postcoloniale al fine di offrire un modello teorico adeguato a esaminare la questione in oggetto. Successivamente, l'attenzione verterà sulla questione arbëreshe e sulle dinamiche identitarie che si sono svolte tra il XVIII secolo e la prima metà del XIX, prendendo in considerazione le più importanti opere letterarie (pubblicate e inedite) della letteratura arbëreshe e approfondendo il contesto storico di riferimento. Questo approccio storico-letterario verrà completato con un'indagine etnografica sul campo volta a esaminare le nuove modalità di identificazione e di rappresentazione del patrimonio identitario messe in atto nelle comunità albanesi dell'Italia meridionale e a comprendere quale sia l'attuale concezione dell'identità tra gli arbëreshë di Sicilia e di Calabria.

Capitolo Primo

PER UNA DECOSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ: PERCORSI TEORICI E APPROCCI METODOLOGICI

1.0. – Premessa

Gli studi sull'identità hanno assunto un ruolo importante all'interno delle scienze sociali dell'ultimo secolo. Antropologi, sociologi e studiosi di altre branche del pensiero si sono più volte confrontati con questo concetto ambiguo e decisamente complesso, cercando di decostruire la struttura ideologica che lo alimenta. In questo senso, sono stati proposti numerosi modelli teorici finalizzati alla costruzione di una valida alternativa al paradigma dell'identità. Partendo, infatti, dalla definizione del concetto di identità, si proseguirà con la descrizione delle più importanti e significative teorie relative tanto all'argomento in esame quanto ad altre tematiche a esso inerenti, come, ad esempio, l'analisi del legame tra identità e comunità e tra identità e globalizzazione. L'obiettivo di questo approfondimento teorico sarà di scrutare ogni sfaccettatura dell'identità, al fine di poter delineare una sintesi utile allo studio del processo di formazione del patrimonio identitario degli arbëreshë. L'analisi delle principali teorie seguirà una prospettiva socio-antropologica, con particolare attenzione rivolta anche agli elementi simbolici che compongono l'identità culturale delle comunità italo-albanesi.

1.1. – Definire l'identità

Il perimetro concettuale in cui inquadrare l'identità è difficilmente determinabile: il paradigma identitario si sviluppa all'interno di spazi multidisciplinari che ne definiscono le caratteristiche principali. La prima tappa da attraversare per intraprendere uno studio sui processi di costruzione dell'identità arbëreshe è di offrire una preliminare descrizione dell'*humus* che nutre questa nozione. Si potrebbe partire dall'interrogativo più semplice, *cos'è l'identità?*, e cercare la risposta più immediata in qualsiasi enciclopedia o dizionario: identità, derivante dal sostantivo latino *identitas*, *-atis* e da

idem (stesso, medesimo) e ascrivibile al termine greco ταυτότης, indica la perfetta uguaglianza, la coincidenza, l'essere identico. Questa iniziale enunciazione apre da sola un indefinito campo di interpretazioni, che trovano distinte declinazioni in numerosi settori, dalla filosofia alla psicologia, passando per le scienze matematiche e anche sociali: *culturale, etnica, religiosa, di genere, di classe* sono solo alcuni dei numerosi attributi che accompagnano l'identità, come a specificarne, se non addirittura completarne, il contenuto. Dunque, pensare all'identità significa, in primo luogo, comprendere e accettare la sua natura astratta, quasi vuota, che necessita costantemente di specificazioni concettuali e tematiche, dal momento che attraverso questa sua composizione *multidimensionale* essa ha cambiato più volte, lungo la storia del pensiero, carattere e forme, assumendo una struttura statica e invariabile, come nel caso dell'identità matematica, o una conformazione mutevole e dinamica, tipica delle scienze sociali.

Districarsi tra le infinite trame dell'identità risulterebbe, quindi, alquanto complesso e con ogni probabilità improduttivo, tenendo conto delle numerose applicazioni teoriche da trattare. Occorre, così, cambiare il quesito iniziale e chiedersi, piuttosto, a *quale identità* riferirsi, al fine di precisare i riferimenti teorici e metodologici scelti.

Dovendo affrontare l'analisi delle modalità di costruzione dell'identità relativamente a uno specifico gruppo etnico-culturale, la minoranza italo-albanese di storico insediamento, è preferibile dedicare maggior attenzione alla sfera delle identità collettive al fine di descrivere in modo completo ogni sfaccettatura del patrimonio identitario degli albanesi d'Italia. Parlare di identità collettive non è, di certo, meno articolato di quanto lo sia farlo in merito all'identità personale o soggettiva, dal momento che, esaminando le caratteristiche identitarie di un gruppo, bisogna tenere in considerazione il contributo decisivo apportato dai singoli individui nella formazione di una categoria socio-culturale. Tuttavia, limitare i confini del discorso all'identità di gruppo consente di mettere da parte gli interrogativi e le argomentazioni provenienti da altri ambiti del pensiero e di concentrarsi sulla comprensione e lo studio del processo di costruzione dell'identità arbëreshe attraverso un approccio di carattere socio-antropologico.

Partendo da queste premesse, bisogna, comunque, riportare un brevissimo, ma necessario, resoconto storico dell'evoluzione concettuale dell'identità. Utilizzata prevalentemente negli studi di psicoanalisi, la nozione in esame deve la sua introduzione nelle scienze sociali alle teorie ideate da Erik Erikson, psicologo e psicanalista, che,

ispirandosi al significato di identificazione avanzato da Sigmund Freud¹³, cambiò radicalmente la prospettiva con cui analizzare il processo di formazione dell'identità. Gli studi clinici di Erikson condussero a una visione più *sociale* dell'identità, considerato che, secondo lo psicoanalista di origini tedesche, «“il senso soggettivo di coerenza e continuità” [, ossia l'identità] non solo sorge da identificazioni precedenti da parte dell'individuo (con altri soggetti e gruppi), ma anche e in modo indissolubile dall'identificazione reciproca da parte di questi soggetti e gruppi»¹⁴. Nella visione *eriksoniana* l'identità si sviluppa attraverso l'interazione con altri soggetti sociali, siano essi singoli individui o gruppi, attuando «un processo “situato” *al centro dell'individuo* ed anche *al centro della sua cultura comunitaria*, un processo, insomma, che stabilisce l'identità di quelle due identità»¹⁵. Erikson riuscì così a superare la concezione statica della formazione identitaria, tipica delle teorie psico-sociali avanzate sino a quel momento, proponendo, invece, una soluzione dinamica e soggetta a modifiche e legando «lo sviluppo evolutivo della personalità – intesa nei termini freudiani come relazione tra es, io e superio – al contesto relazionale e sociale in cui tale sviluppo ha luogo»¹⁶.

L'approccio teorico avanzato da Erikson influenzò, e non di poco, gli altri modelli sociologici ad esso contemporanei o successivi: non è un caso, ad esempio, che la sua concezione dell'identità sia tornata utile per colmare lacune metodologiche presenti nella teoria del ruolo, «incapace di rendere conto delle motivazioni che spingono gli individui ad accettare e ricercare l'assunzione di determinati ruoli sociali»¹⁷, o nell'*interazionismo simbolico*, che non riusciva a spiegare le modalità di selezione adottate dagli attori sociali quando si trovavano davanti a più possibilità. Questa prospettiva, basata sull'idea dello *sviluppo psicosociale* dell'identità, aprì le porte a nuovi metodi di indagine che tenessero conto di quanto «l'identità [fosse] *costitutivamente* formata dal rapporto con l'altro e dal reciproco riconoscimento sociale»¹⁸.

Nonostante fossero rivolte al campo dell'identità individuale, le conclusioni di Erikson possono essere utilizzate anche per studiare la costituzione identitaria di gruppi

¹³ Freud, in *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), introduce il termine identificazione, associandolo al senso di appartenenza verso una collettività o una categoria sociale e al «legame affettivo che lega l'individuo a un'altra persona (il bambino rispetto al padre) o a un gruppo (il membro di un gruppo rispetto al leader del gruppo)»: L. Sciolla (a cura di), *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma, 2010, p. 26.

¹⁴ Ivi, p. 27.

¹⁵ E. H. Erikson, *Gioventù e crisi d'identità*, trad. it., Armando, Roma, 2008 (ed. or. 1968), pp. 23-24.

¹⁶ E. Colombo, “Decostruire l'identità. Individuazione e identificazione in un mondo globale”, in «*Culture*», n. 19, 2007, p. 11.

¹⁷ Ivi, p. 14.

¹⁸ L. Sciolla, *L'identità a più dimensioni*, cit., p. 31.

o associazioni: infatti, è evidente che le identità collettive debbano la loro formazione al rapporto con l'Altro, relazione che è spesso conflittuale e oppressiva nei confronti dell'alterità. Risulta anche chiara la stretta correlazione che intercorre tra gli individui e le società a cui appartengono o scelgono di appartenere. Non si può trascurare che le due tipologie di identità appena citate, soggettiva e collettiva, dialoghino continuamente: da un lato, la prima permette l'esistenza della seconda attraverso il legame con ulteriori individualità simili e affini; la seconda, dall'altro, arricchisce e completa il singolo, tanto che «l'esperienza individuale non può essere [...] mai completamente scissa da quella sociale»¹⁹. La formazione di un'identità collettiva consegue, così, da una dichiarazione di appartenenza e da un processo di identificazione dei singoli individui a un apparato simbolico comune, che favorisce la creazione di un'efficiente rete di relazioni sociali. Questa prima descrizione dimostra non solo che l'identità collettiva derivi da quella individuale attraverso l'esaltazione del senso di appartenenza, ma che la stessa necessiti di essere caratterizzata con ulteriori specificazioni concettuali. È in questa circostanza che entrano in gioco i marcatori che definiscono l'identità, indispensabili per poter rispondere al quesito posto all'inizio del paragrafo: peculiarità etnico-culturali, appartenenze religiose, condivisione di simboli e di esperienze storiche comuni, affinità politiche sono solo alcuni dei possibili attributi che completano tanto le identità collettive quanto quelle soggettive. In questo modo, aspetti culturali e sociali concorrono contemporaneamente nella costruzione di un'identità, plasmandone le diverse dimensioni. È, infatti, possibile individuare tre dimensioni, o anche *componenti funzionali*, utili per tracciare le fasi del processo costitutivo dell'identità: la dimensione *locativa*, in cui «l'attore sociale concepisce se stesso all'interno di un campo, o entro dei confini (fisici e/o simbolici), che lo rendono affine ad altri che con lui li condividono»²⁰; la dimensione *integrativa*, che consente la continuità temporale del patrimonio identitario tra passato, presente e futuro ed è inesorabilmente legata alla costante ricerca e produzione di una memoria storica collettiva; infine, la dimensione *selettiva*, in cui l'attore sociale agisce operando le scelte migliori in relazione alle altre due componenti. Ognuna delle tre dimensioni è caratterizzata da ulteriori estensioni. Ad esempio, nella dimensione locativa si registra un momento di *categorizzazione* degli individui o dei gruppi attraverso una selezione *cognitiva* (basata sulla semplice demarcazione delle caratteristiche comuni) e *valutativa* (composta da giudizi critici) dei loro attributi²¹. O, ancora, nella fase integrativa si adotta

¹⁹ L. M. Daher, "Che cosa è l'identità collettiva? Denotazioni empiriche e/o ipotesi di ipostatizzazione del concetto", in «*Società Mutamento Politica*», n. 8, 2013, p. 128.

²⁰ L. Sciolla, *L'identità a più dimensioni*, cit., p. 41.

²¹ Ivi, pp. 41-47.

un *criterio di integrazione/coerenza*, funzionale sia per un singolo attore sociale sia per un raggruppamento di individui perché «conferisce [...] senso alle dimensioni temporali dell'esperienza individuale [...] e armonizza le diverse immagini che gli altri hanno del soggetto, oltre a quelle che egli ha di se stesso»²². L'identità, dunque, prende forma grazie alla continua comunicazione tra queste tre dimensioni, in cui avviene un auto-riconoscimento delle proprie peculiarità e si instaura una relazione, il più delle volte conflittuale, con l'altro.

Il tracciamento di confini, la delimitazione di individui in gruppi con qualità affini, la produzione di memorie storiche sono solo una parte dei meccanismi utilizzati per dare sostanza al paradigma identitario di un soggetto collettivo. Il contatto con l'alterità, d'altro canto, è uno dei nodi cruciali della formazione di una categoria identitaria, dal momento che ogni azione svolta da un gruppo per la rivendicazione dei connotati che gli appartengono avviene in funzione e in opposizione a chi è diverso. È nella dialettica “Noi-Loro” che si esalta maggiormente il legame identitario di una comunità socio-culturale, che viene considerato autentico e *irrinunciabile*.

La questione sulla natura dell'identità è l'ultimo tassello da analizzare per proporre una definizione generale. La sua fluidità epistemologica ha voluto che essa acquisisse nel senso comune un carattere primordiale e, addirittura, naturale. Non è difficile riscontrare nel dibattito pubblico l'idea di un'identità innata e scevra di qualsiasi contaminazione esterna: si pensi, ad esempio, all'utilizzo intenzionale di questo termine nei discorsi politici in cui viene enfatizzata la purezza delle tradizioni italiane contro una possibile “invasione” straniera, o, come accade nel mondo arbëresh, in cui vi è la ricerca spasmodica di una continuità culturale e storica con le popolazioni albanesi dei Balcani. È chiaro che un'impostazione del genere, fondata su una concezione essenzialistica del paradigma identitario e di tutti i marcatori che lo compongono, conduca a numerosi casi di estremizzazioni, sfociando spesso in episodi di etnocentrismo o di razzismo. L'idea di un'identità intrinseca e unica produce, difatti, la negazione di chi è diverso e si definisce «in termini di opposizione negativa, per sottrazione: ci riconosciamo come “Noi” perché siamo diversi da “Loro”. Se non ci fossero “Loro”, da cui noi siamo differenti, non dovremmo chiederci chi siamo noi»²³. L'alterità diventa, così, uno specchio in cui non si riflette «l'immagine di noi stessi, ma quella di colui o coloro da cui vogliamo distinguerci»²⁴, fungendo da strumento di evidenziazione delle caratteristiche e delle

²² Ivi, pp. 44.

²³ M. Aime, *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Einaudi, Torino, 2020, p. 146.

²⁴ *Ibidem*.

differenze che allontanano il “Noi” dal “Loro”. In questo modo, la distanza tra l’esaltazione delle identità e i comportamenti razzisti diventa decisamente labile: attraverso il culto della purezza «la ricerca di identità si fa ossessione, rischia di diventare una sorta di tribalismo basato sull’idea di una società “pura”»²⁵, in cui l’identità prevale sull’alterità; le peculiarità culturali perdono la loro natura sociale e storica, acquisendo connotati biologici; la cultura diviene «un dato a cui l’individuo è meccanicamente legato, un elemento di cui egli sarebbe succube e che non può in alcun modo mutare»²⁶. In questa maniera si rimarrebbe ancorati a un essenzialismo identitario, che rimanda a «universi delimitati di strutture che si autodelimitano e autoriproducono, entità circoscritte, localizzate, scomponibili e misurabili nei “tratti” elementari costitutivi»²⁷.

Bisogna, invece, abbandonare la retorica delle identità naturali e abbracciare il principio secondo cui esse sono «il prodotto di un lavoro di costruzione, non una materia prima che si trova sotto il suolo di un determinato territorio, né un nutrimento per le piante di una certa regione»²⁸. Adottare una siffatta visione permette, da un lato, di scongiurare il ricorrente impulso *violento* dell’identitarismo, riconoscendo, invece, che «le identità sono in larga misura plurali, e che l’importanza di un’identità non deve necessariamente cancellare l’importanza delle altre»²⁹ e, dall’altro, di affrontare il tema della costruzione identitaria mediante un approccio più dinamico, in cui dedicare la giusta attenzione agli elementi che prendono parte a questo processo costitutivo. Si passa così da identità statiche, ritenute fisse e indiscutibili, a categorie più flessibili e fluide, contraddistinte da un’interdipendenza con il contesto di appartenenza.

In definitiva, l’identità collettiva è definibile come un prodotto *artificiale*, frutto di relazioni sociali e culturali tra soggetti differenti, che concorrono nel *processo di costruzione* delle loro rispettive *facies* identitarie. Ogni identità assume significato e valore quando viene posta in contrapposizione alle altre, dal momento che i protagonisti di questo processo formativo sono costantemente impegnati nella ricerca di una fittizia esclusività culturale da individuare in una genealogia mitica e simbolica del gruppo di appartenenza e nel consolidamento delle loro peculiarità. L’opposizione all’altro, che diviene il metro di paragone della identità posseduta, rappresenta il nucleo centrale dell’intero svolgimento di formazione: attorno alla dicotomia “Noi-Loro”, considerata in

²⁵ Ivi, p. 155.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ R. Malighetti, “Introduzione. Politiche identitarie e lavoro sul campo”, in Id. (a cura di), *Politiche dell’identità*, Meltemi, Roma, 2007, p. 9.

²⁸ M. Aime, *Classificare, separare, escludere*, cit., p. 152.

²⁹ A. Sen, *Identità e violenza*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2006 (ed. or. 2006), p. 21.

chiave conflittuale, si sviluppano le successive diatribe sui diversi ambiti che compongono il patrimonio identitario. È grazie alla declinazione in ulteriori marcatori concettuali che il contenuto del discorso sull'identità si completa, allontanandosi da un'astrattezza generale e poggiandosi su fattori ed elementi che agli occhi degli interessati risultano sicuramente più concreti. Così, il contrasto con l'alterità trova una propria specificazione, ad esempio, nel campo dell'etnicità, della religione o nella rivendicazione di memorie storiche più o meno veritiere, legittimando il richiamo a un'autenticità naturale.

Il processo di costruzione delle identità si realizza lungo due direttrici complementari e congiunte, in cui l'aspetto relazionale si lega all'edificazione di un apparato simbolico-culturale. Non si potrebbe parlare di rapporto con l'altro se non esistesse uno spazio in cui si confrontano i diversi gruppi. Da un lato, quindi, è presente una prospettiva interna, indirizzata alla produzione del materiale necessario per definire le caratteristiche principali del patrimonio identitario di un soggetto collettivo; dall'altro, vi è una visione esterna, in cui l'attenzione è rivolta a ciò e a chi sta al di fuori del "Noi" di riferimento, utilizzando l'alterità come metro di paragone per misurare il valore della propria identità.

1.2. – Il lessico dell'identità

La seconda tappa dello studio sulle identità e sulle dinamiche di costruzione ad esse attinenti riguarda l'esposizione del lessico a cui si attinge per nutrire il discorso identitario. Se il concetto di identità è caratterizzato da numerose possibilità di interpretazione che si riflettono sulla difficoltà di delimitarne i confini epistemologici, altrettanto si può affermare per i termini che compongono questo vocabolario di riferimento. La lista di nozioni associate al paradigma identitario e utilizzate per colmarne l'evidente fumosità è straordinariamente lunga e spazia tra aree tematiche eterogenee, passando dalla religione alla lingua e toccando aspetti come il genere, la sessualità, la politica. Approfondire uno ad uno questi marcatori concettuali richiederebbe tanto impegno quanto servirebbe per descrivere ogni sfaccettatura dell'identità ed è, quindi, necessario operare nuovamente una scelta di metodo, concentrandosi su una selezione ristretta di argomenti da indagare. La decisione è ricaduta su quattro temi principali: etnia ed etnicità; comunità; memoria e tradizioni; alterità. Le motivazioni di una tale scelta vanno ricercate nelle caratteristiche dell'oggetto al centro di questa ricerca: gli arbëreshë sono una minoranza etnico-linguistica, in cui il sentimento di appartenenza, concretizzatosi nell'idea di una comunità culturalmente omogenea, ha fatto spesso da

stimolo nella composizione della loro identità, che nel corso del suo svolgimento si è legata al sentimento etnico-nazionalista diffusi tra gli albanesi dei Balcani. A nutrire questo terreno sono intervenute la memoria collettiva e la glorificazione delle tradizioni, strumenti impiegati nel continuo confronto/scontro con l'altro, nel tentativo ultimo di rivendicare autonomia e riconoscimento nel complesso contesto socio-culturale di attinenza.

Naturalmente, vi sono altre tessere che compongono questo mosaico concettuale e che contribuiscono costantemente al rafforzamento delle posizioni a favore della retorica identitaria. Tra tutte, una merita di diritto di ricevere una menzione, benché contenuta: la *cultura*. Colmo di significato, quello di cultura è uno dei vocaboli più usati e abusati negli ultimi due secoli della storia del pensiero. Sul piano antropologico e sociologico la prima definizione si deve a Edward B. Tylor, antropologo britannico secondo cui «Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as member of society»³⁰, decretandone, così, la natura universale e non esclusiva per pochi gruppi sociali. Da Tylor in poi l'impiego e l'interpretazione della cultura sono stati sacrificati in favore delle più disparate dottrine e correnti teoriche, passando da speculazioni evoluzionistiche e razziste a modelli empirici finalizzati alla comprensione e valorizzazione della diversità culturale.

Ciò che in questa sede interessa è il legame che la cultura intrattiene con gli altri termini del lessico identitario. È evidente che le peculiarità di un gruppo etnico o di una nazione sono prevalentemente culturali, così come è chiaro che una comunità per qualificarsi come tale richieda la condivisione interna «di idee, di simboli, di comportamenti e di disposizioni storicamente tramandati, acquisiti, selezionati»³¹, in cui rientrano senza alcun dubbio memorie e tradizioni. Le identità, quindi, si muovono e crescono nella sfera della cultura, che partecipa attivamente all'idealizzazione di un patrimonio identitario puro ed essenziale. Anzi, sarebbe addirittura l'identità a mostrare la cultura come una 'cosa', «dotata di un'esistenza fissa, stabilita una volta per tutte e proprio per questo "riverita", cioè come una realtà statica, oggettiva, condivisa in maniera uniforme da tutti i membri di un gruppo, congelata nel tempo» e trasformata «in una sostanza, simile alla sostanza biologica in cui gli individui sarebbero intrappolati e a cui

³⁰ E. B. Tylor, *Primitive Culture. Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, John Murray, London, 1871, p. 1.

³¹ U. Fabietti, *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano, 2004, p. 12.

è stato dato il nome di razza»³². La cultura, in questo modo, non sarebbe altro che uno strumento al servizio della retorica identitaria che ne limita e chiude le possibilità di sviluppo: per legittimare la convinzione di un'identità irrinunciabile ed esclusiva è necessario, infatti, che soprattutto le sue componenti culturali ne rispecchino le caratteristiche sostanziali.

In realtà, abbandonando questa concezione essenzialistica così come fatto per l'identità, la cultura stessa, o le culture, si mostrano come «prodotti storici, [...] immerse nella storia, che è la dimensione dell'incontro fra differenti culture e differenti valori, non è storia delle singole culture, ciascuna isolata e separata dalle altre»³³. Esse, dunque, «ne sont pas situées les unes à côté des autres comme des monades leibniziennes sans porte ni fenêtre: elles prennent place dans un ensemble mouvant qui est lui-même un champ structuré de relations»³⁴, assumendo una funzione indispensabile affinché

«l'uomo, animale incompleto, non finito, soggetto d'apprendimento, partecipando alla vita sociale [acquisisca] i modi di pensiero e di azione organizzati socialmente attraverso cui [colmi] progressivamente e parzialmente la lacuna informativa fra ciò che è in grado di fare per il suo bagaglio genetico (cioè quasi nulla) e ciò che deve apprendere per diventare un essere umano (riconoscersi ed essere riconosciuto dagli altri) e quindi condurre un'esistenza dotata di senso (cioè quasi tutto)»³⁵.

La riflessione di Vincenzo Matera rimanda volutamente alla teoria dell'incompletezza dell'uomo postulata da Clifford Geertz nel suo *The Interpretation of Cultures* (1973). Nella visione di una natura umana carente e lacunosa, per Geertz «la cultura incide nella vita dell'uomo e si configura come 'prerequisito' della sua esistenza biologica, psicologica e sociale in virtù non soltanto dell'apparato tecnologico che sa fornire, ma anche della sostanza simbolica di cui è composta»³⁶. In questa prospettiva non vi sono unicamente costumi, credenze e tradizioni, ma anche «un modello di significati trasmesso storicamente, significati incarnati in simboli, un sistema di concezioni ereditate espresse in forme simboliche per mezzo di cui gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza e i loro atteggiamenti verso la vita»³⁷. Così, emerge un'ulteriore caratteristica delle culture: la loro dinamicità, dal momento che esse mutano e si

³² F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. VI-VII.

³³ V. Matera, *Antropologia in sette parole chiave*, Sellerio, Palermo, 2006, p. 91.

³⁴ J.-L. Amselle, *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 1990, p. 55.

³⁵ V. Matera, *Antropologia*, cit., p. 96.

³⁶ F. Remotti, *Cultura*, cit., p. 21.

³⁷ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1998 (ed. or. 1973), p. 113.

trasformano, per dirla con un'espressione di Georges Balandier³⁸, attraverso una *dialettica della dinamica interna e della dinamica esterna*, ossia «tanto secondo logiche proprie, quanto in relazione agli elementi di provenienza esterna con cui esse entrano in contatto»³⁹.

Dunque, se si estrapola la nozione di cultura dal suo consueto utilizzo artificioso è possibile riconoscerle specificità che spesso vengono celate in nome di una stenuante difesa della solidità e della permanenza culturale, dimostrando, invece, quanto sia vantaggioso interpretare identità e cultura come concetti con facoltà comunicative e relazionali, ben lungi dagli stereotipi di categorie fisse e impermeabili a qualsiasi sollecitazione esterna. Ed è con questo spirito che occorre studiare gli altri termini del lessico identitario, al fine di evidenziare sia le qualità sia le storture che li contrassegnano, nonché le rivisitazioni ideologiche a cui sono sottoposti.

1.2.1 – *Etnia ed etnicità*

Per gli antichi greci l'*èthnos* rappresentava l'antitesi della *polis* e con «una connotazione fluida e in qualche modo peggiorativa [...] designava sia i greci che non erano organizzati in villaggi, sia i “barbari”, coloro che non parlavano la lingua greca»⁴⁰. Sussisteva, quindi, una differenziazione basata su aspetti di natura culturale e socio-politica: etnico non era riferito solamente a quelle popolazioni che possedevano una cultura diversa da quella greca, ma anche agli stessi ellenici che non appartenevano alla *polis*, intesa come «comunità omogenea per leggi e costumi», ma facevano parte di «un popolo dalle istituzioni “indistinte”, cioè non dotato di istituzioni che non fossero quelle fondate sul sangue – cioè sui legami parentali – capaci di integrarne la vita sociopolitica»⁴¹. In questa primordiale concettualizzazione si ravvisa la tendenza a considerare l'etnia come un elemento sostanziale e, addirittura, viscerale, contraddistinta da un giudizio assolutamente negativo e da uno status di evidenti inferiorità e subordinazione rispetto al perfetto archetipo della società greca. Si tratta, infatti, di una valutazione difettiva utilizzata per accentuare le difformità che intercorrevano tra gli abitanti della città greca e gli individui che non ne condividevano leggi, costumi, e organizzazione sociale. È sicuramente una prima forma di classificazione tra il Noi e il

³⁸ Cfr. G. Balandier, *Le società comunicanti*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1973 (ed. or. 1971).

³⁹ U. Fabietti, *Elementi di antropologia culturale*, cit., p. 18.

⁴⁰ Id., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma, 2013, p. 31.

⁴¹ *Ibidem*.

Loro, tra chi appartiene a una precisa categoria sociale e culturale e chi, invece, ne è escluso.

Questa accezione di insufficienza e di difetto ha plasmato la storia successiva dell'*éthnos*, che nel corso degli ultimi due secoli è andato dilatandosi e adeguandosi alle diverse trasformazioni della società umana. Durante l'Ottocento, l'etnia e le sue declinazioni aggettivali sono state inserite in un vortice di nozioni adoperate per lo studio della cultura umana e delle presunte differenze tra popolazioni distinte: razza, tribù, nazione, civiltà sono alcuni degli esempi più importanti. Il concetto di etnia, infatti, possedeva ancora una valenza chiaramente discriminatoria, «perché si trattava di classificare a parte talune società, negando loro una qualità specifica [...] che le rendeva dissimili e inferiori alla nostre società»⁴², ossia la loro storicità, e che si concretizzava nella distinzione tra l'ideale della nazione occidentale, «correlato dell'esistenza di uno Stato con confini definiti, in cui le élite al potere dettano i principi ideologici dell'identità a cui sono tenuti a conformarsi coloro che abitano entro quei confini»⁴³, e un'entità collettiva pre-politica, tenuta insieme da espedienti di natura culturale e parentale che ne contrassegnavano una supposta arretratezza. In questo modo, nazione ed etnia diventavano il metro di paragone utilizzato dai dominatori europei e occidentali per misurare il grado di civilizzazione delle altre popolazioni, avendo l'esigenza di «classificarle, frazionarle, circoscriverle entro definizioni razziali, territoriali e culturali univoche»⁴⁴. Etnico e nazionale convergevano, così, in una comunanza semantica con la razza, vocabolo in voga negli studi sociali ottocenteschi: per decretare la categorizzazione dei gruppi umani non bastavano solamente connotati culturali o politici, ma si ricorreva anche all'individuazione di differenze biologiche, determinanti per distinguere una popolazione dall'altra e, soprattutto, per mostrare la superiorità occidentale rispetto al mondo coloniale.

A cavallo tra XIX e XX secolo, dunque, la nozione di etnia si ritrovò al centro di approcci e correnti di pensiero eterogenee, tra chi, come Gobineau o Lapouge, la consideravano come «un raggruppamento che risulta dalla coabitazione di segmenti di popolazione razzialmente distinti, che per ragioni storiche finiscono per condividere lingua e cultura»⁴⁵ e altri, come Ernest Renan, che la distinguevano dalla razza,

⁴² J.-L. Amselle, "Etnie e spazi: per un'antropologia topologica", in J.-L. Amselle, E. M'Bokolo (a cura di), *L'invenzione dell'etnia*, trad. it., Meltemi, Milano, 2017 (ed. or. 2005), p. 49.

⁴³ U. Fabietti, *L'identità etnica*, cit., p. 31.

⁴⁴ A. Rivera, "Etnia-etnicità", in R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera (a cura di), *L'imbroglione etnico in quattordici parole-chiave*, Dedalo, Bari, 2012, p. 132.

⁴⁵ Ivi, p. 131.

assegnandole un grado di civilizzazione minore rispetto allo Stato-nazione. Tuttavia, già nei primi decenni del Novecento si registrò un'ulteriore trasformazione del termine, che portò al superamento della dicotomia etnia-razza e all'affrancamento dalla classificazione delle collettività su base biologica. Il maggior contributo su questo versante si deve a Max Weber, il quale definì come gruppi etnici quei

«gruppi di uomini che nutrono – sulla base di affinità dell'*habitus* esterno o dei costumi, o di entrambi, oppure di ricordi di colonizzazione o di migrazione – la credenza soggettiva di una comunità di origine (in modo che questa diventi importante per la propagazione della comunità) [...] e ciò prescindendo dal fatto che una comunanza di sangue sussista oggettivamente o no. La comunanza “etnica” si differenzia dalla “comunità di gruppo parentale” perché di per sé soltanto una “comunanza” (creduta), e non già un reale agire di comunità. La comunanza etnica, nel senso qui inteso, non è invece essa stessa comunità, bensì soltanto elemento che agevola la formazione della comunità»⁴⁶.

In poche righe, il sociologo tedesco non delineò soltanto i fondamenti dell'etnia, quali l'*habitus*, ossia l'aspetto esteriore da non confondere con la somiglianza somatica, o la condivisione di costumi e di memorie, che caratterizzavano un gruppo più delle peculiarità linguistiche e religiose, ma chiarì soprattutto la natura artificiale del concetto in esame, che si realizzava attraverso «la credenza soggettiva» di possedere una discendenza originaria comune. Si evince, così, l'idea di un'etnia come costruito sociale e culturale, ancorata alla produzione di un patrimonio simbolico e sentimentale che funge da impulso per la diffusione di un senso di appartenenza comunitario, alimentato, inoltre, dalla «convinzione dell'eccellenza dei propri costumi e dell'inferiorità di quelli altrui»⁴⁷, e cioè dall'onore etnico, «accessibile a chiunque appartenga alla comunità putativa di origine»⁴⁸. Dunque, la relazione culturale alla base dell'identità etnica non si poggiava, secondo Weber, unicamente su legami linguistici, religiosi o di costume, ma anche su un'unione ideologica e simbolica che conduceva a un'incessante competizione con l'alterità.

L'intuizione di Weber aprì la strada a nuovi approcci teorici sull'etnia e sulla sua natura che rovesciarono le posizioni primordialiste e strumentaliste sull'identità etnica e portarono a una graduale decostruzione di questo concetto e dei termini ad esso affini, come, ad esempio, quello di tribù, utilizzato dagli antropologi inglesi in sostituzione

⁴⁶ M. Weber, *Economia e società*, trad. it., vol. II: *Economia e tipi di comunità*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999 (ed. or. 1922), pp. 91-92.

⁴⁷ Ivi, p. 94.

⁴⁸ *Ibidem*.

dell'etnia «per designare, oltre che una specifica forma di organizzazione sociale priva di un vero centro politico e fondata sulla solidarietà dei membri del gruppo di discendenza, anche una comunità con una propria cultura, una propria lingua, una propria religione ecc.»⁴⁹. Se già negli anni Quaranta del Novecento la natura sostanziale e oggettiva dell'identità etnica è stata messa in discussione da Sigfrid F. Nadel, il quale ha evidenziato il ruolo assunto dal senso di appartenenza nella costituzione del gruppo etnico, è, soprattutto, negli anni Sessanta e, in particolare, grazie alle tesi di Fredrick Barth che prese avvio un'analisi critica della nozione in questione e si approfondirono i «processi di etero e di autoidentificazione etnica, vale a dire [l'] etnicità, su quelle forme di categorizzazione, fondate sulla distinzione noi/loro, che operano nelle pratiche discorsive e sociali di un gruppo o di una qualsivoglia collettività»⁵⁰. Su questo versante, il contributo di Barth è stato significativo e determinante, essendosi concentrato sullo studio dei meccanismi di produzione e attribuzione identitarie mediante l'impiego del concetto di confine etnico. Partendo da una critica alla definizione classica di etnia, secondo cui

«il termine gruppo etnico è [...] inteso [...] a designare una popolazione che a) si perpetua biologicamente con successo; b) condivide i valori culturali fondamentali, realizzati in aperta unità nelle forme culturali; c) produce un campo di comunicazione e di interazione; d) ha un insieme di membri che identifica se stesso ed è identificato dagli altri, in quanto costituisce una categoria distinguibile dalle altre categorie dello stesso ordine»⁵¹,

l'antropologo norvegese considerava il punto “d” come l'elemento centrale dell'*etnogenesi*, dal momento che, dal suo punto di vista, era il riconoscimento, interno o esterno al gruppo, di alcuni tratti culturali comuni a decretare l'esistenza di una categoria etnica. In questo senso, il passo decisivo per il processo di attribuzione etnica era la scelta (o l'omissione) delle componenti culturali rappresentative dell'identità di gruppo, suddivisibili nei «caratteri diacritici che le persone cercano ed esibiscono per mostrare la loro identità, spesso caratteri come abbigliamento, linguaggio, forma delle abitazioni o stile di vita generale [...] [e nei] fondamentali orientamenti di valore»⁵² e adoperate come strumento di differenziazione dagli altri. Così, il nucleo vitale delle etnie non risiede nella loro uniformità culturale, favorita dall'isolamento geografico e sociale, ma nel contatto e nell'interazione con altre categorie etniche: «i contenuti culturali delle dicotomie

⁴⁹ U. Fabietti, *L'identità etnica*, cit., p. 63.

⁵⁰ A. Rivera, “Etnia-etnicità”, cit., p. 135.

⁵¹ F. Barth, “I gruppi etnici e i loro confini”, in V. Maher (a cura di), *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Seller, Torino, 1994, p. 35.

⁵² Ivi, pp. 39-40.

etiche»⁵³ diventano identificativi per un gruppo quando sono posti in opposizione con il “materiale culturale” altrui all’interno dello spazio condiviso del confine etnico. Da queste osservazioni consegue che «l’identità etnica (come altre forme di identità) non è pensabile se non in maniera *contrastiva* e *contestuale*»⁵⁴: non esiste, cioè, un’identità naturale o innata con origini indecifrabili, ma essa è il risultato di incontri, relazioni, scambi e conflitti tra realtà variegate, è «una definizione del sé e/o dell’altro collettivi che affonda le proprie radici in *rapporti di forza* tra gruppi coagulati attorno ad interessi particolari»⁵⁵.

Il paradigma etnico di *barthiana* impostazione è riuscito ad annullare l’equazione per cui razza = cultura = etnia, dimostrando che quest’ultima non funziona a compartimenti stagni, separata dal contesto in cui si trova e immutabile nel tempo, ma è una categoria dinamica che si forma e cambia quando entra in relazione con l’alterità. In questa prospettiva, l’etnicità non è ascrivibile unicamente al senso di appartenenza alla collettività, ma diviene anche lo strumento dell’organizzazione sociale delle differenze culturali,

«è un processo relazionale, di produzione di confini, di distinzione [,] [...] una forma di organizzazione sociale (processo) basata su un’attribuzione categoriale (distinzione Noi/Loro), la quale classifica gli individui in funzione della loro supposta differenza culturale (produzione di confini), sulla base di un’origine, un territorio, una storia e delle tradizioni condivise (reificazione, naturalizzazione), che viene a essere continuamente avvalorata nell’interazione sociale (costruzione relazionale, pratica) attraverso l’uso di simboli culturali socialmente differenziati (creazione di rappresentazioni, marcatori di confine) continuamente adattati ai contesti (indicale, attenzione alle situazioni e alle circostanze)»⁵⁶.

Il merito di Barth, dunque, risiede nell’aver assegnato all’interazione sociale tra collettività differenti un ruolo di rilievo nella costruzione dell’identità etnica, considerato che la diversificazione dall’altro avviene solamente nel momento in cui sussiste un contatto tra “Noi” e “Loro” che costringe ciascun gruppo a mostrare e rivendicare le peculiarità che possiedono. Tuttavia, il paradigma etnico *barthiano* non è esente da alcune criticità, riscontrate, ad esempio, da Fabietti, che «contesta a Barth, pur riconoscendo il carattere innovativo della sua prospettiva, di essersi eccessivamente focalizzato sui processi di mantenimento dell’identità etnica, trascurando i processi altrettanto frequenti

⁵³ Ivi, p. 39.

⁵⁴ U. Fabietti, *L’identità etnica*, cit., p. 47.

⁵⁵ Ivi, p. 14.

⁵⁶ E. Colombo, *Sociologia delle relazioni interculturali*, Carocci, Roma, 2020, pp. 180-183.

e rilevanti della sua trasformazione»⁵⁷ e ignorando i potenziali casi di ibridazione e di meticciato.

Come detto, Barth ha posto il focus delle sue tesi sulla funzione sociale e relazionale dell'etnicità, descrivendo solo una delle possibili forme che essa può assumere. Il sentimento di appartenenza, così come l'identità a cui è strettamente legato, presenta una natura multidimensionale che varia in relazione al contesto socio-culturale e alle condizioni in cui si trovano i vari gruppi. È possibile individuare quattro varianti dell'etnicità, ognuna delle quali è influenzata dal modo in cui viene impiegata dal gruppo etnico: da un lato, all'interno delle prospettive strumentaliste si rintracciano etnicità *reattive* e *selettive*, costruite per garantire la permanenza dell'identificazione etnica in episodi di discriminazione o di emarginazione sociale; dall'altro, si segnalano un'etnicità *simbolica*, caratterizzata da un'essenza prettamente emotiva, e una *tattica*, adoperata «per riferirsi allo sviluppo di un'etnicità mobile e globalizzata, composta da elementi ricavati da contesti e tradizioni diverse, pronta a cambiare e adattarsi ulteriormente in base alle aperture e chiusure delle situazioni»⁵⁸. Ciascuna tipologia di etnicità offre una soluzione diversa allo stesso problema, ossia al difficile processo di inserimento nel tessuto sociale e culturale di riferimento vissuto da gruppi minoritari, i quali, spesso, tendono a radicalizzare la loro appartenenza etnica con l'obiettivo di essere riconosciuti dalla società dominante.

Nello specifico, si parla di etnicità reattiva nei casi in cui gli individui, posti spesso in condizioni di minoranza o di subordinazione, sfruttano la loro appartenenza etnica per rispondere e reagire alle difficoltà riscontrate nelle società in cui vivono: l'espressione, coniata da Portes e Rumbaut⁵⁹, è adoperata maggiormente in campo socio-economico per esaminare lo stato di inclusione/esclusione dei migranti di prima (o successiva) generazione nelle società contemporanee e,

«più che un segno di continuità con la tradizione e la patria di origine dei nonni e dei genitori, [...] è una reazione ai pregiudizi e agli ostacoli posti alla loro integrazione da parte dei membri del gruppo dominante. [...] L'etnicità reattiva ri-crea l'etnicità – utilizzandone i linguaggi e i sentimenti, esaltando e traducendo in valore ciò che differenzia e che è considerato con disprezzo o malcelata tolleranza da parte del gruppo dominante. L'assunzione di un'etnicità reattiva irrigidisce i confini tra il gruppo e la società *mainstream*. Come marcatori dei confini etnici sono spesso scelti

⁵⁷ Ivi, pp. 183-184.

⁵⁸ Ivi, p. 191.

⁵⁹ Cfr. A. Portes, R. G. Rumbaut, *Immigrant America: A Portrait*, University of California Press, Oakland-London, 2014; cfr. A. Portes, R. G. Rumbaut, *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*, University of California Press-Russell Sage Foundation, Berkeley-New York, 2001.

atteggiamenti, comportamenti e stili di vita immediatamente visibili e provocatoriamente distanti da quelli del gruppo dominante. [...] La radicalità della contrapposizione rende difficile spazi di mediazione, sincretismo e adattamento strumentale, favorendo facilmente ulteriore discriminazione ed esclusione»⁶⁰.

Si tratta, dunque, di una reinvenzione etno-identitaria che traspone nella contemporaneità e nelle dinamiche socio-relazionali delle società attuali meccanismi e modalità di reificazione dell'identità etnica, conducendo all'enfaticizzazione delle differenze culturali e alla netta separazione tra minoranza e maggioranza.

Diverso è, invece, il caso dell'etnicità selettiva, che, pur originandosi in ambiti quasi del tutto omogenei a quelli della forma reattiva, produce risultati meno estremi, volti all'inclusione dei gruppi minoritari e, in particolare, delle seconde o terze generazioni di migranti nella rete sociale del territorio di arrivo. Nonostante, infatti, la variante selettiva sia anch'essa un modo di reagire agli ostacoli esistenti nei processi di integrazione, non conduce a una distinzione chiara ed evidente tra i membri che appartengono a una o all'altra dimensione collettiva, ma incita a un minimo dialogo tra le parti. Il legame dei figli o nipoti di migranti con la loro etnia di provenienza non è lo scudo con cui difendersi dalla discriminazione o dall'emarginazione, è uno strumento per garantirsi «una rete di protezione e di supporto etnico che consente di aumentare le capacità di inserimento e successo nella società i cui si trovano a crescere [...] [e] di vivere in un contesto che li protegge dalla discriminazione, supportando la loro autostima e lo sviluppo di un'identità indipendente»⁶¹. In definitiva, attraverso l'etnicità selettiva il gruppo etnico minoritario non reagirebbe all'avversione della società predominante chiudendosi all'interno dei propri confini e isolandosi, ma cercherebbe di integrarsi, marcando i tratti culturali che lo caratterizzano e facendo proprio alcuni elementi del patrimonio altrui.

Etnicità reattiva ed etnicità selettiva sono due facce della stessa medaglia: si sviluppano in contesti di crisi, segnati da episodi di isolamento sociale e di avversione all'accoglienza, ma rispondono in maniera differente ai bisogni della collettività, conducendo, a seconda del caso, a una chiusura totale o a un'apertura parziale verso il gruppo maggioritario. Di tutt'altra natura è il terzo tipo di etnicità, quella simbolica, che, a differenze delle precedenti, «non si manifesta nell'inclusione nelle reti e organizzazioni etniche, nel rispetto costante delle pratiche che caratterizzano la comunità etnica. Si esprime come manifestazione di identità; è un "sentirsi" parte della comunità etnica,

⁶⁰ E. Colombo, *Sociologia delle relazioni*, cit., pp. 185-186.

⁶¹ Ivi, pp. 186-187.

piuttosto che partecipare alle sue reti, ai suoi riti e assumere i suoi precetti e i suoi valori come orientamenti costanti nelle pratiche quotidiane»⁶². L'identificazione etnica, in questo modo, non ha un carattere strumentale e opportunistico, ma si manifesta come legame sentimentale ed emotivo alle tradizioni e ai simboli dell'etnia di appartenenza. Herbert Gans, sociologo tedesco e ideatore di questa espressione, definisce l'etnicità simbolica come «a nostalgic allegiance to the culture of the immigrant generation, or that of the old country; a love for and a pride in a tradition that can be felt without having to be incorporated into everyday behavior»⁶³: si tratta, dunque, di una partecipazione disinteressata alla vita etnica e alle pratiche del gruppo, che vengono rese più accessibili ai giovani della comunità, senza interferire nella loro vita quotidiana. L'etnicità simbolica si esprime anche in relazione a questioni e rivendicazioni politiche, a volte portate avanti da individui appartenenti all'etnia che hanno raggiunto alti incarichi governativi e diventano rappresentati simbolici della loro identità, o, altre volte, attraverso il riferimento al patrimonio culturale e storico del Paese di origini⁶⁴. In sintesi, questo tipo di etnicità «è una forma di espressione della propria particolarità, uno strumento di valorizzazione di sé e un veicolo di maggiore inclusione, [...] è un modo per essere inclusi senza essere omologati»⁶⁵. Non è strano, dopotutto, che chi pratica l'etnicità simbolica riesca a dimenarsi senza difficoltà alcuna in società multiculturali, adottando in numerosi casi identità plurali che si esternano nell'adesione volontaria tanto all'etnia di provenienza quanto alla collettività di destinazione.

L'identificazione nell'una o nell'altra identità, a seconda delle situazioni e dei contesti in cui ci si trova, è una caratteristica primaria dell'ultima tipologia di etnicità, definita tattica perché «richiama l'attenzione sulla capacità dei soggetti di gestire la molteplicità e l'ambivalenza come abilità necessarie per la costruzione e decostruzione continua dei confini»⁶⁶. Il tatticismo risiede, per l'appunto, nella capacità di assorbire e/o di rifiutare quegli aspetti, provenienti dalla realtà con cui si viene a contatto, che bastano per poter auto-riconoscersi ed essere riconosciuti come membri di ciascun gruppo. Quella tattica raffigura, molto probabilmente, la variante più dinamica delle varie etnicità analizzate, perché consente a chi la pratica di oltrepassare le frontiere

⁶² Ivi, p. 187.

⁶³ H. J. Gans, "Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America", in H. J. Gans, N. Glazer, J. R. Gusfield, C. Jenks (a cura di), *On the Making of Americans: Essays in Honor of David Riesman*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1979, p. 204.

⁶⁴ Ivi, pp. 204-210.

⁶⁵ E. Colombo, *Sociologia delle relazioni*, cit., p. 188.

⁶⁶ Ivi, p. 190.

etniche/sociali/culturali senza colpo ferire, sfruttando la possibilità di sentirsi parte attiva di una o dell'altra fazione. È, quindi,

«un'etnicità mobile e globalizzata, composta da elementi ricavati da contesti e tradizioni diverse, pronta a cambiare e ad adattarsi ulteriormente in base alle aperture e chiusure delle situazioni. Segnala lo sviluppo di forme di etnicità "distillate", che selezionano alcuni tratti lasciandone altri sullo sfondo, che si sviluppano in modo critico e riflessivo e si concentrano su ciò che di volta in volta si dimostra utile, ragionevole, efficace»⁶⁷.

In conclusione, l'etnicità tattica può essere considerata come un miglioramento, se non addirittura un'evoluzione, di quella simbolica, dal momento che coloro che ne fanno uso seguono in maniera consapevole e razionale le pratiche culturali acquisite da ciascun gruppo, comprendendo i vantaggi che ne scaturiscono. In un'ipotetica scala di dinamicità delle varie tipologie di etnicità esaminate, suddivisa in base al grado di apertura e di inclusione, quella reattiva può essere posta al livello più inferiore, considerato che chi la utilizza innalza un muro tra la sua etnia di appartenenza e la società di destinazione, negando qualsiasi possibilità di dialogo e di incontro; l'etnicità selettiva, dal canto suo, si trova un gradino più in alto, perché permette uno spiraglio di apertura verso ciò e chi sta al di là del confine etnico; la forma simbolica, invece, si posiziona al terzo livello e garantisce la partecipazione attiva tanto nella vita del gruppo di origine quanto in quella del gruppo di accoglienza, nonostante il patrimonio etnico-culturale abbia più un valore esotico che identitario; la posizione più alta è occupata dall'etnicità tattica, che, come si è avuto modo di affermare, permette di aderire a collettività differenti che possiedono caratteristiche antitetiche.

Un altro modo di comparare queste quattro configurazioni è di esaminarle attraverso un'ottica progressiva e processuale, fondata sull'idea che qualsiasi gruppo etnico nel corso della sua storia possa praticare ogni tipo di etnicità a seconda del momento storico vissuto. In questo senso, su una immaginaria linea di progresso, l'etnicità reattiva rappresenterebbe la fase I del processo di integrazione, mentre quella tattica sarebbe lo stadio finale, in cui il processo di inserimento sociale è completato senza che la minoranza etnica sia stata culturalmente assimilata. Questa impostazione si adatta agevolmente all'esperienza vissuta dagli arbëreshë e ai meccanismi che hanno segnato la formazione della loro identità etnico-culturale: ogni forma di etnicità è stata plasmata e impiegata a favore dell'ideologia sottostante al patrimonio identitario degli italo-albanesi.

⁶⁷ Ivi, p. 191.

Il periodo di massimo radicalismo, contraddistinto dalle posizioni reattive, coinciderebbe con l'insediamento dei migranti albanofoni stabilitisi nella Penisola italiana dalla seconda metà del Quattrocento. Il passaggio a un senso di appartenenza più selettivo sarebbe avvenuto a qualche decennio di distanza, quando ormai gli arbëreshë avevano raggiunto una tale stabilità territoriale da garantire loro la possibilità di comunicare apertamente con gli autoctoni senza correre alcun rischio di assimilazione. Per quanto riguarda le altre due forme di etnicità, risulta più difficile inquadrarle in periodi storici precisi, dal momento che è possibile allo stato attuale è possibile riscontrarle simultaneamente: da un lato, infatti, si è verificato un distacco dalla comunità per acquisire maggiore indipendenza e autonomia, attribuendo alle pratiche culturali e tradizionali del gruppo un carattere prevalentemente folkloristico; dall'altro, invece, gli arbëreshë hanno assunto uno status pluridentitario, visto che quasi tutti si riconoscono contemporaneamente come parte della comunità di origine, quella di lingua albanese, e come cittadini della regione in cui vivono e dello Stato italiano. Non è assurdo, dunque, che un abitante di uno dei comuni albanesi della Sicilia si dichiari agli altri come arbëresh, come siciliano e, infine, come italiano. In sostanza, ogni genere di etnicità ha influito nelle diverse fasi del processo di costruzione dell'identità arbëreshe, che, come si avrà modo di esaminare nella seconda parte di questo scritto, si è svolto per più di tre secoli e ancora oggi continua a produrre effetti rilevanti nella percezione che gli italo-albanesi hanno di loro stessi.

L'approccio dinamista dimostra che le etnie e le identità ad esse connesse si costituiscono e assumono importanza quando si scontrano/incontrano con le alterità, causando una reazione emotiva e sentimentale nei membri di ciascuna comunità che corrono in soccorso esibendo gli elementi culturali che più li distinguono. Tuttavia, insieme a questa metodologia di analisi è doveroso citarne un'altra, utile e indispensabile ai fini della presente ricerca, ovvero il modello *etnosimbolista* proposto da Anthony D. Smith, antropologo e sociologo britannico che si è dedicato agli studi sul nazionalismo e, in particolare, al contributo offerto dalle categorie etniche nella formazione degli stati nazionali. Affermando che «il carattere dell'etnicità [...] è in larga misura “mitico” e “simbolico”, e che i miti, i simboli, le memorie e i valori si “incarnano” in forme e generi di artefatti e di attività»⁶⁸, Smith ha avanzato una prospettiva critica incentrata sull'idea che la natura dei raggruppamenti etnici sia prevalentemente simbolica, una natura che si riproduce meccanicamente negli elementi stessi che li compongono. Le tesi di Smith si inseriscono all'interno del già citato dibattito sulle origini delle nazioni e del legame di

⁶⁸ A. D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1998 (ed. or. 1986), p. 55.

continuità (o di discontinuità) sussistente con le etnie e si pongono, a seconda dei casi, in accordo o in opposizione rispetto ai dogmi della prospettiva modernista: da una parte, infatti, la critica etnosimbolista concorda «with modernists on the importance of conceiving of nations as ‘real’ sociological communities» e «with those modernists who conceive of nations as dynamic, purposive communities of action», confermando, così, l’assunto secondo cui «nations [...] are conceived of as historical communities, embedded in specific historical and geo-cultural contexts [...] [and] as forms of community and movement, located in specific contexts of space and time, with their members viewing them as resources and vehicles for their own interests and visions, and as intimate social bonds and cultural solidarities»⁶⁹; dall’altra, gli etnosimbolisti, invece di studiare elementi politici e materiali posti in evidenza dai modernisti nella formazione degli Stati nazionali, preferiscono concentrarsi sulle *risorse simboliche* che caratterizzano una collettività, sottolineando, inoltre, che le nazioni non sono il prodotto esclusivo della modernità, ma il frutto di processi storici di lunga durata, in cui i fenomeni etnici svolgono una funzione cruciale⁷⁰.

L’etnia, dunque, rappresenta il nucleo principale nell’approccio di Smith, il quale ne ha proposto un modello ideale, scomposto in sei elementi distintivi in ciascuno dei quali si riflette la forza simbolica dell’etnicità:

- 1) un nome collettivo,
- 2) un mito di discendenza comune,
- 3) una storia condivisa,
- 4) una cultura distintiva condivisa,
- 5) l’associazione con uno specifico territorio,
- 6) un senso di solidarietà.

Ognuno di questi pilastri tratte le caratteristiche culturali del gruppo ed esprime il senso di appartenenza che unisce e avvicina gli individui alla comunità mediante attività di simbolizzazione e reificazione. Nell’ambito della costruzione di un’identità etnica, l’assegnazione di un appellativo costituisce la fase iniziale e, sicuramente, una delle più decisive, dal momento che è il metodo più semplice e più efficace per identificare qualcuno o qualcosa e per distinguerlo da chi o da ciò che lo circonda. Nel caso delle comunità etniche, l’attribuzione del nome, ossia dell’*etnonimo*, può avvenire secondo due modalità distinte: nella maggior parte delle volte, il gruppo stesso sceglie il nome che lo

⁶⁹ Id., *Ethno-symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, Routledge, Abingdon, 2009, pp. 13-14.

⁷⁰ Ivi, pp. 14-18.

rappresenta e che esprime al meglio le caratteristiche culturali, storiche e sociali della collettività, adoperando, quindi, un *endoetnonimo*, ossia una denominazione concepita internamente; tuttavia, può accadere che l'appellativo non venga deciso spontaneamente dai membri dell'etnia, ma che sia «spesso il risultato di una rappresentazione “esterna”, frutto di una elaborazione da parte di un gruppo dominante»⁷¹, assumendo, così, la forma di un *esoetnonimo*. L'impiego di una o dell'altra variante dipende dal contesto in cui vengono utilizzate. Infatti, si possono verificare circostanze in cui i due etnonimi vengano adoperati simultaneamente, provocando, di fatto, una differenziazione tra la concezione che un popolo ha di sé e il riconoscimento esterno. La determinazione di un nome è il primo passo da compiere per costruire un'identità collettiva facilmente riconoscibile, poichè

«i nomi collettivi sono un segno ed un emblema sicuro delle comunità etniche, attraverso i quali esse distinguono se stesse e sintetizzano ai loro stessi occhi la propria “essenza”. [...] Così, il nome evoca immagini dei tratti e delle caratteristiche distintive di una comunità nella mente e nell'immaginazione dei suoi membri e degli outsider – come pur dei posteri – anche se queste immagini possono essere molto differenti tra loro»⁷².

Una volta definita la denominazione del gruppo, si entra nella sfera simbolica ed emotiva che contraddistingue la conformazione di un'etnia. Nella classificazione proposta da Smith si rintracciano due elementi interdipendenti l'uno dall'altro che concorrono ad alimentare il senso di appartenenza alla comunità: il mito di discendenza e la storia condivisa. Entrambe le componenti svolgono una funzione indispensabile per la formazione di identità etniche collettive e per la loro conservazione nel tempo. Mito e storia si aggrappano a un altro strumento altrettanto fondamentale, la memoria, che garantisce al gruppo una continuità temporale e una testimonianza della sua esistenza passata e presente ai posteri. Le modalità di ricordo si sviluppano attraverso un processo di simbolizzazione di eventi ed episodi, che vengono volutamente selezionati per essere oggetto di rievocazioni celebrative a cui prende parte la totalità del gruppo. La memoria, inoltre, trasferisce un significato mitico e simbolico anche a specifici luoghi di memoria, «su cui l'identità proietta, e da cui trae, la propria storia, le vicissitudini che le appartengono»⁷³, e a determinati oggetti di memoria, ossia «oggetti materiali investiti di

⁷¹ U. Fabietti, *L'identità etnica*, cit., p. 18.

⁷² A. D. Smith, *Le origini etniche*, cit., p. 68.

⁷³ U. Fabietti, V. Matera, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Milano, 2018, p. 35.

un significato “totale”, i quali consentono di evocare il senso di appartenenza condiviso dai membri di un determinato gruppo»⁷⁴. Dunque, non solo riferimenti temporali, ma anche legami spaziali e materiali permettono alla memoria di diffondersi all’interno delle comunità e di configurarsi «come dispositivo che rende possibile l’identità stessa del gruppo, lavorando sul passato come tutte le “culture del ricordo”»⁷⁵, puntando a eternizzare l’etnia.

Mito, storia e memoria appartengono alla dimensione soggettiva ed emotiva delle identità etniche, stimolano, cioè, la parte affettiva dell’etnicità e producono coesione interna e unità tra i membri del gruppo. Diversa è, invece, la funzione assegnata alla cultura, che nell’ideologia identitaria assume un carattere decisamente oggettivo e incontestabile: il patrimonio culturale, infatti, non dipende dal valore simbolico e mitico proprio dei racconti sulle origini e sulla genealogia del gruppo, ma da elementi considerati reali e concreti che aumentano in maniera considerevole le differenze intercorrenti tra “Noi” e “Loro”. Nella prospettiva di Smith, «i tratti distintivi e condivisi più comuni sono il linguaggio e la religione; ma i costumi, le istituzioni, le leggi, il folklore, l’architettura, il vestiario, il cibo, la musica e le arti, persino il colore e i caratteri fisici, possono aumentare le differenze o generarle»⁷⁶. Si passa, dunque, da fattori evidenti, come la lingua, l’appartenenza religiosa o, addirittura, i connotati somatici, ad altri meno lampanti, che, tuttavia, contribuiscono a determinare quell’unicità culturale da contrapporre all’alterità. La cultura del gruppo è ritenuta autentica e originale e trasmette questa caratteristica anche agli elementi che la compongono: si ignorano, così, le variabili esterne che influenzano la formazione degli aspetti culturali, decretando una chiusura totale a qualsiasi possibilità di contatto e di scambio con culture diverse ed estranee.

Il patrimonio simbolico e culturale, in cui memorie, miti, lingue e religioni possiedono un valore elevato, è arricchito anche dal legame che la collettività etnica intrattiene con uno specifico territorio, sul quale, abitualmente, si svolgono gli eventi narrati nei racconti mitici e le celebrazioni della cultura comune. Questo genere di relazione non dipende in maniera assoluta dalla presenza attiva dell’etnia su quello spazio, ma «quello che conta è che essa abbia un centro geografico simbolico, un habitat sacro, una “patria”, a cui può ritornare simbolicamente, anche quando i suoi membri sono sparpagliati sul pianeta e hanno perduto la loro patria da secoli»⁷⁷. Ciò che unisce il gruppo al territorio è, dunque, un vincolo sentimentale che si manifesta mediante gli strumenti simbolici fin qui descritti

⁷⁴ Ivi, p. 63.

⁷⁵ U. Fabietti, *L’identità etnica*, cit., p. 195.

⁷⁶ A. D. Smith, *Le origini etniche*, cit., p. 74.

⁷⁷ Ivi, p. 78.

e si concretizza nell'idea di una *patria etnica*, riconosciuta sia all'interno del gruppo sia dagli outsiders, in cui sono presenti i luoghi sacri, destinazione di pellegrinaggi, e con cui si instaura un'associazione «che diventa parte essenziale della memoria e dell'identità collettiva della comunità»⁷⁸. È interessante notare che esistono casi di minoranze etno-culturali, come quella arbëreshe, che possiedono un rapporto simbolico ed emotivo con due aree geografiche differenti, la regione di provenienza e la terra di arrivo e di insediamento.

Infine, a completamento della definizione di etnia, Smith avanza la tesi secondo cui «affinché una comunità sia veramente una etnia, una comunità etnica (e non solo una semplice categoria etnica), deve emergere anche un forte senso di appartenenza e di solidarietà attiva, che in tempi di tensione e di pericolo possono andare al di là delle divisioni di classe, di fazione o regionali all'interno della comunità»⁷⁹. Si tratta, in pratica, di quel sentimento di unità, che è stato già più volte richiamato e che, a seconda dei casi, assume forme e caratteri differenti. Non basterebbero, dunque, i cinque elementi sopra esposti a qualificare un insieme di individui come gruppo etnico, se non ci fosse anche questa *solidarietà etnica* che operi da collante tra i membri della collettività e si posizioni al di sopra di qualunque possibile differenza economica, politica e sociale esistente tra loro.

In conclusione, nella prospettiva del sociologo britannico l'etnia può essere definita come tale solamente nel caso in cui siano presenti e riconosciuti i sei elementi descritti, senza che nessuno di essi venga tralasciato. Anche per questa ragione, il modello etnosimbolista è stato oggetto di critiche di ordine metodologico, inerenti, soprattutto, al fatto che nell'enunciazione dei fattori che costituiscono una comunità etnica Smith «associa elementi fra di loro eterogenei: linguistici, come il nome; simbolici, come il mito della stirpe; storici, come gli eventi ricordati in comune; naturali, come il territorio; psicologici come il sentimento di solidarietà»⁸⁰. Non è presente solo il complesso mito-simbolico, ma anche «realità fattuali e non simboliche. Per entrare in un complesso mitico simbolico omogeneo, un tipo ideale operativo e non un casuale assemblaggio di elementi eterogenei, le componenti di un tal complesso debbono tutte risultare dalla trasfigurazione simbolica delle realtà a cui si riferiscono, ricondotte così al loro minimo comun denominatore, che è quello dell'esperienza simbolica che in essi si esprime e ne fa dei valori»⁸¹. È da queste

⁷⁸ Ivi, p. 79.

⁷⁹ Ivi, p. 81.

⁸⁰ C. Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 20.

⁸¹ *Ibidem*.

premesse che Carlo Tullio-Altan propone una variante dell'*ethnos*, composto da cinque principi che ne qualificano la natura simbolica:

«a) l'epos, come trasfigurazione simbolica della memoria storica in quanto celebrazione del comune passato; b) l'ethos, come sacralizzazione dell'insieme di norme e di istituzioni, tanto di origine religiosa quanto civile, sulla base dei cui imperativi si costituisce e si regola la socialità del gruppo; c) il logos, attraverso il quale si realizza la comunicazione sociale; d) il genos, come trasfigurazione simbolica dei rapporti di parentela e dei lignaggi, nonché di quello dinastico, attraverso il quale trasmette di generazione in generazione il potere; e) il topos, come immagine simbolica della madre-patria, e del territorio vissuto come valore in quanto matrice della stirpe e dei prodotti della natura, e come fonte di suggestione estetica e affettiva»⁸².

In questo caso, gli elementi che compongono l'etnia non sono selezionati nella forma originale, ossia come espressioni dirette e concrete, ma sono declinati in una dimensione simbolica, così che «singolarmente o unitamente presi, [fungano] da principi datori di senso e al tempo stesso [siano] promotori di aggregazione, in quanto i singoli vi si identificano e vi si riconoscono in una partecipazione che li accomuna»⁸³. In questa configurazione, a essere importante per la comunità non è tanto il contenuto che ciascuno di questi elementi manifesta o custodisce, quanto il significato assunto nella sua riproposizione in chiave simbolica. Così, non sarà la storia della comunità ad accrescere il legame affettivo degli individui, ma la sua sacralizzazione a sostegno dell'identità collettiva. Allo stesso modo, la trasposizione simbolica delle norme comportamentali e delle istituzioni religiose e civili garantirà sia l'osservanza delle tradizioni e dei costumi sia i rapporti sociali interni, che si svolgono grazie all'uso di una lingua ufficiale comune, spesso connessa alla religione praticata. La continuità temporale e spaziale sarà, invece, assicurata, da una parte, dalla genealogia dinastica e parentale della comunità che si trasmetterà alle generazioni successive e, dall'altra, dal territorio su cui vive il gruppo e prendono vita anche le tradizioni e i rituali che lo caratterizzano⁸⁴.

⁸² Ivi, p. 21.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Ivi, pp. 22-29.

1.2.2. - Comunità

Nell'analizzare la natura del concetto di etnia e la sua trasposizione in chiave simbolica si è fatto spesso riferimento a uno specifico termine, quello di comunità, che nel dizionario dell'identità ricopre una posizione di rilievo, perché ritenuto l'espressione concreta del gruppo a cui sono rivolte le strategie di produzione identitaria. Ne consegue, così, un abuso nell'utilizzo del vocabolo nel linguaggio comune e, soprattutto, nel discorso ideologico volto all'esaltazione di identità autentiche e differenti dalle altre. Anche in questo caso, tuttavia, occorre interrogarsi sulle caratteristiche di questo concetto e sulla funzione da esso svolta nel paradigma identitario, cercando di evidenziarne qualità e difetti.

L'introduzione del concetto di comunità nelle scienze sociali e, in particolare, in sociologia è attribuibile a Ferdinand Tönnies, fondatore della Scuola tedesca di sociologia, che nella sua opera più celebre, *Comunità e società* (1887), indaga sulle modalità di organizzazione sociale degli individui, proponendone una distinzione in due forme separate: la *gemeinschaft*, ossia la comunità, riconosciuta come un'associazione *organica* di persone che si sviluppa dalla «perfetta unità delle volontà umane come stato originario e naturale, che si è conservato nonostante e attraverso la selezione empirica»⁸⁵ e si concretizza nei rapporti familiari tra genitori e figli, tra marito e moglie e tra fratelli, che si riflettono, di conseguenza, nella parentela, nel vicinato e nell'amicizia; la società (*gesellschaft*), che raffigura «una cerchia di uomini che, come nella comunità, vivono e abitano pacificamente l'uno accanto all'altro, ma che non sono già essenzialmente legati, rimanendo separati nonostante tutti i legami»⁸⁶, e che si relazionano meccanicamente tra di loro mediante rapporti di scambio. In queste brevi descrizioni, si evincono facilmente le differenze tra le due tipologie di aggregazione sociale, l'una, intesa come «vita reale e organica – questa è l'essenza della comunità» e, dunque, come «organismo vivente», mentre l'altra come «formazione ideale e meccanica» e «come un aggregato e prodotto meccanico»⁸⁷.

Rimanendo nella sfera della forma comunitaria di associazione, essa trova espressione in altre tipologie di comunità, determinate da un legame di *sangue*, di *luogo* o di *spirito*. Queste tre varianti sono interdipendenti tra di loro, dal momento che

⁸⁵ F. Tönnies, *Comunità e società*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano, 1963 (ed. or. 1887), p. 51.

⁸⁶ Ivi, p. 83.

⁸⁷ Ivi, p. 45-47.

«la comunità di sangue in quanto unità dell'essenza si sviluppa e differenzia nella comunità di luogo, che ha la sua espressione immediata nella coabitazione; e questa, a sua volta, nella comunità di spirito, come semplice cooperare e disporre nella stessa direzione, nello stesso senso. La comunità di luogo può essere concepita come connessione della vita animale, mentre la comunità di spirito può essere intesa come connessione della vita mentale, e cioè [...] come forma propriamente umana e più elevata di comunità»⁸⁸.

Le comunità di sangue, di luogo e di spirito assumono, successivamente, altre denominazioni, che denotano il diverso livello di socialità di ciascun rapporto: la comunità di sangue si traduce nella *parentela*, che «ha la casa come sua sede [...] [e] rappresenta la coabitazione sotto uno stesso tetto che protegge, il comune possesso e il godimento delle buone cose»⁸⁹ e raffigura la struttura più elementare di aggregazione, la famiglia; quella di luogo, dal canto suo, prende il nome di *vicinato*, ossia «il carattere generale della convivenza nel villaggio, dove la vicinanza della abitazioni, il terreno comune o anche la semplice delimitazione dei campi danno luogo a numerosi contatti umani»⁹⁰; infine, l'ultima conformazione comunitaria, caratterizzata dal legame di spirito, si manifesta nell'*amicizia*,

«indipendente dalla parentela e dal vicinato come condizione ed effetto di un lavoro e di un modo di pensare concorde [...] [e] prodotta nel modo più spontaneo dall'identità e dalle somiglianze della professione e dell'arte. [...] L'amicizia spirituale [...] costituisce una specie di località invisibile, una città e un'assemblea mistica, la quale è viva quasi in virtù di un'intuizione artistica e di una volontà creatrice»⁹¹.

Le osservazioni di Tönnies sulla dicotomia comunità-società, in cui il secondo concetto rappresenta un'opposizione negativa del primo, sono, chiaramente, il prodotto del suo giudizio sulle trasformazioni sociali, politiche ed economiche dell'epoca e della preoccupazione riguardante il passaggio da un'associazione sociale tradizionale, indicata, per l'appunto, nella comunità, a una società di stampo capitalista, espressione massima del processo di modernizzazione. È, dunque, comprensibile la distinzione operata dal sociologo tedesco e la marcata diversità che emerge dall'analisi delle due forme associative, tenuto conto che «l'opposizione è osservata con riferimento all'emergere della società, [...] [che] tende [...] a produrre divisione di interessi e conflitto endemico,

⁸⁸ Ivi, p. 57.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ivi, p. 58.

⁹¹ *Ibidem*.

difficoltà di adattamento personale, riduzione ad apparenza dei valori morali, sottomissione dei molti alla discrezionalità non più eticamente controllata dei pochi»⁹². Da qui si evince che l'impostazione teorica tönnesiana era influenzata dalle idee di Marx e, in particolare, dagli studi condotti da quest'ultimo sulle società precapitalistiche, nonché dalla formazione giuridico-filosofica del sociologo tedesco, da cui scaturisce una posizione intermedia tra il marxismo, che «sembra rimandare al futuro la “vera” comunità» e le teorie di carattere giuridico e filosofico, che, invece, sono «alla ricerca di un'etica comunitaria che legittimi la società nonostante le sue stridenti contraddizioni»⁹³. Tuttavia, non essendo questa la sede adeguata in cui intraprendere un viaggio nel pensiero ideologico che ha condizionato l'opera e la ricerca sociologia di Tönnies, bisogna limitarsi a osservare il modello teorico tönnesiano da una prospettiva analitica e a riconoscere l'importanza di cui gode il suo concetto di comunità all'interno della sociologia classica, tanto da diventare la fonte di ispirazione per le ricerche di altri autorevoli studiosi.

Il concetto di comunità di origine tönnesiana ha influito sugli sviluppi delle teorie sociologiche di Max Weber, il quale «lo inserisce all'interno di un sistema concettuale sociologico molto articolato [...] [e] al livello delle relazioni sociali, una categoria più complessa dell'agire sociale»⁹⁴, che nello schema weberiano è definibile come il «comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità [...] [e] consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in un dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità»⁹⁵. Di conseguenza, nella prospettiva di Weber una relazione sociale assume la fisionomia di una comunità quando l'agire sociale «poggia su una comune appartenenza soggettivamente sentita (affettiva o tradizionale) degli individui che ad essa partecipano»⁹⁶. Da questa definizione risulta una vicinanza ideale tra Tönnies e Weber relativa alla partecipazione, quasi automatica e inconsapevole, delle persone alla comunità, che in entrambi in casi si fonda su legami familiari/affettivi o spirituali/tradizionali. In realtà, l'autore di *Economia e Società* (1922) offre una descrizione del concetto in questione ben più articolata rispetto a quella tönnesiana, in

⁹² A. Bagnasco, *Tracce di comunità. Temi derivati da un concetto ingombrante*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 22.

⁹³ M. Ricciardi, “Ferdinand Tönnies e l'etica della comunità”, in «*Città in controtuce*», n. 29/30, 2017, p. 15.

⁹⁴ A. Bagnasco, *Tracce di comunità*, cit., p. 22.

⁹⁵ M. Weber, *Economia e società*, trad. it., vol. I: *Teorie delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999 (ed. or. 1922), pp. 23-24.

⁹⁶ Ivi, p. 38.

cui la comunità è di fatto limitata a tre sole forme interne a uno spazio ridotto. In Weber, invece, si riscontrano vari tipi di comunità, ognuno caratterizzato da relazioni sociali di diversa natura: da una parte, ad esempio, si distinguono forme comunitarie derivanti da un rapporto economico, quali la comunità domestica, la comunità di vicinato o la comunità politica; dall'altra, si individuano le comunità etniche, declinabili in comunità di lingua o di culto, le comunità politiche, che assumono le sembianze della nazione moderna, e le comunità religiose⁹⁷. Non è difficile constatare che Weber, grazie all'utilizzo di categorie concettuali come quella di relazione sociale, sia riuscito a esplorare più in profondità il senso e i connotati della comunità rispetto ai risultati ottenuti da Tönnies, sostituendo alla dicotomia comunità-società quella tra comunità e associazione, che non sono una la negazione dell'altra, ma, al contrario, coesistono contemporaneamente, dal momento che

«la grande maggioranza delle relazioni sociali ha [...] in parte il carattere di una comunità, ed in parte il carattere di un'associazione. Una relazione sociale, per quanto sia razionale, rispetto allo scopo, [...] può far nascere valori di sentimento che procedono oltre lo scopo arbitrariamente posto. [...] In modo analogo una relazione sociale, il cui senso normale sia quello di una comunità, può viceversa essere orientata [...] in maniera totalmente o parzialmente razionale rispetto allo scopo»⁹⁸.

Non vi è, dunque, una netta contrapposizione tra i due concetti, come avviene, al contrario, in Tönnies, nonostante vi siano chiare differenze sulla natura degli stessi: la comunità si fonda sui legami di sangue espressi mediante l'appartenenza, in alcuni casi incondizionata, affettiva e tradizionale al gruppo, mentre l'associazione prende vita quando «la disposizione dell'agire sociale poggia su una identità di interessi, oppure su un legame di interessi motivato razionalmente (rispetto al valore o rispetto allo scopo). In particolare (ma non esclusivamente) l'associazione può riposare, in modo tipico, su una stipulazione razionale mediante un impegno reciproco»⁹⁹. Il sorgere di associazioni, oltretutto, non conduce, come nella visione dell'autore di *Gemeinschaft und Gesellschaft*, alla scomparsa della forma comunitaria di organizzazione sociale, ma «delinea il processo

⁹⁷ Per un maggior approfondimento si rimanda: al capitolo "Tipi di comunità e di associazione nella loro relazione con l'economia" (pp. 53-86) per quanto concerne le comunità sorte in relazione all'economia; al capitolo "Relazioni di comunità etniche" (pp. 87-103) per quanto riguarda le comunità etniche e politiche; al capitolo "Sociologia della religione (tipi di comunità religiosa)" (pp. 104-311) di *Economia e società*, vol. II.

⁹⁸ M. Weber, *Economia e società*, Vol. 1, cit., p. 39.

⁹⁹ Ivi, p. 38.

di progressiva razionalizzazione della vita sociale [...] che deve svilupparsi sulla base di un agire sociale che abbia la doppia dimensione dell'appartenenza e dell'associazioni»¹⁰⁰. Simili considerazioni sono presenti anche nelle tesi di un altro padre fondatore della sociologia, Émile Durkheim, il quale, senza adoperare il concetto di comunità, definisce la coesione sociale degli individui in termini di solidarietà: *meccanica*, tipica delle società tradizionali regolate da norme comportamentali repressive, e *organica*, propria delle società moderne, che si sviluppa per mezzo della divisione del lavoro e produce precise differenze tra gli individui. I due tipi di solidarietà, la prima legata «al diritto repressivo, che produce sanzioni miranti a colpire l'individuo»¹⁰¹, la seconda derivata dal diritto restitutivo, che stabilisce sanzioni non penali, conducono a forme distinte di struttura sociale:

«da una parte abbiamo le società formate da unità sociali elementari, molecole sociali, alveoli, viventi l'uno accanto all'altro come segmenti non connessi funzionalmente: il tipo di queste unità elementari è l'orda primitiva. A tali strutture segmentate corrisponde la solidarietà meccanica. [...] Un'altra forma di solidarietà la sostituisce, quella che porta i membri di una società a completarsi l'un l'altro in un sistema di compiti divisi e, appunto complementari: una solidarietà organica, per la quale gli individui non vengono assorbiti direttamente da gruppo, ma sono legati a esso da un sistema di regole nuovo, adatto a queste divisioni di funzioni»¹⁰².

Utilizzando i medesimi aggettivi presenti nel testo di Tönnies, Durkheim ne rovesciava il significato: le relazioni sociali esistenti in caso di solidarietà meccanica perdono la naturalezza posseduta nella comunità tönniesiana, dal momento che gli individui entrano a far parte del gruppo quasi in maniera automatica; viceversa, l'organicità si presenta nelle società moderne, a cui si accede tramite la divisione del lavoro e l'assegnazione di funzioni precise. Il divario tra i due generi di solidarietà si manifesta anche riguardo al ruolo giocato dalla coscienza collettiva all'interno di ciascuna tipologia di struttura sociale che ne deriva: infatti, nel caso di società caratterizzate da solidarietà meccanica, la coscienza collettiva, intesa da Durkheim come «l'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri della stessa società»¹⁰³, assorbe in se stessa le coscienze individuali, annullando qualsiasi possibilità di azione indipendente e diversa da quella della collettività; in caso di solidarietà organica, invece, «la società si caratterizza per

¹⁰⁰ A. Vitale, *Sociologia della comunità*, Carocci, Roma, 2007, pp. 35-36.

¹⁰¹ A. Vitale, *Sociologia della comunità*, cit., p. 39.

¹⁰² A. Pizzorno, "Introduzione", a É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, trad. it., Edizioni di Comunità, Torino, 1999 (ed. or. 1893), pp. XXI-XXII.

¹⁰³ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 101.

una spiccata estensione e autonomia della coscienza individuale rispetto a quella collettiva, ma le possibili spinte centrifughe provenienti da questa specificità vengono neutralizzate dalla coesione sociale prodotta dalla divisione del lavoro»¹⁰⁴. La prima forma di solidarietà, dunque, si fonda su un'omologazione incondizionata e inconfutabile, che rende ogni individuo identico agli altri. La solidarietà organica, di contro, produce una chiara differenziazione dei ruoli per ciascun membro della società, consegnandoli un proprio spazio di azione sociale distinto da quello altrui. Tuttavia, in entrambi i tipi di solidarietà la coscienza collettiva ricopre un'importanza fondamentale, decretando tanto l'omogeneità quanto l'eterogeneità del mondo sociale.

La diversità del pensiero durkheimiano rispetto a quello di Tönnies si riscontra anche nell'assenza dell'elemento territoriale e biologico. Nella sua visione, la comunità trova unione e forza grazie all'esaltazione dell'effervescenza collettiva, una forma irrazionale della coscienza collettiva, «indispensabile per rinsaldare i vincoli comunitari [...] [e che] si sviluppa proprio a partire dai legami comunitari più irrazionali e primordiali, come per esempio i vincoli religiosi, considerati tra i più formidabili collanti sociali in grado di ridare armonia a situazioni conflittuali»¹⁰⁵. A favorire l'unione comunitaria non è tanto la condivisione di uno stesso territorio o di una linea genealogica comune quanto «una condivisione simbolica che permette la sua identificazione; la comunità prima di tutto è un gruppo culturale che si riconosce nella condivisione di riferimenti simbolici»¹⁰⁶. Questo simbolismo comunitario si esprime in Durkheim nelle pratiche religiose e nella devozione al sacro, visto che

«non può esserci società che non senta il bisogno di conservare e di rinsaldare, a intervalli regolari, i sentimenti collettivi e le idee collettive che costituiscono la sua unità e la sua personalità. [...] Questo rinnovamento morale non può essere ottenuto che per mezzo di riunioni, assemblee di congregazioni in cui gli individui, strettamente riuniti tra loro, riaffermino in comune i loro sentimenti comuni; da ciò derivano cerimonie che, per il loro oggetto, per i risultati che producono, per i procedimenti impiegati, non differiscono per natura dalle cerimonie propriamente religiose»¹⁰⁷.

I contributi di Tönnies, Weber e Durkheim offrono un quadro generale sul concetto classico di comunità, che in ognuno dei tre sociologi assume forme e connotati distinti:

¹⁰⁴ A. Vitale, *Sociologia della comunità*, cit., p. 40.

¹⁰⁵ F. Berti, *Per una sociologia della comunità*, Franco Angeli, Milano, 2005, p. 39.

¹⁰⁶ Ivi, p. 40.

¹⁰⁷ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa: il sistema totemico in Australia*, trad. it., Meltemi, Milano, 2005 (ed. or. 1912), pp. 490-491.

se la comunità tönnesiana si sviluppa in relazione a legami di sangue, territoriali o spirituali, in Weber la comunità si articola a seconda degli ambiti di riferimento, assumendo, così, caratteri sociali, politici, economici o culturali. Differente è il caso dell'idea di comunità di impostazione durkheimiana, definita in termini di divisione del lavoro e caratterizzata dalla massiccia presenza di un comparto simbolico e religioso indissolubile, il quale garantisce un sentimento comunitario condiviso.

La concezione classica della comunità subì un'interessante rivisitazione da parte di Talcott Parsons, che ne *Il sistema sociale* superò, di fatto, la tradizionale dicotomia *gemeinschaft-gesellschaft*. Il sociologo americano, infatti, fornì una suddivisione tripartita della società, in considerazione dei diversi tipi di interessi che intercorrono nelle relazioni tra i membri di ciascuna struttura sociale: in questo modo, con il termine comunità è indicata «quella collettività i cui membri dividono un'area territoriale comune come loro base di operazioni per le attività quotidiane»¹⁰⁸; la *gemeinschaft* è, invece, «una collettività in cui gli interessi espressivi hanno il primato di un'azione continuativa»¹⁰⁹; infine, nel caso in cui prevalgano interessi strumentali la società prende il nome di organizzazione. Queste tre forme di aggregazione sociale sono, poi, affiancate da un'altra, relativa alle ultime due elencate, che prende il nome di associazione e si manifesta quando «l'uno o l'altro tipo presentano regole esplicite e formalizzate ed organi distinti di attuazione dell'azione collettiva (come pure di interpretazione e di applicazione delle regole)»¹¹⁰. La differenziazione in queste tre sottodimensioni è legata, come detto, alla tipologia di interessi e di relazioni che le contraddistinguono: gli interessi espressivi appartengono alla sfera delle società primitive, «dove in genere i rapporti tra soggetti sono di tipo personale e indirizzati alla stabilità», mentre quelli strumentali sono specifici delle società moderne, «dove le relazioni sono più impersonali e di affari»¹¹¹. In questo preciso frangente, la prospettiva del sociologo americano riflette in pieno lo schema tönnesiano di dualità tra la comunità, «caratterizzata dalla predominanza di stretti legami personali o di parentela [,] [...] [e] la società [...] [,] caratterizzata dalla prevalenza di relazioni impersonali o di tipo commerciale»¹¹².

La teoria di Parsons si concentra, successivamente, sull'azione dei singoli individui all'interno di questo articolato sistema sociale, che permette e consente la

¹⁰⁸ T. Parsons, *Il sistema sociale*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano, 1996 (ed. or. 1951), p. 98.

¹⁰⁹ Ivi, p. 106.

¹¹⁰ Ivi, p. 107.

¹¹¹ F. Berti, *Per una sociologia*, cit., p. 42.

¹¹² *Ibidem*.

formazione di molteplici possibilità di scelta, racchiuse nel modello delle *pattern variables*. Gli attori sociali, infatti, si comportano in base ai diversi tipi di rapporti intrattenuti e di schemi di interazione seguiti, scegliendo, a seconda del caso, tra queste alternative:

- 1- *Affettività-neutralità effettiva*, «a seconda che scelga una *gratificazione* immediata o eserciti un autocontrollo in base a considerazioni più ampie sulle conseguenze del proprio comportamento».
- 2- *Orientamento verso l'io-orientamento verso la collettività*, «cioè il proseguimento del proprio interesse oppure la considerazione degli interessi collettivi dei gruppi ai quali si appartiene».
- 3- *Universalismo-particolarismo*, «a seconda che si valutino o meno persone e relazioni sulla base di criteri generalizzati e standardizzati».
- 4- *Acquisizione-ascrizione*, «la prima modalità riguarda le prestazioni di un soggetto, la seconda caratteri e rapporti basati su qualità e appartenenze date; nel primo caso è rilevante ciò che uno fa, nel secondo ciò che uno è».
- 5- *Specificità-diffusione*, «rispettivamente rapporti e aspettative di ruolo dal contenuto limitato oppure indefinito»¹¹³.

La scelta di una di queste coppie di variabili determina l'azione sociale di un singolo individuo o l'orientamento di una collettività, definendo la tipologia di relazione che si instaura tra i soggetti e internamente alla società stessa. È evidente che, così come per quanto concerne il pensiero dei sociologi citati precedentemente, questa breve esposizione non soddisfa una comprensione totale dell'approccio di Parsons, ma basta per sottolineare l'importanza del suo contributo nel processo di trasformazione semantica della comunità.

Le tesi di Parsons segnarono, di sicuro, un punto di svolta per la storia del concetto in esame, dal momento che dalla pubblicazione de *Il sistema sociale* gli studiosi delle scienze sociali hanno gradualmente abbandonato l'immagine classica della comunità per adottare una concezione più affine alla descrizione di gruppi umani culturalmente e territorialmente circoscritti. Così, in queste discipline, specie in antropologia e sociologia, si è diffuso l'utilizzo dell'espressione comunità *locale*, che riprende in parte la comunità di luogo presente nel modello di Tönnies. In questa nuova prospettiva i temi dell'appartenenza e dell'identità si innalzano a elementi cardinali e imprescindibili per

¹¹³ A. Bagnasco, *Tracce di comunità*, cit., pp. 27-28.

una migliore comprensione e una più approfondita analisi dei legami comunitari che coinvolgono una collettività.

Parallelamente, a partire dagli anni Ottanta del Novecento ha preso piede in differenti campi del pensiero e, soprattutto, nell'ambito della ricerca storica e filosofica un vivace e stimolante dibattito intorno alla categoria in esame, finalizzato a decostruirne e a rimetterne in discussione i capisaldi concettuali. È emblematico, in questo senso, il titolo di un'opera destinata a diventare un punto di riferimento per l'analisi dei processi di formazione e costituzione di comunità entiche e nazionali: *Comunità immaginate*, scritta da Benedict Anderson e pubblicata nello stesso anno, il 1983, in cui viene mandata alle stampe un'altra pietra miliare degli studi storici e antropologici, *L'invenzione della tradizione* di Eric Hobsbawm e Terence Ranger. Come è stato ben descritto da Peter Burke¹¹⁴, la dissertazione di Anderson rappresenta un passo decisivo per la nascita della *new cultural history* e, di conseguenza, stabilisce un punto di non ritorno per i successivi approcci allo studio del concetto di comunità. L'attenzione è, sicuramente, richiamata dall'aggettivo che nel titolo accompagna il termine in questione: *cosa si intende per comunità immaginate? E in cosa consiste l'immaginare una comunità?* Anderson risponde sin da subito a questi quesiti, specificando quale siano le idee che guidano la sua attività di ricerca: chiarisce, innanzitutto, la sua definizione di nazione, vista come «una comunità politica immaginata, e immaginata come intrinsecamente insieme limitata e sovrana. È immaginata in quanto gli abitanti della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti, né li incontreranno, né ne sentiranno mai parlare, eppure nella mente di ognuno vive l'immagine del loro essere comunità»¹¹⁵. L'essenza di una comunità, che Anderson non riduce alla sola forma nazionale ma la estende a qualsiasi aggregazione «più grande di un villaggio primordiale dove tutti si

¹¹⁴ Peter Burke, storico e massimo sostenitore della *cultural history*, offre un approfondito excursus sui cambiamenti metodologici e di paradigma che hanno riguardato, a partire dal XIX secolo, gli studi storiografici interessati a indagare il valore della cultura nei meccanismi sociali e politici. Burke individua quattro fasi distinte nello sviluppo scientifico di questo filone di pensiero: la storia culturale classica, compresa tra gli inizi dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, in cui l'attenzione era rivolta all'analisi degli aspetti culturali di una precisa epoca o area geografica attraverso l'impiego di fonti letterarie o artistiche; la storia sociale dell'arte, nata nel primo trentennio del XX secolo, che privilegiava le osservazioni sul rapporto tra cultura e società e sulle sue declinazioni in ambito politico ed economico; la storia della cultura popolare, diffusasi intorno agli anni Sessanta, che guardava con un occhio particolare alla cultura del popolo e della gente comune per comprendere gli incalzanti cambiamenti della società dell'epoca; la nuova storia culturale, che prese avvio dagli anni Ottanta e si indirizzava allo studio della storia dal basso, della storia della vita quotidiana e della cultura materiale mediante un approccio costruttivista o microstorico: cfr. P. Burke, *La storia culturale*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 2006 (ed. or. 2004).

¹¹⁵ B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2018 (ed. or. 1983), p. 10.

conoscono»¹¹⁶, risiede, dunque, in una sorta di coscienza collettiva di durkheimiana memoria che si alimenta tramite l'ideologia nazionalista e mostra la natura artificiale e inventata dello stato-nazione moderno. In secondo luogo, il sociologo irlandese spiega che la nazione è ritenuta "limitata", «in quanto persino la più grande, con anche un miliardo di abitanti, ha comunque confini, finiti anche se elastici, oltre i quali si estendo altre nazioni», e "sovrana" «in quanto il concetto è nato quando illuminismo e rivoluzione stavano distruggendo la legittimità del regno dinastico, gerarchico e di diritto divino [...] [e, così,] le nazioni sognano di essere libere, e semmai di dipendere soltanto da Dio»¹¹⁷. Infine, Anderson specifica che «la nazione è immaginata come una *comunità* in quanto malgrado ineguaglianze e sfruttamenti di fatto che possono predominarvi, la nazione viene sempre concepita in termini di profondo, orizzontale cameratismo. In fin dei conti è stata questa fraternità ad aver consentito, per tutti gli ultimi due secoli, a tanti milioni di persone, non tanto di uccidere, quanto di morire, in nome di immaginazioni così limitate»¹¹⁸. In queste parole si leggono l'apprensione e la preoccupazione degli scontri entico-nazionali che hanno spinto Anderson a indagare la natura delle nazioni moderne e le strategie che sottendono all'invenzione e alla creazione di un immaginario nazionale e di patrimonio identitario comune. Partendo, infatti, da una riflessione sulle radici culturali del nazionalismo, riscontrate nei «grandi sistemi culturali che l'hanno preceduto, e dai quali, o contro i quali, esso è nato»¹¹⁹, ossia le comunità religiose e i regni dinastici, Anderson trova nel decadimento di queste due entità l'impulso originario dell'ideologia nazionalista:

«la possibilità stessa d'immaginare la nazione si presentò storicamente solo quando, e dove, tre fondamentali concetti culturali, tutti molto antichi, persero la loro presa assiomatica sulle menti degli uomini. E primo di questi fu l'idea che un particolare linguaggio sacro offrisse un accesso privilegiato alla varietà ontologia [...]. La seconda fu la credenza che la società fosse organizzata naturalmente intorno a "centri superiori", cioè monarchi, che erano poi persone diverse dagli altri esseri umani, e che governavano in nome di una sorta di delega cosmologica (divina). [...] La terza era una concezione del tempo in cui cosmologia e storia erano indistinguibili, e le origini del mondo e dell'uomo essenzialmente identiche»¹²⁰.

¹¹⁶ Ivi, p. 11.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Ivi, p. 12.

¹¹⁹ Ivi, p. 16.

¹²⁰ Ivi, p. 33.

Contemporaneamente al declino di questi sistemi politico-culturali, Anderson individua altri fattori che hanno avvantaggiato l'ascesa del pensiero nazionalista nella mente dell'élite intellettuali e delle popolazioni: l'affermazione del capitalismo, la nascita dell'editoria e la diffusione di linguaggi volgari e amministrativi che sostituiscono il latino, la cui convergenza ha dato «la possibilità di una nuova forma di comunità immaginata, che nella sua morfologia essenziale pose le basi delle nazioni moderne»¹²¹. Il passaggio decisivo alla forma ottocentesca dello stato-nazione prese corpo con la «naturalizzazione delle dinastie europee, con riferimento a quanto viene definito un *ufficial-nazionalismo*, [...] cioè un nazionalismo dall'alto, un modo per combinare potere dinastico e nazione»¹²². Si definisce, così, un modello di comunità in cui la condivisione di una lingua genera un sentimento di appartenenza comunitario tanto travolgente da immaginare la nazione come qualcosa di sacro e di intoccabile, per cui si è disposti a sacrificare la propria vita.

La prospettiva introdotta da Anderson modifica radicalmente il modo di guardare tanto alla storia delle nazioni moderne, ai meccanismi e agli stravolgimenti che hanno condotto alla loro costituzione quanto ad altre entità collettive diverse da quelle nazionali e ad altre nozioni utilizzate in ambito sociologico antropologico: si tratta di considerare questi concetti come nazione, nazionalismo e nazionalità o etnia, etnicità e identità come «particolari *costrutti culturali*, sistemi complessi rispondenti a un insieme stratificato di bisogni sociali e individuali»¹²³. Il contributo di Anderson, intriso di un evidente costruttivismo, risulta determinante per rovesciare il pensiero tradizionale sulle nazioni moderne e sulla loro natura, avanzando, di contro, un modello che decostruisce l'«immagine mitizzata della nazione e [pone] al centro dell'analisi i processi di natura economica, culturale, istituzionale e sociale all'interno dei quali aveva potuto prendere forma e affermarsi il canone di nazionalità continua, sviluppo e identità della nazione»¹²⁴. Parlare in termini di immaginazione, così come di invenzione, permette di comprendere quali siano i processi che conducono alla formazione di queste collettività, corredate da sentimenti identitari e di appartenenza fortemente radicati tra gli individui; consente, inoltre, di osservare in maniera del tutto oggettiva le modalità con cui determinati fattori culturali, come quelli già citati fino ad ora, diventano parte integrante e indispensabile del

¹²¹ Ivi, p. 46.

¹²² M. Salvati, «Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi», in «*Storicamente*», n. 12, 2016, p. 5.

¹²³ Ivi, p. 6.

¹²⁴ V. F. Gironda, «Eric J. Hobsbawm e La Storiografia Su Nazione e Nazionalismo», in «*Contemporanea*», n. 2, 2015, p. 299.

patrimonio simbolico di una comunità. Immaginare una comunità, sia essa di dimensioni nazionali o, anche, etniche, significa, dunque, costruirle attorno un perimetro di simboli e tradizioni a cui i suoi membri possano agevolmente accedere e che possano essere acquisiti come elementi fondanti della loro identità culturale/etnica/collettiva.

1.2.3. – *Memoria e tradizioni*

Fino a questo punto sono stati approfonditi concetti che riguardano la categorizzazione sociale degli individui in soggetti collettivi. Si è cercato di dimostrare che etnia e comunità sono strettamente correlate tra di loro e che si riferiscono a tipologie diverse, seppur sovrapponibili, dell'associazione in gruppi specificatamente definiti. È stato appurato, inoltre, che la loro sussistenza è vincolata a un senso di appartenenza generale, fondato sulla condivisione di un impianto simbolico riconosciuto come estremamente vitale in cui le identità trovano condizioni favorevoli per costituirsi. Infine, la decostruzione delle tesi identitarie a favore della natura biologica di queste categorie sociali ha dimostrato quanto, in realtà, esse siano soggette al divenire storico e all'incontro con altre culture.

La domanda da porsi, adesso, concerne le modalità di generazione e rigenerazione del legame che unisce i membri di questi raggruppamenti socio-culturali: cosa favorisce la riproduzione del sentimento di unità all'interno di un gruppo etnico o di una comunità più grande? Quali sono le condizioni necessarie affinché l'identità si cristallizzi nell'immaginario collettivo e non si affievolisca con il passare del tempo?

La creazione di racconti mitici, inerenti a origini e discendenze, e la partecipazione a vicende storiche comuni svolgono una funzione importante nella formazione di un'etnia o di qualsivoglia struttura associativa. La produzione del senso comunitario è un processo che richiede una continuità temporale e riferimenti ad avvenimenti storici precisi, che siano prestabili a un impiego retorico nella costruzione del patrimonio identitario. Per questa ragione, Smith ha coniato il concetto di *mythomoteur*, "mito-motore", «costitutivo del sistema politico etnico»¹²⁵, che racchiude «gli elementi chiave di quel complesso di significati che sono soggiacenti al senso di condividere gli stessi legami e sentimenti etnici, consentono di situare una comunità nel mondo e forniscono la carta costitutiva della comunità medesima che spiega le sue origini,

¹²⁵ A. D. Smith, *Le origini etniche*, cit., p. 54.

la sua crescita e il suo destino»¹²⁶. L'idea di fondo è che la costituzione di una comunità si sviluppi a partire dall'individuazione di un mito cardinale e imprescindibile che ne legittimi successivamente l'esistenza e venga riconosciuto da tutti i suoi membri. Nell'approccio *entosimbolista* di Smith i *mythomoteur*, suddivisi in *dinastici*, fabbricati sulla vita e le gesta di un sovrano e finalizzati alla propaganda politica e alla legittimazione della dinastia regnante per il controllo politico sulla popolazione, e *comunitari*, basati sull'importanza della collettività e indirizzati all'enfatizzazione delle sue peculiarità culturali, sono il fulcro centrale della reiterazione dell'identità nell'immaginario comunitario e nella persistenza temporale di lunga durata. Il «complesso mito-simbolico», quindi, «riunisce i due elementi della parola greca *ethnos*, cioè l'idea di vivere insieme e di essere simili dal punto di vista culturale, ma vi aggiunge il significato secondario del termine, vale a dire un senso di appartenenza tribale attraverso legami familiari comuni, piuttosto che il senso di avere legami genetici e di sangue»¹²⁷. Le invenzioni mitiche, assimilabili come *epos*, in quanto indicano «un racconto storico reso metastorico e legato, al tempo stesso, alla dimensione del poetico, del religioso e del politico», concorrono ad alimentare quell'immagine di identità congenite e irremovibili perché impresse nell'essenza stessa del gruppo, e generano, così, «la sacralizzazione della memoria storica [del] gruppo sociale che vi si riconosce e al tempo stesso si celebra, rivelando la nobiltà delle proprie origini»¹²⁸.

La narrazione leggendaria e simbolica non si limita alle discendenze o alle origini, ma comprende anche altri momenti della storia di una comunità. Si distinguono otto tipologie di miti, ognuno di essi legato a contenuti differenti:

«1) un mito delle origini nel tempo, cioè, quando la comunità è “nata”; 2) un mito delle origini nello spazio; cioè dove la comunità è “nata”; 3) un mito degli antenati; cioè, chi ci ha generato e come discendiamo da lui o lei; 4) un mito di migrazione; cioè, dove andammo; 5) un mito di liberazione; cioè, come fummo liberati; 6) un mito dell'età dell'oro; cioè, come diventammo grandi ed eroici; 7) un mito di decadenza; cioè, come decademmo e fummo conquistati/esiliati; 8) un mito di rinascita; cioè, come ci sarà restituita la nostra precedente gloria»¹²⁹.

Le categorie di mito esposte da Smith possono essere accostate all'idea di *ricordo fondante* espressa da Jan Assmann, secondo cui la memoria collettiva «funziona in

¹²⁶ Ivi, p. 69.

¹²⁷ Ivi, p. 70.

¹²⁸ C. Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà*, cit., pp. 22-23.

¹²⁹ A. D. Smith, *Le origini etniche*, cit., pp. 392-293.

maniera bimodale: nel modo del *ricordo fondante*, che si riconnette alle origini, e in quello del *ricordo biografico*, che si rifà alle proprie esperienze [...], ossia al *recent past*»¹³⁰. I ricordi fondanti compongono la memoria culturale, ossia lo spazio in cui riti, oggetti e linguaggi assumono un significato univoco per una comunità, e rimandano a quelle stesse rappresentazioni simboliche contenute nell'elenco suesposto, in cui «la storia *de facto* viene trasformata in storia ricordata e dunque in mito [...] che viene raccontata per chiarire il presente alle luce delle origini»¹³¹. In questo modo, l'identità, ricercata nel passato e nella memoria del gruppo, assume una valenza sacrale, diventa «in un certo senso “maggiore del vero”, oltrepassa l'orizzonte della quotidianità e costituisce l'oggetto di una comunicazione cerimoniale, non quotidiana»¹³². Ciò è ben individuabile nel caso degli arbëreshë, dove la tradizione popolare e alcuni particolari riti religiosi contengono chiari riferimenti a questa modalità di costruzione identitaria: in alcuni casi, come, ad esempio, nel mito di fondazione di Piana degli Albanesi e nel culto della Madonna dell'Odigitria ad esso collegato¹³³, gli eventi storici e mitici, intrisi di un particolare sentimento nostalgico, si intrecciano in un unico racconto completo, che serve a legittimare la presenza albanese nelle regioni dell'Italia meridionale, creando un'unione spirituale tra il territorio di arrivo e la madrepatria.

La costruzione mitico-simbolica delle identità si arricchisce attraverso un'altra componente: la condivisione di una storia comune. Ad un primo sguardo potrebbe risultare difficile scorgere delle differenze tra la funzione assegnata al *mythomoteur* e quella svolta dalla storia condivisa; in realtà, come lo stesso Smith afferma, «per i membri della comunità, il senso autentico della storia che condividono, che è di per sé un dato fondamentale dal punto di vista delle testimonianze storiche, deve spesso “colmare” e dare coerenza a quello che, altrimenti, potrebbe sembrare un racconto scheletrico e una evidenza che non sta in piedi, che è lacunosa e contraddittoria»¹³⁴. Dunque, da un lato la mitizzazione di episodi e di momenti circoscritti conferisce un imponente valore sentimentale al passato, dall'altro la certezza di partecipare a una stessa storia consolida quegli stessi eventi e attribuisce al gruppo una stabile continuità nel tempo. In ogni modo, entrambi gli aspetti, mitico e storico, convergono nella produzione di quel sentimento

¹³⁰ J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it., Einaudi, Torino, 1997 (ed. or. 1992), p. 26.

¹³¹ Ivi, pp. 26-27.

¹³² Ivi, p. 27.

¹³³ Per un approfondimento maggiore mi permetto di rimandare a F. M. Mandalà, “Il culto della Madonna dell'Odigitria a Piana degli Albanesi tra storia e mito”, in «*Studi sull'Oriente Cristiano*», n. 1, 2022, pp. 167-197.

¹³⁴ A. D. Smith, *Le origini etniche*, cit., p. 72.

comunitario che mantiene vive le identità e si proietta nella sfera emotiva di ogni comunità. Poco importa, poi, se la narrazione storica del gruppo non coincida con i risultati delle ricerche scientifiche: la forza del ricordo risiede nella produzione di un senso di appartenenza a qualcosa di eterno e di intangibile. Per una collettività, ricordare significa riconoscere quelle che nella costruzione *metaforica* dell'identità, per utilizzare un'espressione di Maurizio Bettini, vengono denominate *radici*, rappresentazioni allegoriche indispensabili per «costruire un vero e proprio dispositivo di autorità, che, attraverso i contenuti evocati dall'immagine, si alimenta di nuclei semantici forti quali la vita, la natura, la necessità biologica, la gerarchia di posizione e così via»¹³⁵. La metafora arborea trasmette all'identità stabilità e radicamento, autenticità e linearità, «contiene in sé il sogno dell'*autochtonía*, come la chiamavano i Greci: la pretesa cioè di essere gli unici veri figli di una certa terra (*autós e chtón* “proprio di quella terra”), e per questo superiori a coloro che vi sono semplicemente sopraggiunti»¹³⁶. Le radici immergono memoria e tradizioni nella profondità del terreno, in modo che non possano subire alterazioni o essere rescisse: appartenere allo stesso ceppo non permettere di intrecciare i propri rami con quelli di altri alberi (gruppi). L'allegoria dell'identità radicata o discesa dall'alto, se si adopera un'altra forma metaforica, si realizza anche mediante le rievocazioni storiche, «eventi pubblici centrati sulla messa in scena di episodi o sulla ricostruzione di forme di vita di un passato locale»¹³⁷, che nel paradigma identitario concorrono alla produzione di quel simbolismo di cui tanto si è discusso. Questi fenomeni performativi arricchiscono la coesione sociale e culturale tra i membri di una comunità, rielaborando nel presente consuetudini e tradizioni passate.

Si delineano, in questo modo, gli strumenti che compongono l'ampio scenario della memoria e delle tradizioni. Lo studio delle pratiche del ricordo, delle mitizzazioni di eventi passati e delle rievocazioni storiche in chiave identitaria non può prescindere dall'analisi di questi due macro-concetti, che hanno trovato grande fortuna nel dibattito scientifico e nel linguaggio politico. Si tratta, chiaramente, di due assi che si incrociano senza sosta lungo la vita di una collettività: la memoria non si limita solo a ricordare le tradizioni di una comunità, ma anche a inventarle e, in taluni casi, a reinventarle, adattandole alle condizioni della contemporaneità; le tradizioni, dal canto loro, appartengono al patrimonio mnemonico del gruppo e sacralizzano la memoria attraverso la ritualizzazione e la ricostruzione del passato.

¹³⁵ M. Bettini, *Radici. Tradizioni, identità, memoria*, Il Mulino, Bologna, 2016, pp. 24-25.

¹³⁶ Ivi, p. 37.

¹³⁷ F. Dei, “La costruzione delle identità locali: dalle feste alle rievocazioni storiche”, in D. Balestracci (a cura di), *Identità cittadine e uso della storia*, Accademia degli Intronati, Siena, 2018, p. 102.

Quando si parla di memoria, riferita a etnie, nazioni o comunità, si intende «una corrente di pensiero continua, di una continuità che non ha nulla di artificiale, poiché non conserva del passato che ciò che ne è ancora vivo, o capace di vivere nella coscienza del gruppo»¹³⁸. Maurice Halbwachs concepisce così la memoria collettiva, non ne propone mai una definizione precisa; la distingue da quella storica, unica e al di sopra dei limiti di un gruppo, mentre di memorie collettive ne esistono molteplici, dal momento che «in una società fortemente segnata dalla divisione del lavoro e dalla stratificazione sociale, ciascun gruppo distinto è portatore di saperi specifici e di memorie particolari, legati alla propria storia e alle proprie attività caratteristiche, ai propri simboli e alla propria sottocultura particolare»¹³⁹. Nel modello teorico di Halbwachs, ispirato dalle tesi di Durkheim sulla coscienza e le rappresentazioni collettive, la memoria di un individuo è fortemente correlata ai ricordi di altri e, di conseguenza, a quelli del gruppo di appartenenza e, «per essere compresa, va ricondotta a processi di formazione e di conservazione di “quadri” sociali che ne consentono l’utilizzo come forma comunicabile di conoscenza del passato»¹⁴⁰. La memoria, così, si produce e si sviluppa «solo quando entra a far parte di un bagaglio condiviso di esperienze, e ciò avviene se le persone che lo hanno esperito continuano a raccontarlo l’uno con l’altro, sancendo ogni volta il loro legame»¹⁴¹. Ma, affinché questo sentimento identitario possa basarsi su un passato riconosciuto da tutti i membri della comunità, è necessario che la memoria collettiva sia composta da *figure del ricordo* che rimandino alla storia e all’esperienza della collettività e siano caratterizzate dal riferimento a tempi e spazi precisi, al gruppo stesso e dalla possibilità di ricostruire la memoria e il passato. La produzione di una memoria culturale, infatti, richiede che il contenuto dei ricordi sia contraddistinto da una indiscutibile concretezza, espressa nelle dimensioni temporale e spaziale: il tempo scandisce la vita del gruppo attraverso la celebrazione di festività e ricorrenze rappresentate in qualsivoglia tipologia di calendario (laico, religioso, militare, ecc.)¹⁴², conferendogli quelle continuità e stabilità di cui si è già discusso; lo spazio, cioè il luogo, reale o immaginario, in cui si svolgono gli eventi della memoria, ha una funzione affettiva fondamentale, dal momento che «ogni gruppo che vuole consolidarsi come tale cerca di crearsi e assicurarsi dei luoghi i quali non costituiscano solo un teatro delle sue forme di interazione, ma anche dei

¹³⁸ M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, trad. it., Unicopli, Milano, 2001 (ed. or. 1997), p. 156.

¹³⁹ P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità*, Franco Angeli, Milano, 1989, p. 49.

¹⁴⁰ Ivi, p. 46.

¹⁴¹ C. Di Pasquale, *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Il Mulino, Bologna, 2018, 65.

¹⁴² J. Assmann, *La memoria culturale*, cit., pp. 13-14.

simboli della sua identità e dei punti di aggancio per il suo ricordo»¹⁴³. I ricordi, però, devono anche contenere riferimenti al gruppo, che «elabora una memoria di sé la quale si concentra sulla specificità del gruppo medesimo in contrasto ad altri»¹⁴⁴, in modo che si costituisca una *comunità del ricordo* in cui, oltre alle coordinate spazio-temporali, è presente anche «una selezione di elementi che enfatizzano la sua diversità rispetto ad altri gruppi»¹⁴⁵. Infine, occorre che la memoria venga costantemente costruita e ricostruita nello sforzo di garantire al passato un significato riconosciuto nel presente e, allo stesso tempo, di incastonare quest'ultimo e il futuro nella linearità del ricordo, considerato che «per poter essere ricordato, un qualsiasi elemento deve essere filtrato da un complesso di fattori correlati i quali mutano sempre in relazione al presente»¹⁴⁶.

L'identità, dunque, trova nella memoria appigli su cui aggrapparsi per perdurare nel tempo e nelle immobilità dello spazio. Attraverso essa il discorso identitario ricerca anche le peculiarità, cristallizzate nella storia, che la contraddistinguono dall'alterità, e reinventa un passato mitico che dia un senso alla sua esistenza nel presente e costruisca una *struttura connettiva* tra i membri della comunità, con lo scopo di creare, «in quanto “universo simbolico”, uno spazio comune di esperienze, di attese e di azioni, il quale conferisce fiducia e orientamento grazie alla sua forza legante e vincolante»¹⁴⁷. Tuttavia, la memoria da sola non basta: la mitizzazione degli eventi passati e la loro attualizzazione assumono valore nel paradigma identitario quando vengono celebrati e sacralizzati mediante l'utilizzo di rituali che si ripetono costantemente. È questo il momento in cui entrano in gioco le tradizioni, ossia quelle «pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale e simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato»¹⁴⁸. In questa definizione, che Eric J. Hobsbawm assegna al concetto di tradizione *inventata*, sono incluse tutte le condizioni opportune perché il passato diventi rilevante nei discorsi identitari: l'approvazione condivisa di un sistema di regolazione delle cerimonie, riferite a momenti significativi e rappresentativi per il gruppo, e la ripetizione dei rituali in momenti precisi del calendario. In questo modo, la tradizione dimostra l'*immutabilità* del passato e della memoria, sostenendo quella concezione, già descritta, di un'identità collettiva statica e

¹⁴³ Ivi, p. 14.

¹⁴⁴ U. Fabietti, V. Matera, *Memoria e identità*, cit., p. 10.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ U. Fabietti, *L'identità etnica*, cit., p. 192.

¹⁴⁷ J. Assmann, *La memoria culturale*, cit., p. XII.

¹⁴⁸ E. J. Hobsbawm, “Introduzione: Come si inventa una tradizione”, in E. J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, trad. it., Einaudi, Torino, 2002 (ed. or. 1983), p. 3.

naturale. Questo strumento, attraverso «un processo di ritualizzazione e formalizzazione caratterizzato dal riferimento al passato»¹⁴⁹, e cioè mediante una sua invenzione, acquisisce una funzione ideologica e simbolica, stimolando il senso di appartenenza al gruppo. Memorie e tradizioni non si formano in maniera passiva né vengono calate dall'alto, ma nella loro produzione e invenzione vedono la partecipazione attiva dei componenti stessi della comunità, i quali scoprono e comprendono la sacralità contenuta nella celebrazione delle feste e dei rituali, divenendo loro stessi portatori del significato simbolico.

Le cerimonie, i riti, le festività laiche e religiose costituiscono la rappresentazione pratica degli avvenimenti custoditi nei ricordi e «provvedono alla comunicazione e trasmissione del sapere garante dell'identità, e quindi alla riproduzione dell'identità culturale»¹⁵⁰. Questi atti performativi, frequentemente intrisi di drammaticità e teatralità,

«con il loro ricorso a potenze metareali e la iterazione della loro struttura offrono di fatto garanzie forti all'individuo e alla comunità [...]. È attraverso le feste che gli individui riproducono e riaffermano la propria identità, tanto individuale quanto collettiva, nella ricapitolazione dei valori ideologici che la sostanziano e nella ripetizione delle pratiche cerimoniali che la ostentano»¹⁵¹.

Le tradizioni inventate conferiscono unità al gruppo, infondono un pensiero comune e condiviso tra gli individui, trasmettono robustezza e longevità al patrimonio identitario. In esse trova espressione la liturgia della memoria e, di conseguenza, dell'identità, che si sviluppa e si radica mediante la *nazionalizzazione delle masse*. Questa formula non è affatto estranea al contesto che si sta analizzando: è stata coniata, infatti, da George L. Mosse per descrivere le modalità con cui il regime nazista ammaestrava la popolazione tedesca¹⁵². Lungi dal voler equiparare le dinamiche identitarie che hanno coinvolto e, tuttora, interessano il mondo arbëresh a quelle che hanno condotto alla nascita della Germania nazifascista, è, tuttavia, possibile estrapolare alcune indicazioni esplicative sull'utilizzo della tradizione nella formazione di una comunità compatta. Il sistema propagandistico nazista si fondava su un progetto politico oculato, che mirava alla diffusione del culto di Hitler e del nazismo attraverso strategie di condizionamento popolare, incrementando metodi già impiegati nel XIX secolo. Tra questi, due meritano

¹⁴⁹ Ivi, p. 6.

¹⁵⁰ J. Assmann, *La memoria culturale*, cit., p. 31.

¹⁵¹ I. Buttitta, *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Milano, 2002, pp. 8-9.

¹⁵² Per un approfondimento cfr. G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 2009 (ed. or. 1974).

di essere citati: l'edificazione di monumenti nazionali e l'istituzione di feste pubbliche. Questi due dispositivi, dipendenti l'uno dall'altro, costituivano lo scenario di uno spazio sacro in cui prendeva vita il culto della nazione tedesca. I monumenti erano il luogo deputato alle manifestazioni liturgiche, che recuperavano gli schemi culturali della tradizione cristiana e che tendevano, anzi, a sostituirli. Nel corso dell'Ottocento furono organizzate numerose feste nazionali con lo scopo di celebrare l'unità politica e culturale della Germania, proponendo simboli che incitassero lo spirito patriottico del popolo tedesco. Ma, il caso della Germania seguiva un modello predefinito e collaudato di invenzione della tradizione, che si atteneva ai due strumenti già menzionati e anche alla «creazione di un equivalente secolare della chiesa»¹⁵³ ed era adoperato in quasi tutti gli Stati ottocenteschi. Attorno a queste macroaree di intervento se ne registravano altre di minore rilievo che riguardavano la commemorazione di personaggi pubblici famosi piuttosto che l'organizzazione di gare sportive nazionali.

È chiaro che le politiche identitarie e nazionalistiche messe a punto in Francia, in Germania e in altre parti del mondo¹⁵⁴ si rivolgono a una platea infinitamente più vasta delle comunità italo-albanesi, che, pur volendo raggrupparle sotto un'unica categoria sociale, non possiedono quella complessità culturale tipica delle realtà nazionali. Tuttavia, se ci si sofferma sul funzionamento dell'identità e sulla sua costruzione per mezzo della memoria collettiva e delle tradizioni, non si scorgono differenze eclatanti tra nazioni e gruppi più ristretti e minoritari: come si avrà modo di esaminare successivamente, anche gli arbëreshë hanno ideato luoghi sacri reali e immaginari, destinati alla realizzazione di atti simbolici, spesso legati a culti religiosi e caratterizzati dalla ciclicità celebrativa.

L'elemento emotivo costituisce una parte centrale e determinante del paradigma dell'identità. La produzione di memorie e tradizioni, acutamente confezionate per la retorica identitaria, ne accresce gli effetti, provocando una reazione sentimentale nei membri di un gruppo. Senza questo vincolo affettivo, il processo di costruzione non funzionerebbe, non raggiungerebbe né il cuore né nella mente degli individui, mancherebbe di quel carattere essenzialistico e naturale. Il ricordo e la sua ritualizzazione, invece, facilitano l'accesso alla comunità, nutrendo il sentimento di appartenenza

¹⁵³ E. J. Hobsbawm, "Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa, 1870-1914", in E. J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione*, cit., p. 260.

¹⁵⁴ Cfr. R. S. Wortman, *Scenarios of Powers: Myth and Ceremony in Russian Monarchy: from Peter the Great to the abdication of Nicholas II*, Princeton University Press, Oxford, 2006, (I ed. 1995) in cui si descrivono le modalità di utilizzo del mito e dei cerimoniali nella costruzione della monarchia russa; cfr. T. Fujitani, *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, University of California Press, Berkeley, 1998, in cui si mostra come le tradizioni e i rituali siano stati impiegati nella produzione del potere nel Giappone imperiale di metà Ottocento.

all'identità, che «viene costruita e riprodotta mediante l'interazione»¹⁵⁵, e mettono «in circolazione in tal modo [...] il *sensu culturale* codificato e articolato in una lingua, in un sapere e in un ricordo comuni, ossia quella scorta di valori, esperienze, attese e interpretazioni comuni che costituiscono l'"universo simbolico" ovvero l'"immagine del mondo" di una società»¹⁵⁶. Così, memoria e tradizione

«sono i canali, le "vene" in cui scorre il senso garante dell'identità: sono l'infrastruttura del sistema di identità. L'identità sociale è una questione che pertiene alla comunicazione elevata, lontana dal quotidiano, modellata cerimonialmente. Nelle società prive di scrittura e in quelle che nonostante l'uso della scrittura si fondano sulla "coerenza rituale", [...] la coerenza del gruppo si basa sul principio di ripetizione rituale, tanto nella dimensione sincronica quanto in quella diacronica»¹⁵⁷.

La cultura del ricordo e le strategie della memoria sacralizzata garantiscono la possibilità di competizione con l'alterità, poiché permettono al gruppo di scoprire nella rappresentazione del suo passato e nelle celebrazioni ad esso dedicate riferimenti della propria presunta essenza. È in questo terreno che affondano le radici identitarie, in cui si custodiscono le impronte storiche, mitiche e culturali delle identità e si infiamma l'incontro/scontro tra Noi e Loro. L'ideazione dell'immaginario mitico-simbolico è, quindi, un meccanismo imprescindibile per costruire l'ideologia di un'identità solida, che rifletta le caratteristiche di una comunità e riesca ad opporsi in maniera efficace agli assalti provenienti dall'esterno, con la consapevolezza che essa è «una costruzione eminentemente simbolica che si fonda sulla scelta e l'enfaticizzazione di alcuni elementi differenziali di ordine linguistico, culturale, fisico [...] [e] non esiste se non in un contesto oppositivo, quando cioè si produce un conflitto più o meno aperto tra gruppi che [...] fanno ricorso al fattore identitario»¹⁵⁸.

1.2.4. – *Alterità e differenza*

Non si potrebbe concludere un approfondimento sul lessico dell'identità senza dedicare la giusta considerazione ad un concetto che agisce da comune denominatore dei termini fin qui analizzati e da metro di paragone/confronto/scontro con l'identità: l'alterità. Il

¹⁵⁵ J. Assmann, *La memoria culturale*, cit., p. 109.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Ivi, p. 112.

¹⁵⁸ U. Fabietti, *L'identità etnica*, cit., p. 154.

rapporto e il conflitto con l'altro rappresentano, infatti, il vero nucleo centrale di qualsiasi discorso identitario, dal momento che è attraverso e, soprattutto, contro l'altro che si plasma la struttura identitaria di un gruppo. Alterità e differenza, dunque, occupano uno spazio vitale nel quadro che si sta cercando di disegnare, dal momento che offrono all'identità un'alternativa da cui distinguersi. Si potrebbe, persino, affermare che la relazione con l'alterità goda dello stesso valore posseduto dal sentimento di appartenenza: entrambi, infatti, concorrono alla produzione di un'unione e di un forte legame identitario tra i componenti di una collettività. Da qui nasce l'esigenza di guardare con un occhio più attento al ruolo ricoperto dall'altro e, in particolare, alla sua costruzione sociale, raggiunta mediante l'esaltazione delle differenze che intercorrono tra identità e alterità.

Chi è dunque l'altro? Con questo interrogativo Marc Augé, etnologo e antropologo francese, intitolava qualche anno addietro uno dei suoi testi più recenti, in cui dedicava particolare interesse al rapporto tra identità e alterità. L'autore dell'opera rispondeva all'accattivante quesito proponendo un'analisi dell'alterità attraverso le lenti e gli sguardi delle popolazioni osservate nel corso della sua carriera. L'intento del presente lavoro è, invece, quello di provare a comprendere le modalità in cui viene rappresentato l'altro nel paradigma ideologico e identitario e di decostruirlo a favore di una possibile convivenza tra queste due realtà.

L'alterità rappresenta nel pensiero comune e identitario l'altra faccia della medaglia in cui è raffigurata l'identità: ne simboleggia l'opposto, ciò che è più lontano da essa, un'entità con cui non vi è dialogo. In realtà, come numerosi scienziati sociali hanno provato a dimostrare nel corso delle loro ricerche, i due concetti comunicano tra di loro più di quanto si possa immaginare a tal punto che la natura del patrimonio identitario e culturale viene assegnato a un sistema dinamico di relazioni sociali, in cui «la stessa categoria dell'identità assume un senso nella misura in cui si collega a quella di alterità: identità e alterità sono strettamente coesenziali, dato che ciascun essere umano ha bisogno dell'*altro* per diventare se stesso»¹⁵⁹. Questa prospettiva costituisce ormai il risultato finale di decenni di studi volti al rovesciamento di posizioni razziste e xenofobe che avevano inquinato le scienze sociali fino al secondo dopoguerra. Tuttavia, sebbene in campo accademico o scientifico si sia raggiunta una decisa consapevolezza sulla funzione positiva esercitata dall'altro nella costruzione di identità collettive, nel mondo comune, in cui i contatti tra culture apparentemente diverse sono continui e a volte drammatici, e nella narrazione retorico-identitaria persiste ancora un alone di diffidenza e di paura che

¹⁵⁹ V. Cesareo, "La questione dell'altro", in Id. (a cura di), *L'Altro: identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p. 11.

spinge i membri di un gruppo ad allontanare chi viene reputato diverso e a utilizzarlo come metro di paragone per legittimare la propria identità. Questo orientamento non si riscontra unicamente nel semplice contatto tra autoctoni e stranieri o nel rapporto tra una cultura dominante e le minoranze, ma si manifesta a qualsiasi livello della gerarchia sociale, a partire dai popoli nazionali, che tentano di rivendicare la loro sovranità, per finire ai gruppi subalterni e minoritari, che sfruttano lo scontro con l'altro per rivendicare un loro spazio nel tessuto socio-culturale: l'Altro non è solo lo straniero, colui che giunge nella "nostra" casa da terre remote, ma anche il vicino, con cui si è convissuto per decenni e le cui specificità incutono paura per la "nostra" identità. In questo modo, è del tutto automatico erigere barriere che separano il "Noi" dal "Loro", prediligendo «un approccio identitario, che costruisce realtà ontologiche, traccia le coordinate essenziali di interpretazione e valutazione della realtà, marca i confini, delimita ciò che è interno e legittima l'esclusione di ciò che dovrebbe restare all'esterno, definisce e legittima il potere che si erge a protettore del mantenimento di questa opposizione»¹⁶⁰.

Questa dicotomia conflittuale tra identità e alterità si rispecchia nelle modalità impiegate dall' "io identitario" per rappresentare il suo opposto; rifacendosi alla tradizione greco-romana sulla rappresentazione dello straniero, di questi meccanismi retorici se ne possono menzionare almeno quattro: 1) le logiche dell'*inversione*, 2) della *manca*za, 3) dell'*eccesso*, 4) dell'*alterazione*. Ciascuna di essa presenta modi diversi di creare un'immagine negativa del diverso a cui poter controbattere una propria soggettività. Nel dettaglio, l'incursione

«utilizza una strategia di comparazione diretta per descrivere l'alterità. Lo straniero è l'immagine speculare, negativa, del Noi; è e fa tutto ciò che il Noi non è e non fa. Nella comparazione il Noi diviene sinonimo di "normalità" e metro di misura per tutto il genere umano. [...] La logica dell'inversione si iscrive anche nel corpo, per cui i popoli che vivono nelle zone più lontane sono l'opposto degli uomini "normali"»¹⁶¹.

Quella dell'inversione è probabilmente la forma più estrema di rappresentazione dell'Altro, considerato che non sussiste alcuna possibilità di confronto e di condivisione tra le due entità che sono divise da una differenza incolmabile. Diverso è il caso delle logiche restanti, che presentano un impatto più tenue:

¹⁶⁰ E. Colombo, *Sociologia delle relazioni*, cit., p. 21.

¹⁶¹ Ivi, p. 19.

«la logica della *manca*na descrive l'alterità come carente di alcuni tratti tipici della "normalità". L'Altro è rappresentato come un essere incompleto, imperfetto, amputato, segnato da un'assenza. In questo caso l'Altro, confrontato con la normalità del Noi, risulta insufficiente, manchevole. [...] La mancanza dell'Altro si rivela anche nell'organizzazione sociale: gli stranieri non conoscono regole e leggi, mancano di ordine e disciplina. La logica dell'*eccesso* è speculare a quella della mancanza e, utilizzando sempre il Noi come unità di misura, rappresenta l'Altro come caratterizzato dall'esagerazione, dalla duplicazione, dalla sproposizione. [...] L'eccesso dell'Altro si rivela anche nei costumi e nei rapporti sociali»¹⁶².

Queste due tipologie di costruzione raffigurativa della *non-identità* condividono lo stesso filtro con cui un gruppo osserva la cultura altrui, ma utilizzano gradazioni dissimili: attraverso la mancanza si ricercano elementi che dimostrino la distanza tra identità e alterità, nonostante possano esistere tratti comuni tra di esse; l'eccesso, invece, protende a una esagerazione dei fattori in condivisione tra le due entità. Infine, l'ultima tipologia di rappresentazione si fonda sull'alterazione, che «descrive l'Altro come caratterizzato dalla confusione, dalla mancanza di ordine, dalla mescolanza degli elementi. [...] L'alterazione e la confusione si manifesta anche nell'organizzazione della vita sociale. [...] Ciò che manca all'Altro è la capacità di discriminare, e questa incapacità è il segno della sua mancanza di civiltà, della sua arretratezza»¹⁶³. A differenza delle due modalità esaminate precedentemente, quest'ultima pone l'alterità ad un livello di "evoluzione" molto inferiore rispetto a quello posseduto dal "Noi". Tuttavia, grazie a ciascuna delle logiche descritte, una collettività è in grado di definire e di auto-attribuirsi i parametri necessari per costruire un'identità distintiva.

Identità e alterità, dunque, viaggiano su binari paralleli, ma sono indispensabili l'una per l'altra: non esisterebbe alcuna identità da difendere o da valorizzare attraverso narrazioni ideologiche se non ci fosse dall'altra parte qualcosa o qualcuno a cui contrapporsi e da cui attingere fattori di differenziazione da adottare per stimolare la coesione della comunità di appartenenza. È la sensazione di essere uguali a qualcuno e, contemporaneamente, diversi da qualchedun altro a muovere le fila dell'ideologia identitaria, è la rappresentazione simbolica dell'Altro a garantire la sopravvivenza delle identità. In mezzo ai binari, tra la dimensione identitaria e quella dell'alterità, opposta e negativa, risiederebbe la *differenza*, ennesimo concetto ambiguo, la cui «qualità principale è il suo valore euristico, che le consente di evidenziare punti di somiglianza e

¹⁶² *Ibidem.*

¹⁶³ *Ivi*, p. 20.

contrasto tra tutti i tipi di categorie: classi, generi, ruoli, gruppi e nazioni»¹⁶⁴. Tanto quanto il termine identità, anche quello di differenza è soggetto a una viscosità etimologica che necessita di ulteriori specificazioni concettuali: esistono differenze *culturali, politiche, di genere, sociali* che, tuttavia, nel discorso identitario vengono utilizzate con l'unico scopo di rafforzare l'identità di un gruppo a danno di un altro. Seguendo le linee teoriche che hanno qualificato il presente lavoro, l'attenzione non può che ricadere sulla prima variante di differenza citata, nella misura in cui vengano ritenute «culturali solo quelle differenze che esprimono oppure formano la base per la mobilitazione di identità di gruppo»¹⁶⁵. D'altronde, occorre abbandonare temporaneamente i sentieri sicuri tracciati dagli studi socio-antropologici per addentrarsi in campi e terreni limitatamente distanti, seppur attigui per temi trattati. Il riferimento è rivolto principalmente alle analisi condotte dagli intellettuali post-colonialisti, che dall'esperienza del colonialismo e, successivamente, della decolonizzazione hanno potuto elaborare una nuova visione del concetto di differenza, impiegato per promuovere una decostruzione del discorso colonialista e per avanzare inedite prospettive per l'analisi del rapporto tra identità e alterità.

Gli studi post-coloniali, considerati come «un insieme metodologicamente variegato di analisi che pongono al centro dell'indagine critica i risultati del confronto tra culture in relazione di subordinazione, nei nuovi contesti determinati dalle lotte di liberazione nazionali» e che hanno come tematica principale «la marginalità coloniale, intesa in una accezione spaziale, politica e culturale»¹⁶⁶, nel caso in cui venissero circoscritti al solo tema del rapporto coloniale, potrebbero sembrare del tutto inadeguati per la ricerca che si sta conducendo. In realtà, la profondità degli argomenti trattati e lo sviluppo della disciplina, che è andata via via a intrecciarsi nel corso degli anni con altre dottrine di pensiero, offrono innovative chiavi di lettura e nuovi strumenti per l'interpretazione della questione identitaria degli arbëreshë. La rappresentazione dell'alterità, corredata dal concetto di differenza, è stata al centro del dibattito post-coloniale e ha avuto un esteso impiego per la decifrazione e decostruzione del discorso coloniale e occidentale, a partire dal celebre testo di Edward Said, *Orientalismo*, in cui si denunciava l'immagine distorta dell'Oriente prodotta dagli studiosi e dai pensatori occidentali ed europei per affermare l'idea di un'Europa culturalmente e civilmente più avanzata rispetto al resto del mondo,

¹⁶⁴ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, trad. it., Raffaele Cortina, Milano, 2012 (ed. or. 1996), p. 22.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ E. Di Piazza, *Studi (post-)coloniali*. Consultabile online al seguente link: http://www.studiculturali.it/dizionario/lemmi/studi_postcoloniali.html.

ancora in fase di sviluppo. Said ha offerto un'ampia e densa disamina sui meccanismi che hanno forgiato la visione occidentale dell'Oriente, affermando che

«l'orientalismo [...] non è soltanto un fatto politico riflesso passivamente dalla cultura e dalle istituzioni, né è l'insieme dei testi scritti sull'Oriente, e non è nemmeno il frutto di un preordinato disegno imperialista "occidentale", destinato a giustificare la colonizzazione del mondo "globale". È invece il *distribuirsi* di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici; ed è l'*elaborazione* non solo di una fondamentale distinzione geografica [...], ma anche di una serie di "interessi" che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere. [...] Soprattutto, l'orientalismo è un discorso che in nessun modo può essere considerato la mera traduzione di una rozza politica di forza, ma si è costituito in presenza di un confronto impari con varie forme di potere: potere politico, rappresentato nella forma più pura di istituzioni coloniali e imperiali; potere intellettuale [...]; potere culturale, sotto forma di ortodossie e canoni di gusto, sistemi di valori e stili di pensiero; potere morale, costituito da nozioni generali su ciò che "noi" possiamo fare e capire, e "gli altri" non riescono a fare, o capire, quanto "noi"»¹⁶⁷.

Secondo le riflessioni di Said, l'orientalismo, dunque, è stato lo strumento attraverso cui le potenze nazionali occidentali e, in particolare, quelle europee hanno legittimato e giustificato la loro politica colonizzatrice in nome di un'opera di civilizzazione di quelle popolazioni immaginate come moralmente e culturalmente arretrate, affermando con forza una loro superiorità identitaria e culturale. In questo contesto, l'alterità e la sua rappresentazione sono divenute il nucleo fondamentale della cultura egemonica euro-occidentale, che, grazie a un'oculata produzione letteraria, ha permesso la diffusione del discorso orientalista. Le tesi di Edward Said hanno avuto una vasta risonanza a livello internazionale, a tal punto da costituire un momento di svolta tanto per i *postcolonial studies* quanto per altri approcci metodologici: è, infatti, fuor di dubbio che

«gli effetti delle sue analisi e delle sue posizioni – non solo sui rapporti storici e politici tra Occidente e Oriente, ma anche su questioni più generali come le connessioni tra sapere e potere, tra produzione della conoscenza e politica coloniale, tra rappresentazione dell'altro ed egemonia imperiale - [siano] stati davvero dirimpenti all'interno di un insieme piuttosto eterogeneo di campi di studio e di discipline: dalla critica letteraria alla storia, dall'antropologia agli studi culturali,

¹⁶⁷ E. W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2001 (ed. or. 1978), pp. 21-22.

dalla critica d'arte agli area studies, dagli studi mediorientali alla teoria femminista»¹⁶⁸.

Proprio la multidisciplinarietà dell'approccio di Said consente di guardare in maniera diversa ai meccanismi di costruzione dell'identità arbëreshe e alla funzione svolta dalla letteratura all'interno di questo processo: senza anticipare aspetti che verranno trattati nelle pagine successive, è possibile riconoscere che nella maggior parte delle opere scritte e diffuse durante il Settecento uno dei temi centrali, se non il più importante, abbia riguardato il rapporto che gli italo-albanesi intrattenevano con l'alterità (le popolazioni autoctone del Sud Italia e quelle balcaniche) e il tentativo di decostruire la rappresentazione di cui erano soggetti mediante una descrizione delle loro origini storiche e delle loro peculiarità religioso-culturali. Si trattava, in breve, di una strategia ideologica e politica volta a rivendicare un'identità etnica e culturale opposta a quella assegnatagli dall'immaginario comune e, in particolare, dalle istituzioni ecclesiastiche e a erigere confini che delimitassero gli italo-albanesi da altri soggetti collettivi.

Nel modello teorico delineato da Said il discorso orientalista si sviluppa grazie alla costruzione di significati che plasmano l'immagine dell'alterità (il mondo orientale nel caso di Said) e che si fondano sull'esaltazione o, anche, sull'esagerazione della differenza, la quale non è solo una costruzione sociale e culturale, ma diventa

«una *pratica*, [...] una performance continua la cui posta in gioco consiste nella produzione di un significato condiviso da attribuire alla realtà e ai contesti in cui si interagisce. In questa prospettiva, la differenza è concepita come una risorsa politica, uno strumento che i soggetti possono utilizzare per produrre una specifica visione/comprendimento della realtà, caratterizzata da uno specifico ordine e da confini che producono particolari gerarchie di potere, regole di inclusione e di esclusione, forme di appartenenza e identità. In quanto risorsa politica, la differenza è sempre caratterizzata da un certo grado di ambivalenza; è, contemporaneamente, un vincolo e una risorsa. Un vincolo quando è imposta dall'esterno come un'etichetta difficile da rimuovere o da ignorare, e che può essere utilizzata per giustificare esclusione, discriminazione, e sfruttamento. Una risorsa quando può essere utilizzata per promuovere identificazioni collettive e azione sociale, per richiedere diritti [...] [,] per agire nello spazio pubblico, per presentarsi collettivamente e richiedere visibilità, rispetto, giustizia o privilegi»¹⁶⁹.

¹⁶⁸ M. Mellino, "Introduzione. Riflessioni sul "voyage in" di Said: *Orientalismo* trent'anni dopo", in Id. (a cura di), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Roma, 2009, pp. 7-8.

¹⁶⁹ E. Colombo, *Sociologia delle relazioni*, cit., pp. 36-37.

Questa doppia natura della differenza come risorsa politica, da una parte veicolo di oppressione e dall'altra trampolino di lancio per una potenziale emancipazione, è il risultato migliore raggiunto dalla critica postcoloniale e da quelle esperienze di studio che hanno indicato «la possibilità di evitare la deriva dell'omologazione, non soltanto e non tanto in termini "normativi", ma anche sotto il profilo analitico, [...] [affermando] il presente globale come incessante incubatore di differenze»¹⁷⁰, in cui l'autenticità e la purezza delle identità reificate lasciano il posto a forme di ibridazione e meticcio culturale. Adottare questa impostazione teorica, propensa a demolire i pilastri ideologici del discorso identitario, aiuta a dimostrare il carattere fittizio e artificiale di qualunque identità e a sostenere, di contro, l'esistenza di una promiscuità culturale insita nella società umana e nelle relazioni sociali, abbandonando la strategia dello stereotipo, che nel pensiero di Homi Bhabha, filosofo indiano, rafforza e permette la costruzione identitaria e ideologica dell'alterità. Secondo Bhabha, infatti, lo stereotipo costituisce il

«momento primario di creazione del soggetto nel discorso coloniale [...] [,] è lo scenario di una fantasia e un atteggiamento difensivo simili: il desiderio di un'originalità che è ancora minacciata dalle differenze di razza, colore e cultura. [...] Lo stereotipo non è una semplificazione perché è una falsa rappresentazione di una realtà data; è una semplificazione perché è una forma fissa, bloccata, di rappresentazione che, negando il gioco della differenza (gioco che invece è ammesso proprio dalla negazione attraverso l'Altro), costituisce un problema per la *rappresentazione* del soggetto in significazioni di relazioni psichiche e sociali»¹⁷¹.

Da qui si evince quanto il concetto di stereotipo, inteso come strumento di costruzione dell'identità e come meccanismo di difesa contro un possibile "contagio" con l'Altro, sia centrale nell'elaborazione del discorso coloniale e, in generale, nella retorica identitaria. Tuttavia, la sua ambivalenza non si esaurisce solo all'interno del perimetro dell'identità dominante, ma si proietta anche al di là di esso, verso l'esterno: è per mezzo delle "contrapposizioni stereotipiche" che «l'apparato discorsivo del potere colonialista offre l'immagine di un'alterità socioculturale chiusa e a-temporale, ma nello stesso tempo rende visibile e conoscibile l'altro, il diverso, l'ignoto recuperandoli come qualcosa di già visto»¹⁷². Dunque, per dirlo ancora con le parole di Miguel Mellino, «lo stereotipo rappresenta l'effetto di un'Identità la cui pienezza viene continuamente minacciata dalla

¹⁷⁰ S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Ombre Corte, Verona, 2008, pp. 34-45.

¹⁷¹ H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, trad. it., Meltemi, Roma, 2001 (ed. or. 1994), p. 110.

¹⁷² M. Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma, 2005, p. 69.

differenza, cioè dalla diversità di razze, colori e culture, dalla mancanza e dal vuoto. È così che lo stereotipo colonialista rende conto della differenza, ma nello stesso tempo la maschera. Situa l'oggetto osservato, in questo caso l'identità del colonizzato, all'interno di una relazione *Immaginaria* che garantisce e preserva i confini di senso del proprio Sé»¹⁷³. Per superare questa condizione dicotomica e dualistica che intercorre tra identità e alterità e che alimenta la rappresentazione dell'Altro o, per usare un'espressione coniata da Gayatri Chakravorty Spivak, il processo di *othering* (*alterizzazione*) del soggetto coloniale, Homi Bhabha elabora in una prospettiva teorica di stampo politico e sociolinguistico la costituzione di un *Terzo Spazio di enunciazione*, che consente di «generare le condizioni discorsive di enunciazione che sottraggono al significato e ai simboli della cultura qualunque unità o fissità primordiale, facendo sì che persino dei segni stessi ci si possa appropriare per tradurli, ri-storicizzarli e interpretarli in modo nuovo»¹⁷⁴.

La nozione di Terzo Spazio è teorizzata a partire dalla definizione del concetto di differenza culturale, che, secondo le osservazioni del filosofo indiano, raffigura «il processo dell'*enunciazione* della cultura come “conoscenza/conoscibile”, fonte di autorità e strumento che asseconda la creazione di sistemi di identificazione culturale. [...] è un processo di significazione attraverso il quale le affermazioni *della* cultura o *sulla* cultura differiscono, distinguono e autorizzano campi di forza, riferimento, applicabilità e capacità»¹⁷⁵. In sostanza, Bhabha riconosce al concetto di differenza culturale una funzione *performativa* che, nonostante permetta la reiterazione dell'identificazione culturale, «problematizza la divisione binaria fra passato e presente, tradizione e modernità, e lo fa relativamente alla rappresentazione culturale e alla versione ufficiale del suo discorso»¹⁷⁶, producendo una perdita di significato per i segni e i simboli che compongono la narrazione identitaria. L'ambiguità della differenza è ravvisabile anche in campo linguistico: se, infatti, da una parte, «la differenza nel processo del linguaggio è essenziale alla produzione di significato e per di più garantisce che il significato non sia semplicemente mimetico e trasparente [...] [ed] è rappresenta nel noto resoconto semiotico della scissione fra il soggetto di una proposizione (*enoncé*) e il soggetto dell'enunciazione, che non è rappresentato nell'enunciato ma è l'attestazione del fatto che l'enunciato è inserito nel discorso e ha un destinatario, che è inserito nella cultura»¹⁷⁷,

¹⁷³ Ivi, p. 74.

¹⁷⁴ H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, cit., p. 59.

¹⁷⁵ Ivi, pp. 54-55.

¹⁷⁶ Ivi, p. 56.

¹⁷⁷ Ivi, p. 57.

dall'altra parte, l'esistenza di una relazione tra i due soggetti, tra il Sé e l'Altro, che si concretizza proprio nel Terzo Spazio di enunciazione, abbatte l'essentialismo e l'idea di purezza insiti nel discorso coloniale, nei sistemi culturali e nella retorica identitaria, favorendo, di contro, una concezione dinamica e fluida delle identità. In definitiva, l'introduzione di questo spazio *inter-medio*, tradotto in termini sociologici e antropologici, offre l'opportunità di guardare in maniera diversa al rapporto tra identità e alterità, facendo risaltare la possibilità di dialogo tra le due categorie, dal momento che «il riconoscimento teorico dello spazio-scisso di enunciazione [può] aprire la strada alla concezione di una cultura *internazionale*, fondata non sull'esotismo o sul multiculturalismo della *diversità* fra culture ma sull'in-scrizione e lo sviluppo dell'*ibridità* della cultura»¹⁷⁸. Il percorso tracciato da Homi Bhabha è sicuramente interessante e stimolante, arricchisce il paesaggio dei modelli teorici che invocano alla decostruzione del dualismo identità-alterità e che professano una commistione, un legame implicito tra culture differenti, ciascuna delle quali non è esente dall'influenza delle altre. È, dunque, necessario percorrere questa strada per comprendere quanto la rappresentazione dell'alterità e il contatto con essa abbiano influito nei meccanismi che hanno caratterizzato il processo di costruzione dell'identità arbëreshe¹⁷⁹.

Tornando alla questione della differenza, è facilmente percepibile l'influsso che gli studi post-coloniali hanno positivamente accolto dalle teorie post-strutturaliste sviluppate da Jacques Derrida. Oltre al termine *decostruzione*¹⁸⁰, che ha fornito gli strumenti concettuali utili alla critica post-coloniale, è stato, soprattutto, il vocabolo *différance*, coniato, come detto, dallo stesso filosofo francese, a corredare l'impianto teorico postulato da Homi Bhabha e a ispirare la formulazione del Terzo Spazio di enunciazione. La *différance* si pone come nozione indispensabile per indagare quello spazio celato e, spesso, ignorato posizionato tra identità e alterità: questo neologismo, infatti, è una voluta

¹⁷⁸ Ivi, p. 60.

¹⁷⁹ In una sezione successiva si avrà modo di approfondire ulteriormente il tema del terzo spazio e della dimensione relazionale interposta tra identità e alterità, proponendo una sintesi tra questa nozione e altre teorie che postulano l'esistenza di un luogo di incontro tra le due categorie in esame (confine etnico, frontiera, limiti, ecc.).

¹⁸⁰ «La *decostruzione* interroga la tradizione filosofica per comprendere in che modo questa si sia costituita e generalmente imposta come metafisica della presenza, pensiero che pensa l'essere secondo il modello della semplice presenza dell'essere, a sua volta derivata da una determinazione del presente sciolto dal divenire. [...] Attraverso la *decostruzione* è possibile osservare che le configurazioni oppozionali (natura/cultura, storia, tecnica; pensiero/scrittura; trascendentale/empirico; infinito/finito ecc.) che costituiscono il campo della metafisica della presenza e la sua storia non sono semplicemente speculari, ma gerarchicamente organizzate: un termine (o un gruppo di termini) prevale sempre sull'altro – l'opposto – per rimuovere, reprimere, occultare, eludere la loro relazione irriducibile, la possibilità stessa di un'elaborazione differente del campo concettuale»: F. Vitale, "Decostruzione", in M. Cometa, R. Coglitore, F. Mazzara (a cura di), *Dizionario degli studi culturali*, Meltemi, Milano, 2004, pp. 164-165.

distorsione grafica del vocabolo francese *différance* (differenza) ed è utilizzato per evidenziare il doppio significato del verbo differire, *temporeggiare* o *rimandare*, da un lato, e *essere altro, non essere identico*, dall'altro. Il campo di applicazione della *différance* è quello del linguaggio e della semiotica, considerato che essa indica «il movimento secondo il quale la lingua, ovvero ogni codice, ogni sistema di rinvii in generale si costituisce “storicamente” come tessuto di differenze»¹⁸¹: secondo il pensiero *derridiano*, dunque, la *différance*

«è ciò che fa sì che il movimento della significazione sia possibile solo a condizione che ciascun elemento cosiddetto “presente”, che appare sulla scena della presenza, si rapporti a qualcosa di altro da sé, conservando in sé il marchio dell'elemento passato e lasciandosi già solcare dal marchio del suo rapporto all'elemento futuro, dato che la traccia si rapporta a ciò che chiamiamo il futuro non meno che a ciò che chiamiamo il presente proprio grazie a questo rapporto con ciò che non è tale»¹⁸².

La definizione che Derrida propone di questo neologismo si articola e si intreccia con le tesi di filosofi, come Hegel, Heidegger e anche Saussure e Nietzsche¹⁸³. Tuttavia, rimanendo su un piano generale e traducendo le riflessioni del filosofo francese in termini socio-antropologici, si evince che l'impostazione *derridiana* sia facilmente applicabile per indagare le tematiche del presente paragrafo, dal momento che, così come è assodato che «il significato del segno dipende sempre dalle relazioni in cui esso si inserisce, dalla parte assente da cui trae contenuto»¹⁸⁴, anche l'identità prende forma solamente in relazione all'alterità, da cui cerca di distaccarsi e differenziarsi, e attraverso la dinamica della differenza, che non scompare al momento della costruzione dell'identità, ma permane come traccia dell'Altro. In questo modo, la funzione della *différance* è di dimostrare che identità e alterità non sono due categorie distanti, fra cui non vi è alcuna comunicazione, ma sono, al contrario, legate e tenute insieme dalla differenza che produce in esse tracce permanenti, seppur a volte nascoste, dell'una e dell'altra: così, l'identità avrà al suo interno elementi che provengono dall'alterità e viceversa.

In conclusione, le tesi e le teorie esposte nel corso di questo paragrafo delineano un panorama molto variegato riguardo alla rappresentazione dell'Altro e alla relazione esistente tra alterità e identità, confermando quanto l'esaltazione della differenza sia un fattore determinante per la costruzione della narrazione identitaria e, di conseguenza, per

¹⁸¹ J. Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997, p. 39.

¹⁸² Ivi, p. 40.

¹⁸³ Per ulteriori approfondimenti cfr. ivi, pp. 29-57.

¹⁸⁴ E. Colombo, *Sociologia*, cit., p. 33.

la formazione di identità individuali e collettive. La decostruzione di questo discorso retorico ha, però, mostrato l'altra faccia della medaglia, spesso tenuta nell'ombra, in cui crollano i pilastri del paradigma identitario che professano la purezza e l'autenticità dell'identità, nonché il suo totale distacco dall'Altro, ed emergono, invece, nuovi quadri di interpretazione orientati a dimostrare la presenza di relazioni positive, e non oppositive, tra le due categorie in esame. Ed è su questo tema che sarà posta l'attenzione nelle pagine seguenti, al fine di modellare uno schema teorico del processo di costruzione delle identità in cui l'Altro, il diverso, abbia un ruolo e una funzione di primo piano.

1.3. – Nuovi orizzonti per l'identità

Una volta conclusa la descrizione dei confini concettuali entro cui collocare la nozione di identità e definiti alcuni dei marcatori che ne compongono il lessico di riferimento, occorre soffermarsi maggiormente su alcuni aspetti relativi alle modalità di costituzione dei patrimoni identitari e su altri concetti altrettanto essenziali per la realizzazione di un modello teorico che riesca a decifrare il vero volto delle identità collettive. In questo senso, in primo luogo verrà dedicato uno spazio *ad hoc* all'esposizione del pensiero di Francesco Remotti, antropologo e studioso italiano, che nella sua celebre *trilogia* sull'identità composta da *Contro l'identità* (1996), *L'ossessione identitaria* (2010) e *Somiglianze* (2019) ha fornito nuove chiavi di lettura per le tematiche in oggetto, avanzando, in maniera decisa, una decostruzione della concezione *mainstream* delle identità. Successivamente, lo sguardo si concentrerà su una tematica già implicitamente menzionata, ossia l'esistenza di uno spazio di dialogo e incontro tra identità e alterità che acquisisce denominazioni differenti a seconda del punto di vista con cui viene analizzata (confine, frontiera, limite, ecc.). Infine, proseguendo su questa scia, si prenderanno in considerazione alcuni dei contributi che ruotano attorno ai concetti di multiculturalismo, ibridazione, meticcio.

1.3.1. - Costruzione/decostruzione dell'identità

Alla fine del paragrafo incentrato sulla rappresentazione dell'Altro e sul suo rapporto con l'identità è stato appurato, grazie alle tesi post-coloniali e alle riflessioni di Jacques Derrida, che le due entità studiate non stazionano su livelli gerarchicamente differenti, isolate l'una dall'altra e restie a incontrarsi con chi sta al di fuori della loro *comfort zone*,

bensi si trovano in un flusso di relazioni sociali dinamiche, in cui si svolge un continuo scambio di informazioni, di qualità e dati culturali che facilitano e sostengono il loro consolidamento. L'impianto metodologico sviluppato da Remotti si pone in continuità con questo orientamento, arricchendo il dibattito scientifico pertinente con nuovi contenuti e nuovi criteri di analisi. Le riflessioni di Remotti partono dall'assunto secondo cui l'uomo, l'essere umano, è, in realtà, un animale organicamente incompleto che necessita di «fonti simboliche di illuminazione per trovare la sua strada nel mondo, perché quelle di tipo non simbolico, inserite nel suo corpo costituzionalmente, gettano una luce troppo soffusa»¹⁸⁵. È la cultura, nella sua specificità simbolica e normativa, a regolare e a dare significato alla vita umana: senza di essa, infatti, e senza i «sistemi organizzati di simboli significanti [...] il comportamento dell'uomo sarebbe praticamente ingovernabile, un puro caos di azioni senza scopo e di emozioni in tumulto, e la sua esperienza sarebbe informe»¹⁸⁶. L'incidenza della cultura, poi, si misura e si mostra solo in contesti socialmente dinamici, in cui l'uomo si costruisce incontrandosi e scontrandosi con altri individui, dei quali occorre conoscere le informazioni più importanti e ai quali bisogna comunicare le proprie credenziali identitarie. In questo modo, la questione dell'incompletezza dell'uomo si intreccia con quella dell'identità, considerato che

«nel momento in cui l'essere umano ha da uscire dalla precarietà e dall'incompletezza affronta il problema dell'identità: di una sua specifica identità culturale. L'identità si presenta perciò come irrinunciabile: non è una faccenda che si possa procrastinare. Non solo, ma se specifiche e particolari forme di umanità sono quelle che garantiscono il completamento di essere umani, in quel luogo culturale, in quel contesto sociale, in quel determinato periodo storico, ciò significa che si realizzano legami di dipendenza profonda rispetto a quelle forme. [...] Sullo sfondo della teoria dell'incompletezza si comprende come per gli esseri umani il tema dell'identità divenga non solo irrinunciabile, ma pure centrale e decisivo»¹⁸⁷.

Accanto ai modelli culturali e alle relazioni sociali, l'identità sopperisce, così, alle lacune biologiche congenite alla natura umana, conferisce senso e significato al comportamento umano, favorisce il sorgere di una coerenza tra gli individui in nome della loro particolarità culturale. Tuttavia, questa funzione aggiuntiva non nasconde la vera natura dell'identità che, al contrario di quanto postulato da quelle prospettive essenzialistiche

¹⁸⁵ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., p. 59.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 17.

che lo stesso Remotti invita ad abbandonare, si dimostra essere costruita e di volta in volta rielaborata.

L'identità, dunque, si forma attraverso azioni di *separazione*, nel caso in cui essa venga «ricercata verso il basso, privilegiando gli elementi di particolarità»¹⁸⁸, e di *assimilazione*, quando, cioè, la ricerca dell'identità è rivolta alle generalità. Questo processo non si limita, però, a delle sole operazioni di “taglio e cucito”, ma si articola in altre modalità di costruzione che si sviluppano su tre livelli sovrapposti: lo strato più basso è costituito dal flusso (A), che «si presenta come un mutamento continuo, oscuro e magmatico, radicalmente “de-struttivo”»; al secondo livello si trovano le connessioni (B) con altre realtà identitarie, che offrono «modi alternativi di costruire l'identità»; infine, all'ultimo gradino è posta l'identità (C), che

«implica [...] uno sforzo di differenziazione, che si esercita nei confronti dei due livelli precedenti: l'identità è infatti costruita (livello C) differenziandosi od opponendosi sia all'alterità (livello B), sia alle alterazioni (livello A). Proprio in questa costruzione, l'identità (C) si presenta come una riduzione drastica rispetto alle possibilità di connessione (B) e come un irrigidimento massiccio rispetto all'inevitabilità del flusso (A). [...] “De-cidere” l'identità è un “re-cidere” le connessioni (B), che altrimenti la imbriglierebbero e la soffocherebbero. Decidere l'identità è anche però un elevare costruzioni al di là del magma del mutamento (A), sottraendole [...] al flusso de-struttivo che permane al fondo di ogni vicenda»¹⁸⁹.

Questa rappresentazione schematizzata descrive in maniera magistrale i meccanismi di costruzione dell'identità di cui si avvalgono la retorica e le ideologie identitarie: l'atto di rescissione dei legami con altri soggetti collettivi e il tentativo di limitare gli effetti del mutamento producono quell'idea di identità pura, statica ed essenziale che fin dal principio di questo elaborato si è cercato di debellare a favore di una visione più dinamica e più aperta. Anche Remotti suggerisce di allontanarsi da queste posizioni, che si fondano, oltre che sulle operazioni sopra riportate, su interventi di *purificazione* dell'identità dalle impurità, i cui effetti «consistono in una messa in ordine, in una coerentizzazione di un insieme, in una solidificazione degli elementi ritenuti importanti e decisivi, in una loro sottrazione rispetto al flusso (A) e alla molteplicità delle alternative possibili (B)»¹⁹⁰: si tratta, in sostanza, di quella difesa dell'autenticità che più volte è stata richiamata in precedenza e che viene nutrita attraverso le strategie della memoria, mediante

¹⁸⁸ Ivi, p. 7.

¹⁸⁹ Ivi, pp. 9-10.

¹⁹⁰ Ivi, p. 26.

l'invenzione di tradizioni e di simboli identitari, per mezzo dell'esaltazione delle particolarità etnico-culturali.

Tra gli oggetti colpiti dalle operazioni di purificazione vi è anche l'alterità, elemento *estraneo* ed *esterno* all'identità, la cui presenza è facilmente individuabile nello schema *remottiano* sopra indicato: l'Altro, infatti, è posizionato al livello B, in cui l'identità entra in connessione con alternative che potrebbero offrire diverse modalità di costruzione. Tuttavia, nonostante vi sia la tendenza diffusa di evitare qualsiasi tipo di congiunzione con ciò che sta al di fuori dello spazio sicuro della propria identità, quest'ultima non è concepibile come categoria isolata e incontaminata: qualsiasi collettività o società è naturalmente predisposta all'apertura e «ha da fare i conti con l'alterità; ogni società avverte entro di sé – in modo segreto e problematico – una sorta di ferita, di apertura, di “breccia”. Se anche fa di tutto per avvolgersi nella propria identità, rimane incancellabile il sospetto, al fondo persino la certezza, che la propria forma di umanità (la propria identità) *non è sola*»¹⁹¹. È dello stesso avviso anche Stuart Hall, secondo il quale «le identità si strutturano attraverso la differenza, e non al di fuori d'essa. Perciò è necessario, anche se profondamente inquietante, riconoscere che solo tramite la relazione con l'Altro, con ciò che non è, con ciò che manca, concioè che è stato chiamato il di fuori costitutivo, si può costruire il significato “positivo” di ogni termine, e quindi a sua “identità”»¹⁹². Accettando questo presupposto, è possibile tracciare quattro tipologie differenti del rapporto identità (I) / alterità (A):

1. la totale negazione dell'alterità;
2. l'ammissione dell'esistenza dell'alterità e la sua successiva marginalizzazione;
3. il riconoscimento dell'inevitabilità dell'alterità e l'emarginazione della stessa;
4. l'affermazione dell'alterità come parte integrante dell'identità.

Le prime due forme di relazione sono analizzate dal punto di vista dell'identità ed entrambe conducono allo stesso risultato e, cioè, al rifiuto dell'alterità. Cambia, però, il modo di rapportarsi con il diverso: nel primo caso, infatti, la negazione «può assumere significati puramente intellettuali, come il non vedere, il non voler ri-conoscere “gli altri” o “altre” possibilità; ma può anche rivestire significati tremendamente concreti, come i casi di genocidio e di etnocidio stanno a dimostrare»¹⁹³; più morbida e pacifica è la posizione assunta nella seconda ipotesi, in cui si accetta l'alterità, ma la si marginalizza

¹⁹¹ Ivi, p. 61.

¹⁹² S. Hall, “Chi ha bisogno dell'«identità»?”, in Id., *Politiche del quotidiano*, a cura di G. Leghissa, il Saggiatore, Milano, 2006, p. 317.

¹⁹³ F. Remotti, *Contro l'identità*, cit., p. 62.

perché ritenuta inutile e superflua per gli scopi dell'identità. Gli altri due generi di rapporto, invece, si orientano verso un graduale dialogo e incontro tra I e A: la terza versione è ubicata in una zona intermedia, dal momento che «si caratterizza [...] per il fatto di riconoscere che l'alterità non si può totalmente sopprimere [e] [...] finisce [...] con l'accompagnare costantemente l'identità (qualunque forma l'una e l'altra assumono), quasi fosse un'ombra, di cui non ci si può liberare»¹⁹⁴, restando, però, fuori dal perimetro identitario; l'ultima tipologia raggiunge una maggiore consapevolezza della *coessenzialità* I/A, riconoscendo «non solo l'esistenza dell'alterità [...], non solo la sua inevitabilità [...], ma anche il suo essere “interno” all'identità, alla sua genesi, alla sua formazione»¹⁹⁵. Questa visione interattiva e non contrastiva del rapporto tra identità e alterità dimostra la natura dinamica di entrambe le categorie, propense sì ad allontanare gli elementi esterni, ma anche bisognose di un continuo scambio. Adottando questa concettualizzazione, si afferma che

«l'alterità è presente non solo ai margini, al di là dei confini, ma nel nocciolo stesso dell'identità. Si ammette allora che l'alterità è coessenziale non semplicemente perché è inevitabile (perché non se ne può fare a meno), ma perché *l'identità* (ciò che noi crediamo essere la nostra identità, ciò in cui maggiormente ci identifichiamo) è *fatta anche di alterità*. Si riconosce, in questo modo, che costruire l'identità non comporta soltanto un ridurre, un tagliar via la molteplicità, un emarginare l'alterità; significa anche un far ricorso, un utilizzare, un introdurre, un incorporare dunque [...] l'alterità nei processi formativi e metabolici dell'identità. [...] Ciò significa che i continui processi di formazione dell'identità sono anche processi “meta-bolici”, processi di trasformazione, di alterazione – e questo anche quando persiste, ed è esplicito, l'intento di dar luogo a continuità, di riprodurre e conservare l'identità. Gli stessi processi di ri-produzione dell'identità pongono in luce che il carattere intrinseco dell'alterità, il suo essere interno all'identità, non è soltanto una questione di utilizzazione dell'alterità (una selezione di alternative all'interno di un orizzonte generale di possibilità già date). In modo più pregnante, la coessenzialità I/A emerge nel fatto che la stessa alterità viene prodotta all'interno dei processi di formazione e di ri-produzione dell'identità, come è dimostrato dai vari fenomeni riproduttivi di cui si occupa in biologia, psicologia, sociologia, antropologia»¹⁹⁶.

Questo passo di *Contro l'identità* costituisce senza ombra di dubbio il momento più importante del pensiero di Francesco Remotti e può essere assunto come manifesto della decostruzione dell'identità. L'antropologo italiano, infatti, parallelamente alla

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 63.

¹⁹⁶ *Ivi*, pp. 63-64.

descrizione del processo di costruzione dell'identità ne propone la decostruzione, ne smaschera la natura fittizia e artificiale, ne svela l'inevitabile dipendenza dall'alterità. Così facendo, l'identità da un lato mostra la sua limitatezza, poiché «un'identità del tutto cieca all'alterità, [...] che programmaticamente non si predisponga a un “dialogo” con l'alterità, [...] a un “patteggiamento”, a una “negoziiazione”, a un “compromesso”, si vota a un isolamento che può tradursi in un vicolo cieco, in un drastico venir meno di risorse che solo l'alterità può garantire»¹⁹⁷; dall'altro lato, se la stessa identità riconosce l'Altro come elemento interno e come prodotto della sua costruzione, perde il suo valore di purezza e autenticità, «non può più presentarsi con la caratteristica della compattezza e della definitezza»¹⁹⁸. Per queste ragioni, nelle battute finali di *Contro l'identità* Remotti invita gli scienziati che studiano i fenomeni identitari e gli attori sociali emotivamente coinvolti dalle retoriche identitarie ad abbandonare le logiche dell'identità, a pensare e a guardare oltre di essa, verso chi dovrebbe essere lontano dal “Noi” e, in realtà, è più vicino di quanto sembri. Uscire dall'identità significa anche riconoscere la sua finzione, «ammettere non solo che [...] è frutto di rappresentazione, ma che essa stessa proietta una rappresentazione riduttiva e [...] mortificante rispetto al mutamento (A) e alle possibilità alternative (B). [...] L'uscita dalla logica dell'identità consiste allora in una sorta di elogio della precarietà, che è poi la “libertà” a cui si è ricondotti o a cui si è condannati tutte le volte che si depongono, sia pure per un istante, maschere e finzioni»¹⁹⁹. Il processo di costruzione dell'identità così postulato non si discosta di molto dalle riflessioni condotte da Jean-Luc Nancy sul concetto di comunità: l'individuazione della funzione interna dell'alterità, cioè del suo essere uno dei costituenti intimi dell'identità, possiede alcune analogie con l'atto della *comparizione* formulato dal filosofo francese, in base al quale le singolarità (che qui potremmo tradurre in identità, dal momento che ogni identità è al tempo stesso anche alterità) emergono soltanto insieme ad altre singolarità («l'essere finito si presenta sempre insieme, dunque a molti») ²⁰⁰.

La visione di Francesco Remotti subisce una trasformazione radicale a partire dalla pubblicazione del secondo saggio riguardante lo studio dell'identità, *L'ossessione identitaria*, in cui si avanza un'utopistica eliminazione di questo concetto. La questione, quindi, non verte più soltanto sulla natura fittizia dell'identità e sul legame che quest'ultima intrattiene con l'alterità, ma si allarga anche alla metodologia adottata dagli antropologi, ai quali si propone «una doppia operazione [...]: per un verso eliminare

¹⁹⁷ Ivi, p. 64.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ Ivi, p. 103.

²⁰⁰ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it., Cronopio, Napoli, 2013 (ed. or. 1983), p. 67.

l'identità dalla propria cassetta degli attrezzi (l'identità non è un più un *explanans*) e per l'altro verso collocare l'identità – i discorsi sull'identità, le ideologie identitarie, nonché le pratiche, le azioni, i movimenti ispirati all'identità – sul piano di oggetti da indagare (l'identità come un *explanandum*)»²⁰¹. Inutile dire che le riflessioni di Remotti contenute nel testo del 2010 hanno prodotto numerose reazioni in campo accademico e scientifico, tra le quali occorre segnalare quella di Ugo Fabietti, anch'egli, come visto, impegnato ad sciogliere le intricate trame dell'identità: Fabietti, infatti, ha avanzato riserve critiche sulle posizioni teoriche *remottiane*, rinvenendovi un accentuato ricorso a concetti filosofici e una scarsa valorizzazione delle implicazioni sociali, che, invece, egli reputa di fondamentale rilevanza²⁰². Al contrario del collega, Fabietti ha ribadito l'importanza rivestita dall'identità nel «sintetizzare dei processi che non sono “identitari e basta” [...], ma che sono invece al tempo stesso culturali, politici, religiosi»²⁰³, attraverso l'esaltazione del senso di appartenenza e del patrimonio simbolico dei gruppi etnici. Ci troviamo davanti a due approcci diversi allo studio e alla decostruzione dell'identità. Entrambi partono da congetture affini, in base alle quali la nozione in esame è un costrutto sociale dinamico, ma giungono a conclusioni diverse: l'uno propende per l'annullamento della nozione in esame e segue una modalità di analisi *esterna*, in cui «si ritiene che per capire l'identità, le sue funzioni sociali, i suoi significati culturali, le sue presenze e incidenze storiche, occorra uscire dal recinto mentale dell'identità»²⁰⁴; l'altro predilige mantenere in vita il concetto di identità e di decostruirlo dall'*interno*, mostrando e denunciando le storture che lo caratterizzano. Tuttavia, tanto la visione esterna quanto quella interna sono indispensabili ai fini della ricerca che si sta conducendo, dal momento che non si potrebbero comprendere i procedimenti di costruzione dell'identità *arbëreshe* senza indagare le relazioni con soggetti culturali differenti e senza descrivere e analizzare le componenti simboliche della tradizione popolare degli italo-albanesi e dell'elaborazione ideologica che ne è scaturita.

Tornando alle riflessioni di Remotti, la presa di posizione da lui assunta in *L'ossessione identitaria* costituisce sicuramente un momento decisivo per la sua elaborazione teorica, segnando il passaggio dal tentativo di rivalutazione dell'identità alla sua totale negazione.

²⁰¹ F. Remotti, “Introduzione. Lavorare dentro l'identità o uscirne fuori?”, in Id. (a cura di), *Sull'identità*, Raffaello Cortina, Milano, 2021, pp. 25-26.

²⁰² Per un maggiore approfondimento degli appunti mossi da Fabietti alle posizioni di Remotti cfr. U. Fabietti, *L'identità etnica*, cit., pp. 48-51. Una risposta a queste osservazioni si può leggere in F. Remotti, “Le somiglianze al posto dell'identità. Una proposta epistemologica”, in Id. (a cura di) *Sull'identità*, cit., pp. 199-236.

²⁰³ U. Fabietti, *L'identità etnica*, cit., pp. 50-51.

²⁰⁴ F. Remotti, “Introduzione”, cit., p. 25.

L'abbandono delle logiche identitarie apre la strada a un nuovo modello, caratterizzato dal binomio somiglianze-differenze e contenuto in uno dei testi più recenti dell'antropologo italiano, *Somiglianze*. Questo termine sostituisce quelli di identità e di alterità nel dizionario *remottiano* per indicare che entrambe le categorie sono soggette a mutamenti e trasformazioni e a processi di alterazione che ne modificano la condizione iniziale. Essere identico comporta che qualcosa rimanga fisso e immutato nel tempo, inerme rispetto alle interferenze esterne; la somiglianza, invece, «contiene in sé tanto la dimensione della continuità quanto quella della discontinuità, tanto la permanenza quanto la variazione. [...] È inevitabilmente graduale: si può essere poco o tanto simili; gli elementi in comune [...] possono ridursi a zero, oppure, al contrario [...], le somiglianze possono sovrastare le differenze»²⁰⁵. Allo stesso modo, la somiglianza al posto dell'alterità mostra quanto quelli che nella retorica identitaria vengono definiti come “altri” o “diversi” siano, in realtà, molto simili a “noi”. Inoltre, questa nozione permette di guardare al rapporto identità/alterità con una visione lontana da quella comune e tradizionale: non si fonda su politiche di tolleranza, in cui le due entità coesistono, pur rimanendo separate l'una dall'altra, ma promuove, al contrario, occasioni di convivenza, dove il “noi” vive a stretto contatto, insieme al “loro”.

Nel pensiero di Remotti, il binomio somiglianze-differenze, “SoDif”, si afferma all'interno degli spazi inter-identitari e sono solo una parte di una più estesa rete di connessioni relazionali,

«di cui i ‘noi’ sono i nodi, mentre le somiglianze e differenze sono le relazioni che li uniscono. [...] Nel SoDif le differenze sono gli aspetti negativi, mentre le somiglianze sono gli elementi positivi: sono ciò che vi è in comune tra *A*, *B*, *C*, ecc. [...] Le differenze (i tratti che non sono in comune) sono di due tipi: diminutive, se *A* non possiede certi tratti di *B*; aggiuntive, se *A* possiede tratti in più, che non si trovano in *B*. Tenendo conto di questa doppia faccia delle differenze, possiamo comprendere come esse *a*) salvaguardino la strutture delle somiglianze (le somiglianze sono tali, in quanto si combinano con le differenze); *b*) interrompano le somiglianze, rendendole discontinue, parziali e temporanee, impedendo loro di trasformarsi in fagocitanti fattori di unificazione e di fusione tra i vari noi; *c*) si configurino come risorse che i noi, grazie al ponte delle somiglianze, immettono nel circuito degli scambi e delle condivisioni. [...] Nel SoDif [...] le differenze, elementi

²⁰⁵ Id., *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari, 2019, p. 17.

intrinseci e fondamentali delle somiglianze, sono risorse che alimentano scambi e interazioni: sono un sì alla comunicazione»²⁰⁶.

Dalle parole di Remotti è facilmente ravvisabile una peculiare affinità tematica delle sue riflessioni con alcuni principi enunciati nel paragrafo conclusivo del capitolo precedente e, in particolare, con le tesi di Derrida e Bhabha. Non sarebbe del tutto sbagliato, infatti, paragonare il modello SoDif al concetto *derridiano* di *différance* o al Terzo Spazio di enunciazione, nella misura in cui si ritenga che in tutti e tre i casi vi sia il tentativo di affermare uno spazio sociale in cui gli attori, individuali o collettivi, si relazionino tra di loro in maniera positiva e siano accomunati per merito delle somiglianze e anche delle differenze, senza dover ricorrere a logiche identitarie. Ancora una volta, inoltre, si possono evidenziare alcune attinenze concettuali tra le osservazioni di Remotti e quelle di Nancy in merito, soprattutto, a questa forma di convivenza tra individui segnata dall'approvazione di somiglianze e differenze. Resta il fatto che il progetto teorico di Remotti abbia arricchito in maniera determinante il dibattito inerente alla dicotomia identità/alterità, proponendo, addirittura, una destituzione dei due concetti a favore di una visione che si concentri su ciò che avvicina gli attori sociali anziché su ciò che li allontana. Il modello SoDif, corredato anche dalle riflessioni condotte dal suo autore in *Contro l'identità*, offre spunti decisamente stimolanti che non possono e non devono essere ignorati e proiettano l'attenzione verso due specifiche questioni:

1. Come definire e valutare lo spazio in cui si dispiegano le relazioni sociali tra identità e alterità?
2. Quale configurazione utilizzare per qualificare una società fondata sul dialogo tra le due categorie in esame?

1.3.2. - La “terra di mezzo” tra identità e alterità: confini, frontiere, limiti

Nel corso di questo *excursus* analitico sull'identità e sui concetti che le ruotano attorno si è più volte accennato a uno spazio astratto, una sorta di terra di mezzo, in cui identità e alterità si incontrano/scontrano. A seconda del modo in cui viene intesa questa zona immaginaria, ossia come luogo di scambio e comunicazione oppure come area di contrasto o indifferenza, il tipo di rapporto che si instaura tra le due categorie e, la denominazione assegnata a questo spazio intermedio cambiano. Questo concetto è

²⁰⁶ Id., “Per un’ecologia delle somiglianze e delle diversità”, in «DIVE-IN – An International Journal on Diversity and Inclusion», n. 1, 2021, pp. 13-14.

presente già nel secondo volume di *Economia e società* di Weber sotto l'espressione "confine entico", di cui, però, il sociologo tedesco non fornisce alcuna definizione precisa. L'unico aspetto messo in risalto riguarda la non fissità di questi confini, che, a differenza di quelli linguistici e delle «comunità politiche o religiose nettamente delimitate quale sostegno di differenze del "costume" [,] [...] si creano di regola per effetto di processi di migrazione o di espansione, i quali portano in immediato contatto reciproco gruppi di uomini fino a quel momento vissuti (stabilmente o almeno temporaneamente) lontani gli uni dagli altri, e quindi adattati a condizioni molto eterogenee»²⁰⁷. In altri termini, Weber segnala la natura dinamica e relazionale dei gruppi etnico-culturali, che sono istintivamente proiettati all'apertura verso l'esterno e al contatto con altri soggetti collettivi, nonostante spesso nascano dei contrasti dovuti al possesso di costumi e *habitus* distinti e si verificano tentativi di chiusura sociale²⁰⁸.

Se nell'opera di Weber si individua un labile accenno al tema del confine, lo stesso non si può affermare per il paradigma etnico di Fredrik Barth, di cui la nozione in esame costituisce il nucleo centrale. Le osservazioni di Barth muovono dal rovesciamento della definizione classica e tradizionale di etnia e di gruppo etnico, scontrandosi con la concezione sostanziale di queste due termini, e guardano, invece, alla costruzione dell'identità etnica mediante pratiche e strategie simboliche e all'idea interazionale delle categorie etniche, che influenzano direttamente o indirettamente l'identificazione in specifici elementi etnico-culturali. Nell'impostazione teorica dell'antropologo norvegese, infatti, i gruppi etnici non si determinano in base al materiale culturale che li caratterizza, ma sono definiti dal *confine etnico* che li racchiude e che «canalizza la vita sociale, comporta un'organizzazione del comportamento e delle relazioni sociali che di frequente è davvero complessa»²⁰⁹. Tenendo conto che «la presenza e l'interazione con altri gruppi assumono un significato costitutivo nella formazione dell'identità e dei gruppi medesimi cui consegue una decisa nuova valutazione del rapporto fra "contenuto" culturale e "forma" sociale dell'identità»²¹⁰, il confine etnico attribuisce l'identità al gruppo, distinguendola dalle altre, e, in questo senso, «indica tutto ciò che è in grado di segnalare una differenza e di sottolineare una distinzione significativa ogni volta che lo si attraversa, ogni volta che viene avvertito un passaggio tra "interno" ed "esterno", tra inclusione ed

²⁰⁷ M. Weber, *Economia e società*, vol. II, cit., p. 95.

²⁰⁸ Per un maggior approfondimento cfr. E. Winter, "On Max Weber and Ethnicity in Times of Intellectual Decolonization", in «*Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*», n. 20, 2021, pp. 41-52.

²⁰⁹ F. Barth, "I gruppi etnici", cit., p. 41.

²¹⁰ S. Böckler, "Identità, differenza, confine. Il fondamento teorico e concettuale della ricerca sull'eticità", in «*Studi di Sociologia*», n. 3, 1999, p. 320.

esclusione, tra membri del gruppo e stranieri»²¹¹: sono gli individui a definire i confini stessi e a enfatizzare alcuni degli elementi identitari che li rappresentano, optando tra gli aspetti che compongono «i contenuti culturali delle dicotomie etniche»²¹² e dando forma a differenze tra il loro gruppo di appartenenza e quelli altrui. L'affermazione delle identità per mezzo della costruzione di confini è, dunque, una «scelta contestuale di un numero limitato di tratti culturali»²¹³, che assumono il valore di precisi marcatori di confine che «funzionano come elementi di identificazione etnica non per le loro caratteristiche costitutive, per le loro qualità essenziali, ma perché collettivamente investiti della capacità di segnare il confine, il punto di passaggio tra dentro e fuori, tra appartenenza e estraneità»²¹⁴

La novità del paradigma *barthiano* risiede, soprattutto, nell'aver stabilito che questi confini etnici permangono anche in caso di passaggi e spostamenti di individui da un'identità all'altra, a condizione che vengano mantenute anche le differenze intercorrenti tra i variati gruppi. La persistenza dei confini e delle differenze inter-identitarie evidenziano che «a) le distinzioni etniche non dipendono dall'isolamento, ma sono spesso alla base di sistemi sociali più complessi di quelli che potrebbero essere identificati con la singola etnia; b) che il contatto interetnico non si traduce per forza nell'assorbimento di un'etnia da parte di un'altra; c) che le diversità possono sussistere nonostante l'interazione»²¹⁵. Lo stesso confine diventa, così, un sistema di relazione e interazione in cui identità diverse entrano in contatto tra di loro senza mescolarsi. Questa concettualizzazione dello spazio fra identità e alterità possiede alcune analogie con una nozione avanzata da Nancy, il *limite*, che «unisce-dividendo e divide-unendo (*partage*), esponendo le singolarità le une alle altre, costitutivamente in contatto e separate senza possibili fusioni identitarie, senza che alcun fine possa essere “dato”»²¹⁶. Così come il confine *barthiano*, anche il limite di Nancy si fonda su principi di interazione tra le persone che compongono la comunità: il limite esiste, viene dato e ricevuto, nel momento in cui le singolarità compaiono, si incontrano tra di esse e comunicano la loro finitezza. Tuttavia, tanto il confine quanto il limite non vengono mai oltrepassati, tengono lontane

²¹¹ E. Colombo, *Sociologia delle relazioni*, cit., p. 180.

²¹² F. Barth, “I gruppi etnici”, cit., p. 39.

²¹³ U. Fabietti, “La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni”, in S. Salvatici (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 181.

²¹⁴ E. Colombo, *Sociologia delle relazioni*, cit., p. 181.

²¹⁵ U. Fabietti, “Identità collettive come costruzioni dell'umano. Lavorare dentro l'identità o uscirne fuori?”, in F. Remotti (a cura di), *Sull'identità*, cit., pp. 67-68.

²¹⁶ A. Esposito, “Variazione sul politico in Jean-Luc Nancy”, in U. Perone (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Seller, Torino, 2012, p. 30.

le entità che si incontrano, non hanno contezza delle trasformazioni prodotte dalla relazione tra identità e alterità, mantengono intatte le differenze riconosciute dai gruppi etnici.

Il modello di Barth, dunque, postula una doppia ambivalenza dell'identità, dinamica e aperta al dialogo ma sempre propensa a mantenere la distanza dall'alterità, sottolineando la sua natura *contrastiva*. Nell'introdurre un'innovazione nello studio delle dinamiche identitarie, l'approccio *barthiano* soffre di una tendenza *separatista*, ignora, cioè, le possibili forme di meticcio e congiunzione tra le culture. Per superarla, Ugo Fabietti propone l'utilizzo della nozione di *frontiera*, semanticamente vicina a quella di confine, ma che indica «una specie di “terra di nessuno” posta tra due spazi (non necessariamente da intendersi in senso “geografico”) ciascuno dei quali è occupato da una società o da una cultura con uno stile distinto da quello dell'altra»²¹⁷, in cui, però, i gruppi si incontrano e, a volte, si uniscono, condividendo materiale culturale che essi ritengono esclusivo e autentico. Prende forma, così, il modello di meticcio presentato da Amselle, secondo cui «non basta [...] sostituire al paradigma della discontinuità fra culture o etnie quello della continuità, occorre affermare la logica del *métissage*, riconoscendo che è stata la ragione classificatoria e comparativista dell'antropologia a istituire unità etniche laddove v'era (vi è) un *continuum* socio-culturale»²¹⁸. La frontiera, che, secondo Fabietti, possiede al suo interno il paradosso di separare e unire contemporaneamente, è declinabile in quattro tipologie, ciascuna delle quali esprime punti di vista eterogenei:

1. la frontiera come *linea avanzante*;
2. la frontiera come *spazio di interazione*;
3. la frontiera come *agente di conservazione*;
4. la frontiera come *ibridazione*.

Il primo caso di frontiera è impiegato in ambito storiografico da Frederick J. Turner, storico statunitense, che la definisce come «il versante esterno dell'onda, il punto d'incontro tra barbarie e civiltà»²¹⁹ e la considera «la fucina nella quale si erano forgiati i supposti caratteri salienti della democrazia americana»²²⁰. Tuttavia, al di là della sua destinazione tematica, questa definizione risulta interessante perché indica «l'idea secondo la quale la frontiera non è un elemento stabile, ma è un “fronte avanzante”, il limite di un movimento, quello di una “civiltà” che si spinge in avanti e che, in questo

²¹⁷ U. Fabietti, *L'identità etnica*, cit., pp. 131-132.

²¹⁸ A. Rivera, “Etnia-etnicità”, cit., p. 138.

²¹⁹ F. J. Turner, “The Significance of the Frontier in American History”, in R. D. Heffner (a cura di), *A Documentary History of the United States*, Mentor Books, New York, 1965, p. 183.

²²⁰ U. Fabietti, *L'identità etnica*, cit., p. 133.

suo movimento, *incontra* ciò che Turner chiama “barbarie”»²²¹. La frontiera come linea avanzante, nonostante sia il prodotto della visione occidentale sulle culture *altre*, possiede una valenza sicuramente interessante, «poiché mette in rilievo quel significato di frontiera in quanto zona entro la quale avviene un processo di *interazione* tra culture»²²² e il suo utilizzo stimola la comprensione dei fenomeni che si verificano durante il dialogo tra identità.

Anche il secondo tipo di frontiera è al centro della ricerca di un altro storico americano, Owen Lattimore, che si è dedicato allo studio della Cina e del suo expansionismo. Analizzando le relazioni che intercorrevano lungo le zone di confine tra gli agricoltori cinesi e i nomadi mongoli, Lattimore ha rilevato che all’interno della frontiera siano avvenuti dei veri e propri scambi interazionali tra le due popolazioni, attraverso i quali un gruppo ha adottato costumi e modelli dell’altro e viceversa. In questa prospettiva, «orientata [...] verso un’analisi della *situazione di frontiera*»²²³, lo spazio tra comunità diverse è un luogo dinamico e favorisce le trasformazioni sociali e culturali degli attori che lo attraversano.

La frontiera come agente di conservazione, ascrivibile alle indagini condotte dall’antropologo Igor Kopytoff, si posiziona agli antipodi dei concetti prospettati da Turner e da Lattimore, poiché non rispecchia quelle funzioni di «trasformazione radicale» e di «area d’interazione»²²⁴ segnalate dai due storici statunitensi. Kopytoff, infatti, vede nella frontiera americana, oggetto principale dei suoi studi, «una specie di crogiuolo nel quale si riproducono, su scala minore, gli stessi (o quasi) modelli d’integrazione sociale, di rapporti rituali, di strutture politiche vigenti all’interno di formazioni più ampie da cui quegli “spezzoni” provengono»²²⁵. Una frontiera del genere, quindi, non stimola lo scambio culturale tra i gruppi, ma si limita a riprodurre in dimensioni ristrette le caratteristiche principali delle società di provenienza. Si potrebbe anche paragonare questa tipologia di frontiera al confine etnico *barthiano*, considerato che entrambe le nozioni, sebbene consentano il contatto tra società, mantengono inalterate le loro strutture culturali.

L’ultima forma di frontiera rappresenta l’evoluzione concettuale del confine di Barth, poiché tiene in considerazione «quei processi di ibridazione, meticciamiento e sincretismo che paiono essere presenti ogni qual volta si producono quelli che egli stesso chiama gli

²²¹ Ivi, p. 132.

²²² Ivi, p. 133.

²²³ Ivi, p. 135.

²²⁴ Ivi, p. 136.

²²⁵ *Ibidem*.

“attraversamenti del confine”»²²⁶ e che, invece, l’antropologo norvegese trascura. Gli individui, in questo modo, possono attraversare il confine, acquisire nuovi tratti culturali, ridurre le differenze e, soprattutto, appartenere contemporaneamente a entrambe le sponde identitarie. La frontiera come luogo di ibridazione e meticcio è sicuramente la variante più vicina a quel Terzo Spazio enunciato da Homi Bhabha e di cui si è dibattuto in precedenza. Di Bhabha appare ancora più interessante la concettualizzazione degli *in-between spaces*, che «costituiscono il terreno per l’elaborazione di strategie del sé – come singoli o gruppo – che danno il via a nuovi segni di identità e luoghi innovativi in cui sviluppare la collaborazione e la contestazione nell’atto stesso in cui si definisce l’idea di società»²²⁷. Seguendo questa linea di pensiero, bisogna abbandonare l’idea di confini, territoriali o fisici, culturali o astratti, che si interpongono tra individui e soggetti collettivi e di abbracciare, invece, una visione di rapporti di *inter-mediazione*, in cui gli attori mediano la loro identità per uscire dalle logiche della differenza. Le relazioni interidentitarie si svolgono, così, in quelle che Mary Louise Pratt ha chiamato *contact zones*, ossia

«social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination – like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today. [...] The term “contact zone” [refers] [...] to the space of colonial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict. [...] A “contact” perspective emphasizes how subjects are constituted in and by their relations to each other. It treats the relations among colonizers and colonized, or travelers and “traveless”, non in terms of separateness or apartheid, but in terms of copresence, interaction, interlocking understandings and practices»²²⁸.

A partire dalla teorizzazione di Barth si registrano, chiaramente, un graduale sviluppo delle ricerche relative allo spazio in cui si svolge la dialettica identità-alterità e il passaggio da una prospettiva in cui i confini indicavano la distinzione tra gruppi diversi senza promuovere lo scambio a una visione più interazionale, in cui il contatto tra culture non deve necessariamente avvenire in luogo fisico, ma è caratterizzato da una fluidità

²²⁶ Ivi, p. 138.

²²⁷ H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, cit., p. 12.

²²⁸ M. L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London-New York, 2003, p. 4-7.

spaziale e temporale²²⁹. Pensare al rapporto identità/alterità in termini positivi e dialogici proietta la discussione su un altro campo di indagine, che si ricollega al quesito posto in conclusione del paragrafo precedente e riguarda le potenziali morfologie che le società contemporanee possono assumere dinanzi a una siffatta concezione delle relazioni interculturali. Occorre, dunque, volgere brevemente lo sguardo su temi inerenti al dibattito sul multiculturalismo, l'ibridazione, il meticciato e così via al fine di trarne utili suggerimenti per comprendere anche l'attuale condizione della minoranza italo-albanese.

1.3.3. - Multiculturalismo, meticciato, creolizzazione, ibridazione: quale modello per le società contemporanee?

L'epoca contemporanea è costellata dalla coesistenza di identità locali, etniche o nazionali delimitate in spazi sociali e territoriali circoscritti. Soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo scorso, la facilità degli spostamenti, la necessità di cercare migliori condizioni di vita e la possibilità di trovare fortuna in luoghi lontani da quelli di provenienza hanno contribuito in maniera determinante alla costituzione di società, sia di larga scala sia di piccole dimensioni, composte da una ricca varietà di culture, ciascuna delle quali appartenente spesso a posizioni gerarchiche diverse. Questa eterogeneità sociale e culturale, accompagnata da evidenti condizioni di discriminazione nei confronti delle classi e dei gruppi meno abbienti, ha obbligato i governi pubblici a regolamentare attraverso adeguate politiche il riconoscimento di diritti per le realtà minoritarie e, spesso, marginali che abitano all'interno dei confini nazionali. Allo stesso modo, anche il mondo accademico è stato spinto a ridiscutere i termini del dibattito scientifico afferente, cercando di abbandonare le ideologie identitarie e proponendo nuovi orientamenti analitici, come quelli fin qui esposti, volti a una maggior comprensione delle trasformazioni in corso.

Uno dei primi risultati ottenuti da questo cambio di paradigma, promosso durante gli anni Settanta del Novecento, è stato l'introduzione del concetto di *multiculturalismo*, utilizzato «per riferirsi [...] a un modello di società che riconosce la diversità culturale e consente a individui e gruppi di manifestarla liberamente nello spazio pubblico»²³⁰. Questo termine, frequentemente abusato nel dibattito politico, si fonda sull'idea che le società siano un coacervo di culture, tradizioni e costumi disparati che «vivono insieme nel

²²⁹ V. Antonietti, B. Caputo, "Confini e frontiere: Distinzione, relazione, sconfinamenti e ibridazioni", in «*La Ricerca Folklorica*», n. 53, 2006, pp. 13-15.

²³⁰ E. Colombo, *Sociologia delle relazioni*, cit., p. 217

medesimo spazio sociale, desiderosi di mantenere aspetti significativi delle loro differenze e di vederle pubblicamente riconosciute»²³¹. Il riconoscimento delle differenze gioca un ruolo cruciale nella descrizione di questa nozione, dal momento che a ogni peculiarità posseduta da individui o gruppi corrisponde una specifica forma di multiculturalismo: questioni legate ai processi migratori, rivendicazioni di diritti collettivi volti a riconoscere l'appartenenza identitaria, culturale o etnica, politiche inerenti l'integrazione socio-culturale di comunità minoritarie o marginali all'interno dell'assetto nazionale sono solo alcuni dei problemi che affiorano nelle società multiculturali e a cui vengono trovate soluzioni diverse. In una circostanza del genere, diventa difficile individuare un'accezione univoca per il concetto in esame e, di conseguenza, stabilire un approccio uniforme ai dilemmi ad esso legato e a cui il multiculturalismo prevede di rispondere. Infatti, questa precarietà di significato si è riflessa anche sull'opinione espressa sul multiculturalismo, che «sembra essere, a seconda degli autori che se ne occupano, o la soluzione di tutti i problemi in cui si dibatte la politica (e la teoria politica) occidentale o, all'opposto, la causa di tutte le difficoltà che “ammorbano” il confronto politico»²³² ed è per queste ragioni che occorre indagare, seppur non in maniera capillare, le osservazioni proposte da autorevoli pensatori che hanno affrontato l'argomento in questione da angolature diverse, come, ad esempio, quella dei

«neo-comunitari, che [affermano] che il soggetto viene riconosciuto come tale – cioè pienamente uomo e cittadino capace di compiere scelte significative – solo perché parte di una comunità che gli permette di realizzare il proprio progetto essenziale [e] dunque il soggetto in essa si riconosce ed è riconosciuto poiché i suoi valori sono i valori della comunità, che cooperano alla formulazione di una concezione condivisa del bene comune e che perciò, in caso di conflitto con l'ideale individuale di bene, devono essere salvaguardati prima dei valori dell'individuo»²³³.

Il massimo esponente di questa corrente di pensiero è stato il filosofo canadese Charles Taylor, che, ispirandosi alle tesi hegeliane sulla libertà individuale²³⁴ e «ponendo al centro della propria riflessione l'originarietà della comunità all'interno della quale si costruisce il sé di ogni individuo, [...] ha introdotto il dibattito sul multiculturalismo incentrando la discussione sul problema del riconoscimento dei valori della comunità,

²³¹ Ivi, p. 218.

²³² M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. IX.

²³³ Ivi, pp. 32-33.

²³⁴ Per un maggior approfondimento cfr. il paragrafo dal titolo *Hegel secondo Taylor: il dilemma della modernità* (pp. 65-69) contenuto nel capitolo quarto “La comunità culturale” di V. Pazè, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

oltre che dei valori degli individui, all'interno delle società multiculturali»²³⁵. Al centro della teoria multiculturalista di Taylor vi è la proposizione di una *politica del riconoscimento* che abbraccia al suo interno principi e concetti in contrasto con quelli promossi dall'universalismo liberale, ossia da quell'atteggiamento politico e ideologico, «colpevole di imporre a tutti lo stesso metro e di rimanere così “cieco alle differenze”»,²³⁶ che mira all'eguaglianza di individui e soggetti collettivi, spingendo verso l'omogeneizzazione e l'assimilazione culturale. In contrasto con questa visione, le tesi *tayloriane* sposano le rivendicazioni avanzate da gruppi minoritari, ceti subalterni, individui in condizione di subordinazione e si intrecciano con i temi dell'identità, della differenza e della dignità umana, tutti elementi chiave del modello politico-teorico di Taylor. Proprio la distinzione tra dignità, che «rinvia a ciò che *accomuna* tutti gli esseri umani e fonda l'attribuzione universalistica dei diritti dell'uomo», e identità, che «consiste invece nelle caratteristiche specifiche e peculiari che *differenziano* un soggetto dall'altro»²³⁷, condiziona lo sviluppo del ragionamento tayloriano e produce un'ulteriore suddivisione tra due forme separate di *politiche della dignità universale* di stampo liberaldemocratico: una, derivata dal concetto di dignità, può essere definita come «una politica dell'universalismo che sottolinea l'uguale dignità di tutti i cittadini e ha avuto per contenuto l'uguaglianza dei diritti e dei titoli»²³⁸; l'altra, originata dalla nozione moderna di identità, prende il nome di *politica della differenza*, fondata sul principio secondo cui «*ognuno* dovrebbe essere riconosciuto per la sua identità, [...] chiede [...] di riconoscere l'identità irripetibile, distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o di questo gruppo»²³⁹. Taylor rimprovera a queste due tipologie di politiche la colpa di «assimilare il riconoscimento della differenza a quello dell'universalismo»²⁴⁰ e di ignorare o, addirittura, annullare quell'ideale di autenticità che «prescrive a ciascuno il compito morale di essere se stesso, coltivando e sviluppando le potenzialità insite nella propria natura, senza farsi condizionare da ruoli e convenzioni sociali»²⁴¹. Per superare questa lacuna il filosofo canadese, guardando all'esperienza del Québec²⁴², propone una

²³⁵ M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, cit., p. 35.

²³⁶ V. Pazè, *Il concetto di comunità*, cit., pp. 71-72.

²³⁷ Ivi, p. 71.

²³⁸ C. Taylor, “La politica del riconoscimento”, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2003 (ed. or. 1996, 1992), p. 23.

²³⁹ Ivi, p. 24.

²⁴⁰ M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, cit., p. 39.

²⁴¹ V. Pazè, *Il concetto di comunità*, cit., p. 71.

²⁴² Il caso del Québec viene descritto da Charles Taylor come il miglior esempio di società in cui è stata adottata una legislazione di stampo multiculturalista e comunitarista. Il pregio di questo sistema normativo risiederebbe, secondo Taylor, nel garantire una totale e indiscussa tutela della minoranza francofona attraverso regole e norme che proteggono e promuovono l'utilizzo della lingua francese nei

sintesi tra la politica della dignità universale e quella della differenza, al fine di raggiungere un sistema politico e normativo che riesca ad accogliere e accettare le differenze e possa distinguere «le libertà fondamentali, inviolabili [...], da un'ampia (e imprecisata) gamma di "privilegi" (sic) e "immunità", suscettibili di essere limitati o revocati in vista di scopi considerati collettivamente validi»²⁴³. In questo modo, Taylor promuove un multiculturalismo comunitarista incentrato sulla tutela e sulla salvaguardia dell'identità che «è plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *mis*conoscimento da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia»²⁴⁴; tuttavia, i destinatari della teoria tayloriana non sono gli individui, ma i gruppi e la loro rivendicazione di diritti a tutela delle specificità etniche, culturali, identitarie possedute, tenuto conto che secondo Taylor l'identità personale si costruisce e si consolida unicamente in relazione e in dialogo con gli altri. La preminenza dell'identità di gruppo rispetto a quella individuale costituisce, probabilmente, il limite maggiore del modello teorico postulato da Charles Taylor, poiché attribuisce maggior importanza alla sopravvivenza di identità culturali collettive rispetto a quelle individuali, vincolando i singoli a subordinarsi a un «"dovere di appartenenza [...] difficilmente giustificabile dal punto di vista del principio moderno (e hegeliano) della libertà soggettiva»²⁴⁵. In definitiva, gli esiti multiculturalismo di stampo comunitarista non si discostano di molto da quelli raggiunti e prodotti dalla logica liberaldemocratica:

«anche il paradigma comunitario del riconoscimento rimane invischiato nella relazione dualistica di inclusione-esclusione che innesca tutto il discorso della modernità politica, perché di fatto al processo assimilazionista e neutralizzante dell'universalismo liberale – accusato di essere escludente nei confronti delle minoranze –, oppone una strategia ancora più radicale di esclusione di chi non fa parte della comunità, che, appunto, chiede il riconoscimento della propria esclusività»²⁴⁶.

Il pensiero tayloriano è stato analizzato da importanti studiosi che ne hanno ravvisato considerevoli criticità su svariati aspetti: Gerd Baumann, ad esempio, ha

diversi ambiti della società, causando discriminazioni tra i gruppi linguistici che risiedevano nella regione. Per un approfondimento maggiore cfr. C. Taylor, "La politica del riconoscimento", cit., pp. 38-49.

²⁴³ V. Pazè, *Il concetto di comunità*, cit., p. 74.

²⁴⁴ C. Taylor, "La politica del riconoscimento", cit., p. 9.

²⁴⁵ V. Pazè, *Il concetto di comunità*, cit., p. 75.

²⁴⁶ M. L. Lanzillo, "Multiculturalismo perché?", in «*Contemporanea*», n. 1, 2003, p. 144.

valutato negativamente l'idea *tayloriana* in cui soggiace una tacita visione “biologistica” ed essenzialistica dell'identità culturale²⁴⁷; o ancora, Seyla Benhabib ha espresso legittimi dubbi sulla politica tayloriana del riconoscimento, ritenuta ambigua nel passaggio «from the right of the individual to pursue an authentic form of life to the claim that groups pursuing politics of identity/difference would accommodate the realization of such individual authenticity»²⁴⁸; altri esperti hanno sottolineato la mancanza di coerenza all'interno del già citato saggio di Taylor, che durante lo sviluppo del suo modello teorico abbandona la prospettiva dialogica di costruzione delle identità a favore di una concezione oppositiva delle stesse²⁴⁹. Anche il filosofo tedesco Jürgen Habermas si è allontanato dall'impostazione multiculturale avanzata da Charles Taylor, criticandone apertamente l'assunto secondo cui «la salvaguardia delle identità collettive entri in conflitto con il diritto a pari libertà individuali»²⁵⁰. Per Habermas, infatti, non è necessaria la formulazione di un liberalismo *ospitale alla differenza* così come postulato da Taylor, dal momento che il riconoscimento dei diritti collettivi, nella misura in cui si riconosca il principio secondo il quale «l'autonomia privata di cittadini eguale vuole sempre essere assicurata *parallelamente* all'attivazione della loro autonomia civica»²⁵¹, è già parte integrante di quel liberalismo 1° ritenuto dal filosofo canadese cieco alle differenze culturali. Per raggiungere una società multiculturale che rispetti e riconosca le differenze in essa esistenti occorre seguire un'azione politica *procedurale*, «secondo cui il processo democratico ha come compito la salvaguardia sia dell'autonomia privata sia di quella pubblica dei soggetti»²⁵², affinché si costituisca una tipologia di comunità in cui si promuovano «*principi costituzionali* ancorati nella *cultura politica* e non [...] *orientamenti etici* di una particolare *forma di vita culturale* prevalente nel paese»²⁵³. La proposta multiculturale di Taylor rappresenta solo una delle molteplici alternative maturate nel corso dei decenni dentro il dibattito internazionale. Ad essa se ne sono

²⁴⁷ «This biological view [...] treats culture as an exclusive club that one either is, or is not, a full “member” of; it makes cultural boundaries appear hermetic, instead of fluid and pliable according to the context and to people's own agency; and it favors the ascendancy of the “real-culture watchdogs” who police the cultural purity and social conformity of the less powerful people whom they count as “their members” and treat as their subordinates»: G. Baumann, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge, London, 1999, p. 114.

²⁴⁸ S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2002, p. 65.

²⁴⁹ Cfr. B. Henry, A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2006, pp. 111-158.

²⁵⁰ J. Habermas, “Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto”, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo*, cit., p. 67.

²⁵¹ Ivi, p. 73.

²⁵² E. Colombo, *Sociologia delle relazioni*, cit., p. 224.

²⁵³ J. Habermas, “Lotta di riconoscimento”, cit., p. 99.

aggiunte altre che hanno cercato di trovare da posizioni antitetiche rispetto a quella tayloriana una soluzione alla questione del riconoscimento delle differenze culturali: è questo il caso, ad esempio, delle tesi di Will Kymlicka, anch'egli filosofo canadese, contenute in *Multicultural Citizenship (La cittadinanza multiculturale, 1999)* e ispirate dall'«idea liberale che all'origine di ogni riflessione sui rapporti fra culture vi sia sempre e comunque il concetto di soggetto autonomo, inteso ancora quale individuo libero, che perciò ha diritti i quali devono essere riconosciuti e praticati in quanto tali»²⁵⁴. Il tentativo portato avanti da Kymlicka è stato quello di coniugare termini e nozioni provenienti dal pensiero liberalista con il tema dell'appartenenza culturale e identitaria, considerata «come un “bene primario”, indispensabile affinché gli individui acquisiscano il rispetto di sé e siano in grado di progettare consapevolmente e autonomamente la propria vita»²⁵⁵: nel momento in cui la sopravvivenza della cultura o dell'identità di un gruppo è minacciata e, di conseguenza, anche l'autonomia individuale è a rischio, occorre intervenire per garantire la libertà di azione e di scelta del singolo. È in questo contesto che Kymlicka introduce il concetto di diritti collettivi, a cui vengono attribuiti due denominazioni differenti:

- *internal restrictions* (restrizioni interne) quando si riferiscono «to the right of a group to limit the liberty of its own individual members in the name of group solidarity or cultural purity»;
- di *external protections* (protezioni esterne) quando riguardano «the right of a group to limit the economic or political power exercised by the larger society over the group, to ensure that the resources and institutions on which the minority depends are not vulnerable to majority decisions»²⁵⁶.

Nonostante lo sforzo di associare il riconoscimento di diritti individuali con quello di diritti collettivi, permane nel pensiero di Kymlicka una concezione quasi essenzialistica delle categorie culturali e identitarie, tanto è vero che, così come ravvisato in Taylor,

«l'idea di diritti dei gruppi (o delle minoranze) che [...] propone [...] riflette – ancora una volta – un'immagine statica e chiusa delle culture e dei gruppi, alla cui identità sembra inchiodare i diversi individui che pure abitano i gruppi. Al rifiuto dell'omologazione della rappresentanza statale, che rende uguali i diversi, si finisce per opporre un'altra uguale e contraria, che è l'assimilazione degli individui in

²⁵⁴ M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, cit., p. 33.

²⁵⁵ V. Pazè, *Il concetto di comunità*, cit., p. 78.

²⁵⁶ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 7.

un'entità considerata naturale, il gruppo o la cultura, la cui appartenenza non viene messa in discussione né storicizzata»²⁵⁷.

Un orientamento del genere, riscontrato tanto nelle riflessioni prodotte dai teorici comunitaristi quanto in quelle di stampo liberale, non consente in alcun modo di guardare al multiculturalismo come la soluzione migliore per sopperire alla domanda di diritti e riconoscimenti che giungono dalla società contemporanea. L'eterogeneità degli approcci alla questione multiculturale (e in questa sede ne sono stati affrontati solo due), la viscosità semantica del multiculturalismo, l'incapacità di abbracciare una visione positiva del rapporto tra identità e alterità non permettono di uscire dalle «logiche di inclusione-esclusione, che affrontano la questione delle nuove soggettività connotandole, ghettizzandole, come persone che non sono “come noi”»²⁵⁸ e che attanagliano inesorabilmente il pensiero occidentale. Per superare questa *impasse* metodologica e concettuale, occorre rivolgersi ancora una volta agli studi post-coloniali, grazie ai quali si sono aperti nuovi orizzonti di indagine, lontani, come abbiamo visto, da quella «visione essenzialistica della [...] identità etnica, quella che appunto i multiculturalisti vorrebbero preservare e il paradigma liberale assimilazionista cercherebbe invece di omologare in una sorta di pacifica neutralità culturale»²⁵⁹, e proiettati verso l'idea di una società contemporanea caratterizzata dal meticcio, dalla creolizzazione o dall'ibridazione, concetti questi, già in parte analizzati, che proiettano il dibattito in svolgimento su un piano teorico diverso in cui a fare da sfondo vi è l'idea che le culture e le identità sono prodotte nel dialogo e nel contatto tra popolazioni e non costituiscono dati ed elementi originari, naturali e incontrovertibili.

Le tre nozioni si muovono su linee concettuali molto affini, tanto che al tramonto del XX secolo si è quasi verificata una convergenza tematica data dalla loro diffusione nelle scienze sociali che si occupano di indagare le relazioni interculturali e interidentitarie, nonostante esse presentino evidenti differenze metodologiche ben evidenziate dai loro stessi ideatori. Ai fini della ricerca che si sta conducendo, tuttavia, i tre termini possiedono assoluta importanza poiché ciascuno di essi offre prospettive di analisi affascinanti e innovative per decostruire il paradigma ideologico sottostante al processo di costruzione dell'identità *arbëreshe*. Pertanto, non si può evitare di fornire un breve *excursus* descrittivo degli argomenti in questione, cercando di mettere in risalto gli aspetti cruciali delle teorie ad essi correlati.

²⁵⁷ M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, cit., p. 48.

²⁵⁸ Ivi, p. 106.

²⁵⁹ Ivi, p. 108.

La prima nozione da esplorare è quella di meticciano, vocabolo che gli scienziati sociali, e non solo, hanno preso in prestito dalla biologia, in cui veniva impiegato per «designare gli incroci genetici e la produzione di fenotipi, ossia di fenomeni fisici e cromatici (il colore della pelle) che serviranno come supporto alla stigmatizzazione e all'esclusione»²⁶⁰. La sua fortuna in ambito socio-antropologico si deve, in particolare, ai contributi di Jean-Loup Amselle, di François Laplantine e Alexis Nouss e di Serge Gruzinski, tutti intellettuali francesi che hanno proposto la loro visione del *métissage*: Amselle, nello specifico, in *Logiche meticce* ha mosso una forte critica nei confronti della società francese e della *ragione etnologica* delle discipline etno-antropologiche caratterizzata da logiche classificatorie e discontinuiste delle categorie etniche, culturali e identitarie; Laplantine e Nouss, dal canto loro, hanno provato a formulare un paradigma teorico del meticciano definendone il quadro concettuale a cui fa riferimento; infine, Gruzinski ha proposto una storicizzazione del pensiero meticciano, «indagando i *métissages* avvenuti in una certa area storico-geografica»²⁶¹. In ogni caso, a prescindere dall'impostazione metodologica adottata, l'intenzione condivisa da questi studiosi è di adeguare il significato originario di meticciano ad un linguaggio pertinente all'ambito sociologico e antropologico e di qualificarlo come un fenomeno culturale in grado di dimostrare la natura dinamica e fluida delle categorie concettuali già menzionate. Questo orientamento è ben ravvisabile, ad esempio, nel celebre testo *Le Métissage* (1997, *Il pensiero meticciano*), di Laplantine e Nouss, i quali chiariscono che il meticciano «non è mai solamente biologico, ed esiste solo in riferimento ai discorsi che si tengono su tale nozione – che oscillano fra il rifiuto puro e semplice e la rivendicazione – e ai valori egemonici dominanti di identità, stabilità e anteriorità», specificando che questo concetto «si contrappone alla polarità omogeneo/eterogeneo [e] si presenta come una terza via tra la fusione totalizzante dell'omogeneo e la frammentazione differenzialista dell'eterogeneo»²⁶². Secondo i due autori, il paradigma del *métissage* rappresenta l'unica alternativa valida alle teorie dell'universalismo, ossia al *pensiero della fusione*, che «mira a colmare le falle, le fessure, le incrinature, a colmare il minimo spazio dove potrebbe insinuarsi un sorriso, improvvisare una canzone, prorompere un valzer o un tango o persino spuntare un geranio»²⁶³ e all'approccio multiculturalista, definito come *pensiero*

²⁶⁰ F. Laplantine, A. Nouss, *Il pensiero meticciano*, trad. it., Elèuthera, Milano, 2006 (ed. or. 1997), p. 7.

²⁶¹ A. Contini, "Il paradigma del *métissage*, fra estetica e scienze umane", in «*Ricerche di Pedagogia e Didattica*», n. 2, 2009, p. 3.

²⁶² F. Laplantine, A. Nouss, *Il pensiero meticciano*, cit., p. 8.

²⁶³ Ivi, p. 61.

della separazione, che «procede tanto a una organizzazione binaria del nostro spazio mentale quanto a una ripartizione dualista delle persone e dei generi [...] [e] trova una delle sue espressioni nella costituzione di forme pure e distribuite attorno ai due poli del sapere razionale e della finzione artistica, che non devono frequentarsi e ancor meno mischiarsi»²⁶⁴. Per dirlo in altre parole, separazione e fusione sono due poli dello stesso pensiero e della stessa retorica, l'*antimétissage*, che rifiuta e nega le possibilità e le opportunità di meticcio attraverso l'accentuazione delle differenze (separazione) o il loro annullamento (fusione).

Lungo le pagine de *Il pensiero meticcio* Laplantine e Nouss delineano i tratti più importanti del *métissage*, provando a teorizzare un modello paradigmatico che possa contenere ed enunciare i risultati di una visione che riconosce la natura interazionale della condizione umana e «la pluralità dell'essere nel suo divenire»²⁶⁵: in contrapposizione a una società segnata dagli effetti del pensiero della fusione e della separazione, il pensiero meticcio si pone come espressione della mediazione e dell'incontro tra due o più individui senza che vi sia differenziazione o assimilazione tra di essi («non l'uno o l'altro [...], ma l'uno e l'altro, l'uno che non diventa altro, né l'altro che si riassorbe nell'uno»²⁶⁶); il meticcio non è un principio, poiché rigetta l'idea della purezza e dell'originarietà dell'identità culturale, «è un pensiero della tensione, cioè un pensiero decisamente temporale, che si evolve attraverso le lingue, i generi, le culture, i continenti, le epoche, le storie e le storie di vita [;] non è un pensiero della sorgente, della matrice, né della filiazione semplice, ma un pensiero della molteplicità nato dall'incontro»²⁶⁷. Una tale concezione del meticcio, sintetizzabile nell'idea di un processo sociale e culturale in continua trasformazione, obbliga a guardare con maggiore attenzione a quegli spazi intermedi, alle intersezioni e gli scambi tra soggetti, poiché spinge verso l'abbandono di logiche classificatorie e categoriali che costruiscono confini, limiti e frontiere e, in questo modo, «rimanda sempre all'avventura della migrazione, alle trasformazioni di un'attività di tessitura e di intrecci che non può arrestarsi»²⁶⁸.

Il paradigma teorico di Laplantine e Nouss trova espressione nella proposizione di una filosofia, di un'arte e di un'etica meticce in cui si riflettono le caratteristiche principali del concetto. All'etica meticcio, in particolare, i due intellettuali assegnano il carattere relazionale del meticcio, che richiede il supporto della memoria per garantire

²⁶⁴ Ivi, p. 58.

²⁶⁵ Ivi, p. 57.

²⁶⁶ Ivi, p. 62.

²⁶⁷ Ivi, p. 65.

²⁶⁸ Ivi, p. 66.

ad ogni componente della relazione il mantenimento della sua identità, senza chiudersi al dialogo con l'alterità, dal momento che il *métissage* trova la sua massima espressione e realizzazione nell'incontro, «cioè [...] una relazione paritaria e non definibile *a priori*, in cui si resta sempre attenti e disponibili nei confronti dell'altro»²⁶⁹. L'incontro meticcio, tuttavia, non si riduce a un evento puramente spaziale, ma necessita una prospettiva temporale e qualitativa che ne esalti la dinamicità e il divenire, «inteso come vettore di cambiamenti incessanti, che, in modi originali e imprevedibili, fanno (e rifanno) l'uomo e la realtà»²⁷⁰.

La proposta teorica di Laplantine e Nouss possiede alcuni punti in comune con la tesi di Amselle, il cui obiettivo principale è l'abbandono dei criteri dualistici e classificatori tipici delle scienze etno-antropologiche a favore di una visione meticciosa che riesca a decostruire le nozioni basilari del vocabolario antropologico. L'affinità di contenuti tra le riflessioni di Laplantine e Nouss e le speculazioni di Amselle riguarda principalmente la non autenticità di culture e identità: così come gli ideatori del paradigma del *métissage* hanno sottolineato che il meticcio è l'opposto della purezza e della polarità tra omogeneo ed eterogeneo, allo stesso modo Amselle rimarca l'assunto secondo cui «non vi è, in nessun luogo e in nessun tempo, una cultura originale ovvero autentica [ma] ogni cultura è il prodotto di interazioni e di incroci culturali, dimenticati, rimossi, ma presenti»²⁷¹. Dunque, ciò comporta la totale negazione dell'autenticità di culture e identità e, al contempo, del loro carattere originario, che, invece, non viene contestato da Gruzinski²⁷² e dai teorici del creolismo.

Quando si parla di creolismo o, meglio, di creolizzazione, soprattutto in campo culturale, non si può che pensare alla produzione scientifica e letteraria dello scrittore e poeta martinicano Édouard Glissant²⁷³ e alla sua teorizzazione del rapporto tra identità e alterità, esposta e contenuta, in particolare, in *Poétique de la Relation* (1990, *Poetica della Relazione*) e in *Introduction à une poétique du divers* (1996, *Introduzione a una poetica del diverso*). Come accaduto per la nozione di meticcio, anche quella di creolizzazione appartiene a un settore disciplinare diverso da quello sociologico e antropologico, ovvero agli studi di linguistica, in cui viene impiegata per indicare le lingue formatesi dalla

²⁶⁹ A. Contini, "Il paradigma del *métissage*", cit., p. 13.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ D. Petrosino, "Pluralismo culturale, identità, ibridismo", in «*Rassegna Italiana di Sociologia*», n. 3, 2004, p. 403.

²⁷² Cfr. *ivi*, pp. 401-402. Per un maggior approfondimento cfr. S. Gruzinski, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

²⁷³ Glissant non è stato l'unico studioso a interessarsi al tema della creolizzazione in rapporto alle relazioni interculturali: cfr. J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant, *Elogio della creolità*, trad. it., Ibis, Como, 1999 (ed. or. 1989).

combinazione di sistemi linguistici dissimili ed eterogenei. Adeguando il concetto al discorso culturale, Glissant afferma che, così come avvenuto per le parlate dell'area caraibica e dell'America centrale, anche

«il mondo si creolizza, cioè che le culture del mondo, messe oggi in contatto in modo fulmineo e assolutamente cosciente, cambiano scambiando tra loro, attraverso scontri irrimediabili e guerre senza pietà, ma anche attraverso i progressi della coscienza e della speranza che permettono di dire – senza essere utopici o, piuttosto, accettando di esserlo – che le umanità di oggi abbandonano, seppure con difficoltà, la convinzione molto radicata che l'identità di un essere sia valida e riconoscibile solo se esclude l'identità di ogni altro essere»²⁷⁴.

Il poeta martinicano, forte della sua esperienza di vita e delle caratteristiche storico-culturali del suo luogo natio, utilizza il termine creolizzazione come alternativa a quello di *métissage*, ritenuto statico e legato a una concezione biologica dell'incontro tra termini diversi. Al contrario, la creolizzazione è caratterizzata dalla dinamicità e dall'imprevedibilità che non permettono di calcolarne o ipotizzarne i risultati, dal momento che «crea [...] microclimi culturali e linguistici assolutamente inattesi, luoghi in cui si avvertono violente ripercussioni delle lingue e delle culture le une sulle altre»²⁷⁵, producendo un ambiente instabile e sconosciuto che Glissant chiama *caos-mondo*, in cui prendono vita «lo choc, l'intreccio, le repulsioni, le attrazioni, le connivenze, le opposizioni, i conflitti fra le culture dei popoli»²⁷⁶. È doveroso precisare che Glissant elabora la teoria della creolizzazione in un periodo antecedente alla pubblicazione dell'opera di Laplantine e Nouss, durante il quale il meticciato era rimasto ancorato ad un'accezione prevalentemente biologica senza che venisse approfondita la sua funzione culturale e relazionale. Tuttavia, resta il fatto che tra i due approcci vi sono diverse convergenze, dovute probabilmente alla riformulazione compiuta dai due studiosi francesi, che riguardano in particolar modo il fatto che così come il meticciato rifiuta la subordinazione di alcune culture o identità ad altre, anche la creolizzazione richiede che «gli elementi culturali messi in confronto debbano necessariamente essere “di valore equivalente”», poiché «se fra gli elementi messi in relazione alcuni vengono sminuiti rispetto ad altri, la creolizzazione non avviene»²⁷⁷.

²⁷⁴ É. Glissant, *Introduzione a una poetica del diverso*, trad. it., Meltemi, Milano, 2020 (ed. or. 1996), p. 16.

²⁷⁵ Ivi, p. 19.

²⁷⁶ Ivi, p. 70.

²⁷⁷ Ivi, p. 18.

L'impianto teorico progettato da Glissant ruota attorno a un concetto chiave, legato a una peculiare configurazione dell'identità: l'identità-rizoma. Lo scrittore martinicano ha elaborato questa espressione ispirandosi al rizoma, termine concepito da Gilles Deleuze e Félix Guattari per indicare una «radice demoltiplicata che si estende in reticoli nella terra e nell'aria, senza che intervenga alcun irrimediabile ceppo predatore»²⁷⁸ in contrapposizione alla comune nozione di radice, che, invece, denota un organismo unico e chiuso ad altre radici. L'identità-rizoma, che definisce un tipo di identità radice che si incontra e dialoga con altre identità, si distingue dall'identità come radice unica che «ubbidisce alla logica dell'esclusione (ogni identità è una radice che, per vivere, deve uccidere tutte le altre)»²⁷⁹. Ciascuna forma di identità, che sia quella della radice unica o quella del rizoma, corrispondono a una specifica tipologia di cultura, che Glissant suddivide in *atavica*, «che parte dal principio di una Genesi e di una filiazione, allo scopo di cercare una legittimazione su una terra che a partire proprio da quel momento diventa territorio», e *composite*, «culture dove si pratica una creolizzazione»²⁸⁰: le culture ataviche, tipiche del mondo occidentale ed europeo, hanno prodotto e diffuso la configurazione dell'identità come radice unica, seguendo l'ideologia dell'unicità che tenda a universalizzare e annullare qualsiasi differenza esistente; le culture composite, invece, promuovono l'identità-rizoma per garantire che avvenga il processo di creolizzazione e che ogni identità venga riconosciuta nel momento stesso in cui si relaziona con altre identità. Il concetto di identità-rizoma getta le basi della poetica della Relazione, secondo la quale l'identità non rimane all'interno del proprio perimetro ma si estende e si protrae, proprio come una radice, verso l'Altro, verso il diverso, consentendo lo sviluppo della creolizzazione.

Il progetto teorico di Glissant non è esente da criticità, relative a due aspetti: in primo luogo, la metafora dell'identità come rizoma, che, sebbene sia propensa a intrecciarsi con l'alterità, rimane pur sempre una radice, non consente di negare in maniera decisa la retorica dell'autenticità, della purezza e dell'originarietà che, invece, il paradigma del *métissage* di Laplantine e di Nouss, così come anche quello di Amselle, condanna e decostruisce; in secondo luogo, come suggerisce Daniele Petrosino, all'interno del creolismo vi è un evidente paradosso, poiché «da una parte vi è la necessità di marcare dei segni che differenziano l'identità creola da altre identità che pure essa contiene [...] [,] dall'altra parte questa forma di cristallizzazione dell'identità si scontra

²⁷⁸ É. Glissant, *Poetica della Relazione. Poetica III*, trad. it., Quodlibet, Macerata, 2019 (ed. or. 1990), p. 29.

²⁷⁹ A. Contini, "Il paradigma del *métissage*", cit., p. 7.

²⁸⁰ É. Glissant, *Introduzione a una poetica del diverso*, cit., p. 51-52.

con le affermazioni successive relative alla diversità. [Così,] [...] il creolismo tradisce le proprie caratteristiche e tende pericolosamente ad assomigliare all'universalismo standardizzante che vuole combattere»²⁸¹. Occorre, dunque, provare a risolvere questi problemi adottando un'ulteriore prospettiva concettuale, quella offerta dall'ibridazione, con la speranza che riesca a sopperire alle lacune mostrate dal meticcio e dalla creolizzazione.

Quello di ibridazione è probabilmente, oggi, uno dei termini più utilizzati nello studio dei processi e delle relazioni interculturali. La sua diffusione nel dibattito internazionale si deve in maggior misura all'impegno profuso da autorevoli studiosi postcoloniali nell'analizzare le vicende del mondo coloniale attraverso una lente di osservazione innovativa, attenta ai meccanismi di connessione tra culture: tra i vari approcci esistenti, uno dei migliori contributi al paradigma dell'ibridismo è giunto da Homi Bhabha, ideatore del Terzo spazio di enunciazione, in cui, come si è visto, «si costruisce dialogicamente il sé, che non annulla la differenza, non la riduce a sintesi, ma la mantiene in una costante opposizione»²⁸². Il concetto ha trovato una fruttuosa applicazione anche nei *cultural studies*, intrecciandosi con altre importanti idee e sviluppando notevoli e innovative congetture. Ne è una prova, ad esempio, l'attività scientifica condotta da Stuart Hall che, con lo scopo di decodificare le ambiguità delle identità culturali e del discorso retorico che tende a reificarle, pone in relazione l'esperienza diasporica con il processo di ibridazione, il quale costituisce lo strumento attraverso cui le identità si producono e riproducono²⁸³. In questa occasione, tuttavia, l'accento verrà posto sull'opera *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1990) dell'antropologo argentino Néstor García Canclini, in cui è contenuta una delle prime teorizzazioni dell'ibridazione culturale.

Così come avvenuto nel caso del meticcio, anche il concetto di ibridazione è stato mutuato dalla biologia, in cui indica la produzione di essere viventi (animali o vegetali) per mezzo di incroci tra organismi che appartengono a razze, generi, varietà o specie diversi, per essere impiegato nelle scienze sociali come definizione di «socio-cultural processes in which discrete structures or practices, previously existing in separate form, are combined to generate new structures, objects and practices»²⁸⁴. Dall'accezione

²⁸¹ D. Petrosino, "Pluralismo culturale, identità, ibridismo", cit., pp. 399-400.

²⁸² Ivi, p. 408.

²⁸³ Cfr. S. Hall, "Identità culturale e diaspora", in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma, 2006, pp. 243-262.

²⁸⁴ N. García Canclini, "Introduction: Hybrid Cultures in Globalized Times", in Id., *Hybrid Cultures. Strategies for entering and leaving modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005, p. XXV.

fornita da Canclini si evince un tratto saliente dell'ibridazione che la contraddistingue dalle due nozioni esaminate in precedenza: al contrario di quanto postulato nelle teorie del meticciato e della creolizzazione, il processo di ibridazione produce nuove forme e tipologie di culture e identità grazie alla fusione di elementi che appartengono a patrimoni culturali e identitari passati. Lo stesso Canclini ha tenuto a precisare, comunque, che le strutture discrete che si ibridano tra loro non costituiscono dei fattori originari, ma sono anch'esse il risultato di precedenti ibridazioni tra configurazioni culturali eterogenee: è per questa ragione che bisogna considerare l'ibridazione come un processo o, al limite, come un ciclo in cui «we move historically from more heterogeneous forms to other more homogeneous ones, and then to other relatively more heterogeneous forms, without any being "purely" or simply homogeneous»²⁸⁵.

Ciò che più accomuna la proposta teorica dell'antropologo argentino con i due modelli precedenti è sicuramente la sua propensione a decostruire la concezione essenzialista e reificata dell'identità, dimostrando l'assoluta natura ibrida della stessa e, soprattutto, destituendo le strategie retoriche e ideologiche di affermazione della purezza identitaria. Tuttavia, sebbene sussistano alcune affinità speculative, Canclini non si esenta dal dichiarare che la sua proposta teorica sia la migliore rispetto a quelle che si riferiscono al meticciato e alla creolizzazione, dato che «the word hybridization seems more ductile for the purpose of naming not only the mixing of ethnic or religious elements but the products of advanced technologies and modern or postmodern social processes»²⁸⁶: a differenza del *métissage* e del creolismo, che riescono a spiegare e a descrivere gli incroci culturali del mondo premoderno, l'ibridazione si adatta in maniera eccellente alle questioni che interessano l'epoca contemporanea.

Le tre configurazioni esaminate, nonostante contengano al loro interno criticità e paradossi²⁸⁷, sono indispensabili per analizzare le modalità di formazione dell'identità arbëreshe e per comprendere quale sia stata la reale condizione socio-culturale in cui la minoranza italo-albanese ha vissuto nei secoli passati e vive oggi: parlare di culture e identità meticce/creole/ibride posiziona la discussione su tematiche che obbligano a ripensare e a ridiscutere la narrazione popolare e tradizionale sull'identità degli arbëreshë, evidenziandone tanto il carattere artificiale quanto la tendenza al dinamismo, al dialogo e allo scambio con l'Altro. Il riconoscimento di questi fenomeni di incontri e incroci culturali e identitari è stata la meta finale di un itinerario teorico, lungo il quale si è cercato

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ Ivi, p. XXXIV.

²⁸⁷ Cfr. D. Petrosino, "Pluralismo culturale, identità, ibridismo", cit., p. 414.

di delineare un modello che riuscisse a decostruire in maniera obiettiva e produttiva la retorica ideologica che ha corroso e tutt'oggi condiziona il concetto di identità e le sue declinazioni in ambito culturale, sociale e politico. L'obiettivo principale è stato di dimostrare la natura costruita delle identità collettive attraverso l'analisi critica dei marcatori che concorrono a plasmarne il contenuto concettuale, seguendo linee e approcci metodologici che negli ultimi decenni ha fornito un contributo rilevante e decisivo al rovesciamento del discorso identitario. In questo senso, sono state analizzate le ambiguità e gli equivoci di concetti come quelli di etnia ed etnicità o di comunità; sono state descritte alcune le strategie del ricordo che stimolano l'invenzione di tradizioni vantaggiose per la retorica identitaria; infine, è stato approfondito il rapporto tra alterità e identità grazie al quale è stato possibile operare un'autentica decostruzione.

Capitolo Secondo

IL SETTECENTO

E LE ORIGINI DELL'IDENTITÀ ARBËRESHE

2.0. - Premessa

Il processo di costruzione dell'identità arbëreshe si è sviluppato lungo un arco temporale che comprende circa due secoli, ovvero dai primi decenni del Settecento sino alla prima metà del Novecento, durante i quali la minoranza italo-albanese è giunta a rivendicare una propria unicità culturale e identitaria. In linea generale, questo fenomeno costitutivo ha segnato due direttrici di svolgimento, ciascuna delle quali può considerarsi figlia di epoche e momenti storici differenti e, dunque, legata a tematiche e argomenti di diversa natura ideologica.

La prima fase, estesasi nel corso del XVIII secolo, ebbe come tema centrale la determinazione e la definizione dei tratti etnico-culturali delle popolazioni albanesi dell'Italia meridionale attraverso una prospettiva puramente religiosa. Decisamente indirizzata a costruire un impianto ideologico in grado di descrivere e di valorizzare le caratteristiche principali degli italo-albanesi, spesso volutamente ignorate, l'elaborazione prodotta in questo primo periodo muoveva dalla consapevolezza che

«la cultura greca, della quale i dotti arbëreshë si presenta[va]no come i legittimi interpreti, in virtù di una singolare affinità già sperimentata in epoca pre-diasporica in territorio greco e poi coltivata sul piano liturgico in territorio italiano, [era] oggetto di una continua ed elastica rivalutazione finalizzata alla risoluzione e al superamento di un equivoco etnico-religioso che avrebbe permesso agli Albanesi d'Italia di presentarsi agli occhi delle autorità religiose romane con un'identità propria e non distrattamente assimilabile a quella greca, annullando quell'accomunamento,

esercitato perlopiù in campo religioso, che in quegli anni incominciava a compromettere la sopravvivenza delle comunità albanofone in Italia»²⁸⁸.

Da qui la ricerca estenuante, promossa prevalentemente in Sicilia, che tra la prima e la seconda metà del Settecento ha visto sorgere una complessa, consapevole e inedita rappresentazione dell'identità albanese.

La seconda fase, maturata durante l'Ottocento e il Novecento e soltanto dopo una breve ma intensa stagione di transizione di stampo "preromantico", pur mantenendosi all'interno delle originarie rivendicazioni identitarie, ha trasferito la discussione su temi e questioni di natura strettamente laico-patriottica, slegati da una prospettiva puramente etnico-religiosa e generati dalle esperienze vissute durante gli avvenimenti storici generati dalle lotte risorgimentali, dapprima, di quelle che hanno condotto all'unità d'Italia (1860) e, successivamente, di quelle che con l'affermazione del movimento di rinascita nazionale, la cosiddetta *Rilindja*, hanno contribuito all'indipendenza dell'Albania (1912).

La prima fase di questo processo sarà l'oggetto principale del presente capitolo, nel corso del quale si analizzeranno le azioni e le strategie attuate dai più autorevoli pensatori siculo-albanesi per risollevare le sorti delle comunità di appartenenza, minacciate da severi provvedimenti dottrinali e teologici decretati dal Vaticano. L'obiettivo primario sarà di riflettere sulle funzioni svolte dalla produzione letteraria settecentesca nell'elaborazione di un paradigma ideologico e mitico-simbolico finalizzato all'elaborazione di un'identità etnica e culturale fortemente tipizzata.

2.1. - *I rapporti tra le comunità arbëreshe, il clero latino e il Vaticano: dal XVI secolo sino all'emanazione dell'Etsi Pastoralis*

La storia della minoranza arbëreshe è stata segnata da eventi e momenti che ne hanno scandito in maniera determinante il graduale sviluppo e la costante evoluzione. Da quando nel XV secolo l'esodo di massa dei migranti albanesi investì le coste adriatiche e ioniche della penisola italiana, le comunità italo-albanesi vissero una costante crescita sociale ed economica, accompagnata da un importante impegno politico e culturale.

La formazione di un'identità etnico-culturale collettiva, che ebbe inizio in un periodo segnato da incredibili mutamenti sociali e politici e da stimolanti fervori scientifici e intellettuali, si configurò soprattutto come il prodotto di una reazione

²⁸⁸ F. Scalora, "Giuseppe Crispi (1781-1859) e la cultura greca antica e moderna nella Sicilia del XIX secolo", in «*Hylli i Dritës*», n. 1, 2, 2015, p. 373.

culturale e ideologica a episodi, spesso drammatici e convulsi, di oppressione e persecuzione da parte delle autorità ecclesiastiche di rito latino che minacciavano la sopravvivenza della tradizione religiosa orientale dei fedeli arbëreshë, praticanti in prevalenza il rito greco-bizantino. Nel corso dei due secoli precedenti, infatti, il rapporto tra la Santa Sede, il clero cattolico romano e gli albanesi d'Italia vide alternarsi casi di tolleranza a momenti di restrizioni dovuti alle decisioni prese in seno al Vaticano e ai tentativi di sopraffazione degli ecclesiastici e dei signori che operavano nelle località abitate dalla suddetta minoranza. In realtà, la situazione cambiava in base al luogo di destinazione e di insediamento: se, ad esempio, in Sicilia gli arbëreshë intrattennero relazioni floride con le popolazioni e le autorità locali, tanto che furono concessi loro contratti e capitolazioni vantaggiose per l'edificazione dei centri urbani, riuscendo a inserirsi nella produzione agricola e nelle reti commerciali del grano della parte occidentale dell'Isola e ottenendo da parte del clero siciliano e, in particolare, della Diocesi di Monreale la garanzia di poter professare liberamente il loro religioso culto senza alcuna interferenza, lo stesso non si può affermare per i calabro-albanesi, che si scontrarono con la decisa opposizione di baroni, sovrani, sacerdoti e vescovi latini locali. Il contrasto, dunque, si dispiegava su due ambiti, l'uno economico-sociale e amministrativo e l'altro religioso e teologico: da un lato, i governatori locali «furono costantemente impegnati nel tentativo di privare gli Albanesi dei privilegi ottenuti al loro arrivo, cercando soprattutto di sottrarre loro quel potente strumento di coesione, rappresentato dalla diversità linguistica e soprattutto religiosa»²⁸⁹; dall'altro, il rispetto della disciplina canonica orientale, che prevedeva, per esempio, l'*uxorato* dei preti, l'utilizzo della lingua greca nella liturgia, la somministrazione di Battesimo, Cresima ed Eucarestia nello stesso momento, creava forti dissensi tra i prelati calabresi e italiani, dal momento che «un confronto tra i due riti [...] avrebbe potuto portare confusione e scissioni tra i cattolici» e «riaccendere le rivendicazioni mai sopite e che dovevano [...] esplodere da lì a poco con la riforma protestante»²⁹⁰. In questo modo, potere spirituale e potere temporale assunsero l'appartenenza religiosa come pretesto per opprimere le comunità arbëreshë e per sottrarre loro i privilegi politici e religiosi concessi dal Regno di Napoli.

La disputa religiosa e teologica tra i fedeli di rito greco-bizantino e i sacerdoti latini non fu un conflitto circoscritto, consumatosi nelle sole zone in cui gli albanesi

²⁸⁹ G. Veneziano, "Contrasti confessionali ed ecclesiastici tra Albanesi Greco-ortodossi o cattolici e cattolici latini in Calabria e Lucania (dalle origini delle colonie al 1919)" in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, Anno XXXVI, 1968, p. 90.

²⁹⁰ Ivi, p. 90-91.

convivevano con le popolazioni autoctone, ma raggiunse anche le alte gerarchie dell'organizzazione ecclesiastica, inducendo il pontefice Leone X a intervenire con l'emanazione della bolla *Accepimus Nuper* per riappacificare le due parti²⁹¹. Il breve papale del 18 maggio 1521, ispirandosi ai principi sanciti dal Concilio di Firenze (1438-1439), «che aveva in generale promosso un dialogo tra Occidente e Oriente cristiano», e dalla bolla *Lætentur Cæli* (1439) promulgata da Papa Eugenio IV, in cui si confermava «l'unione con i greci mediante la definizione di alcuni aspetti di cruciale importanza liturgica e dottrinale quali la riaffermazione teologica del Purgatorio, la conferma del *filioque* e, soprattutto, del primato del romano Pontefice»²⁹², denunciava apertamente le violenze compiute dai preti di rito latino, che «ipsam nationem super dictis Ritibus et observantiis, in locis, ubi præsertim Græci morantur, quotidie molestant, perturbant, et inquietant»²⁹³, e tutelava la diversità religiosa degli arbëreshë, garantendo che

«i Greci potessero liberamente professare il loro rito fra i latini; che i prelati greci non fossero distolti dall'esercizio delle funzioni pontificali nelle diocesi latine; che nessun vescovo latino, anche ordinario, potesse ordinare un sacerdote greco; che i vescovi latini eleggessero nella propria diocesi un vicario che salvaguardasse i diritti dei greci e li difendesse; che i sacerdoti latini si astenessero dal somministrare i sacramenti, dal celebrare messe e da qualsiasi altra funzione, nelle chiese greche [;] [...] che le vedove e i figli dei preti greci dovessero godere delle stesse immunità dei mariti o padri defunti»²⁹⁴.

Pur contribuendo a mitigare l'annosa diatriba religiosa, nemmeno i decisivi provvedimenti di Paolo III, che si inserì nel solco dell'orientamento stabilito da Papa Leone X, produssero significativi effetti. Non solo, ma a causa della complessa e intricata questione della presenza di una così folta comunità orientale in Italia, sovente il Pontefice si trovò nella difficile posizione di dover assumere provvedimenti contrastanti. Con l'emanazione della bolla del gennaio 1536, ad esempio, Alessandro Farnese si scagliò contro le azioni violente e oppressive condotte dai preti latini a danno delle popolazioni italo-albanesi e ribadì la difesa del rito greco secondo le norme deliberate nell'*Accepimus nuper* e, ciononostante, il provvedimento pontificio non riuscì a migliorare la condizione

²⁹¹ Vincenzo Dorsa, uno dei più importanti intellettuali arbëreshë del XIX secolo, riferisce che furono gli stessi albanesi, spinti dai soprusi e dai divieti imposti dai preti latini, a invocare l'intervento di Papa Leone X: cfr. V. Dorsa, *Su gli Albanesi: ricerche e pensieri*, Tip. Trani, Napoli, 1847, p. 101.

²⁹² F. Maradei, "De Albanensium seu Græcorum peculiari cura habenda. La condizione religiosa dei fedeli italo-albanesi nella Calabria post-tridentina. Profili storico-giuridici", in «*Stato, Chiese e pluralismo confessionale*», n. 10, 2023, p. 95.

²⁹³ M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiæ Ruthenæ*, Typis instituti Rutheni Stauropigiani, Leopoli, 1862, p. 86.

²⁹⁴ G. Veneziano, "Contrasti confessionali ed ecclesiastici", cit., p. 96.

di repressione in cui vivevano gli arbëreshë della Calabria, tanto che lo stesso Pietro Pompilio Rodotà non poté non riportare i numerosi casi di scontro e opposizione avvenuti durante la prima metà del Cinquecento²⁹⁵. Più tardi, lo stesso Papa Paolo III fu costretto a destituire (seppure temporaneamente) precedenti disposizioni favorevoli ai greci, come quando, ad esempio, in un primo tempo, nel 1542, revocò «i privilegi concessi ai greci di Venezia dai suoi predecessori (e confermati da lui stesso pochi anni prima)»²⁹⁶, di fatto provocando un indebolimento della posizione dei fedeli “greci” di nazionalità albanese dimoranti in Italia, salvo che, dopo pochi anni, una volta rientrato il caso “greco” di Venezia, rimise in vigore le disposizioni deliberate da Leone X sulla libertà di culto per i greci.

In questo orientamento poco lineare e, di fatto, soggetto a facili mutamenti di indirizzo nella politica della Santa sede verso la comunità diasporica orientale si annidava il sintomo del profondo disagio che si avvertiva per cristiani che, pur essendo vittime di un riconosciuto “nemico” comune, erano portatori di tradizioni inconciliabili con il cattolicesimo. Non solo, ma proprio a causa di questo innegabile sentimento di incertezza, iniziava a evaporare l’iniziale clima di tolleranza e di apertura nei confronti della minoranza italo-albanese, un sentimento destinato nel corso di quegli anni a cambiare radicalmente proprio all’indomani del Concilio di Trento (1545-1563), in cui si dichiarò la subordinazione del rito greco alla Chiesa di Roma.

Il pontefice coevo alle deliberazioni tridentine, Pio IV, assunse un approccio totalmente antitetico a quello adottato da Leone X e da Paolo III, promuovendo una pesante e drammatica politica coercitiva contro l’osservanza del rito greco-bizantino anche da parte dei fedeli arbëreshë²⁹⁷. Il risultato più tangibile fu senza alcun dubbio l’enciclica *Romanus Pontifex*, emanata il 16 febbraio 1564, a pochi mesi dalla conclusione dei lavori del concilio tridentino. La bolla, palesemente ispirata al clima controriformistico, faceva proprie le riserve nei riguardi delle confessioni ritenute eretiche e, allo stesso tempo, legittimava le “calunnie” e le accuse mosse da laici ed ecclesiastici latini contro le popolazioni albanesi, spingendo verso la latinizzazione forzata delle comunità che professavano la dottrina orientale, dal momento che il

²⁹⁵ Cfr. P. P. Rodotà, *Dell’origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia osservato dai Greci, monaci basiliani e Albanesi* libri tre, vol. III, Per Giovanni Generoso Salomoni, Roma, 1758, , pp. 136-139.

²⁹⁶ C. Santus, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali*, Publications de l’École française de Rome, Roma, 2019, p. 248, nota 18.

²⁹⁷ La Bolla pontificia *Cum ex apostolatus officio* del 15 febbraio 1559 sanciva misure restrittive nei confronti degli “eretici scismatici”. In tal modo Paolo IV, nel ribadire il primato dell’infalibilità del Pontefice, stabilì misure coercitive per chi incorreva in eresia o nello scisma.

documento pontificio, «pur garantendo libertà di rito, revocò privilegi ed immunità concessi ai Greci dai precedenti pontefici, lasciando a livello locale la giurisdizione sulle parrocchie greche ai vescovi latini»²⁹⁸. Oltre alla sottomissione degli albanesi e di tutti i greci al potere dei sacerdoti cattolici romani, ai quali si riconosceva persino la libertà di interferire nella vita religiosa dei paesi abitati da arbëreshë con l'obiettivo di isolare e sopprimere la loro fede spirituale, la bolla disponeva, infatti, l'ufficializzazione del principio dell'inviolabilità della sovranità, conosciuto nella forma *Cuius regio, eius religio*, in base al quale i sudditi erano obbligati a seguire e professare la religione del sovrano, e l'istituzione di una *Commissione de' Greci* che avrebbe dovuto esaminare la condizione della comunità greca presente nel Sud Italia²⁹⁹.

I tentativi di assorbire queste comunità al rito latino si consolidarono con il pontificato di Pio V, la cui Costituzione *Providentia Romani Pontificis* del 20 agosto 1566 «intendeva rafforzare e agevolare la disposizione del suo predecessore, vietando tassativamente ogni tipo di adattamento e contatto liturgico e canonico tra i cattolici di rito greco e quelli di rito latino, e favorendo in diversi modi il passaggio a senso unico ed irreversibile dei sacerdoti e dei laici di tradizione bizantina al rito latino della Chiesa Romana»³⁰⁰. Questo atteggiamento di chiusura, adottato da Pio V e applicato dal cardinale di Santa Severina Giulio Antonio Santoro, che mirava esplicitamente alla soppressione del rito greco-bizantino, fu frenato dalle opposizioni popolari e politiche e dalle prese di posizione di alcuni esponenti di spicco del mondo cattolico, tra i più avvertiti conoscitori della disciplina orientale. In effetti ciò che più di ogni altra ragione impediva una più efficace comprensione del problema, era la mancanza, da parte dell'episcopato e del clero latini,

«di una informazione diretta su questi diocesani di diverso rito, tanto che la loro scoperta nelle prime visite post-tridentine poteva destare sorpresa e sconcerto. Costretti ad individuare i loro errori ed abusi, anche per gli espressi richiami della Santa Sede, capitò che questi vescovi e prelati si sentissero paradossalmente spinti a documentarsi sui Greci viventi nelle loro Chiese, facendo ricorso alle liste degli errori che ormai da secoli si tramandavano, in pratica inalterati, nei manuali di

²⁹⁸ E. C. Colombo, *“Il Cristo degli Altri”*. *Economie e rivendicazione nella Calabria greca di età moderna*, New Digital Press, Palermo, 2018, p. 57.

²⁹⁹ La bolla *Romanus Pontifex* è consultabile al seguente link: <https://www.internetculturale.it/jmms/iccuviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTe ca%3A20%3ANT0000%3ABVEE064790&mode=all&teca=MagTeca+-+ICCU&fulltext=>.

³⁰⁰ V. Peri, “Studio introduttivo” a P. P. Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente del Rito greco in Italia*, vol. I, Brenner, Cosenza, 1986, p. 44.

polemica teologica e nei proutuari enciclopedici di cultura ecclesiastica, cercandone, al più qualche verifica nell'uso contemporaneo»³⁰¹.

Bisognò attendere gli anni Settanta del Cinquecento per assistere a un alleggerimento della pressione verso i greco-albanesi. Merito principale di questa svolta di fine secolo fu di Papa Gregorio XIII, al quale vanno ascritte alcune decisioni che si rivelarono importanti per le sorti delle comunità di rito greco presenti in Italia. Su sua disposizione, infatti, fu istituita la Congregazione dei Greci (1573), «che aveva il compito di gestire le richieste giurisdizionali provenienti dai vescovi cercando di evitare la soluzione più semplice del passaggio al rito latino, nonché di stimolare una riforma liturgica nelle diocesi miste»³⁰². Sin dal suo sorgere la Congregazione fu affidata alle cure del Cardinale di Santa Severina, Giulio Antonio Santoro, che si avvalse della collaborazione di numerosi “esperti”, tra i quali anche i titolari delle diocesi sotto la cui giurisdizione ricadevano le comunità di rito greco. «Gli sforzi della Congregazione furono davvero notevoli, ma poco incisivi i risultati pratici. Durante il pontificato di Sisto V essa operò esclusivamente tramite il cardinale Santoro e soltanto a partire dal 1592-1593 si pose nuovamente il problema di ricostituirla, ciò che avvenne nel 1593 con la nomina di una nuova commissione di cui fece parte anche Ludovico II Torres, subentrato da pochi anni allo zio, nel frattempo defunto, alla guida dell'Arcivescovato di Monreale»³⁰³.

La presenza di Ludovico II garantì ai lavori della Congregazione un più obiettivo approccio alla questione dei greci dimoranti in Italia, anche perché ebbe modo di assisterli pastoralmente sin da quando rivestì l'incarico di segretario della più grande Diocesi cattolica, nei cui territori sorgevano diverse comunità di storico insediamento albanese e tutte di rito greco. A lui si deve l'iniziativa di affidare ad Antonino Castronovo, un noto teologo agostiniano siciliano, il compito condurre un'indagine conoscitiva sugli arbëreshë “greci” e di redigere un apposito resoconto. Il trattato portò il titolo di *De ritibus et opinionibus Græcorum epilodus* che Castronovo redasse in italiano e in latino, inviandolo al cardinale Santoro, che lo incluse negli atti della Congregazione³⁰⁴. La relazione di Castronovo è a tutt'oggi considerata un documento di grande importanza sia per la

³⁰¹ V. Peri, *Chiesa Romana e “Rito” Greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Paideia, Brescia, 1975, p. 87.

³⁰² E. C. Colombo, *“Il Cristo degli Altri”*, cit., p. 58.

³⁰³ M. Mandalà, *La E mbsuame e krështerë di Luca Matranga. Edizione critica dei tre manoscritti e dell'edizione a stampa (1592)*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta, 2004, p. 43.

³⁰⁴ Il trattato di Castronovo è stato pubblicato da D. Minuto, “Il «Trattato contra Greci» di Agostino Castronovo”, in *Atti del I Convegno Storico Interecclesiale*, vol. III, Antenore, Padova, 1973, pp. 1001-1073.

quantità che per la qualità delle informazioni che reca e che descrivono, sebbene non sempre con piglio di obiettività, molte di quelle pratiche paraliturgiche che agli occhi dei censori latini apparivano frutto di una cultura religiosa eretica e scismatica³⁰⁵.

Un ulteriore e non meno importante atto pontificio, che alleviava le aspre posizioni dei decenni precedenti, si ebbe pochi anni dopo, quando Gregorio XIII emanò la bolla *In Apostolicæ Sedis specula* (1576) in cui si stabiliva la fondazione del Collegio greco di Sant'Atanasio a Roma (1577), la cui funzione principale era di formare i preti e i sacerdoti provenienti dai paesi arbëreshë dell'Italia meridionale e tutti i prelati che seguivano i precetti orientali. Il ruolo del Collegio greco fu determinante per le sorti delle comunità italo-albanesi di rito greco sia perché attraverso la sua azione educativa si ebbe modo di superare l'ostacolo della formazione ecclesiale dei futuri *papades* e di rispondere a uno dei precetti più vincolanti del concilio tridentino, sia perché, favorendo il contatto tra le diverse realtà orientali residenti in Italia e i giovani provenienti dall'altra sponda adriatica, l'istituzione romana fornì validi supporti a un'osmosi culturale e religiosa che già tra la prima e la seconda metà del XVII secolo avrebbe prodotto un'interessante riflessione sulle cosiddette "controversie" teologiche e dottrinali che separavano la chiesa d'Oriente da quella d'Occidente.

I propositi di Papa Gregorio XIII, dunque, si rivelarono sicuramente benevoli e mirarono principalmente alla formazione spirituale e culturale del clero greco-ortodosso, spesso ritenuto colpevole di «condotte 'devianti' dall'ortodossia cattolica»³⁰⁶; essi tuttavia nascondevano anche un secondo fine, quello di ritagliare all'interno del cattolicesimo uno spazio per gli arbëreshë che osservavano il rito greco-bizantino, affinché si concretizzasse l'unione religiosa tra italo-greci-albanesi e la Chiesa di Roma. In tal senso, l'impegno maggiore fu profuso da Papa Clemente VIII che nel 1595 promulgò l'enciclica *Perbrevis instructio*³⁰⁷, in cui «concesse alle comunità italo-albanesi di praticare il rito greco (che venne così codificato ed accettato in seno alla gerarchia cattolica) in cambio del loro passaggio al cattolicesimo, sotto la diretta obbedienza papale vista la mancanza di una loro diocesi di riferimento»³⁰⁸.

³⁰⁵ Suddiviso in tre parti – "I sacramenti", i "Dogmi reprobati" e le "Osservanze et cerimonie" – il trattato si sofferma principalmente sulle pratiche sacramentali del battesimo, della cresima, dell'eucaristia, dell'unzione e del matrimonio.

³⁰⁶ F. Maradei, "De Albanensium seu Græcorum peculiari cura habenda", cit., p. 110.

³⁰⁷ Cfr. *Perbrevis instructio super aliquibus ritibus Græcorum* ad rr.pp.dd. episcopos Latinos, in quorum ciuitatibus, vel diocesisibus Græci, vel Albanenses Græco ritu viuentes degunt. Ac literæ quædam apostolicæ, ad ispos Græcos, & eorum ritus pertinentes. Necnon forma professionis fidei orthodoxæ a Græcis ad vnitatem Sanctæ Romanæ ecclesiæ venientibus faciendæ. Mandato sanctiss. D.N.D. Clementis papæ 8. simul excusæ, ex typographia Reu. Cam. Apostol., 1597. Et iterum, typis, Sacræ Congregationis de Propaganda Fide, Romæ, 1671.

³⁰⁸ E. C. Colombo, "Il Cristo degli Altri", cit., p. 61.

L'iniziativa clementina fu promossa da un documento autografo di Ludovico II Torres, pubblicato da Vittorio Peri³⁰⁹, con il quale si chiese al Pontefice di eleggere in Roma un Vescovo ordinante per i fedeli di rito greco residenti in Italia. La citata *Perbrevis instructio* accolse la richiesta fu approvata e il Papa individuò in Germano Kuskonaris il primo Vescovo ordinante³¹⁰.

La nomina del primo vescovo di rito greco con sede a Roma e subordinato al potere del Vaticano, che aveva come compito principale quello di ordinare i sacerdoti italo-albanesi, italo-greci e greci, fu indubbiamente la novità più rilevante che si registrò nell'ultimo scorcio del secolo XVI. Con questa scelta si risolveva, almeno sul piano della complessa questione della consacrazione dei religiosi, una controversia spinosa sorta già qualche decennio prima, quando gli studenti del Collegio greco di Roma, per evitare di incorrere nelle frequenti censure delle autorità cattoliche³¹¹, avevano manifestato la volontà di essere consacrati da un vescovo che seguisse la loro stessa dottrina teologica. In realtà, per quanto l'assegnazione di un'autorità ecclesiastica dipendente direttamente dal Pontefice e stanziata a Roma avesse alleviato la condizione dei futuri sacerdoti, di fatto essa non modificò di molto la condizione della minoranza arbëreshe, che restava ben lontana dall'attenzione dei palazzi vaticani e viveva ancora episodi di persecuzione e oppressione; inoltre, i fedeli italo-albanesi avevano generato un fenomeno religioso decisamente sorprendente fondato su casi di rito misto e su pratiche rituali e culturali in cui si mescolavano tradizioni provenienti da entrambe le dottrine, «producendo una *local religion* che [...] ignorava ampiamente le prescrizioni papali in materia di divisione dei riti ed i contenuti più rigidi dell'unionismo appena costituito»³¹². Sono, infatti, numerosi i culti praticati nelle comunità albanesi del Sud-Italia che, combinando elementi spirituali derivanti da patrimoni religiosi differenti, hanno dato vita a usanze e consuetudini di assoluto valore tanto da diventare la massima espressione del patrimonio culturale

³⁰⁹ Cfr. V. Peri, "Inizi e finalità ecumeniche del Collegio Greco in Roma", in «*Aevum*», n. 1-2, 1970, pp. 66-67 e successivamente riprodotto in V. Peri, *Chiesa Romana*, cit., pp. 276-277.

³¹⁰ Cfr. J. Krajcar, *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1966, p. 45. Cfr. V. Peri, *Chiesa Romana*, cit., pp. 46-47.

³¹¹ La censura in parola colpì anche i sacerdoti siculo-arbëreshë: «I "greci-albanesi" di Sicilia [erano] anch'essi sovente accusati di scivolare nell'eresia e tacciati di essere scismatici a causa dell'incerto regime del diritto canonico, in particolare di quella parte che avrebbe dovuto regolamentare il problema gravissimo dell'ordinazione sacerdotale dei *papades*. A quegli anni risalgono le petizioni di sacerdoti – alcuni oriundi di Palazzo Adriano e Mezzojuso, altri provenienti dall'isola di Zante, ma tutti coniugati e residenti a Piana – che dichiaravano di essere stati ordinati «simoniamente» da Vescovi «greci scismatici» e che, in seguito alla loro istanza, erano stati "abilitati e dispensati dalla santa sede apostolica con patente di monsignor cardinale di Santa Severina" e, successivamente, "assolti in Monreale»»: M. Mandalà, *La E mbsuame e krështerë di Luca Matranga*, cit., p. 43.

³¹² E. C. Colombo, «*Il Cristo degli Altri*», cit., p. 63.

arbëresh: ne è un esempio il culto della Madonna dell'Odigitria a Piana degli Albanesi, nato e diffusosi a partire dalla fine del XVI secolo, che sposa tanto la tradizione liturgica greco-bizantina, rifacendosi alla Madonna di Costantinopoli, quanto quella cattolica, specialmente siciliana, da cui è ripresa la rappresentazione iconografica. Nel corso del XVII secolo questi casi di commistione religiosa e culturale si diffondono in maniera considerevole nei paesi albanofoni della Calabria e dalla Sicilia, andando a costituire i fattori che definiscono la vera natura dell'identità arbëreshe, ossia plurale e frutto di scambi e contatti secolari con le popolazioni autoctone.

Se il XVI secolo costituì il periodo più tormentato dei rapporti tra la Santa Sede e le comunità albanesi di rito greco, il XVII trovò un minimo di serenità nell'opera di due straordinari intellettuali, entrambi di origine greca ed entrambi allievi del Collegio di Sant'Atanasio, il corfiota Pietro Arcudio (1562-1633) e il chiota Leone Allacci (1586-1669), ai quali va ascritto il merito di aver avviato quel processo di "consensione" tra le due Chiese che nel corso del XVIII secolo ispirerà, come si avrà modo di dire più avanti, il pensiero teologico di Paolo Maria Parrino. La maturazione di una visione così avanzata dei rapporti tra le due realtà ecclesiali e la sagace elaborazione di principi che miravano a smussare le controversie ai fini di un autentico avvicinamento tra "greci" e "latini" era decisamente il risultato più evidente a cui perveniva il primo secolo di vita del Collegio greco, ormai divenuto per entrambe le Chiese un soggetto dotato di prerogative indiscutibili: per quella romana esso costituiva il punto più alto della propria rappresentatività in materia di dottrina orientale e per la Chiesa greca un interlocutore di assoluta attendibilità circa i rapporti con l'autorità cattolica. Non sarà un caso che proprio l'istituzione voluta da Gregorio XIII giocherà un ruolo importante nel corso del pontificato di Clemente XI, al secolo Giovanni Francesco Albani, discendente di una famiglia arbëreshe giunta in Italia verso la fine del XV secolo e promotore di una stagione rivelatasi decisiva per le sorti della minoranza albanese di storico insediamento in Italia.

Prima di salire sul soglio pontificio, Clemente XI aveva avuto intense frequentazioni con le due istituzioni romane deputate alla tradizione orientale: presso l'Abazia di Grottaferrata aveva condotto intense ricerche legate alla sua passione per i codici greci mentre con il Collegio greco, dove «ogni anno nella festa di S. Atanasio egli celebrava la messa»³¹³, intratteneva relazioni di carattere spirituale. Inoltre furono

³¹³ L. von Pastor, *Storia dei Papi nel periodo dell'Assolutismo*, vol. XV: dall'elezione di Clemente XI sino alla morte di Clemente XII (1700-1740), Versione italiana di Mons. Prof. P. Cenci, Roma, Desclée & C., Roma, 1933, p. 281 cit. da F. Altimari, "La *Rinascita* albanica alla base della *Rilindja* albanese tra settecento e ottocento", in M. Mandalà, G. Gurga (a cura di), *Il Papato di Clemente XI e l'Albania del Settecento*, Unipapress, Palermo, 2023, p. 13.

notevoli le misure intraprese per risvegliare le coscienze cattoliche in Albania, dove promosse l'organizzazione del Sinodo celebrato nel 1703 e per sollevare quelle delle comunità italo-albanesi, con le quale manteneva fecondi rapporti, anche attraverso le personalità di spicco a cui era particolarmente legato da forti sentimenti di amicizia personale³¹⁴. Non fu un caso che proprio a Clemente XI si rivolgessero gli studenti del Collegio greco affinché istituisse in sede locale un Seminario deputato alla formazione dei giovani sacerdoti, anche per alleviarli dal peso di doversi spostare dalle loro residenze abituali sino a Roma. Al Papa indirizzò un documento redatto in italiano e in greco Stefano Rodotà, che a ragione Francesco Altimari riconosce come l'artefice della vera svolta che segnerà l'avvio della cosiddetta "Rilindja albanica" ovvero della nuova fase della storia culturale arbëreshe dominata dalla figura di Papa Albani.

«L'appello rivolto da Stefano Rodotà e dai seminaristi arbëreshë a papa Albani costituisce, a mio avviso, un'ulteriore prova per attribuire al pontefice di origini albanesi il merito storico di avere posto la prima pietra del complesso e tortuoso iter teso ad individuare una qualche forma di autonomia istituzionale per la tutela del clero e dei fedeli di rito greco distribuiti in tante diocesi latine del Meridione. Non fu certo un caso che, prendendo spunto dalla richiesta pervenutagli dal papas Stefano Rodotà e dagli altri allievi del Collegio di S. Atanasio di Roma, sotto il suo pontificato la discussione di merito su questi temi venne spostata all'interno degli organismi preposti all'interno del governo della Chiesa»³¹⁵.

Il ventennio del pontificato di Clemente XI fu precursore del mutamento radicale dell'atteggiamento della Santa Sede nei riguardi della comunità albanese di rito greco. A quegli anni risalgono le fondazioni di importanti istituti di formazione ecclesiale, tra le quali merita una segnalazione speciale quella dell'Oratorio per i sacerdoti celibi di rito greco (1715-1716). Fortemente voluto dal filippino p. Giorgio Guzzetta, che ne divenne il principale precettore, l'Oratorio fu il primo cenobio che provvide alla formazione culturale e spirituale di un ceto ecclesiale di prim'ordine, costituito da intellettuali in gran parte destinati a rinfoltire la schiera dei difensori e degli innovatori della cultura identitaria arbëreshe nel corso del XVIII secolo.

Se a Papa Albani si deve riconoscere l'indubbio merito di aver avviato il vero momento di svolta per la storia religiosa e culturale degli arbëreshë, è soltanto nel

³¹⁴ Tra queste personalità degna di menzione è «Francesco [Guzzetta] *alias* p. Serafino dei SS. Pietro e Paolo», fratello maggiore e mentore di p. Giorgio Guzzetta, che «dimorando a Roma fu considerato dai suoi contemporanei un uomo molto istruito e fu anche molto familiare col papa Clemente XI»: G. Passarelli, *Ellenio Agricola alias Giorgio Guzzetta. Biografia (1682-1756)*, Eparchia di Piana degli Albanesi, Piana degli Albanesi, 2020, p. 14.

³¹⁵ F. Altimari, "La *Rinascita* albanica", cit. p. 25.

decennio successivo alla sua morte (1720), che avrà piena attuazione l'iniziativa promossa da *papas* Rodotà e dagli allievi del Collegio greco. L'istituzione dell'agognato seminario per gli arbëreshë avvenne per l'appunto negli anni Trenta del Settecento, durante il pontificato di Papa Clemente XII. Nel 1732, infatti, su iniziativa del pontefice Lorenzo Corsini fu istituito il Collegio italo-greco-albanese di San Benedetto Ullano, che in onore del suo fondatore venne a lungo ribattezzato *Collegio Corsini*³¹⁶. Le attività del seminario erano regolate da diverse bolle pontificie pubblicate negli anni seguenti alla sua fondazione: in particolare con l'enciclica *Provida Pastoralis* (1737) «vennero definiti i compiti e delineate le facoltà del Rettore del Collegio», mentre con la successiva *Præclara Romanorum* (1739) «venne concesso al Collegio di conferire la laurea in Sacra Teologia e Filosofia agli allievi che avessero svolto un ciclo di studi di durata quinquennale»; infine, con l'approvazione delle *Constitutiones seu Regulæ observandæ ab alumnis pontificii Collegii Corsini S. Benedicti Ullani* «venne definito il carattere ecclesiastico dell'Istituto, finalizzato alla formazione di futuri sacerdoti pronti alla cura delle anime; sanciti i criteri di ammissione degli alunni; disposte le norme sulla vita spirituale degli allievi, con particolare attenzione agli esercizi di pietà; imposti obblighi di condotta degli stessi»³¹⁷.

A ragion veduta, il pontificato di Papa Corsini corrisponde al momento di massima apertura nei riguardi della minoranza albanese e delle sue richieste di riconoscimento religioso e culturale. La posizione del Santo Padre è ben espressa nelle righe iniziali delle *Constitutiones*, in cui lo stesso pontefice chiarisce che la sua

«pia intenzione, ed il fine avuto nell'erezione di questo Collegio della S. Mente [...], è stata di provvedere ai bisogni spirituali degl'Albanesi commoranti nel Regno di Napoli viventi nel Rito Greco e di avere Ecclesiastici Idonei per la cura di quelle anime, e di tale perfezione, che con la vita, e loro boni costumi, non solo procurino di assicurare la propria eterna salute, ma come lucerne poste sopra Candelieri servano di guida ai Popoli, alli Peccatori, e massimamente alli Scismatici, affinché ritornino nella via della verità, e della giustizia»³¹⁸.

La fondazione del Collegio Corsini a San Benedetto Ullano, trasferito successivamente a San Demetrio Corone (1794), non fu l'unico episodio favorevole e

³¹⁶ La bolla papale in cui si decreta la fondazione del Collegio a San Benedetto Ullano è la *Inter multiplices*, promulgata il 5 ottobre 1732.

³¹⁷ F. Maradei, "De Albanensium seu Græcorum peculiari cura habenda", cit., pp. 114-115.

³¹⁸ *Magnum Bullarium Romanum seu ejusdem continuatio, quæ supplementi loco sit, tum huicce, tum aliis quæ præcesserunt editionibus Romanæ & Lugdunensis. Cum rubricis, summariis, scholiis, et indicibus. Tomus decimus-quintus, complectens Constitutiones Clementis XII ab anno V usque ad X, Sumptibus Henrici-Alberti Gosse, Luxemburgi, 1748, §2, p. 96.*

vantaggioso per la questione religiosa della minoranza albanese. Ad essa, infatti, seguì a due anni di distanza la costituzione ad opera di Padre Giorgio Guzzetta, prete di rito latino, del Seminario greco-albanese di Palermo, anch'esso dedito all'istruzione del clero siculo-albanese e destinato a diventare il centro propulsore del paradigma ideologico su cui si poggeranno le basi del processo di costruzione dell'identità arbëreshe. Infatti, alle finalità meramente formative ed educative del Seminario, Guzzetta associò un ambizioso progetto di ricerca, di analisi e di studio scientifico delle origini storiche degli albanesi d'Italia volto a ridefinire gli elementi religiosi ed etnico-culturali con cui venivano identificati gli arbëreshë. L'obiettivo primario di questa operazione era di ideare un perimetro ideologico e identitario entro cui collocare gli arbëreshë e la loro appartenenza etnica, spesso confusa e mescolata con la loro fede religiosa: non sono poche le testimonianze scritte in cui gli albanesi insediatisi nel Mezzogiorno italiano sono stati etichettati e classificati sotto la generale denominazione di 'greci' o di 'italo-greci', trascurando completamente la memoria storica, la provenienza territoriale e soprattutto, le specificità tradizionali e linguistiche di queste popolazioni. La riscoperta delle origini storiche era, dunque, indirizzata a promuovere un nuovo modello di identità che abbandonasse le identificazioni esterne legate a una conoscenza superficiale del mondo arbëresh e in contrasto con il sentimento di appartenenza interno a queste comunità e che garantisse loro il riconoscimento della loro "albanesità", ben rappresentata dall'utilizzo della lingua albanese. Per queste ragioni, i due istituti religiosi e, particolarmente, quello palermitano, divennero, in breve tempo, gli incubatori della tradizione culturale e religiosa calabro-siculo-albanese, diedero un impulso decisivo ed eccezionale alla produzione letteraria arbëreshe, generarono un movimento culturale e intellettuale senza precedenti nella storia dell'Arbëria, restituendo un'immagine diversa della minoranza italo-albanese e promuovendo una visione rivoluzionaria della sua identità etnico-culturale rispetto a quella convenzionalmente diffusa.

La necessità di istituire un paradigma identitario per gli italo-albanesi si rese improcrastinabile dopo l'aggravarsi dei rapporti tra la Santa Sede e i paesi arbëreshë, in specie in quelli in cui era viva l'osservanza del rito greco. Se nel corso dei due secoli precedenti, nello specifico dalla seconda metà del XV secolo sino alla fine del XVII, si erano alternati momenti di tolleranza e di restrizioni, nel XVIII secolo ebbe inizio uno dei periodi più drammatici e convulsi per la sopravvivenza della tradizione religiosa orientale degli arbëreshë. All'origine vi fu l'emanazione della bolla *Etsi Pastoralis* (1742), con la quale Benedetto XIV stabilì la superiorità del rito latino su quello greco, obbligando i

fedeli arbëreshë a distaccarsi sempre più dal culto avito bizantino³¹⁹. La bolla pontificia, che non si limitava a confinare il rito greco in una condizione di inferiorità rispetto a quello latino, ma trascurava completamente le specificità etnico-linguistico-culturali degli arbëreshë del Sud Italia («*Tam ipsi, quam eorum Filii, Graecorum mores, instituta, ritus e consuetudines a Graecis Progenitoribus sibi traditas studiose, enixeque servare pergant*»³²⁰), produsse, in verità, non pochi scompigli nelle relazioni sociali e familiari della popolazione italo-albanese che osservava il rito greco, scatenando opposizioni decise e numerose. Il documento papale, infatti, interveniva anche

«sui matrimoni misti, stabilendo che il matrimonio tra un latino e una greca doveva essere benedetto dal parroco latino, mentre vi era possibilità di scelta se il marito era greco. [...] La scelta del parroco determina in pratica quale rito seguirà il marito greco all'interno del matrimonio, conformandosi o meno alla moglie latina. Per quanto riguarda i figli, il principio generale era che la prole doveva seguire il rito del padre. I bambini nati da genitori greci potevano però anche essere battezzati in rito latino, ma non viceversa. Nel caso dei figli di matrimoni misti, il figlio nato da padre greco e madre latina poteva essere battezzato in entrambi i riti. Invece, i nati da padre latino e madre greca dovevano essere battezzati obbligatoriamente nel rito latino. [...] Infine, la preminenza del rito latino poteva essere declinata più generalmente nei termini di una dipendenza delle parrocchie greche dal vescovo latino»³²¹.

In questo modo, le norme dottrinarie stabilite dall'*Etsi pastoralis* eliminavano completamente le caratteristiche etnico-culturali degli arbëreshë che professavano il rito greco-bizantino, assumendo la confessione religiosa e, dunque, il rito come unico elemento «per qualificare l'appartenenza ad una comunità: comunità locale e comunità rituale vengono fatte coincidere. [...] Ne risulta un valore profondamente pragmatico del rito religioso, sia in quanto strumento utilizzabile per rivendicare l'appartenenza, sia come laboratorio etnico, al fine di costruire comunità»³²². È contro questa identificazione, figlia non sola dell'*Etsi pastoralis* ma di un orientamento protratto per diversi secoli, che si scagliarono alcuni dei più illustri sacerdoti siculo-albanesi del Settecento: padre

³¹⁹ «La bolla affermava che “eo quod sit ritus sanctæ Romanæ Ecclesiæ omnium Ecclesiarum matris et magistræ, sic supra græcum ritum prævalet maxime in Italicis regionibus, ubi latinis Episcopis Græci subiecti sunt”, accordando dunque una preferenza al rito latino dove i due riti erano commisti, e cioè in tutte le diocesi in cui vi erano comunità italo-albanesi»: E. C. Colombo, “*Il Cristo degli altri*”, cit., p. 82.

³²⁰ *De dogmatibus, et ritibus ab Italo-Græcis tenendis, atque servandis. “Etsi Pastoralis”* in [Benedetto XIV], *Sanctissimi domini nostri Benedicti Papæ XIV. Bullarium*, Tom. 1. *In quo continentur constitutiones, epistolæ &c. editæ ab initio pontificatus usque ad annum 1746*, Typis Sacræ Congregationis de Propaganda Fide, Romæ, 1746, p. 167.

³²¹ E. C. Colombo, “*Il Cristo degli altri*”, cit., pp. 82-85.

³²² Ivi, p. 15.

Giorgio Guzzetta, monsignor Giuseppe Schirò, Paolo Maria Parrino e Nicolò Chetta, i quali diedero un contributo vitale al processo di costruzione dell'identità arbëreshe, ideando un autentico paradigma ideologico che condusse al «sorgere di quella che possiamo definire la prima “Rilindja” (Rinascita) arbëreshe già a partire dalla metà del XVIII secolo, caratterizzata da una tradizione di pensiero “albanista”, trasmessa da opere e trattati, che per quanto manoscritte, ebbero una discreta circolazione tra gli intellettuali di scuola siculo-arbëreshe, prima, e di scuola calabro-arbëreshe, poi»³²³.

2.2. – *Profili biografici e intellettuali*

I quattro ecclesiastici sopracitati furono le personalità di maggior prestigio dell'*élite* intellettuale siculo-albanese settecentesca. Il loro apporto alla causa arbëreshe fu determinante, non solo per i contributi letterari da loro prodotti, ma anche per l'impegno profuso nell'istruzione e nella formazione dei futuri sacerdoti di rito greco-bizantino. Le loro riflessioni furono frutto delle conoscenze esperite nelle comunità di origine e furono, soprattutto, i risultati delle frequentazioni avute nel Seminario greco-albanese di Palermo, divenuto un incubatore della tradizione scientifica e ideologica inaugurata da padre Giorgio Guzzetta. Infatti, se si prescinde dal caso particolare di monsignor Giuseppe Schirò, che per un lungo periodo visse lontano dalla Sicilia, sono significative le esperienze degli altri tre sacerdoti, i quali trascorsero la maggior parte della loro vita nei paesi nati e, soprattutto, nel Collegio palermitano, dove ebbero la possibilità di collaborare e impegnarsi per la realizzazione del loro paradigma identitario.

Per comprendere la grandezza spirituale e intellettuale di queste quattro personalità occorre ripercorrere brevemente le loro vicende biografiche, che, come si avrà modo di vedere, sono intrecciate l'una all'altra, a dimostrazione del fatto che l'ideologia albanista non è stata un risultato dettato dal caso, ma il frutto di un progetto chiaro e definito che ha trovato in Guzzetta, Schirò, Parrino e Chetta i suoi massimi rappresentanti.

³²³ F. Altimari, “Gli Arbëreshë d'Italia per la rinascita dell'Albania tra XVIII e XIX secolo: parallelismi con altre diaspore di area italo-balcanica”, in «*Studia Albanica*», n. 2, 2012, p. 132.

2.2.1. – Padre Giorgio Guzzetta

Giorgio nacque a Piana dei Greci il 23 aprile 1682 da Lorenzo Guzzetta e Caterina Mamola, arbëreshë dediti all'agricoltura e fedeli di rito greco-bizantino³²⁴. Settimo di otto figli, tra i quali va nuovamente ricordato il primogenito, Francesco, che, entrato nell'ordine degli Agostiniani Scalzi, assunse il nome di Serafino e collaborò a stretto contatto con Papa Clemente XI³²⁵, Giorgio, così come i suoi fratelli e le sue sorelle, fu spinto dai genitori a intraprendere gli studi: ricevette una prima formazione nella scuola di Piana e successivamente, su consiglio di Serafino, nel Collegio dei Gesuiti di Trapani; in seguito, entrò a far parte del Seminario Arcivescovile di Monreale, dove conseguì la Laurea Dottorale in Teologia all'età di vent'anni.

La sua eccellente carriera scolastica destò l'attenzione dei giurati di Piana che «lo invitarono ad aprire una scuola pubblica e a lavorarvi con altri docenti»³²⁶: anche in questa esperienza lavorativa si distinse per la sua serietà e per la sua passione nell'istruire i giovani studenti *pianoti*, ai quali Guzzetta suggeriva di «seguire le massime del Vangelo e i divini precetti di Gesù, raccomandando loro di custodire nel loro cuore i sentimenti di carità, di purità e d'innocenza onde servire di modello ai loro concittadini guidandoli nella via del dovere ed aiutandoli nei più stringenti bisogni»³²⁷. L'attività di insegnamento, tra l'altro, offrì a Giorgio l'opportunità di indagare le cause e le ragioni storiche dei conflitti che intercorrevano tra gli osservanti del rito greco e quelli del rito latino, che, come si è visto, avevano da sempre minacciato la serenità delle colonie italo-albanesi.

A segnare la vicenda umana del giovane Guzzetta furono due eventi succedutisi nel giro di pochi anni: nel 1704, durante la docenza nella scuola di Piana, era stato chiamato improvvisamente dall'Arcivescovo di Monreale Francesco del Giudice a tradurre alcuni diplomi in lingua greca relativi ai privilegi della Chiesa monrealese. In virtù della mirabile abnegazione, che gli fu riconosciuta come una delle tante qualità che

³²⁴ Per ulteriori informazioni sulla famiglia Guzzetta si rimanda alla lettura di G. Passarelli, *Ellenio Agricola*, cit., pp. 11-17.

³²⁵ «P. Serafino da S. Pietro e Paolo de' PP. agostiniani scalzi, che fu definitore generale del suo ordine in Roma, ove con la sua dottrina si acquistò tanta riputazione, ch'essendo stata annunciata la di lui morte dai PP. agostiniani al pontefice Clemente XI, questi esclamò; Voi siete rimasti privi di un gran soggetto, e noi di un grande amico: egli fece delle nitidissime iscrizioni latine, pubblicò un'elegante orazione funebre in titolata Il Gran sacerdote encomiato dall'Ecclesiastico, ecc. Palermo per Felice Marino 1711 in 4. e lasciò manoscritta un'insigne opera sulla S. Scrittura che portava per titolo *Sapiens in prophetis vacans*, ecc.»: [G. E. Ortolani], *Nuovo dizionario geografico, statistico, e biografico della Sicilia antica e moderna colle nuove divisioni in intendenze* dell'avvocato Giuseppe Emanuele Ortolani, Dalla Tipografia degli Eredi Abate, Palermo, 1819, pp. 127-128.

³²⁶ G. Passarelli, *Ellenio Agricola*, cit., p. 23.

³²⁷ G. Costantini, "Cenni della vita e delle opere di P. Giorgio Guzzetta", in Id., *Studi storici*, a cura di P. Manali, Comune di Piana degli Albanesi, Piana degli Albanesi, 2000, p. 132.

lo caratterizzavano, fu promosso a pro-segretario dell'Arcivescovo con la possibilità di raggiungere i livelli più alti dell'organizzazione ecclesiastica. Tra le varie proposte vi fu anche quella di seguire il cardinale del Giudice in Spagna, offerta che Giorgio decise di non accettare, abbandonando la Curia monrealese per entrare nel 1706, all'età di ventiquattro anni, nell'Oratorio di San Filippo Neri di Palermo³²⁸.

L'ingresso nell'organizzazione ecclesiastica filippina costò a Padre Giorgio Guzzetta la rinuncia al rito greco-bizantino a favore dell'ordinazione sacerdotale secondo la dottrina cattolico-romana, ma rappresentò anche una svolta per la sua attività spirituale, culturale e intellettuale, poiché gli permise di dedicarsi con più continuità ai bisogni dei suoi concittadini. Infatti, risale all'agosto del 1717 la fondazione della Congregazione del citato Oratorio di San Filippo Neri, *Ritiri* per gli abitanti della Piana, riservato al clero celibe greco-bizantino³²⁹, mentre bisogna aspettare il 1733 per l'istituzione, sempre a Piana dei Greci, del Collegio di Maria, avvenuta con la collaborazione di *papas* Antonino Brancato³³⁰.

L'attività di Guzzetta fu determinante per il miglioramento delle condizioni sociali e religiose della sua comunità di appartenenza ed ebbe il suo culmine con la fondazione del Seminario greco-albanese di Palermo, che garantì un deciso aumento del grado di consapevolezza sull'appartenenza identitaria ed etnica degli arbëreshë. Gli scopi dell'oratoriano arbëresh furono ben illustrati dal suo principale biografo:

«Erano invero le mire del P. Giorgio assai grandi. In mente avea, e pretendeva la conversione di tutto l'Oriente, e la riconciliazione della Chiesa greca con la latina. Questo fu il suo primario scopo nella fondazione in Palermo del Seminario greco albanese, e nella sua patria della Congregazione dell'Oratorio de' Preti celibi. Egli pensava, che i giovini ben educati in Seminario, e ben istruiti nelle scienze, nel timore di Dio, e negl'insegnamenti di Gesù Cristo, abbracciando lo stato ecclesiastico con vita celibe eran per ritirarsi nella maggior parte in Congregazione, e ben esercitandosi nelle sante virtù, poi della sacra Congregazione de Propaganda nella conveniente età eran per esser destinati alle missioni dell'Oriente»³³¹

³²⁸ Cfr. G. Passarelli, *Ellenio Agricola*, cit., pp. 24-39; G. Costantini, "Cenni della vita", cit., pp. 132-133; G. D'Angelo, *Vita di Padre Giorgio Guzzetta*, a cura di P. Manali, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma, 2009, pp. 59-62; M. Mandalà, "Padre Giorgio Guzzetta e le origini della costruzione d'identità arbëreshë", in «*Hylli i Dritës*», n. 1, 2015, pp. 380-387.

³²⁹ Cfr. G. Passarelli, *Ellenio Agricola*, cit., pp. 41-58; G. Costantini, "Cenni della vita", cit., pp. 135-139; G. D'Angelo, *Vita di Padre Giorgio Guzzetta*, cit., pp. 101-104; M. Mandalà, "Padre Giorgio Guzzetta", cit., pp. 387-394.

³³⁰ Cfr. G. Passarelli, *Ellenio Agricola*, cit., pp. 59-62; G. Costantini, "Cenni della vita", cit., pp. 146-147; M. Mandalà, "Padre Giorgio Guzzetta", cit., pp. 398-405.

³³¹ G. D'Angelo, *Vita di Padre Giorgio Guzzetta*, cit., p. 160.

Da qui lo straordinario impegno che portò p. Guzzetta a compiere una serie di passi ufficiali e a produrre una notevole mole di materiali (atti, richieste, suppliche, lettere) che costituiscono un fondo di grande interesse documentario per la ricostruzione della storia della fondazione del Seminario palermitano³³². Apparve chiaro sin dai primi anni della sua erezione, che questo nuovo istituto sarebbe ben presto divenuto il formidabile strumento per mezzo del quale il suo fondatore avrebbe inciso a fondo nella storia culturale delle comunità arbëreshe di Sicilia, non soltanto elevando il livello della formazione dei giovani seminaristi, ai quali veniva garantita una solida carriera ecclesiastica, ma trasformando gradualmente quel cenacolo nel luogo deputato dove formare i futuri studiosi e dove promuovere la ricerca sull'identità religiosa arbëreshe. Di questa speciale finalità, che non trova un'ufficiale attestazione nella documentazione finora rinvenuta, fu interprete e, si potrebbe persino dire, un autentico modello lo stesso Guzzetta, al quale non a caso va ascritto il merito di aver avviato le prime indagini sull'origine e sullo stato presente della comunità diasporica balcanica in Italia. Non è un caso che la dedizione che il prete arbëreshë dimostrò per i siculo-albanesi trovò massima espressione proprio nella sua produzione letteraria, che, seppur esigua e composta maggiormente da lettere e suppliche inviate a varie personalità ecclesiastiche, possiede una importanza essenziale per la storia culturale della minoranza italo-albanese e delle popolazioni albanesi dei Balcani.

Tra i vari documenti ritrovati³³³, il *De Albanensium Italiae ritibus excolendis ut sibi totique S. Ecclesiae prosint* è sicuramente l'opera più interessante ai fini della presente ricerca, poiché segna l'inizio del processo di costruzione dell'identità del quale ci occupiamo. Il testo, di difficile datazione e per lungo tempo ritenuto perduto fino al suo rinvenimento nel 2007, rappresenta, infatti, la pietra miliare dell'ideologia albanista, sia per il suo contenuto sia per gli effetti che nei decenni successivi produsse sui suoi epigoni.

Il manoscritto, giunto incompleto e, quasi sicuramente, mai terminato dell'autore, comprende solo il primo libro del progetto editoriale che contava altre due sezioni relative al rito greco osservato dagli albanesi balcanici e alle norme dottrinali seguite dagli italo-albanesi. La parte conservata, scritta in latino, è suddivisa in cinque capitoli:

- 1) Il numero degli Albanesi d'Italia e l'opportunità di scrivere su di essi;

³³² Per un quadro completo si rinvia ai cap. VII-VIII della monografia di G. Passarelli, *Ellenio Agricola*, cit., pp. 63-98. Da segnalare è anche la ricerca di R. Caruso, *Padre Giorgio Guzzetta C. O. e la fondazione del Seminario greco-albanese di Palermo (1734-1764)*, Dissertazione per il Dottorato in Storia della Chiesa, Pontificia Università Gregoriana di Roma, Roma, 2016.

³³³ Per una rassegna dettagliata sugli scritti di P. Giorgio Guzzetta cfr. G. Passarelli, *Ellenio Agricola*, cit., pp. 150-159.

- 2) Origine e costumi degli Albanesi;
- 3) La lingua degli Albanesi;
- 4) La fede degli Albanesi;
- 5) La fede degli Albanesi è libera dallo scisma di Fozio.

Nelle pagine del *De Albanensium* Guzzetta tratteggiò le radici storiche, le peculiarità culturali, linguistiche e religiose degli arbëreshë, avanzando una ricostruzione storiografica di impostazione mitico-simbolica che mirava a dimostrare l'assoluta aderenza degli albanesi greco-bizantini ai canoni della Chiesa romana e, dunque, di «confutare la diffusa opinione di coloro che confondono questa gente con quella greca»³³⁴. L'opera esprimeva, infatti, le preoccupazioni vissute e provate dalle comunità albanesi nei secoli precedenti, durante i quali, come detto, queste popolazioni erano identificate genericamente come greci e, per questo motivo, venivano trattate dal Vaticano e dal clero latino come seguaci dell'ortodossia orientale. Le tesi e le riflessioni *guzzettiane* si articolano proprio contro questa opinione diffusa e tesero a creare una netta contrapposizione tra gli albanesi e i greci, rimarcando elementi e fattori che da quel momento sarebbero diventati i capisaldi dell'identità arbëreshe e anticipando di quasi un decennio le controversie che sarebbero nate con la pubblicazione dell'*Etsi pastoralis*. Il tema del *De Albanensium* racchiude un momento di svolta per la storia delle comunità arbëreshe e *shqiptare*, avviando un nuovo movimento di riscoperta culturale e religiosa dell'identità degli italo-albanesi, definito dagli albanologi contemporanei come la prima *Rilindja*, per l'appunto *rinascita*, che anticiperà di circa un secolo i temi del movimento nazionalista albanese. P. Guzzetta inaugurò, così, una florida stagione di studi e ricerche sull'identità arbëreshe caratterizzata dall'impiego di una metodologia scientifica innovativa e da illuminanti intuizioni in ambito storico, linguistico ed etno-antropologico. Grazie all'opera di formazione e di sensibilizzazione attuata in seno al Seminario greco-albanese di Palermo, l'ideologia albanista promossa e fondata da Padre Giorgio Guzzetta ebbe ulteriori sviluppi nel corso del Settecento per merito dei suoi allievi, che, seguendo l'impulso e lo stimolo del loro Maestro, rafforzeranno i pilastri concettuali dell'impostazione *guzzettiana*. I protagonisti di questo significativo fermento letterario-culturale furono: Mons. Giuseppe Schirò, concittadino di Guzzetta e missionario basiliano in Albania, Paolo Maria Parrino, originario di Palazzo Adriano, e Nicolò Chetta, proveniente da Contessa Entellina.

³³⁴ P. G. Guzzetta, *L'osservanza del rito presso gli Albanesi d'Italia perché giovino a se stessi e a tutta la Chiesa*, Comune di Piana degli Albanesi, Palermo, 2007, p. 35.

2.2.2. – Monsignor Giuseppe Schirò

Nato a Piana dei Greci nel 1690, probabilmente imparentato con p. Giorgio Guzzetta³³⁵, Giuseppe Schirò ricevette la prima formazione religiosa presso il Monastero di Mezzojuso fondato da Andrea Reres, entrando a far parte del cenobio dei monaci dell'ordine di San Basilio³³⁶. Trascorse la maggior parte della sua vita in qualità di missionario nella penisola balcanica e in quei territori, in gran maggioranza abitati da popolazioni che parlavano la lingua albanese e professavano la disciplina orientale, maturò un'esperienza che fu alla base delle riflessioni oggetto dei suoi principali scritti. Nominato nel 1736 da Clemente XII Arcivescovo per gli albanesi di rito bizantino, il 15 aprile dello stesso anno venne insignito del titolo di Arcivescovo di Durazzo e, successivamente, ordinato Vicario Apostolico in Himara³³⁷. Rientrato a Roma nel 1741, scelse di risiedere presso il Collegio Greco di Sant'Atanasio, dove era stato alunno a partire dal 1710 e dove avrebbe ricoperto importanti mansioni sino alla sua morte, avvenuta il 2 dicembre del 1769.

Mons. Schirò fu una personalità influentissima nella corte pontificia e particolarmente stimata dallo stesso pontefice. Anche in ragione di ciò, le sue valutazioni riscuotono oggi grande interesse, dal momento che, essendo stato uno dei pochi sacerdoti provenienti dall'Arbëria e, come si è già detto, avendo potuto osservare da vicino le reali condizioni del mondo albanese nell'Europa Sud-orientale, aveva potuto ricavare dalla sua esperienza elementi nuovi che arricchivano la sua visione dell'identità arbëreshe. Non è un caso che nella sua opera principale, *Notizia distinta degl'italo-greci e degl'Italo-*

³³⁵ Papas Matteo Sciambra ha sostenuto che mons. Schirò «era legato da vincoli di parentela con il P. Giorgio Guzzetta»: M. Sciambra, *Paolo Maria Parrino, scrittore siculo-albanese*, estratto da «*Shêzat-“Le Pleiadi”*», Roma, 1967, p. 406. La notizia a detta dello studioso contessiano è suffragata dal fatto che «Nell'Archivio della Parrocchia greca di Palermo si conservano alcune lettere che il Guzzetta aveva indirizzato allo Sciro chiamandolo cugino». *Ibidem*, nota n. 106. Le lettere citate da Sciambra, al pari dell'intero Archivio della Martorana, non sono attualmente consultabili.

³³⁶ La fonte principale per attingere notizie sulla vita e sulle opere di mons. Giuseppe Schirò sono i due fascicoli nei quali p. Nilo Borgia, ricostruendo la missione dei monaci basiliani in Albania, pubblicò alcuni importanti documenti redatti dal suo celebre concittadino. Di grande importanza è la nota autobiografica manoscritta dal titolo: *Requisiti di Giuseppe Schirò Arcivescovo di Durazzo, già Vicario Apostolico della Provincia di Cimarra nell'Epiro per lo spazio di anni XXIV, dal medesimo raccolti e messi insieme in Roma nell'anno del Signore MDCCXLVIII* parzialmente riprodotta in N. Borgia, *I monaci basiliani d'Italia in Albania. Appunti di storia missionaria (Secoli XVI-XVIII)*, Periodo secondo, Reale accademia d'Italia, Roma, 1942.

³³⁷ Sull'esperienza missionaria in Himara mons. Schirò scrisse due relazioni, la prima delle quali fu pubblicata mentre l'altra, pervenuta manoscritta, ha visto la luce nel 1913: [G. Schirò], *Relazione della Missione della Provincia di Cimarra nell'Epiro* per il P. D. Giuseppe Schirò dell'Ordine di S. Basilio in Italia Vicario Apostolico della suddetta Provincia di Cimarra, Typis Giannini & Mainardi, Roma, 1729; [G. Schirò], “II Relazione di Mons. Giuseppe Schirò sulla Missione di Cimarra (anni 1730-1735)”, in «*Roma e l'Oriente: rivista criptoferratense per l'unione delle chiese*», n. VI, 1913, pp. 220-231.

*albanesi*³³⁸, Schirò poté proseguire le speculazioni identitarie ponendosi sulla scia del pensiero tracciato da Guzzetta e giungendo, però, con maggiore cognizione di causa del suo illustre predecessore, a illustrare le differenze che intercorrevano tra greci e albanesi e ad anticipare alcuni paradigmi che soltanto verso la fine del XVIII secolo troveranno adeguata accoglienza nelle opere di altri intellettuali arbëreshë.

2.2.3. – Paolo Maria Parrino

Nato a Palazzo Adriano il 25 gennaio 1711 da Luca Parrino e Rosalia Lo Cascio, “Antonio Paulo Maria”, questo era il suo nome di battesimo, completò la sua formazione scolastica presso la prima delle istituzioni ecclesiastiche fondate da padre Giorgio Guzzetta, l’Oratorio filippino dell’Olivella altrimenti nota come *Congregazione oratoriana di Piana dei Greci*. “Te Ritiri” Parrino fece «il suo ingresso [...] presumibilmente dopo il compimento del quattordicesimo anno di età, e cioè tra gli anni 1725 e 1726»³³⁹. Proprio l’ingresso nell’Oratorio pianoto permise al giovane originario di Palazzo Adriano di instaurare un saldo e proficuo rapporto di collaborazione con il suo Maestro Guzzetta, il quale non solo riconobbe nel giovane novizio un’alta caratura intellettuale e una spiccata propensione per gli studi letterari, filosofici e teologici, ma decise di seguirne la formazione, sino a diventare

«il primo istruttore di Parrino e, nel contempo, il suo mecenate e protettore, il suo padre spirituale, l’uomo che ne avrebbe plasmato il profilo intellettuale e temperato il carattere, infondendogli l’amore e l’interesse per la cultura religiosa greco-bizantina, la passione e la dedizione per lo studio e la difesa della specificità delle comunità albanesi in Italia, la cura e il rigore della ricerca scientifica»³⁴⁰.

³³⁸ Il manoscritto del testo, il cui titolo completo è *Notizia distinta degl’Italo-greci e degl’Italo-albanesi esposta da mons. Giuseppe Schirò Arcivescovo di Durazzo, già Vicario Apostolico di Cimarra nell’Epiro, in occasione di dover rispondere ad alcuni quesiti proposti da un personaggio*, risale al 1742 ed è conservato presso l’Archivio del Pontificio Collegio Greco. Una prima volta è stato pubblicato in C. Karalevsky, *Documenti inediti per servire alla storia delle Chiese italo-greche*, Bretschneider, Roma, 1911, pp. 5-15. Pochi anni dopo è stato riedito a cura di S. Gassisi, “Contributo alla storia del rito greco in Italia”, in «*Roma e l’Oriente*», n. 7, 1914, pp. 272-285 e pp. 341-352 da cui furono ricavati due “estratti”, il secondo dei quali del 1917: Id., *Contributo alla storia del rito greco in Italia. Note e documenti*, Tipografia Italo-Orientale “S. Nilo”, Grottaferrata, 1917, pp. 11-24. Nel corso di questo lavoro si farà riferimento all’edizione di Karalevsky.

³³⁹ Cfr. M. Mandalà, “Paolo Maria Parrino e le origini dell’ideologia albanista”, in P. Di Marco, A. Musco (a cura di), *Aspetti della cultura bizantina ed albanese in Sicilia*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2005, 4.

³⁴⁰ *Ibidem*.

Una volta conseguito il Dottorato in Teologia, Parrino ricevette il 2 luglio 1734 la Consacrazione sacerdotale da parte dell'Arcivescovo Monsignor Basilio Matranga presso la chiesa di S. Atanasio in Roma. Da quel momento, la vita del sacerdote palazzese si legò indissolubilmente a quella del Seminario greco-albanese di Palermo, istituito da p. Guzzetta nello stesso anno, divenendovi prima Vicerettore e, successivamente, Rettore, subentrando nell'incarico al prete himariota Pietro D'Andrea, grande amico del fondatore del Seminario.

Sotto la guida di Parrino il Seminario di Palermo, regolato mediante le norme redatte dallo stesso sacerdote arbëresh, raggiunse uno status culturale di primo livello, innalzandosi a punto di riferimento per le comunità albanesi dell'Isola e per la formazione dei futuri *papades* di rito greco-bizantino, istruiti ed educati secondo i fondamenti dell'ideologia albanista. Nel quadro degli studi afferenti a questo paradigma di studi e ricerche, il contributo e la partecipazione di Parrino furono di vitale importanza, considerata la corposa mole delle sue opere che attestano la non comune padronanza che il loro autore vantava in campo teologico, storico e filosofico. A causa del fatto che la maggior parte di tali opere rimase manoscritta e inedita, la fama di Parrino rimase alquanto offuscata, non riuscendo a eguagliare quelle che, invece e meritoriamente, circondarono quella del maestro Guzzetta e del successore Nicolò Chetta³⁴¹. Oggi, anche grazie alla recente attenzione pluridecennale che il mondo accademico sta costantemente rivolgendo all'imponente eredità intellettuale lasciata dal Rettore palazzese, Paolo Maria Parrino è entrato a pieno diritto nel *pantheon* dei costruttori dell'identità arbëreshe, occupando una posizione cruciale nel quadro dell'evoluzione dell'ideologia *albanista* tenuto conto che la prevalenza dei suoi scritti, posizionata sulla scia concettuale e ideale del pensiero *guzzettiano*, costituì la premessa delle successive speculazioni *chettiane*.

Scorrendo l'elenco dei manoscritti che portano la sua firma³⁴², si nota facilmente che l'interesse di Parrino fosse rivolto ai temi trattati dagli altri componenti dell'intelligenza arbëreshe: testi sul rito greco professato dai siculo-albanesi, sulla difesa dei diritti di monaci e sacerdoti arbëreshë, opere di ordine teologico e liturgico, ricostruzioni delle vicende storiche degli italo-albanesi e del loro legame con le popolazioni albanofone dei Balcani. Questi temi furono ampiamente trattati da Parrino in

³⁴¹ Mentre la fama di p. Giorgio Guzzetta era piuttosto nota agli eruditi e agli studiosi coevi e successivi, quella di Chetta crebbe grazie alle citazioni che delle sue opere fecero illustri studiosi posteriori. Tra i più importanti ricordiamo lo studio dell'avv. Giuseppe Spata: cfr. [G. Spata], *Studi etnologici di Nicolò Chetta* esposti dall'Avv. Giuseppe Spata, Luigi Pedone Lauriel, Palermo, 1870.

³⁴² Per uno sguardo generale sulla produzione teologica, storica, letteraria di Paolo Maria Parrino cfr. M. Mandalà, "Paolo Maria Parrino", cit., 20-39.

diverse opere e, in particolare, nelle due più significative, pervenute entrambe manoscritte e ancora inedite: *In septem perpetuae consensionis libros Albanensis Ecclesiae cum Romana omnium Mater et Magistra* e il *De consensione Albanensis Ecclesiae cum Romana omnium Mater et Magistra*, che riuniscono il considerevole sforzo erudito per dimostrare, sulla scia delle speculazioni teologico-dottrinarie di Arcudio e di Allacci, entrambi studenti del medesimo Collegio greco di Roma dove aspirò invano di studiare Parrino³⁴³, che nei fedeli albanesi la “consensione” tra chiesa romana e chiesa bizantina non era affatto accidentale ma riguardava una loro prerogativa identitaria. Il primo di questi due testi, *In septem*, costituisce un’opera di immenso valore e tratta meticolosamente la storia degli albanesi e delle terre da loro abitate nei Balcani con interessanti notizie sui loro costumi, sulla lingua da loro parlata e sulle tradizioni religiose seguite. Questo scritto richiese a Parrino «un notevole sforzo di erudizione e di consultazione di un’ampia bibliografia di storia sacra e profana, dalle opere dei classici ai più moderni studi»³⁴⁴, che ha prodotto, però, sorprendenti risultati scientifici e teorici a cui bisogna fare obbligatoriamente riferimento per avere un quadro completo del contributo del palazzese e per descrivere l’evoluzione metodologica dell’ideologia albanista.

Di notevole interesse è anche il contenuto di una missiva inviata nell’aprile del 1758 a Don Tommaso Clemente Sulli, Arciprete di Palazzo Adriano, dal titolo *Lettera Apologetica in cui si dà a vedere che gli eretici albanesi non furono così detti o perché la loro setta nacque, o perché in qualche tempo allignò in Albania nominata ne’ tempo antichi Epiro Novo*, in cui Parrino rispose alle accuse di eresia rivolte agli albanesi d’Italia da uno sconosciuto teologo agrigentino offrendo una singolare ricostruzione dell’etnonimo degli albanesi. Collocandosi nel solco segnato da padre Giorgio Guzzetta³⁴⁵, Parrino proseguì strenuamente nel non semplice percorso di definire in termini culturali l’identità degli albanesi d’Italia mettendo a frutto il binomio identità-

³⁴³ In data imprecisata, Giovanni Martino Collida, sacerdote albanese, «supplica la benignità» del Rettore del Collegio greco di concedere a «Paolo Maria Parrino di anni 14 in circa, o a Francesco Parrino d’anni 12» il posto lasciato vuoto da Demetrio Petta, «ma nessuno dei due vi fu ammesso: il posto vacante è stato occupato da Clemente Tommaso Sulli»: A. Fyrgos, “Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del Pontificio Collegio Greco di Roma (1701-1803)”, in Id. (a cura di), *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione l’attività*, Pontificio Collegio Greco di S. Atanasio, Roma, 1983, 72-73.

³⁴⁴ M. Mandalà, “Paolo Maria Parrino”, cit., p. 46.

³⁴⁵ Significativa la testimonianza con la quale Nicolò Chetta ricostruì sinteticamente questa prima fase della storia culturale e religiosa degli arbëreshë siciliani: «quella consension perpetua tralle due chiese orientale e occidentale che ad esempio di Allazio per i greci, il p. Giorgio aveva incominciato a dimostrare pegli albanesi, il Parrino la portò a fine, coronandola colla nobilissima sua appendice in apologia del rito greco; e non so per quale inclemenza di avverso influsso non si è data pur anche alle stampe»: N. Chetta, *Tesoro di Notizie su de’ Macedoni*, Helix Media, Palermo-Contessa Entellina, 2002, p. 547.

religione e giungendo a trasmettere tanto agli allievi del Seminario quanto ai suoi successori la sua stessa dedizione per la tutela dell'appartenenza religiosa degli arbëreshë e per la rivendicazione di una loro autonoma identità etnico-culturale. Questo impegno intellettuale militante si riscontra in un documento manoscritto del 1738 rimasto inedito sino a pochi anni fa, intitolato *De studiis necessariis ad recte instituendos Siculo Albanensis Collegii Candidatos. Oratio ad rerum albanensium studiosos* (*Sugli studi necessari per una corretta formazione degli alunni del Collegio Siculo-Albanese*) e indirizzato ai giovani studenti del Seminario di Palermo, nel quale il palazzese, utilizzando un tono perentorio e inflessibile, a volte anche polemico, e avendo constatato che «non vi fu nessuno dei nostri Albanesi che non dico abbia scritto con somma efficacia e chiaro metodo dei propri costumi, istituzioni e riti, ma non vi fu nemmeno qualcuno che abbia semplicemente rivolto il suo animo a scriverne»³⁴⁶, ammoniva gli ecclesiastici siculo-albanesi di essere stati troppo negligenti nella tutela e nella salvaguardia delle tradizioni arbëreshe dai tentativi di assimilazione provenienti dalla Chiesa di Roma: «cosa potrebbe dirsi o immaginarsi di più vile e di più turpe che i nostri sacerdoti ignorino le cose che praticano e non conoscano le cose che hanno tra le mani? Con quale devozione terranno dietro ai santissimi compiti? Con quale religiosità? Badino finalmente, e attentamente vi badino i nostri Albanesi, ai doveri del compito loro affidato»³⁴⁷. Questi interrogativi rispecchiavano la prospettiva che muoveva le intenzioni ideologiche di Parrino, secondo cui era necessario che gli arbëreshë e, in particolare, l'élite intellettuale fossero consapevoli del valore indiscutibile dei riti e dei costumi albanesi per la sopravvivenza religiosa, culturale ed etnica della comunità albanofona del Sud-Italia: gli albanesi d'Italia avevano il compito di difendere quell'identità culturale che Guzzetta andava costruendo nel suo *De Albanesium*, senza aspettare che i *latini* ne riconoscessero le peculiarità religiose; per fare ciò, bisognava «rendere la nostra fede dimostrata a tutti con sempre nuovi argomenti, illustrare i riti della nostra Chiesa, rigettare i pregiudizi e le calunnie», dimostrando la totale e comprovata adesione degli arbëreshë ai dogmi e alle usanze della Chiesa Cattolica di Roma e precisando «quanto sia la distanza tra questi [i Greci] e gli Albanesi per stirpe, lingua e costumi»³⁴⁸. Il testo si conclude con un passo decisamente emblematico e raffigurativo della dedizione di Paolo Maria Parrino alla causa arbëreshe:

³⁴⁶ P. M. Parrino, *De studiis necessariis ad recte instituendos Siculo Albanensis Collegii Candidatos. Oratio ad rerum albanensium studiosos* ("Sugli studi necessari per una corretta formazione degli alunni del Collegio Siculo Albanese"), trad. it. di G. Guidera, in «*Biblos*», n. 27, 2006, p. 115.

³⁴⁷ Ivi, p. 117.

³⁴⁸ Ivi, pp. 121-123.

«Se queste cose si raccomandano agli Albanesi col peso delle argomentazioni, con l'autorità dei documenti, con l'eleganza dell'espressione, niente si potrà di più desiderare sia nel difendere la disciplina della nostra Chiesa, sia nel conservare in perpetuo la gloria della nostra gente. Queste cose desidero che voi abbiate davanti agli occhi o quando vi atterrisca il lavoro o quando vi intorpidisca la pigrizia»³⁴⁹.

2.2.4. – Nicolò Chetta

Nicolò Chetta nacque a Contessa Entellina il 31 luglio 1741 e undici anni più tardi fu accettato come studente nel Seminario greco-albanese di Palermo, in cui per i successivi cinque anni si dedicò allo studio della grammatica, del greco, della filosofia, ottenendo nel 1755 il dottorato di teologia. La frequenza dell'istituto ecclesiastico consentì a Chetta di stringere ottimi rapporti con Padre Giorgio Guzzetta e, soprattutto, con Paolo Maria Parrino, che affidò al giovane Nicolò «il prestigioso e non lieve compito di raccogliere, ordinare e sintetizzare il contenuto del cospicuo materiale [della monumentale opera *In septem*], autorizzandolo, in taluni casi, a riprodurre i testi che gli permisero di venire a diretta conoscenza delle ricerche avviate in Seminario»³⁵⁰. Nel decennio compreso tra il 1756 e il 1766, Chetta ricoprì incarichi di secondo piano all'interno del Collegio palermitano, come, ad esempio, quello di prefetto di camera mezzana o di prefetto di Nero della camera grande, fino a ricevere il 20 aprile dello stesso anno l'ordinazione a sacerdote celibe di rito greco da parte di Monsignor Giuseppe Schirò, all'epoca vescovo greco di Roma, a cui seguì la nomina di terzo assistente del Rettore del Seminario Giorgio Stassi³⁵¹.

Nonostante il suo progetto di diventare missionario in Albania, il sacerdote contessiotto fu trasferito a Contessa Entellina nel 1767 con la mansione di cappellano sacramentale di don Giovanni Musacchia, parroco della Cattedrale, con cui in pochi anni entrò in contrasto per visioni differenti sulla reintroduzione del rito greco. Nel biennio 1773-74 lasciò il suo paese natio per tornare a frequentare il Seminario greco-albanese, di cui fu designato rettore il 4 dicembre 1786 dopo essere stato a Napoli tra il 1783 e il 1785 per «il temporaneo incarico di cappellano del Reggimento Real Macedone di stanza»³⁵² nella città partenopea. Gli anni di rettorato non proseguirono in maniera del tutto serena, dal momento che sin dagli inizi Chetta entrò in conflitto con Mons. Stassi, a

³⁴⁹ Ivi, p. 125.

³⁵⁰ M. Mandalà, "Introduzione" a Nicolò Chetta, *Testi letterari in albanese*, edizione critica a cura di M. Mandalà, Salvatore Sciascia, Caltanissetta, 2004, p. XXXIX.

³⁵¹ Cfr. N. Chetta, *Tesoro di Notizie*, cit., p. 27.

³⁵² M. Mandalà, "Introduzione" a N. Chetta, *Testi letterari*, cit., p. XLIV.

cui era subentrato nella direzione dell'istituto e che criticava al sacerdote contessio le modalità di amministrazione del Seminario. Nicolò Chetta mantenne la carica di Rettore fino al giorno della sua morte, avvenuta a Palermo il 15 novembre del 1803 all'età di 61 anni.

L'attività letteraria e intellettuale di Chetta si articolò lungo due fasi differenti: «la prima, che abbraccia il ventennio 1760-1780, cui risalgono quasi tutte le sue opere più impegnative, tra le quali quelle in albanese», come, ad esempio, il *Leksiko liti kthiellë arbërisht*, l'*Urtsia e Kërshhtë* e la prima versione del *Tesoro di Notizie su de' Macedoni*; «la seconda, che abbraccia il periodo 1780-1803, cui risalgono le radicali revisioni dei testi di alcune opere – in particolare quelli del *Tesoro* e dei dizionari – che approderanno in redazioni del tutto nuove»³⁵³, e che si conclude con la sua morte. I suoi scritti, rimasti inediti per un lungo tempo, sono intrisi degli stessi principi e propositi che caratterizzano i contributi di Guzzetta e Parrino e rappresentano, in una certa misura, il risultato finale dell'impegno ideologico e culturale sviluppatosi e diffusosi in seno al Seminario greco-albanese di Palermo. Nel *Tesoro*, lo scritto che verrà preso maggiormente in considerazione, Chetta seguì scrupolosamente la linea teorica dettata dai suoi predecessori, ampliando i temi della discussione con interessanti notizie sulla migrazione albanese in Italia e sulla successiva fondazione delle colonie siculo-albanesi attinte dagli archivi afferenti a queste comunità. Se infatti, nelle due parti iniziali, *Origine de' macedoni* e *Albani ed epiroti tra li macedoni*, il papas contessio offrì un quadro completo e approfondito sulle vicende storiche avvenute nella penisola balcanica e sulle caratteristiche etniche, culturali, linguistiche e religiose delle popolazioni albanesi, nell'ultima sezione, *Nella Magnagrecia le colonie degli albani*, si concentrò maggiormente sulla storia delle comunità siculo-arbëreshe.

2.3. – *I fondamenti dell'ideologia albanista*

Una volta descritti i profili biografici e intellettuali dei quattro sacerdoti arbëreshë, è possibile concentrarsi sui fondamenti teorici e scientifici che contraddistinguono la struttura ideologica da loro ideata. Infatti, sulla base di una impegnativa e intensa attività di ricerca e di studio Guzzetta e i suoi successori avevano elaborato un paradigma i cui contenuti principali riguardavano:

³⁵³ Ivi, p. XLVIII.

- la ricerca delle radici degli arbëreshë nell'Albania *skanderbeghiana* e la conseguente associazione tra gli albanesi d'Italia e gli albanesi balcanici in termini di lingua e cultura;
- l'inquadramento degli arbëreshë di rito bizantino all'interno della Chiesa cattolica di Roma;
- la rivendicazione di una netta differenza e distanza dai greci e dalla Chiesa ortodossa attraverso l'esaltazione delle peculiarità linguistiche e culturali degli arbëreshë.

Queste tematiche, che compongono l'ideologia *albanista*³⁵⁴, trovarono la loro massima espressione in dei veri e propri *texts of identity*, opere costruttrici di identità e di strutture mitico-simboliche con cui giustificare e rivendicare la peculiarità etno-culturale degli arbëreshë. Secondo la visione concepita da Guzzetta e abbracciata dagli altri sacerdoti siculo-albanesi, il patrimonio identitario arbëresh si poggiava su tre marcatori etnici precisi: le origini storiche e geografiche, la lingua e i costumi, la religione. Questi elementi cardinali permettevano, infatti, di raggiungere l'obiettivo principe dell'ideologia albanista, ossia di sostenere l'idea di un'identità arbëreshe autentica e diversa dall'identificazione proveniente dall'esterno, segnando una linea di demarcazione tra gli albanesi e i greci e creando quel famoso confine etnico di *barthiana* concettualizzazione attraverso cui i gruppi etnici definiscono la loro identità in contrapposizione all'alterità. La formulazione di questo paradigma era strettamente legata alla sopravvivenza del rito e della fede religiosa degli italo-albanesi, che, come si è potuto evincere, è stata da sempre condizionata da un'eterna precarietà.

Lo sviluppo dell'ideologia albanista può essere suddiviso in quattro fasi distinte, ciascuna delle quali ha apportato miglioramenti e nuove frontiere di indagine: in linea generale, a ciascun autore corrisponde una tappa precisa del percorso e un approccio diverso alla questione. L'impegno e l'attività di Guzzetta rappresentarono, sicuramente, la fase 1, l'incipit del processo di costruzione dell'identità arbëreshe, caratterizzata dalla ricerca o, se si preferisce, dall'invenzione di una tradizione storica degli *shqiptarë* che potesse giustificare in maniera definitiva la rivendicazione di una loro posizione autonoma e indiscutibile nel mosaico entico balcanico. La grandiosità dello studio di Guzzetta rimane, infatti, nell'aver elaborato un paradigma etnico basato sull'analisi e sulla descrizione delle comunità italo-albanesi, ma destinato a essere utilizzato, quale

³⁵⁴ Il sintagma "ideologia albanista", coniato da Matteo Mandalà sul modello di quello *sicilianista* dello storico Giuseppe Carlo Marino, è ormai diventato di uso comune per indicare l'apparato di studi, di ricerche e di pubblicazioni relativo alle origini storiche, alle caratteristiche linguistiche e culturali e alla tradizione religiosa degli arbëreshë di Sicilia.

schema interpretativo funzionale, per avanzare ipotesi sulla ricostruzione di una genealogia mitico-simbolica degli arbëreshë e degli albanesi dell'Europa Sud-orientale, sulle origini della loro lingua e della confessione religiosa professata. Le riflessioni di padre Giorgio Guzzetta funsero da fondamento per le speculazioni dei suoi successori e dettarono la linea teorica e ideologica da seguire per raggiungere l'agognato scopo di tutelare la sua comunità dall'assimilazione culturale.

La seconda fase del processo costitutivo è riconducibile all'operato di monsignor Giuseppe Schirò e al suo interessante testo già menzionato. Schirò seguì schematicamente l'indirizzo teorico postulato da Guzzetta, suo Maestro nel periodo in cui insegnava a Piana dei Greci e di cui conosceva sicuramente il *De Albanensium*: fu lo stesso futuro Arcivescovo di Durazzo a citare il fondatore come uno dei più dotti eruditi sullo studio delle origini linguistiche degli arbëreshë. Così come Guzzetta, anche Schirò concentrò la sua riflessione sui temi dell'origine storica, della lingua e della religione, assumendo in alcuni versanti posizioni più rigide ed estreme rispetto al suo concittadino. Tuttavia, la novità più rilevante del testo di Monsignor Schirò riguardò la distinzione di greci e albanesi in relazione all'appartenenza etnica dei rispettivi gruppi umani, un'appartenenza che gli permise non solo di avanzare considerazioni di ordine teologico al fine di precisare il tipo di aderenza di quei gruppi alla disciplina ortodossa orientale e, dunque, la loro più o meno compatibilità teologica con la Chiesa cattolica, ma anche di isolare, in virtù della diversa dimensione storico-culturale dei popoli di riferimento, elementi che avrebbero potuto dirimere l'eventuale sospetto di legami con le pratiche scismatiche. L'apporto decisivo dato da Schirò si riversò, inoltre, nella definizione di un etnonimo per le comunità albanesi del meridione, utile alla determinazione di quei tratti culturali adeguati ad operare la distinzione dai greci.

Il terzo momento dell'ideologia albanista coincise con la figura di Paolo Maria Parrino, il cui contributo diede una sterzata decisiva alle modalità di studio e di ricerca delle tematiche centrali del paradigma guzzettiano. Come è stato anticipato, il valore e l'importanza dell'attività di Parrino sono rintracciabili in tutte le sue opere scritte, poiché ciascuna di essa costituisce un tassello di un mosaico più grande rappresentato dalla stesura di *In septem* e del *De perpetua*. Tuttavia, al sacerdote originario di Palazzo Adriano vanno riconosciuti «due meriti principali: da un lato, quello di offrire continuità alla ricerca storico-teologica avviata da Giorgio Guzzetta e, dall'altro, quello di dotarla di una rigorosa e, per molti versi, innovativa impostazione metodologica che i suoi

epigoni, imiteranno e persino perfezioneranno»³⁵⁵. Infatti, il metodo di studio seguito da Parrino non si limitò alla sola ricostruzione storica delle origini promossa dal suo Maestro, ma si arricchì di tesi provenienti dall'intelligenza siciliana, anch'essa occupata nella ricerca e nell'elaborazione di una genealogia mitico-simbolica degli abitanti dell'Isola. Paolo Maria Parrino ricevette positivamente l'influenza delle teorie *sicilianiste*³⁵⁶ avanzate durante il XVII secolo da don Mariano Valguarnera che sosteneva l'appartenenza dei siciliani alla stirpe *jafetiana*, in quanto discendenti di Elisa, figlia di Iavan e nipote di Jafet, figlio di Noè³⁵⁷, e proponeva un'interpretazione *diluvista* delle origini siciliane che, ben accolta in un primo momento dal sacerdote palazzese, in seguito venne ripresa e, soprattutto, sviluppata da Nicolò Chetta, il quale la adattò alla sua descrizione delle radici storiche degli albanesi.

La stagione di studi avviata da Guzzetta nei primi decenni del Settecento, infatti, si concluse con l'attività intellettuale e letteraria di Nicolò Chetta che abbracciò pienamente le teorie esposte da Guzzetta, Schirò e Parrino. In questo senso, il *Tesoro di Notizie su de' Macedoni* costituisce un documento dal valore incommensurabile, poiché rappresenta l'esito finale del perfezionamento delle analisi *parriniane*, introducendo nuovi orizzonti di indagine rivolti alle vicende storiche e alle peculiarità etnico-culturali delle comunità arbëreshe del Sud Italia. La novità del pensiero *chettiano* non è rimasta celata a Eqrem Çabej, linguista e studioso albanese, che ha riconosciuto al sacerdote originario di Contessa Entellina il merito di aver ideato un «metodo globale di ricerca» in grado di proporre una

«soluzione del problema dell'origine delle colonie italo-albanesi [...] combinando i dati linguistici con quelli della storia e dell'etnografia: le forme dialettali e i nomi di famiglia e di luogo e dei santi locali dei vari comuni colla testimonianza dei documenti e dei registri chiesastici, colla viva tradizione orale in Albania e in Italia, cogli elementi del modo di vestire e degli usi e costumi, con certi motivi comuni della poesia popolare, e simili»³⁵⁸.

Il contributo di Chetta, dunque, non riprese pedissequamente le riflessioni dei suoi predecessori, ma diede un'impronta diversa allo studio della questione arbëreshe,

³⁵⁵ M. Mandalà, "Paolo Maria Parrino", cit., p. 49.

³⁵⁶ Per approfondimento sull'ideologia *sicilianista* cfr. G. C. Marino, *L'ideologia sicilianista: dall'età dei "lumi" al Risorgimento*, Flaccovio, Palermo, 1971.

³⁵⁷ Cfr. M. Valguarnera, *Discorso dell'origine ed antichità di Palermo e de' primi abitatori della Sicilia e dell'Italia*, per Gio. Battista Marigo, Stampator Camerale, Palermo, 1614.

³⁵⁸ E. Çabej, "Storia linguistica e struttura dialettale dell'albanese d'Italia" in Id., *Tra gli albanesi d'Italia. Studi e ricerche sugli Arbëreshë*, a cura di M. Mandalà, Besa Muci, Nardò, 2021, p. 78.

gettando le basi per le future speculazioni degli intellettuali calabro-albanesi di fine Settecento e inizio Ottocento.

Ripercorrere e analizzare gli scritti di queste grandi personalità è un passaggio obbligatorio per descrivere le dinamiche del processo di costruzione dell'identità arbëreshe e per cogliere il carattere *etnosimbolista* che caratterizza la struttura ideologica creata da Guzzetta, Schirò, Parrino e Chetta e destinata a diventare l'impulso principale delle rivendicazioni identitarie degli italo-albanesi.

2.3.1. *Una genealogia per gli albanesi d'Italia: origini storiche e geografiche*

L'inizio del processo di costruzione dell'identità arbëreshe è strettamente legato alla narrazione mitico-simbolica delle origini storiche e geografiche delle popolazioni albanesi, a partire da un periodo storico antecedente alla più famosa epoca skanderbeghiana. Fu padre Giorgio Guzzetta a dare avvio a questa ricostruzione storica, descrivendo brevemente nel primo capitolo del *De Albanensium* gli avvenimenti dell'emigrazione albanese del XV secolo e riportando utili informazioni sulla presenza arbëreshe in Sicilia:

«alle falde di un altissimo monte, che la sovrasta, si estende una pianura che chiamano Piana, nella diocesi di Monreale; questa [...] è la più importante di tutte le altre città essendo compartecipe della prosperità della Città Felicissima [Palermo, ndr]. Nella diocesi di Palermo si trova Munzufsina (Mezzojuso) celebre per un caratteristico monastero dell'Ordine di San Basilio Magno sotto la rigorosa osservanza dei riti orientali [...]. Palatina fu detta comunemente Palazzo Adriano perché affidata all'Abbate Commendatario del monastero di Santa Maria di Fossanova e Calatamaurense [Contessa Entellina, ndr] perché situata alle falde del monte Calatamauro, nel Comitato Colonnese, sotto la diocesi di Agrigento»³⁵⁹.

Guzzetta fece risalire la fondazione di queste colonie e di altre (Sant'Angelo Muxaro, San Michele di Ganzeria, Bronte) a un periodo immediatamente successivo alla morte di Skanderbeg, rifiutando le ipotesi avanzate dallo storico Tommaso Fazello che datava la migrazione delle genti albanesi e balcaniche dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453. L'*excursus* sulla diaspora albanese rappresentò la tappa iniziale del processo di costruzione dell'identità arbëreshe, poiché produsse un legame storico e ideologico tra la

³⁵⁹ P. G. Guzzetta, *L'osservanza del rito presso*, cit., p. 31.

morte del Kastrioti e la venuta degli albanesi in Italia. Detto in altre parole, il sacerdote pianoto concorse a delineare una genealogia storica delle comunità albanesi recuperando quel *mitomotore* sulle loro origini secondo il quale gli albanesi avevano abbandonato l'Albania, l'Epiro e la Macedonia per sfuggire all'occupazione turco-ottomana e per salvaguardare la loro fede religiosa. In questo senso, per Guzzetta fu decisiva

«la misericordia di Dio Onnipotente, la quale, mentre tutto l'Oriente era oppresso dal giogo dei maomettani, liberò dalla prigionia soltanto gli albanesi e li accolse nella libertà dei figli della santa Romana Chiesa e, con una certa particolare previdenza dispose che essi, stabilitisi in Italia, dopo quasi tre secoli, si conservassero ancora immutata nei costumi patri e nella lingua, [...] anche se incontravano resistenza per lo più nei governatori locali e nella quotidiana, seppur familiarissima, convivenza con gente straniera»³⁶⁰.

Anche questo passo possiede un importante valore ideologico, dal momento che, da una parte, collega le sorti degli arbëreshë alla volontà divina e alle decisioni della Santa Sede e, dall'altra, rivendica la conservazione della loro autenticità culturale e identitaria, che viene descritta ed esaltata nei capitoli successivi dell'opera. Con l'intenzione di promuovere un'idea degli italo-albanesi diversa dalla rappresentazione mistificata proveniente dall'esterno, il prete di Piana degli Albanesi pose l'accento su tre aspetti fondamentali dell'identità arbëreshe: la provenienza storico-geografica e le peculiarità culturali, il tema della lingua e la questione religiosa.

Entrando nel dettaglio, nell'*incipit* della seconda sezione Padre Giorgio Guzzetta si soffermò sulle radici degli albanesi, dichiarando fermamente che

«di certo gli Albanesi non sono greci, infatti traggono la loro origine, non dai Greci, ma dagli Epiroti e dai Macedoni: sicuramente la parte occidentale della Macedonia e, un tempo, tutto l'Epiro, ora quella parte, che, confinante con la Macedonia a nord, si protende a ovest fino ai monti Acrocerauni, che sovrastano il mare Adriatico, formano in parti uguali l'Albania. Né i Macedoni o gli Epiroti sono Greci, ma dominatori dei greci, creatori dell'impero greco, principi, per cui furono detti greci, come i greci stessi dopo che l'impero Romano per iniziativa di Costantino Flaviano Augusto fu trasferito in Grecia, si vantano di essere chiamati Romani»

e, ancora, che

«gli Albanesi non sono Greci anche se hanno in comune con i Greci i santissimi riti, ma non la lingua, non l'amore per la vita, non i comportamenti umani, infine non la

³⁶⁰ Ivi, p. 33.

stessa foggia dell'abito che in particolare le donne albanesi mantengono fino a questo momento in territorio italiano. Dunque in questi e, cosa ancora più grave, anche negli animi, essi discordano molto dai greci e per dirla con una sola parola: grande è l'odio, direi quasi, e naturale l'antipatia degli Albanesi versi i Greci»³⁶¹.

In questi passi del secondo capitolo Guzzetta operò una netta contrapposizione tra l'etnia albanese e quella greca, asserendo non solo che i compatrioti di Skanderbeg discendessero direttamente dai macedoni e dagli epiroti, ma addirittura che gli stessi albanesi disprezzassero i costumi e gli usi della «gente greca effeminata»³⁶². In queste affermazioni riecheggiano *ante litteram* paradigmi e concetti propri delle teorie descritte e analizzate nella prima parte del presente lavoro e che riguardano sia il processo di costruzione dell'identità sia, in maniera particolare, il rapporto con l'alterità. La demarcazione delle differenze tra albanesi e greci avanzata da Guzzetta segue, infatti, lo schema adottato da Francesco Remotti per descrivere i meccanismi costitutivi dell'identità: nello specifico, p. Giorgio Guzzetta, nonostante avesse ammesso l'esistenza di alcuni elementi comuni tra le due popolazioni, proseguì in una totale negazione dell'alterità, considerata come estranea e opposta alla natura innata degli albanesi. In realtà, se si approfondisce il contenuto del *De Albanensium*, si può notare come l'autore tendesse a tracciare una frontiera etnica anziché un confine, poiché nel momento esatto in cui analizzava le peculiarità dell'etnia albanese riconosceva anche i punti di contatto e di somiglianza con quella greca, ossia l'osservanza dei santissimi riti. Tuttavia, non si trattava di un *limes* che promuoveva uno scambio culturale protratto, riconducibile alla nozione di frontiera come ibridazione formulata da Fabietti, ma di un margine che agiva come agente di conservazione mantenendo inalterata la fisionomia culturale degli albanesi. Questa presa di posizione, contro l'etichetta esterna e a favore di un'identità pura e incontaminata, «muoveva dalla polemica contestazione della superficialità con la quale alcuni storici siciliani confondevano – non sempre ingenuamente – la “nazionalità” albanese e “il rito greco-bizantino” professato dagli arbëreshë, quasi che l'appartenenza alla medesima sfera rituale e liturgica “greca” potesse davvero oscurare del tutto i tratti salienti del carattere nazionale “albanese”»³⁶³. Per confutare queste erronee speculazioni, il fondatore del Seminario di Palermo propose una linea di discendenza che ricongiungeva gli albanesi direttamente ai romani, ricercando legami con le più antiche popolazioni balcaniche e affermando l'autoctonia dei compatrioti di Skanderbeg, confermata dalle

³⁶¹ Ivi, pp. 35-36.

³⁶² Ivi, p. 36.

³⁶³ M. Mandalà, “Introduzione” a P. G. Guzzetta, *L'osservanza del rito presso*, cit., p. 15.

storie delle più importanti città albanesi (Alessio, Durazzo, Valona, Prevesa, Scutari) e dalle vicende delle famiglie aristocratiche albanesi più conosciute (Castriota, Thopia, Basta, Albani), con lo scopo di dimostrare che «gli Albanesi appunto non sono Greci in senso proprio, ma sicuramente latini, prima come padri dei Romani, poi in quanto rigenerati dai Romani; e cresciuti e andati avanti fino alla vecchiaia nei costumi e nel sangue dei latini»³⁶⁴.

Anche mons. Schirò, soffermandosi sugli arbëreshë, ne ricostruì le origini adducendo motivazioni che escludevano aprioristicamente qualsiasi rischio di promiscuità con la tradizione invisa ai censori cattolici e che, di contro, ribadivano la prospettiva di p. Giorgio Guzzetta:

«Comparvero la prima volta, allorché condotti dal loro duce prodigioso, Scanderbech, fatta prima breve tregua co' Turchi loro implacabili nemici, mossi dalle incalzanti premure, e comandi del Sommo Pontefice Pio II si portarono, per così dire, volando dall'Albania all'Italia, affine di recuperare alla medesima Italia per la perdita libertà, e di rimettere in trono assieme con i collegati dell'istesso Pontefice, Ferdinando Re di Napoli, figliuolo del grand'Alfonso d'Aragona. Riuscita loro facilmente questa militar spedizione, come di consenso assicurano le istorie tutte di quel tempo, non si fermarono quindi per allora gli Albanesi; ma fecero tosto ritorno alla loro patria, portati con la stessa celerità per far giocare contro i nemici della Fede delle armi, che mal volentieri impuginate avevano contro i Cristiani»³⁶⁵.

Con queste parole Monsignor Schirò raccontò la prima apparizione degli albanesi in territorio italiano e mostrò implicitamente lo spirito che muoveva la sua opera, dal momento che sottolineava il legame politico e religioso che avvicinava gli albanesi di Giorgio Kastrioti Skanderbeg al Vaticano, anticipando, dunque, la loro sudditanza alla Chiesa cattolica di Roma. Proseguendo, Schirò si soffermò sulla venuta dei migranti albanesi in territorio italiano:

«La seconda venuta de' medesimi è seguita dopo la morte e la caduta fatale a tutto il Cristianesimo del famoso lor Principe, e Re Giorgio Castriotto di sovr'accennato, detto ancora con altro nostro Scanderbech. [...] Il di loro passaggio in Italia non fu per tutti in un istesso tempo, ma successivo, secondo che di mano in mano venivano incalzati, e poi oppressi, e discacciati dalla formidabile potenza de' vittoriosi ottomani. Si sono poi fermati con tutte le loro famiglie, parte di esse nello Stato della Chiesa, e sono stati quelli che hanno insignita la Terra di Genazzano [...]. Parte passarono a quella di Urbino, di dove ne viene l'antichissima e nobilissima casa

³⁶⁴ P. G. Guzzetta, *L'osservanza del rito presso*, op cit., p. 39.

³⁶⁵ [Mons. G. Schirò], "Notizia distinta", cit., p. 10.

Albani [...]. Gli altri poi sono quelli, i quali passarono parimente con le loro famiglie e formarono oggi le colonie Italo-Albane nelli due Regni di Napoli, e di Sicilia. Gli Albanesi siciliani saranno in tutto, divisi in quattro terre ben grosse, quindicimila anime in circa: e delli Albanesi del Regno di Napoli più numerosi di tutti gli altri, non si sà il numero preciso»³⁶⁶.

Queste righe contengono un elemento fondamentale e indispensabile del patrimonio identitario degli italo-albanesi: il racconto mitico delle loro origini. In questo caso, il sacerdote di Piana, sulla falsariga di Guzzetta, ribadì i motivi della migrazione albanese, rintracciabili unicamente nella morte di Skanderbeg e nella conseguente occupazione turco-ottomana. Infatti, soltanto dopo la morte del loro condottiero, gli albanesi diedero vita – «non tutti in un istesso tempo», precisa Schirò – all'esodo che li portò a stanziarsi in diverse regioni italiane. Tra i tanti spiccavano anche gli esuli riparati a Urbino che appartenevano all'*antichissima e nobilissima casa Albani*, da cui discese papa Clemente XI. Dunque, non soltanto quei profughi erano fuggiti dai Balcani dopo la morte di Scanderbeg e in nome della fede cattolica, ma essi erano stati da sempre devoti servitori della Chiesa di Roma, alla quale avevano persino offerto degli illuminati Pontefici. Con due decenni di anticipo rispetto alla pubblicazione del terzo volume della *Storia del rito greco* di Pietro Pompilio Rodotà, Schirò non solo offrì un'inedita interpretazione storiografica della venuta degli albanesi in territorio italiano, ma rivelò il vero punto di forza della sua opera: sottolineando i profondi legami politici e religiosi di Giorgio Kastrioti Skanderbeg con il Vaticano e le diverse forme di fedeltà assicurata dai fedeli italo-albanesi, l'Arcivescovo di Durazzo riuscì a edificare uno scudo ideologico a difesa delle prerogative rituali di quest'ultimi, rigettò le accuse di eresia, ritenute pretestuose e false, rivendicò la gloriosa pagina della resistenza militare contro l'occupatore ottomano e, nel nome dell'*Athleta Christi*, la indiscussa fedeltà alla Chiesa di Roma. L'intento, inoltre, di dimostrare che gli arbëreshë giunti in Italia avevano combattuto al fianco di Ferdinando I e che avevano abbandonato le loro terre perché riluttanti di perdere la fede cristiana e di essere assimilati all'islamismo, avvalorò pienamente l'atto preliminare dell'impianto ideologico dato da p. Giorgio Guzzetta alla nascente storiografia arbëreshe e ne anticipò l'assunto secondo il quale gli albanesi appartenevano a una comunità etnicamente diversa da quella greca.

La direttrice epirota-macedone delle origini albanesi fu percorsa anche da Paolo Maria Parrino, che, sulla scia del suo Maestro Guzzetta, affrontò un'approfondita

³⁶⁶ Ivi, pp. 10-11.

disamina sulle vicende storiche che segnarono quella parte di territorio denominata Regno di Macedonia. La novità delle tesi *parriniane* riguardò, in particolare, la discendenza delle genti macedoni, tema che non fu indagato né da Guzzetta né da Schirò e che, invece, nel progetto di Parrino e di Chetta ricoprì una posizione di primo piano. Infatti, una volta appurato che «Albaniam itaque occidentem fuisse Macedoniæ», Parrino affermava con decisione che «Macedoniam Terram Cethim appellat author libri primi Machabæorum; idque ea de causa, quod Cethim filius Javan, et Japheti Nepos, eidem genti originem dedisse credatur»³⁶⁷, assegnando, in questo modo, una discendenza biblica ai macedoni e, conseguentemente, agli albanesi. Questa scelta di legare la storia delle popolazioni epirote-macedoni-albanesi alla teoria diluvista e alle figure di Jafet, figlio di Noè, e dei suoi successori diretti rappresentava una svolta significativa poiché congiungeva le speculazioni identitarie dell'ideologia albanista alla tradizione sicilianista sopracitata e alimentava la retorica mitologica delle radici arbëreshe. In questo senso, la semplice ricostruzione storiografica basata su documenti e testimonianze affidabili si coniugò a una visione creazionista della genealogia albanese, sostenuta da un tenue rigore scientifico-metodologico ma caratterizzata da una forte impronta simbolica volta a evidenziare la distanza etnico-culturale dai greci e la congruità liturgica degli albanesi alla dottrina religiosa precedente allo Scisma di Fozio e Cerulario.

Il discorso di Parrino si sviluppò successivamente su un lungo *excursus* storico inerente alla nascita del Regno di Macedonia e agli eventi che lo coinvolsero prima, durante e dopo la dominazione romana, avvenuta in seguito alla sconfitta rimediata nella battaglia di Pidna (168 a.C.). Il sacerdote palazzese suddivise la storia macedone in cinque periodizzazioni temporali, così schematizzate: «Quorum primum sit ab initio Macedonici Regni ad Amyntæ Philippi Patris ætatem. Ab hoc ad Alexandrum Magnum, alterum. Tertium exponet Macedoniæ statum quo tempore redacta in Romanam Provinciam fuit. Quartum quæ ea fuerit primis Ecclesiæ sæculos. Quintum quæ a quarto sæculo et deinceps»³⁶⁸. Per ogni epoca, Parrino descrisse i territori della parte occidentale della Macedonia corrispondenti all'Albania a lui contemporanea, specificando i nomi di città e di governatori e mostrando la diffusione delle popolazioni albanesi in quell'area dei Balcani: così, ad esempio, se durante la *prima divisio temporum* l'ipotetica area albanese era compresa tra i monti Hemus e Scardus³⁶⁹, nei secoli successivi essa si estese dalla città di Scutari sino a raggiungere i confini della Tessaglia, per poi venire inglobata nella

³⁶⁷ [P. M. Parrino], *In septem perpetuæ consensionis libros Albanensis Ecclesiæ cum Romana omnium Mater et Magistra*, p. 5.

³⁶⁸ Ivi, p. 11.

³⁶⁹ Ivi, pp. 20-21.

provincia romana dell'Ilirico. La parte sicuramente più interessante riguarda la diffusione del nome *Albania* tra i latini e, nella variante *Ἀρβαντιὰ*, tra i greci come alternativa al più generale appellativo di Macedonia Occidentale e di Epiro Nuovo: secondo Parrino, infatti, a partire dal XIII secolo «latius patuit Albaniae nomen, easque Regiones complexa est, qua hodie continet. Notabis tamen hic, quod Albanensio numero non si tantum censentur, qui Albania et Macedonia habitant, sed qui Epiro ita ea Serbia, quique pervicos dispersi Peloponnesu, ac Agei manvis insulas aliquot incolentes Albanensiu lingua, institutis, ac moribus vivunt»³⁷⁰. Questa estensione territoriale delle genti albanesi fornì a Paolo Maria Parrino un ulteriore assist per confermare la loro autoctonia nei Balcani e la loro “consensione” alla Chiesa cattolica, poiché ribadiva quella continuità storica e culturale con i macedoni, gli epiroiti e, in generale, con i discendenti di Jafet. Il sacerdote di Palazzo Adriano, a differenza di Guzzetta, di Schirò e, come vedremo, di Chetta, concentrò i suoi studi e le sue indagini quasi esclusivamente sull'area balcanica, interessandosi poco degli avvenimenti storici che riguardarono la migrazione albanese e la successiva fondazione delle colonie nel Meridione italiano³⁷¹.

Lo schema interpretativo *parriniano* fu ripreso e ampiamente sviluppato dal suo allievo Nicolò Chetta, a cui era stato affidato il compito di pubblicare le opere manoscritte di Parrino. Osservando i contenuti trattati nel *Tesoro di Notizie su de' Macedoni*, risulta palese quanto l'*In Septem* fosse stato di ispirazione per Chetta, che dall'opera del suo Maestro attinse aspetti metodologici, scientifici e tematici a cui aggiunse altre sue considerazioni. Il contessio condusse la sua analisi genealogica delle radici storiche albanesi su tre tematiche contigue:

- l'origine dei macedoni, in cui venivano trattate le affinità culturali tra gli albanesi e i macedoni-epiroiti;
- l'epoca skanderbeghiana, in cui emerse la prima forma di principato albanese sotto il governo e la guida di Giorgio Kastrioti;
- l'esodo albanese in Italia e il conseguente insediamento dei migranti in Sicilia.

Per quanto riguarda il primo dei tre argomenti, a cui è dedicato il Libro Primo, Chetta estese minuziosamente la teoria biblico-diluvista esposta da Parrino riportando

³⁷⁰ Ivi, p. 58.

³⁷¹ Parrino dedica qualche riga alla storia delle comunità siculo-albanesi alla fine del capitolo XII, *Sacros Græcorum ritus a priscis sæculis ad hæc usque tempora admisit in nonnullis saltem Ecclesiis Sicilia nostra*, in cui descrive le peculiarità del rito greco-bizantino osservato dagli arbëreshë. Un'attenzione maggiore Parrino riserva alla questione dell'emigrazione nel suo ms. 815 intitolato *Origine, passaggio e sagri riti delle quattro Colonie di Albanesi in Sicilia*: cfr. M. Mandalà, “Paolo Maria Parrino”, cit., p. 22.

una lunga serie di citazioni di autorevoli pensatori antichi e moderni in cui si attestava la discendenza jafetiana delle popolazioni macedoniche. Le discrepanze tra le due trattazioni dei *papades* siculo-arbëreshë sono minime, tenuto conto che Chetta si limitò a fornire alcuni dettagli storici che concorsero a completare il quadro teorico proposto da Parrino. Va precisato, tuttavia, che la prospettiva di ricerca delineata dagli ecclesiastici siciliani da cui prende le mosse la teoria diluvista, spinse lo studioso contessiotto a percorrere vie nuove e, soprattutto, alternative al discorso storiografico per completare il segmento più arduo della ricostruzione della discendenza delle “genti”. Da qui, la decisione di affidare alla narrazione letteraria il compito di saldare i due momenti tramandati, rispettivamente, «dalla “storia del mondo” narrata nel libro della *Genesi* e dalla “storia degli uomini”, così come le fonti “storiografiche” l’hanno narrata nei libri storici della Bibbia»³⁷². E per dare concretezza a questa sua intuizione, Chetta decise di scrivere due opere, *La spiega della creazione di tutto l’Universo* (SCM) e il *De creatione mundi*, la prima in prosa interamente scritta in albanese e la seconda in versi (poema di 76 ottave in albanese con relativa traduzione italiana). Anche se non furono pochi i cambiamenti e i ripensamenti, alla fine Chetta, come osserva Matteo Mandalà,

«finalmente poté concludere il suo iniziale disegno intellettuale, condensando, da un lato, nelle 76 ottave in endecasillabi di SCM la “storia” profetica della *prima creazione* raccontata nel *Genesi* da Mosè e, dall’altro, nei tre libri che formano la *Storia dei Macedoni* la “storia” della *seconda creazione* che non a caso, come recita il sottotitolo dell’opera, inizia dai tempi “po(st)diluviani”»³⁷³.

L’accorgimento si rivelò efficace al fine di superare l’aporia della “dimostrazione” delle asserzioni bibliche, che ovviamente Chetta non era in grado di effettuare mancando le prove documentali, e di affrontare con piglio scientifico più sicuro la narrazione relativa al periodo “postdiluviano”. Da questo punto di vista, ben più importanti risultano i capi successivi del Libro Primo in cui sono raccolte le riflessioni *chettiane* sulle caratteristiche culturali che accomunano macedoni e albanesi: le usanze, in cui sono inclusi i costumi, le conoscenze belliche, i riti nuziali, il culto dei morti; i riti sacri; la lingua; gli etnonimi. Questi elementi culturali sono funzionali alla teorizzazione delle origini jafetiane e pelasgiche delle popolazioni albanesi, i cui residui sono ben ravvisabili nel patrimonio culturale degli arbëreshë di Sicilia.

³⁷² M. Mandalà, “Introduzione” a N. Chetta, *Testi letterari*, cit., pp. LXXVIII.

³⁷³ *Ibidem*.

La storia dell'Albania di Giorgio Kastrioti Skanderbeg e il decennale conflitto con i turchi ottomani sono narrati nel Libro Secondo del *Tesoro di Notizie*. Anche in questo caso, le novità sono decisamente esigue e riguardano, soprattutto, le ricostruzioni genealogiche delle più famose famiglie medievali albanesi. Decisamente più suggestivo è, invece, il capitolo finale del presente Libro in cui Nicolò Chetta introdusse il tema della diaspora tra i fondamenti ideologici del paradigma identitario albanista: se, infatti, i suoi predecessori avevano superficialmente descritto le ragioni della migrazione albanese del XV secolo, l'autore del *Tesoro* non si trattenne dal raccontare i motivi del fenomeno migratorio individuati nella morte di Skanderbeg, nella capitolazione dell'Albania a favore dell'occupazione turco-ottomana e nella paura di perdere la fede religiosa e di soccombere all'autorità straniera. Questa narrazione, fin da principio condizionata da una tendenza a mitizzare le cause storiche degli spositamenti quattrocenteschi, trasformò i migranti albanesi, gli unici – afferma il contessio – «che tra tutti i cattolici popoli [...], non per alcuno bisogno, ma per istituti di loro vita, fecero tante guerre a sommi loro costi contro de' turchi in vantaggio della religion di Cristo»³⁷⁴, in profughi alla ricerca di luoghi sicuri in cui professare la loro religione senza correre il rischio di essere oppressi. La lunga carrellata di citazioni prese da Filadelfo Mugnos, Pio II, Pietro Pompilio Rodotà, Michele Del Giudice, Tomaso Fazello e altri contribuì ad avvalorare le tesi chettiane e, in generale, l'interpretazione diasporica dell'emigrazione albanese che, sin dal XVI secolo, ha considerato come unico *push* e *pull factor* la fuga dall'avanzata dell'esercito ottomano.

In questo modo, la diaspora assunse un ruolo centrale nel processo di costruzione dell'identità arbëreshe, venendo concepita «nei termini di un'unica cultura condivisa, come una sorta di collettivo “unico vero sé” (nascosto dentro i molti altri sé più superficiali o artificialmente imposti) che persone con una storia e con una parentela condivise possiedono in comune» e rispecchiando «quelle esperienze storiche comuni e quei codici culturali condivisi che ci forniscono, in quanto membri di “un popolo”, cornici di riferimento e di significato stabili, immutabili, e persistenti; al di là delle mutevoli divisioni e vicissitudini della nostra storia attuale»³⁷⁵. Questa visione dell'identità, opposta a quella che «afferma [...] l'esistenza di differenze importanti e profonde che sono altrettanto costitutive di “ciò che noi siamo realmente” [...] o piuttosto, considerando l'intervento della storia, di “ciò che siamo diventati”»³⁷⁶, è ben raffigurata nei testi di Chetta e degli altri sacerdoti siculo-albanesi, in cui è evidente la tendenza a

³⁷⁴ N. Chetta, *Tesoro di Notizie*, cit., p. 365.

³⁷⁵ S. Hall, “Identità culturale e diaspora”, cit., p. 244.

³⁷⁶ Ivi, p. 246.

posizionare l'identità arbëreshe lungo un continuum storico e culturale, in cui si aggancia la condizione diasporica con l'esperienza balcanica albanese e proto-albanese, impiegando in tal modo un'idea di diaspora che alimenta le identità «unicamente in rapporto a una qualche terra sacra a cui bisogna per forza fare ritorno»³⁷⁷.

Il risultato più tangibile della migrazione albanese fu la fondazione di numerose colonie in sette regioni dell'Italia meridionale. Per ovvie ragioni, Chetta si soffermò esclusivamente sulla storia dei casali siculo-albanesi, a cui dedicò quasi per intero il Libro Terzo della sua opera e che suddivise in tre fasi distinte, «rigettando la tesi secondo cui le date poste nelle capitolazioni delle comunità dovessero essere considerate come le date definitive delle fondazioni dei paesi»³⁷⁸: la prima sarebbe avvenuta per mano degli stradioti al seguito del condottiero Demetrio Reres, che, dopo aver prestato servizio ad Alfonso I di Aragona, si sarebbero stabiliti prima nel castello di Bisiri vicino a Mazzara del Vallo e, successivamente, a Contessa Entellina per poi spostarsi intorno al 1448 nei casali di Palazzo Adriano e Mezzojuso; il secondo passaggio in Italia si sarebbe svolto in un periodo poco antecedente o coevo alla morte di Skanderbeg avvenuta nel 1468 e avrebbe riguardato, soprattutto, lo spostamento di nobili famiglie albanesi vicine ai Castriota; infine, l'ultima fase corrisponderebbe con la vera diaspora di migliaia di profughi albanesi (e non solo) che portò alla fondazione di altri centri abitati, tra cui Piana degli Albanesi, Bronte e Biancavilla, poste nei territori dell'Arcivescovado di Monreale e sorte nella stessa fascia temporale compresa tra il 1480 e il 1488, insediandosi in «luoghi già prima abitati, ed allora derelitti, perché stavan così dall'esempio degli antichi ben assicurati di esser luoghi atti all'abitazione; ed infatti, i luoghi degl'accennati castelli li trovaron abbandonati di terre, di feudi, di masserie, di boschi, di pietrere di montagne, di acque, e di climi molto salubri, e degni insomma di riabitarvisi»³⁷⁹.

Chetta precisò, inoltre, che la nascita di questi piccoli villaggi era da attribuire esclusivamente alle genti albanesi giunte durante la seconda metà del XV secolo in Sicilia e non ai

«loro coabitanti di rito latino [...] [che] furon un posteriore avventizio accessorio, che come sputo delle circonvicine terre o per mendicità, o per delitti, sopravvennero a poco a poco a' nostrali ne' ridetti riabituati luoghi; ed infatti fin oggi vi son

³⁷⁷ Ivi, p. 259.

³⁷⁸ M. Mandalà, *Nicolò Chetta. Nel bicentenario (1803-2003)*, A.C. Mirror, Palermo, 2003, p. 80.

³⁷⁹ N. Chetta, *Tesoro di Notizie*, cit., p. 434.

conservati come i più poveri sul tutto, malgrado di aver avuto lor benefattori molti de' nostri più doviziosi»³⁸⁰.

In questo modo, nel descrivere l'origine delle colonie siculo-albanesi Chetta operò un'altra contrapposizione identitaria, rivendicando l'assoluta distanza degli albanesi dai latini che abitavano i loro paesi, tanto che «nelle stesse qui nostre lontane colonie per quanto mai siansi mischiati albanesi, e siciliani anche con reciproco maritaggi, ora piuchemai dopo quattro secoli l'uno dagl'altri come il cielo dalla terra subito sul tutto ci distinguiamo»³⁸¹.

Nicolò Chetta nella sua veemenza critica non risparmiò nemmeno i più autorevoli storici siciliani dell'epoca moderna, colpevoli a suo modo di vedere di aver denominato le colonie siculo-albanesi come «casali di greci» senza tenere in considerazione la vera appartenenza etnico-culturale dei fondatori e assimilando sotto il «nome collettivo pure di greci anche tutti li nostri coabitanti latini, i quali sul tutto han un fare così nostrale, che dentro l'istessa Albania, Epiro, Macedonia, Morea, ed altrove da tutti sarebbero tosto appresi per veri nostrali»³⁸².

Nel testo del sacerdote di Contessa Entellina, il racconto sulla fondazione delle comunità arbëreshe in Sicilia si intreccia con la retorica mitografica che ha contraddistinto la narrazione della genealogia albanese e, rifacendosi alle informazioni raccolte presso le stesse colonie siculo-albanesi, si arricchisce di nuovi elementi simbolici che richiamano il legame spirituale ed emotivo tra la madrepatria Albania e i territori di insediamento: emblematico è, ad esempio, il riferimento al canto tradizionale *O e bukura More* (O Bella Morea) intonato dagli italo-albanesi per manifestare la nostalgia per la casa abbandonata e la sofferenza di non poterla più rivedere. Il componimento, che, in realtà, è un lamento funebre nei riguardi dei parenti seppelliti in Morea, è diventato nel corso dei secoli l'inno per antonomasia della diaspora albanese, espressione dell'amore verso la patria abbandonata e del dolore di non riuscire più a riabbracciarla. Oggi, tanto i membri della minoranza quanto gli stessi albanesi sparsi per il mondo si identificano nel significato e nel simbolismo di questo canto, riconoscendogli una sorprendente funzione connettiva tra località spazialmente lontane ma spiritualmente e idealmente molto vicine, come dimostrato dai numerosi toponimi in lingua arbëreshe diffusi sia nei territori dei paesi siculo-calabri-albanesi sia nelle zone dei Balcani abitate da popolazioni albanofone e corrispondenti all'odierna Albania. A Nicolò Chetta va riconosciuto il merito di aver

³⁸⁰ Ivi, pp. 434-435.

³⁸¹ Ivi, p. 169.

³⁸² Ivi, p. 459.

saputo innovare quel “complesso mito-simbolico” che ha favorito la solidarietà all’interno del gruppo e ha creato una memoria collettiva di riferimento in cui rintracciare i segni di un’identità essenziale e autentica: il mito pelasgico, infatti, sarà di ispirazione per le riflessioni degli intellettuali arbëreshë del XIX secolo che recupereranno integralmente la teoria diluvista delle origini mitico-storiche degli albanesi per utilizzarla come fattore di identificazione e non più di sola differenziazione da altri gruppi etnico-culturali.

Restando nel Settecento e adottando uno sguardo più generale e vicino ai concetti esposti nel primo capitolo, è possibile analizzare le riflessioni inerenti alla genealogia arbëreshe attraverso una lettura etnosimbolista focalizzata sui miti e sul tema della memoria culturale collettiva. Come è stato precedente descritto, Anthony D. Smith ha distinto il *mythomoteur*, il «mito politico costitutivo» di una comunità, in due tipologie differenti: dinastico, «associato alla carica del sovrano e, per estensione, alla dinastia e alla casa regnante» e utile a «legittimare le gesta del sovrano e della sua casa e preparare il terreno per una tranquilla successione, forse in risposta a una qualche sfida interna o a una minaccia esterna»³⁸³; comunitario, che «si [focalizza] su una immagine dell’intera comunità piuttosto che su un lignaggio privilegiato o sull’istituzione statale» e in cui «il sistema sociale e culturale [di essa] [...], in quanto opposto a quello delle comunità circostanti, costituisce l’oggetto di uno speciale simbolismo e di uno specifico mito di discendenza»³⁸⁴. Nel particolare caso degli arbëreshë si riscontra una sorprendente combinazione tra le due forme di mitomotore, dal momento che entrambe le varianti sono poste al servizio della costruzione identitaria e della differenziazione degli albanesi dai greci: il *mythomoteur* dinastico, nello specifico, è racchiuso nei racconti su Giorgio Kastrioti Skanderbeg, sulle sue imprese per la riconquista dei territori albanesi e sulla pluridecennale guerra contro l’Impero turco-ottomano per la difesa del Principato d’Albania e della cristianità nell’Europa Sud-orientale; il *mythomoteur* comunitario, invece, si estende lungo un arco temporale molto più ampio, comprendendo la teoria biblico-diluvista, la discendenza degli albanesi dai pelasgi e dai macedoni e la posteriore diaspora in Italia. Non si tratta, tuttavia, di due complessi simbolici separati, ma lo stesso *mythomoteur* dinastico è incluso nelle narrazioni mitiche comunitarie, poiché non racconta solamente le prodezze di Skanderbeg, ma descrive anche il momento in cui si è costituita la prima vera comunità albanese caratterizzata da un territorio di insediamento

³⁸³ A. D. Smith, *Le origini etniche*, cit., p. 138.

³⁸⁴ Ivi, p. 139.

circoscritto, da un etnonimo riconosciuto e da un sistema politico-amministrativo definito anche se precario.

Tra le cronache delle origini albanesi si distinguono anche le altre tipologie di miti esposte da Anthony D. Smith e rappresentative di precisi momenti della storia collettiva di una comunità: ad esempio, il mito degli antenati potrebbe essere collegabile al Regno di Macedonia e alle figure di Filippo e Alessandro Magno secondo la visione di Guzzetta e di mons. Schirò oppure, seguendo la prospettiva di Parrino e Chetta, alla tesi creazionista e alla discendenza jafetiana; il mito di decadenza, invece, coinciderebbe con la morte di Castriota, con l'occupazione ottomana dell'Albania e con la fuga dei profughi albanesi verso nuovi lidi più sicuri; mentre il mito della rinascita corrisponderebbe con la fondazione dei centri abitati in Italia che avrebbe garantito alla minoranza italo-albanese una continuità culturale e temporale con gli albanesi balcanici, stimolando la comunità arbëreshe «ad esprimere e coltivare consapevolmente la “coscienza di sé”, di quello che era stata in Albania e di quello che poteva essere ancora in Sicilia»³⁸⁵. L'antologia mitica delle origini contenuta nelle opere dei pensatori sopracitati ha contribuito, in questo modo, a creare un patrimonio di memorie e di tradizioni sempre in continuo aggiornamento e rinnovamento, intrecciando, così, la prospettiva ideologico-letteraria con quella culturale e popolare. L'impostazione data da Chetta allo studio della genealogia albanese ha, infatti, aperto la strada a nuove interpretazioni sulla storia delle comunità arbëreshe, apportando una svolta significativa all'analisi etnografica delle tradizioni popolari degli italo-albanese che verrà totalmente recepita dagli intellettuali dell'Ottocento e del Novecento che ingrandiranno ulteriormente l'impronta mitico-simbolica della fondazione dei paesi arbëreshë del Sud-Italia.

2.3.2. – *Un etnonimo per gli albanesi d'Italia*

L'elaborazione dell'identità di gruppo richiede come fondamento imprescindibile la definizione di un nome che rifletta le caratteristiche con cui si identificano i membri di una collettività e che evochi «una atmosfera e uno scenario che hanno un potere e un significato per coloro che esso include, mentre non l'ha affatto (o ha una risonanza del tutto diversa) per coloro che sono outsider»³⁸⁶. Nel *De Albanensium* di Padre Giorgio Guzzetta mancava un chiaro riferimento alla denominazione assegnata agli arbëreshë, che

³⁸⁵ M. G. Giacomarra, “La vicenda arbëreshe tra storia e mito”, in «*Res Albanicæ*», n. 1, 2012, p. 204.

³⁸⁶ A. D. Smith, *Le origini etniche*, cit., p. 69.

venivano qualificati con la semplice espressione di “albanesi d’Italia”, quasi a voler ribadire sia il legame ininterrotto tra la minoranza albanofona residente in Italia e le terre di provenienza sia il mantenimento degli usi, dei costumi, della cultura delle popolazioni albanesi dei Balcani. Le ragioni di questa scelta sono da ricondurre, probabilmente, al periodo storico in cui Guzzetta compose la sua opera, antecedente all’emanazione dell’*Etsi pastoralis* e, dunque, non condizionata dalla confusione da essa prodotta e dalle decisioni prese da Benedetto XIV, quando le specificità etnico-culturali delle comunità italo-albanesi furono totalmente appiattite e circoscritte alla sola confessione religiosa. Gli effetti causati da questa enciclica esigevano una netta reazione degli intellettuali arbëreshë che non tardò ad arrivare, tanto che nello stesso anno della pubblicazione della bolla papale Monsignor Giuseppe Schirò scrisse uno dei documenti più rilevanti per la storia culturale arbëreshe e per il processo di costruzione identitaria di questo gruppo etnico: *Notizia distinta*. Di certo, anche il suo metodo di analisi merita grande attenzione, poiché, accanto alle classiche nozioni, introduce categorie del tutto nuove, a partire da una suddivisione degli italo-greci in tre gruppi distinte:

- *gli italo-greci antichi*, che riunivano tanto «quei popoli, li quali hanno abitato ed abitano presentemente quella porzione d’Italia che da questi ha preso pure la nota antica dinominazione di Magna-Grecia, [...] cioè, a dire, dal capo di Otranto persino a quella escrescenza di terra, al di cui lido giace ora Reggio, città antichissima della Calabria»³⁸⁷, quanto i numerosi ordini monastici ed ecclesiastici fondati in Italia (Congregazione di S. Basilio, di S. Nilo, della Beata Vergine in Campo Marzio, di S. Silvestro in Capite, ecc.)³⁸⁸;
- *gli italo-greci moderni*, ossia «tutti quei Greci Orientali, la maggior parte dei quali essendo di professione e mestiere mercadanti, vedonsi per l’Italia vaghi e trasunti, [...] [e] sono veri Greci Levantini, rigidi osservanti, e seguaci de’ riti e delle consuetudini degli altri Greci Orientali»³⁸⁹;
- *gli italo-albanesi*, identificati nelle popolazioni albanofone che dalla seconda metà del XV secolo migrarono da varie regioni dei Balcani insediandosi prevalentemente nei territori dell’Italia Meridionale.

Proprio grazie a questa suddivisione il testo di Mons. Schirò può essere considerato un indubbio manifesto identitario, dal momento che al suo interno si ritrovano

³⁸⁷ [Mons. G. Schirò], “Notizia distinta”, cit., pp. 5-6.

³⁸⁸ Ivi, pp. 6-8.

³⁸⁹ Ivi, p. 8.

gli argomenti salienti dell'ideologia albanista. L'importanza di quest'opuscolo risiede tanto nell'aver perseguito le stesse tematiche trattate nel *De Albanensium*, cercando di dimostrare, dunque, la contiguità religiosa degli albanesi di rito bizantino alla Chiesa latina per scongiurare le incombenti discriminazioni regolate dall'*Etsi Pastoralis* quanto nell'esser riuscito a innovare lo stesso paradigma etnico. Anche per questa ragione va riconosciuto a Monsignor Schirò il merito indiscusso di aver assegnato per la prima volta un nome o, meglio, un etnonimo alle popolazioni albanofone giunte in Italia durante il XV secolo, quello di “italo-albanesi”, per l'appunto, che da quel momento in poi diverrà la denominazione con cui si riconosceranno e verranno riconosciuti all'esterno gli albanesi d'Italia, acquisendo il valore di esoetnonimo in relazione a quello di *arbëresh*³⁹⁰. Si tratta del primo risultato conseguito nel corso del processo di formazione di un'identità collettiva, la quale si fonda sull'incidenza della denominazione collettiva, che, come ha dimostrato Anthony D. Smith, «acquisisce nel corso delle generazioni un'aura per i membri della comunità identificata da questo nome, specialmente quando a questa comunità sono associate determinate imprese e qualità»³⁹¹. Grazie a questo nuovo appellativo, gli arbëresh si potevano sentire appartenenti sia al mondo albanese, in quanto discendenti di Skanderbeg, sia a quello italiano, considerato che all'epoca in cui mons. Schirò scriveva, erano trascorsi più o meno tre secoli dal loro insediamento in Italia. Una doppia identità, insomma, costruita, ma necessaria e persino funzionale, perché ha permesso a queste comunità di inserirsi agevolmente in terre straniere, di adattarsi ai cambiamenti storici che le hanno interessate, reiventando ciclicamente le loro tradizioni e il loro patrimonio culturale.

Il discorso sulla denominazione degli arbëreshë fu ripreso anche da Paolo Maria Parrino e Nicolò Chetta, i quali, anziché ideare un etnonimo specifico per la minoranza italo-albanese così come fatto da mons. Schirò, indagarono sulle origini del nome collettivo utilizzato dagli stessi membri delle comunità albanesi. L'occasione di soffermarsi sul tema fu data a Parrino dalla polemica sorta tra un teologo agrigentino e alcuni sacerdoti di Palazzo Adriano che chiesero l'aiuto del Rettore del Seminario di

³⁹⁰ Come sottolinea Francesco Altimari, l'etnonimo “italo-albanese” verrà adottato anche da altri illustri personaggi dell'intelligenza arbëreshe, quali, ad esempio, Alessandro Marini da San Demetrio Corone (CO) che nel titolo di una sua opera si autodefinirà *italoalbanese*: cfr. [A. Marini], *Sistema teopolitico sopra la economia della grazia col libero arbitrio nella permissione de' mai morali del dottor Alessandro Marini italoalbanese*, In Napoli, 1771, Nella Stamperia Avelliniana, Con Licenza de' Superiori. Cfr. F. Altimari, “Napoli, vatër e rëndësishme e Rilindjes arbërehe dhe shqiptare”, in L. Reçka et al. (a cura di), *Një Rilindje para Rilindjes*, Universiteti Eqrem Çabej, Gjirokastër, 2014, pp. 33-65.

³⁹¹ A. D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, cit., pp. 68-69.

Palermo, giunto tramite la stesura di una *Lettera Apologetica*³⁹². In questo documento manoscritto, rimasto inedito sino a poco tempo fa, Parrino mise in mostra tutta l'erudizione posseduta e le conoscenze conseguite durante gli anni di studio intenso, dedicando la giusta attenzione anche alla questione dell'etnonimo albanese per contestare le false calunnie di eresie mosse dal parroco agrigentino nei confronti degli albanesi, da lui confusi con gli albighesi del movimento ereticale cataro. Infatti, uno dei fattori di differenziazione tra gli albanesi dei Balcani e le sette eretiche albighesi o albighesi risiedeva proprio nell'origine dell'etnonimo utilizzato, dal momento che – osservava Parrino – «il regno donde noi venimmo non si chiamava Albania, ma Ἀρβαντιὰ e da' latini Arbanizia, o Arbania. [...] Nome, che in fin oggi è in bocca de' Greci Levantini, i quali dicono Ἀρβαντιὰ res Ἀρβάνιτες, Arbanitia e Arbaniti, quei nostri Nazionali, che qui in Italia appellansi Albanesi, ed Albania»³⁹³. In un primo momento, le argomentazioni del *papas* palazzese potrebbero sembrare alquanto banali e prevedibili, ma, in realtà, possiedono un valore inestimabile per l'ideologia albanista e per i futuri studi albanologici, afflitti da un «assillo scientifico riguardo alla “pausa lunga circa nove secoli” che separa la citazione degli *Albani* dell'Illiria e della loro città *Albanopoli* da parte di Tolomeo nel corso del II secolo, da quella presente nello storico bizantino Michele Attaliate nel secondo quarto del secolo XI», tenuto conto che questo dilemma è legato «alla diffusione del nome *Arbania* o *Albania* quale denominazione della patria degli albanesi [e che] [...] la stessa preoccupazione influenza anche l'acquisizione dell'antico etnonimo degli albanesi, che è ancora oggi il loro esonimo, considerando che *Arbën* in albanese ha funzionato sia come toponimo che come etnonimo, vale a dire per definire contemporaneamente un'entità geografica e una collettività etnica»³⁹⁴. Parrino operò questa associazione tra toponimo ed etnonimo per irrobustire ulteriormente le rivendicazioni identitarie degli ideologi albanisti, mostrando, così, il legame diretto tra gli arbëreshë d'Italia e gli albanesi balcanici di cui mantengono ancora la denominazione originaria.

Le tesi *parriniane* ricevettero un importante approfondimento nel Capo VII del *Tesoro di Notizie* di Nicolò Chetta, intitolato *Gl'albani per nomi, e per colonie sono gli stessi co' macedoni*, in cui si reclamava l'originalità dell'appellativo *albano*, impiegato per indicare gli abitanti della parte occidentale della Macedonia, rispetto alle

³⁹² Per ulteriori ragguagli sulla vicenda epistolare e sull'argomento in questione mi permetto di rimandare a un mio contributo: cfr. F. M. Mandalà, “Gli Albanesi tra etnonimi ambigui e improprie eresie: l'etnosimbolismo di Paolo Maria Parrino”, in «*Studi sull'Oriente Cristiano*», n. 2, 2023, pp. 163-197.

³⁹³ Ivi, pp. 194-195.

³⁹⁴ A. Plasari, “Gli albanesi nelle testimonianze dalla tarda Antichità sino all'alto Medioevo”, in A. Vaccaro, G. Strano (a cura di), *Giuseppe Valentini (S.J.) (1900-1979) storico bizantinista e albanologo. Studi e ricerche nel Quarantennale della sua scomparsa*, ARGO, Lecce, 2020, pp. 543-544.

denominazioni di città, fiumi o altri luoghi che lo contengono. Secondo Chetta, infatti, nonostante

«tutte le surriferite Albanie, o Albe, [sortissero] il nome loro dal greco tema Λευκός, e dal sinonimo Αὐγός, Leucos, Augos, che i latini poi in versione di lor lingua dissero Albus, Albanus, Auroneus [,] [...] da' secoli più vetusti tali nomi furon propri de' nostrali albanesi, i quali dinominar potevan *aurorici*, perché provenuti da' paesi più orientali co' cureti filistei dattili ideei dioscuridi fin all'Esperia, o sia Occaso di Macedonia, e d'Epiro, ed in Macedonia vi fu antico castello Augæa, o Aurora, o Alba; vi fu l'Alba Macedonia»³⁹⁵.

Chetta rintracciò la genesi dell'etnonimo albanese anche nei nomi di personaggi divini, di comandanti macedoni alle dipendenze di Alessandro Magno e di altre personalità del mondo antico e promosse una distinzione tra le varie denominazioni con cui venivano chiamate le popolazioni della Macedonia, evidenziando che

«siccome poi gl'altri regni della terra, così pur i nostri oltre de' generici vocaboli, e de' più noti agl'esteri, han i più specifici, ed arcani in loro arcana vernacola lingua, cioè Makedonia makedonasi, Pyri Pyrdri, *Arbri* o *Arbëni*, e *arbrescidi*, o *Arbënòri* con pronuncia scodrana; e *Skipi skiptàri* col primo chiamiam i discendenti di Mad, Cet, Dodan, col secondo quei di Pyrra, o di Pyrro, col terzo gl'abitanti delle marine; e col quarto i paesani dell'illirico verso il territorio di Scuttari»³⁹⁶.

In questo passo del *Tesoro* è contenuta la prima attestazione da parte di un arbëresh del nome *Shqipi* e dell'endonimo *shqiptar*, ossia dell'etnonimo in cui si identificano nell'epoca contemporanea gli albanesi dei Balcani, che

«equivalgono ad Albania, ed albano, siccome i sudetti popoli aver possono l'etimologia del nostrale bianchissimo velo *skepi* σκέπι, usato specialmente nel territorio scuttarrese, e tra i popoli chetæ, nel Castello Chescia di Macedonia, con i quali han per peculiare distintivo esso velo, la chæsa corona nostrale, sfolgorante l'argento, ed oro, [...] e quando fra noi la prima volta le spose pongon essi vestimenti nozziali si dice perciò, che *lleucòsene*, cioè si albificano. Dunque nissuna altra nazione del mondo ha tanti, e sì antichi monumenti, come la nostra, intorno ai suoi nomi, che dalla greca, o dalla macedonica lingua poi i romani a tempo del suo impero mutandoli in latino, li resero Albania, Albanum, Albanus, e simili»³⁹⁷.

³⁹⁵ N. Chetta, *Tesoro di Notizie*, cit., p. 171.

³⁹⁶ Ivi, p. 172.

³⁹⁷ Ivi, pp. 172-173.

È sorprendente come Nicolò Chetta fosse riuscito a dare fondatezza alle sue teorie estrapolando informazioni, a volte errate, dalla tradizione popolare siculo-albanese, che, come in questo caso, consentivano di creare un ponte ideologico, culturale e spirituale tra le colonie arbëreshe dell'Italia del Sud e i terrori albanesi della Penisola Balcanica per mostrare che «i nostri avversarj [...] peccaron di falsa supposizione nell'indigestamente figurarsi con orribil anacronismo, qualmente il nostro Albano, o Arbano fusse posteriore a quei degl'altri di consimili nomi e lo stesso supposero intorno anche l'usanze, qualità, e proprietà dei nostrali»³⁹⁸. Questa distinzione riflette, in maniera più o meno volontaria, l'intricata questione della denominazione etnica delle popolazioni albanesi che, come è facile intuire, possiede due forme nominative differenti nate e diffuse in periodi storici ed epoche differenti:

- l'appellativo *albanese/arbëresh*, basato sulla radice *arbër*, che, impiegato per qualificare le popolazioni albanofone dall'XI secolo in poi e i membri del Principato d'Albania guidato da Giorgio Kastrioti Skanderbeg, è oggi conservato unicamente nelle comunità albanesi poste al di fuori dell'Albania (*arbëresh* in Italia, *arvanita* in Grecia, *arbnesh* in Croazia) e non è stato mantenuto all'interno dei Paesi albanofoni dei Balcani, nonostante esso sia diventato un *esoetnonimo* per gli albanesi balcanici;
- l'etnonimo *shqiptar*, più recente rispetto ad *arbëresh*, che, avendo assunto una valenza etnica solamente verso il XVIII secolo per indicare una differenziazione linguistica tra chi parlava l'albanese e chi altre lingue, non è presente nel dialetto parlato dalle comunità italo-albanesi ed è diventato un *endoetnonimo*, dal momento che viene utilizzato unicamente dagli albanesi che vivono in Albania, Kosovo, Macedonia del Nord e Montenegro.

Entrambi i nomi, comunque, sono stati fondamentali per la costruzione dell'identità arbëreshe, poiché tanto l'uno quanto l'altro stabiliscono una continuità storica tra un passato remoto perduto e un presente, quello coevo ai pensatori settecenteschi e a volte non totalmente conosciuto, che arricchisce il paradigma identitario dell'ideologia albanista. Gli etnonimi, in questo modo, acquisiscono un «*potenziale carattere performativo [e] fanno esistere i gruppi (propri o altrui) che designano*», a condizione che «gli agenti nominanti abbiano un potere d'imporre nomi sufficiente a [...] “candidare” la loro visione dell'ambiente sociale nell'ambito della “contesa” locale per

³⁹⁸ Ivi, p. 174-175.

la legittima suddivisione etnica di quell'ambiente (a prescindere dal fatto che questi agenti si pongano in posizione interna o esterna rispetto allo spazio definito dal nome)»³⁹⁹. L'auto-attribuzione di un etnonimo contribuisce, dunque, in maniera determinante all'esaltazione delle differenze tra gruppi etnici distinti, partecipando attivamente a quel processo contrastivo di categorizzazione o classificazione etnica tipico dei sistemi o dei «corpus categoriali» che caratterizzano le «catene di società» all'interno delle quali gli attori sociali si muovono»⁴⁰⁰.

La particolarità del caso arbëresh e delle rivendicazioni identitarie di Guzzetta, Schirò, Parrino e Chetta risiede nell'aver chiarito e definito il perimetro etnico-culturale entro cui si muove la minoranza albanese attraverso l'ideazione di un etnonimo che ribaltasse con forza l'attribuzione di una denominazione esterna opprimente e culturalmente omogeneizzante: in questo modo, utilizzare l'espressione di italo-albanesi coniata da mons. Schirò o la forma derivante dalla radice arbër non comporta alcuna differenza, dal momento che ciascuno dei due nomi si riferisce alle popolazioni albanesi del Sud-Italia che parlano la lingua arbëreshe e professano il rito greco-bizantino.

2.3.3. – *La questione linguistica*

L'esposizione delle radici storiche e geografiche degli albanesi, accompagnata da un resoconto sulla loro denominazione, non fornisce una panoramica completa dell'identità arbëreshe, dal momento che mancano quegli elementi concreti e tangibili che marciano la differenziazione dai greci e definiscono la lontananza dalla rappresentazione esterna: la lingua, ad esempio, rientra tra quei fattori «simbolici che caratterizzano maggiormente un gruppo etnico in quanto gruppo sociale, poiché fornisce ai suoi membri l'organizzazione mentale attraverso cui essi si rappresentano la realtà e quindi il modo in cui il gruppo si rappresenta se e gli altri. Essa rende immediatamente riconoscibile l'appartenente al gruppo e lo straniero»⁴⁰¹ ed è per questo motivo che ricoprì un ruolo decisivo anche nel paradigma ideologico albanista e nelle dissertazioni dei sacerdoti siculo-albanesi del Settecento, i quali riconobbero all'appartenenza linguistica un valore imprescindibile per raggiungere il loro obiettivo.

³⁹⁹ E. Franc, «La categorizzazione etnica e gli etnonimi. Questioni teorico-metodologiche fra presente e passato», in *«Etica & Politica / Ethics & Politics»*, n. 1, 2022, p. 345.

⁴⁰⁰ J.-L. Amselle, «Etnie e spazi: per un'antropologia topologica», in J.-L. Amselle, E. M'Bokolo (a cura di), *L'invenzione dell'etnia*, cit., pp. 68-69.

⁴⁰¹ D. Petrosino, «La costruzione dell'identità etnica: il caso della Sardegna e del Veneto», in *«Studi di Sociologia»*, n. 1, 1998, p. 79.

Padre Giorgio Guzzetta assegnò alla lingua albanese un'origine decisamente antica, così come alla popolazione che la utilizzava, tanto che «è possibile credere che queste (voci), non ora per la prima volta, ma dai tempi antichi, passarono dall'uso della lingua latina nell'idioma e nella comunità albana e siano rimaste presso questa gente, come ruderi dell'antica latinità, fino ai nostri tempi»⁴⁰², attestando, in questo modo, la discendenza diretta degli albanesi dai romani. La prova di questa antica origine per Guzzetta era documentabile con l'etimologia della parola *Pella*, nome della celebre città macedone che diede i natali a Filippo II e Alessandro Magno: il vocabolo albanese *pelë*, che in effetti ha il significato di “cavalla, giumenta”, si riferirebbe a «quella città in ricordo forse di una bellissima e straordinaria Equa, confinante con la Tessaglia di Macedonia, non diversamente dall'Epiro che fu madre fecondissima di cavalli e cavalle straordinarie, che eccellevano su tutte le altre, e una volta morte, erano tenute in grande onore»⁴⁰³. Così come la sfera culturale-identitaria, anche quella linguistica era il prodotto dell'unione tra il latino e la lingua macedone, un'unione di cui il sacerdote arbëresh avanzò una descrizione del processo di creazione:

«poiché gli antichi Albani fra l'Epiro e la Macedonia usavano due lingue, la macedonica e la latina, con il passare del tempo queste due lingue dovettero mescolarsi tra loro in modo tale che alla fine, essendo stata la latina come assorbita e adattata alla Macedonica che esercitava l'egemonia su di essa, essi infine dalla fusione delle due, formarono una sola lingua, mista dell'una e dell'altra, quale oggi vediamo prosperare dappertutto in tutta l'Albania, cioè l'Epiro, e la Macedonia. Essendo stata tramandata, sulla base di tutte queste interpretazioni, la storia dell'origine latina della primitiva lingua degli Albanesi, non c'è nessuno che non veda, che essa sia rafforzata abbastanza bene, dalla stessa lingua vernacola degli Albanesi»⁴⁰⁴.

Queste ipotesi trovavano conferma nella presenza di numerosi latinismi all'interno del lessico albanese che Guzzetta si impegnò a illustrare in un elenco posto in appendice al terzo capitolo del *De Albanensium*. Anche in questo caso, dunque, la lingua divenne un elemento determinante per la costruzione dell'identità arbëreshe, rispecchiando le caratteristiche principali del popolo che la utilizzava: una lingua «antichissima [...], non diversamente che la gente», che «risulta troppo dura e giustamente inseribile tra le lingue barbare, propria della natura di una gente più portata

⁴⁰² P. G. Guzzetta, *L'osservanza del rito presso*, cit., p. 45.

⁴⁰³ Ivi, p. 41-42.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 46.

alla guerra che al foro»⁴⁰⁵ e che condivide aspetti con il latino e il macedone antico, qualificando gli albanesi come una di quelle popolazioni bilingui, che, secondo lo storico e geografo greco Strabone, abitavano i territori dell'Epiro⁴⁰⁶.

Le teorie linguistiche proposte da Guzzetta possiedono una sorprendente perspicacia e modernità, suffragate come sono da un metodo scientifico inatteso, che anticipa di quasi un secolo e mezzo temi e questioni affrontate da Gustav Meyer, da molti ritenuto il padre fondatore dell'albanologia. Resta il fatto che il nostro sacerdote italo-albanese, di fronte al problema di descrivere i tratti etnico-identitari della minoranza arbëreshe, non solo individuava nell'appartenenza linguistica il fattore più caratterizzante, poiché consentiva di rimarcare le vere differenze con i greci, ma ribadiva che sulla contiguità linguistica tra il latino e l'albanese potesse edificarsi il necessario collegamento ecumenico tra le due sponde adriatiche. Sicché non stupisce che Guzzetta, proprio a conclusione del terzo capitolo del *De Albanensium*, dichiarò che il suo vero proposito consisteva nel

«produrre, un giorno, un dizionario completo di questo tipo con una grammatica albanese, con il quale più facilmente possiamo condurre quasi per mano i bambini albanesi ad imparare la lingua latina e i missionari latini la lingua albanese a favore delle regioni d'Albania»⁴⁰⁷,

un proposito che avrebbe offerto in dono, come presumeva Guzzetta, una «cosa gradita agli studiosi dell'antichità e a coloro ai quali, assieme agli uomini più eruditi, piace fare ricerche sulle genealogie delle lingue»⁴⁰⁸ e, forse avrebbe elaborato altre interessanti riflessioni sulla storia della lingua albanese destinate ad arricchire il dibattito linguistico sviluppatosi nel XVIII secolo.

Sulla questione linguistica Mons. Schirò assunse una posizione più radicale rispetto al suo illustre concittadino e Maestro, affermando, addirittura che

«l'idioma Epirotico o sia Albanese è totalmente differente, non solo dal Greco, ma ancora da tutti li altri linguaggi, che sono in Europa, e nelle altre parti del mondo, talmente che non si avrebbe difficoltà di dire la lingua Albanese, lingua madre, ed indipendente da tutte le altre a noi note, se dire personaggi dotti, ed eruditi oggi

⁴⁰⁵ Ivi, p. 41.

⁴⁰⁶ Padre Giorgio Guzzetta cita direttamente un passo di Strabone per trovare riprova delle sue supposizioni: «Non mancano quelli che chiamano Macedonia tutto quello che fino a Corcira (Corfù) è proprio di quella regione, adducendo come motivo il fatto che usano la tonsura, la lingua, la clamide e altre usanze macedoniche di questo tipo. Alcuni sono anche di doppia lingua (bilingui)»: ivi, p. 44.

⁴⁰⁷ Ivi, p. 47.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

viventi non sostenessero in due separate dissertazioni su tal particolare, i popoli dell'Albania esser colonie degli antichi Albani del Lazio, e la lingua Albanese derivata dalla Latina»⁴⁰⁹.

La tesi del missionario basiliano è probabilmente giustificata dalla volontà di reclamare una sorta di autenticità primigenia dell'identità albanese, non solo non seconda a quelle di altri popoli, ma perfino preesistente a queste ultime. Schirò non si dilungò più di tanto sul tema linguistico e preferì abbracciare le teorie descritte nel *De Albanensium* da Guzzetta, uno dei «personaggi dotti, ed eruditi oggi viventi» menzionati.

Di diversa interpretazione furono, invece, le riflessioni condotte da Paolo Maria Parrino in merito alla questione linguistica, che, a differenza di quanto fatto da Guzzetta, si impegnò a dimostrare l'autenticità della lingua albanese attraverso un'analisi storico-culturale della lingua. Perseguendo sulla tesi della discendenza macedone degli albanesi, nel terzo paragrafo del Caput IX dell'*In septem* («*Macedonico-Albanos longe alios a Græcis esse ostenditur*») il sacerdote di Palazzo Adriano suppose l'assoluta differenza dell'albanese dal latino e dal greco e ne rintracciò l'origine nell'idioma parlato da Filippo II di Macedonia e da Alessandro Magno, ritenuti i progenitori delle popolazioni albanesi dei Balcani. Per comprovare questa sua teoria, Parrino citava alcuni passi di Demostene e Plutarco in cui veniva sottolineata la natura barbarica della lingua macedone. Nello specifico, il riferimento a Demostene fu utile per attestare che gli stessi greci consideravano i macedoni barbari e diversi da loro per l'utilizzo di una lingua distante e dissimile da quella ellenica.

L'unicità del macedone e dell'albanese sarebbe stata testimoniata anche da informazioni contenute nella *Vita di Alessandro* di Plutarco in cui si racconta che il Re di Macedonia fosse solito riferirsi alla parte macedone del suo esercito con una parlata non comprensibile da tutti, tenuto conto che le milizie macedoni erano composte prevalentemente da greci, illirici e persiani⁴¹⁰. A completamento di queste poche notizie racchiuse in due pagine e mezzo dell'*In septem*, Paolo Maria Parrino riportò qualche prova etimologica: oltre alla già menzionata *pella*, un altro esempio era rappresentato dalla parola *bora* che «autem *nivem* Macedonico=Albane significat»⁴¹¹ e che dava il nome a un rilievo montuoso posto dentro i territori dell'odierna Albania. La fermezza e la convinzione di Parrino nel dichiarare che «*aliam a Græca esse linguam Macedonico=Albanam*» vacillavano in merito alle origini antiche dell'idioma albanese,

⁴⁰⁹ [Mons. G. Schirò], «Notizia distinta», cit., p. 12.

⁴¹⁰ Cfr. [P. M. Parrino], *In septem*, cit., pp. 78-81.

⁴¹¹ Ivi, p. 85.

tanto che preferì non prendere una posizione decisa tra chi, come Marino Barlezio, sosteneva la derivazione diretta dell'albanese dal latino e chi, come il suo Maestro Guzzetta, propendeva, invece, per una commistione tra la lingua di Alessandro Magno e quella degli antichi Romani⁴¹². Tuttavia, al sacerdote palazzese bastarono queste informazioni per dichiarare l'originalità della lingua albanese rispetto alle altre parlate presenti nell'Europa Sud-orientale e, soprattutto, al greco.

La combinazione tra il metodo guzzettiano e le tesi parriniane è ben ravvisabile nel *Tesoro di Notizie* di Nicolò Chetta e, precisamente, al Capo VI (*Per idiomi gl'albani sono gli stessi co' macedoni*) del Libro I, in cui il *papas* operò una sintesi tra l'analisi lessicale ed etimologica condotta da Guzzetta e l'approccio storico-culturale di Parrino, aggiungendo, dal canto suo, ulteriori dettagli interessanti. Come è facilmente intuibile, per quando riguarda il tema delle origini linguistiche anche Chetta aderì alla teoria della discendenza macedone e, dunque, della corrispondenza tra la parlata albanese e l'idioma utilizzato da Alessandro Magno, affermando che «dalla Macedonia fin a Corfù gli stessi son i macedon-epiroti co' nostri albani a cagion anche di aver la stessa lingua, ed i medesimi dialetti di bilingui»⁴¹³. Questa conclusione fu, tuttavia, l'esito di una lunga e approfondita rassegna di fonti antiche in cui era attestata l'esistenza di una parlata

⁴¹² Al paragrafo VI (*Ex longe diversis utriusque populi moribus*) del Caput VI, *Macedonico-Albanos longe alios a Græcis esse ostenditur*, Paolo Maria Parrino espone le tesi dei due personaggi da lui citati: «Sunt qui hujus linguæ originem curiosius sibi investigandam sumpserant. Marinus Barletius Scrodensis, non inelegans scriptor Albanus, eam Latinam sentit, quam ab Albanis Priscis, ex Italia profugis ac Colchidis portionæ incolentibus, Macedonico=Albanos accepisse scribit. Hujus sententiam secutus est vir egregius Pater Georgius Guzzetta, multis nominibus Albano generi benemerentissimus, nisi quod lingua hanc minime ex toto Latinam, sed ex Latina mixtam putet, et Macedonica antiqua; idque cum nonnullis aliis conjecturis, tam in primis permultis Macedonico=Albanis vocibus, a Latinis acceptis, sibi confirmasse visus est; cumque, subdit, Latinæ vocs hae, non Latinam sed Macedonica sequantur inflexionem, rectius dices illa asbolute Macedonica cum notabili tamen admixtione vocum Latinorum. Alii nihilominus aliter sentiunt. Mihi vero nec satis otji est, et minus ad suscepti operis scopum ea discussio pertinere videtur»: ivi, p. 87.

Marino Barlezio è considerato il padre della storiografia albanese. Fu un grande umanista del XV secolo e autore di alcune opere di grande importanza per la storia culturale degli albanesi. La più importante è la celebre biografia di Giorgio Castriota Scandebeg (*Historia de vita et gestis Scanderbegi Epirutarvm Principis*, Bernardino de' Vitali, Roma, 1508-10), che fu tradotta in diverse lingue europee divenendo un vero e proprio strumento divulgatore del mito dell'eroe nazionale albanese. Di non minore importanza anche la storia della caduta in mani ottomane di Scutari, città natale di Barlezio, che lo storico scutarino consegnò a due diverse redazioni: la più nota e la più tarda *De osbidione scodrensi* (1504) e la più antica, *De bello Scodrensi brevissimus libellus* (1498?), scoperta e pubblicata recentemente in L. Nadin, A. Plasari, *Barleti i hershëm. Sipas një dorëshkrimi të panjohur*, Onufri, Tiranë, 2023. Il fatto che Parrino si riferisca a Barlezio e, dunque, alle sue opere è degno di segnalazione perché costituisce una prova della continuità tra la fase più remota della storia culturale albanese (quella che rimonta al periodo della grande emigrazione verso l'Italia e a cui seguì il lungo periodo del "silenzio") e la fase della ripresa delle ricerche che culminerà nella creazione di un'ideologia identitaria grazie al recupero delle "sparse membra" della memoria storica degli albanesi. Indizi di questa continuità, oltre alla menzionata "origine" della lingua albanese dalla lingua latina che accomunano Barlezio e Guzzetta, si ritrovano anche nei rispettivi richiami alla "Macedonia" antica, che gli intellettuali arbëreshë riformuleranno anche sulla base delle indicazioni contenute anche nelle opere di Barlezio, che evidentemente influenzarono gli studiosi successivi.

⁴¹³ N. Chetta, *Tesoro di Notizie*, cit., p. 167.

pelasgica, uno dei «primarj dialetti» generato dalla «confusion della torre di Babel», da cui – chiariva Chetta – «si riprodussero poi i dialetti della Grecia, e della Magnagrecia, restando indi quello presso i poi modernizzati elleni in conto di orientale barbara, o sia frigia lingua»⁴¹⁴. Questo passo è fondamentale per comprendere il pensiero del sacerdote di Contessa Entellina: nel tentativo di distinguere gli albanesi dai greci, infatti, Chetta teorizzava l'appartenenza delle popolazioni macedoni e albanesi al ceppo linguistico pelasgico-frigio, sottolineando, che i pelasgi, già presenti nell'area balcanica nell'epoca pre-ellenica, fossero stati successivamente soggetti a un processo di ellenizzazione che produsse una condizione di bilinguismo o, per essere più precisi, di plurilinguismo, dal momento che

«i bilingui citati da Tucidide tra i Macedoni [sono] appartenuti agl'antichi pelasgi, a' quali Strabone con altri si assicurò spettar co' macedoni gl'epiroti ancora, i quali perciò da' pelasgi avevan avuti i nomi de' lor eroi; e ci aggiunse, che dalla Macedonia sin a Corfù si stimavan della stessa gente tutti gli abitanti a cagion anche dell'istesso dialetto, sendovi alcuni anche bilingui cioè oltre de' greci dialetti macedonico, ed epirotico, che formavan la nostra lingua erudita e di commercio cogl'esteri, anche la patria arcana Frigia, poi detta pelasgica, e barbari giachè sicome i soli nostral fra tutti i popoli della Grecia conservaron l'antiche costumanze de' pelasgi, così anche dessi soli ritennero la di loro lingua, quale i poi modernizzati elleni colle vetuste usanze di quelli da sé la bandirono»⁴¹⁵.

Servendosi delle informazioni riportate da Erodoto, Plutarco e Tucidide, Chetta tracciò una linea genealogica dell'*arcano idioma albanese=epirotico* per accertarne l'autenticità e l'originalità rispetto alla lingua greca, adoperata dai macedoni-epirotici-albanesi solamente perché «garantiva una più ampia possibilità di comunicazione, trattandosi di una “lingua ufficiale” che vantava quel ruolo politico che più tardi acquisterà il latino»⁴¹⁶ e utilizzata nelle colonie italo-albanesi solo in ambito ecclesiastico. L'idioma macedone-albanese, invece, aveva tutt'altra funzione, rappresentava uno dei fattori più importanti per l'identificazione etnica e culturale, era la lingua «patria», originaria ed esclusiva, impossibile da comprendere per le genti che non la parlavano, così come dimostrava il caso di Alessandro Magno citato da Parrino e ripreso dal suo epigono.

Una volta chiarite le radici della lingua albanese, all'analisi storico-culturale seguì un'accurata indagine linguistico-etimologica per mostrare le «differenze, che vi passan

⁴¹⁴ Ivi, p. 152.

⁴¹⁵ Ivi, pp. 153-154.

⁴¹⁶ M. Mandalà, *Nicolò Chetta*, cit., p. 72.

tra idiomi ed idiomi, e tra dialetti e dialetti»⁴¹⁷ e per «illustrare più compiutamente la presunta continuità storico-linguistica tra i Pelasgi, i Macedoni e gli Albanesi, una continuità che secondo Chetta risalirebbe direttamente ai “capostipiti” dei popoli»⁴¹⁸. Nicolò Chetta allegò una lunga serie di esempi etimologici: nomi propri di persone, cognomi, toponimi e altre tipologie di vocaboli che lasciano intendere una stretta vicinanza linguistica tra l'albanese, la lingua macedone-epirotica e l'arcano idioma pelasgico. Di notevole interesse sono le considerazioni che riguardano alcune parole arbëreshe che richiamano i «nomi de' nostri patriarchi» appartenenti alla tradizione diluvista e jafetiana:

«Jafet o Jafeto, per esser sovrabbondato di grazie della paterna benedizione divenne Nephthun, cioè padrone del mare trall'isole delle genti in mezzo alle tende di Sem, e di Canaan; e per noi *Jafta*, o *Japtë* vale abbondanza, o Cumulo gratuito. Gomar, detto da' Greci infelice Atlas, per noi significa dappoco, ciuccio; *Magg*, o sia *Mad-Gige*, grand incendio, o molto focoso, come vale pur in fenicio, o cananeo. Javan, o Jon, o Gion, detto pur Aithon presso Leunclavio, ed Ateneo, ed il nome simile del nostro davan, per noi *Ghion* importa Antonio. Thobal, a cui è simile il nostro cognome *Thopia*, detto anche *Tobia*, e creduto padre de' Triballi; il nome de' quali per noi suona *di tre fronti* come Diana Mesech dando il nome anche a Masj, e cognome della nostra famiglia *Mësàkia*, tale poledro nitriente; o Mosoch, a cui corrisponde più Mosos, e l'altro cognome di nostro casato Moscira, Carneo. Thyraj dal fenicio Thyr, ed un successore del nostro Carano lo viddimo Thyrimas in Macedonia, e patron Thurion in Epiro, anche per noi esprime Toro»⁴¹⁹.

La teoria linguistica di Chetta arricchì considerevolmente le argomentazioni dei suoi precursori, coniugando un'affinata ricerca etimologica a una meticolosa ricostruzione storica. Essa, infatti, da un lato attribuì agli albanesi un primato di indiscutibile antichità nella storia, distinguendoli dai greci e presentandoli come continuatori dei primi popoli non-greci che abitavano i Balcani e, dall'altro, fece risalire la lingua albanese e, ovviamente, anche l'*ethnos* albanese a una dimensione culturale tanto arcaica che non poteva né doveva essere confusa con quelle degli altri popoli antichi della penisola balcanica. Le speculazioni contenute nel *Tesoro di Notizie* anticiparono di circa mezzo secolo quelle proposte da Gustav Meyer nella seconda metà dell'Ottocento, offrendo una soluzione originale all'individuazione delle origini storiche della lingua albanese, questione che, a circa due secoli e mezzo di distanza, rimane ancora aperta e

⁴¹⁷ N. Chetta, *Tesoro di Notizie*, cit., p. 158.

⁴¹⁸ M. Mandalà, *Nicolò Chetta*, cit., p. 76.

⁴¹⁹ N. Chetta, *Tesoro di Notizie*, cit., p. 158-159.

insoluta. L'ipotesi pelasgica avanzata da Chetta è solo una delle tante risposte date agli interrogativi sullo sviluppo e sulla formazione della lingua albanese. A partire dal XIX secolo, infatti, accanto ad essa si registrano altre teorizzazioni che cercano di risolvere la complessa controversia dell'individuazione del ceppo linguistico di appartenenza⁴²⁰:

- a) la teoria *traco-frigia*, che riprendendo in parte le argomentazioni chettiane sostiene l'ipotesi di una parentela dell'albanese con la lingua parlata nell'antica Tracia;
- b) la teoria *daco-misia*, secondo cui la lingua albanese, che presenta alcune convergenze con il rumeno circa la condivisione di elementi del latino balcanico, è derivata dai dialetti indoeuropei parlati nelle regioni della Dacia e della Misia e scomparsi dopo la dominazione romana dei Balcani;
- c) la teoria *illirica*, che stabilisce sulla base di parole rinvenute in varie fonti archeologiche una relativa affinità tra alcuni dialetti illirici e la lingua arcaica, il *protoalbanese*, da cui sarebbe derivata la moderna lingua albanese.

Queste opinioni non godono di un rigore scientifico e metodologico incontestabile, ma sono piegate a un'ideologia identitaria e nazionalistica che tra il Settecento e il Novecento ha condizionato gli studi albanologici, prevalentemente orientati verso una deriva mitografica fondata sulla discendenza pelasgica o illirica. Resta il fatto che i sacerdoti siculo-albanesi del XVIII secolo prestarono un'attenzione particolare al tema dell'appartenenza linguistica, ragionevolmente considerata come uno degli aspetti significativi per la costruzione dell'identità arbëreshë e per definire una netta contrapposizione dai greci. Inoltre, grazie alla produzione letteraria di Nicolò Chetta l'aspetto linguistico subì un cambio di prospettiva, passando da un elemento di sola distinzione utilizzato passivamente a un fattore di forte identificazione e, soprattutto, di autorappresentazione dal momento che sarebbe divenuta la lingua principale utilizzata dai maggiori intellettuali arbëreshë dell'Ottocento per comporre le loro opere.

2.3.4. – *L'appartenenza religiosa*

La ricostruzione delle origini storiche, geografiche e culturali degli arbëreshë, l'elaborazione di un etnonimo che riuscisse a esprimere la doppia identità di questa minoranza e la disamina storico-etimologica sulla lingua parlata dagli italo-albanesi sono

⁴²⁰ Cfr. Sh. Demiraj, *Prejardhja e Shqiptarëve në dritën e dëshmive të gjuhës shqipe*, Naimi, Tiranë, 2015.

aspetti che contribuirono ad accreditare le teorie albaniste indirizzate alla rivendicazione di un'appartenenza etnico-culturale diversa da quella attribuita dall'esterno e fondata sulla sola tipicità religiosa. Tuttavia, se lo studio di questi temi richiese un impegno non così tanto gravoso, lo sforzo profuso per dimostrare la differenza tra greci e albanesi in campo religioso e per motivare l'osservanza del rito greco-bizantino si scontrò violentemente con una tradizione teologica fondata su principi e dogmi, spesso anche da pregiudizi piuttosto radicati, in cui risiedeva un odio manifesto contro la Chiesa ortodossa. In questo senso, la questione dell'appartenenza religiosa appariva ben più complessa e non a caso coinvolse in toto gli intellettuali arbëreshë del XVIII secolo, i quali, dando vita a un poderoso e parzialmente autonomo sforzo intellettuale, cercarono di dimostrare l'adesione degli italo-albanesi alla Chiesa cattolica e la fedeltà alla Santa Sede e al Pontefice.

Padre Giorgio Guzzetta affrontò la tematica religiosa nei due capitoli finali del *De Albanensium*, in cui è contenuta una lunga e approfondita ricostruzione delle principali fasi storiche della diffusione del Cristianesimo e dei suoi riti nella Penisola balcanica. Secondo l'ipotesi di Guzzetta gli albanesi seguivano i sacri riti orientali sanciti e difesi dai Padri della Chiesa orientale ben prima che lo scisma di Fozio e Cerulario determinasse l'inconciliabilità dottrina con la Chiesa di Roma. Da questo punto di vista, gli albanesi potevano dirsi seguaci della Chiesa latina, dal momento che non erano stati coinvolti nel movimento ortodosso, ma professavano a priori il rito greco-bizantino⁴²¹. L'intento del sacerdote di Piana degli Albanesi era abbastanza chiaro ed evidente: rivendicare il riconoscimento della confessione religiosa degli arbëreshë all'interno della dottrina cristiano-cattolica promossa dalla Santa Sede, annullando l'ambigua identificazione di cui erano vittime le comunità albanesi dell'Italia meridionale e separando, così, l'identità etnico-culturale dall'appartenenza religiosa.

Nel quarto capitolo, intitolato *La fede degli albanesi*, Guzzetta individuò la "regola" secondo cui era possibile conoscere «i costumi degli Albanesi», ovvero «la sempre giusta fede cattolica degli Albanesi in Cristo»⁴²². Una regola che veniva ricercata sin dagli albori dell'evangelizzazione delle terre balcaniche abitate dalle genti albanesi, comprese quelle che, come la Macedonia, sfuggirono all'opera di conversione degli Apostoli e, aggiunge Guzzetta, dello stesso San Paolo. La lunga ricostruzione delle prime pagine di questo capitolo rappresenta il tentativo di individuare nelle fonti storico-ecclesiastiche le prove secondo cui l'Albania e la Macedonia, che occupavano la parte

⁴²¹ Cfr. P. G. Guzzetta, *L'osservanza del rito presso*, cit., pp. 53-78.

⁴²² Ivi, p. 53.

orientale dell'Ilirico formando una regione delimitata «dall'interposizione del monte Isucio (o Tisucio, forse Ismaro)», fossero rimaste ininterrottamente sotto l'influenza della Chiesa Occidentale. Per Guzzetta ciò significava che

«questa regione soprattutto, rispetto alle altre, aveva bisogno di essere sostenuta nella fede cattolica; essa infatti, prima fra le occidentali, aveva dovuto affrontare l'impeto degli errori orientali e stroncare i loro tentativi di invadere le Chiese d'Occidente. Perciò fu necessario nominare in quella (regione) un Vicario Apostolico stabile il quale con ogni cura e zelo provvedesse attentamente alla difesa della fede sia dell'Ilirico sia di tutto l'Occidente»⁴²³.

La speciale attenzione che la Chiesa Occidentale avrebbe riservato all'Albania e alla Macedonia, che ancora una volta appaiono come incarnazione del *limes* invalicabile, dell'antemurale che separa e oppone l'ortodossia cattolica da quella scismatica, conferì alla chiesa albanese «una caratteristica davvero speciale», ovvero

«che essa non solo da sé, ma da tutto l'Occidente, tenne lontanissime le eresie Orientali. Infatti vedendo che la Macedonia è posta in mezzo tra l'Occidente e l'Oriente e pensando che questo era agitato da varie sette, mentre quello, al contrario, era unito e pacifico, subito si comprenderà che la Chiesa albanese è stata come un muro forte e carissimo che infranse i gonfi flutti dell'Oriente affinché, passati oltre, non inondassero le unitissime Chiese di Occidente. E non incoerentemente si potrebbe chiamare muro d'Occidente l'Albania che dai Romani fu sempre considerata Porta d'Oriente. Ma più esattamente Rocca della romana chiesa, per la quale, sicura della retta fede d'occidente, essa fu solita difendere quella stessa fede dai nemici d'Oriente a protezione dei suoi, e diffonderla per ogni dove in Oriente, una volta ben unificato»⁴²⁴.

Così, Guzzetta non solo ribaltava in modo davvero stupefacente le accuse di eresia mosse agli Albanesi e alla loro chiesa, ma li accreditava tra i principali difensori in terra balcanica della fede cattolica e tra i più risoluti antagonisti «dello scisma funestissimo», posizionandoli al fianco «di quel famoso Crisostomo» dalla cui erudizione promanarono i sacri riti greci di cui i discendenti di Skanderbeg erano fedeli e rigorosi continuatori. Non già la fede, che permaneva cattolica, bensì i soli riti potevano dirsi greci e, anzi, più precisamente, bizantini. Non solo, ma allo stesso Crisostomo, uomo ragguardevole «per facondia e santità» il quale, opponendosi a Teofilo, anch'egli ragguardevole ma «per inganni e cattiveria», riuscì persino a pensare «bene del primato del pontefice di Roma e

⁴²³ Ivi, p. 58.

⁴²⁴ Ivi, pp. 60-61.

lo ha considerato, venerato e temuto come capo supremo, giudice e garante di tutte le Chiese»⁴²⁵. Sia i riti greci che il primato del pontefice sulle due chiese venivano recuperati da Guzzetta a vantaggio della dimostrazione del cattolicesimo degli albanesi, un'appartenenza giustificata sul piano storico-ecclesiastico anche dal comportamento che i vescovi della Macedonia e dell'Albania assunsero a tutela della fede cattolica nei vari Concili e nelle varie diatribe ecclesiologiche che sorsero:

«Dunque questi (sono) i Vescovi Macedoni. Questi i popoli della Macedonia con i loro vescovi. Questi i bravi Albanesi ai quali si subordinava quasi tutto l'oriente nell'accettare gli argomenti di fede e i decreti dei romani pontefici. Si fermi qui il discorso; infatti non richiede che si vada oltre il superfluo per dire che la chiesa Albanese è stata sempre per la Chiesa di Roma come una Rocca fortificatissima e quasi un baluardo»⁴²⁶.

Nell'ultimo capitolo Guzzetta esaminò gli effetti che lo scisma Foziano aveva provocato sulla chiesa cristiana d'Oriente sino al pesante condizionamento che esso esercitò sugli esiti del Concilio di Firenze, quando Giovanni VIII Paleologo fu costretto a scegliere

«l'unica via di scampo che gli restava per scuotere da sé appunto il giogo della chiesa di Roma e per staccare tutta la Grecia dalla sua obbedienza; quindi dedicò tutto se stesso ad alienare gli animi dei greci da essa, parlando inoltre in modo sconsiderato e lanciandole contro varie e miserabili accuse, quale, in particolare, quella che nel loro simbolo gli apostoli, nella confessione dello Spirito Santo, aggiungono la frase *Filioque* (e dal Figlio)»⁴²⁷.

In verità Guzzetta, pur riconoscendo in queste posizioni di Giovanni VIII Paleologo gli esiti prodotti dalle idee foziane, non esitava a ribadire il suo postulato circa la totale estraneità della chiesa albanese dalla contaminazione scismatica, la quale nonostante avesse «percorso quasi tutte le epoche, con la sua durata continuò ad esistere tenacemente nel nostro secolo fino all'esaurimento», non riuscì a scalfire l'Albania, che «la somma provvidenza di Dio sottrasse [...], fin dall'inizio, all'assalto dello scisma foziano, anzi molto più esattamente la salvaguardò»⁴²⁸. La ricostruzione delle vicende storiche successive mirava a rappresentare il tortuoso percorso intrapreso dalla chiesa albanese per controbattere le forti pressioni scismatiche e per mantenere inalterata la sua

⁴²⁵ Ivi, p. 62.

⁴²⁶ Ivi, p. 66.

⁴²⁷ Ivi, p. 74.

⁴²⁸ *Ibidem*.

fedele adesione alla chiesa cattolica d'Occidente. Tra i vari momenti in cui si sviluppò la difficile contesa tra la chiesa albanese e quelle orientali seguaci dello scisma, Guzzetta individuò quelli rivelatisi dirimenti per le sorti dei rapporti tra le due chiese. Ad esempio, evidenziò l'episodio quando la grave discordia si attenuò per un breve periodo di tempo, consentendo alla Grecia, «liberata dagli errori di Fozio, per molti anni fino (ai tempi di) Michele Cerulario, [di stare] sottoposta alla comunione cattolica con la Chiesa di Roma»⁴²⁹.

La situazione precipitò nuovamente con il secondo scisma, che determinò la separazione delle due chiese, quella greca e quella latina. A questo punto la ricostruzione di Guzzetta si interrompe, e con essa anche il suo progetto che in origine prevedeva di «[esporre] sinteticamente, per quanto ce lo permetterà l'oscurità dei tempi, tutte le cose che succedevano in particolare, messe da parte le altre province illiriche, che a noi non interessano, alla Macedonia e all'Epiro, specialmente in quella parte in cui si uniscono all'Albania»⁴³⁰. Le sue osservazioni, tuttavia, per quanto rapide e non sufficientemente circostanziate, costituiranno le coordinate generali che guideranno le speculazioni dei suoi principali allievi.

Sulla stessa linea ideologica tracciata da Guzzetta si posizionò mons. Giuseppe Schirò che ribadiva la totale e indiscussa subordinazione del clero arbëresh alla Chiesa romana. A tal proposito nella *Notizia Distinta* lo Schirò scriveva:

«la Fede e la Religione degl'Italo-Albanesi è stata sempre, ed è presentemente la Cattolica religione, dalla più parte di essi esercitata coll'uso del Rito Greco Orientale, depurato da qualsiasi macchia, o ombra, benché minima, di errore. [...] Questa istessa Fede e Religione, che a' di loro antenati non costa meno dello spargimento del proprio sangue, dell'abbandono totale della cara dolce patria, casa, e sostanze, hanno con se portata impressa nel cuore qual ricca gioja, la più preziosa de loro averi, dall'Albania, o sia dall'Epiro loro antica Patria, e l'hanno conservata illesa, ed illibata sino al giorno di oggi dentro il grembo della Santa Chiesa del Cristianesimo»⁴³¹.

Da queste righe è facile intuire la piena condivisione di Schirò della visione portata avanti da Guzzetta. Per questo motivo l'Arcivescovo di Durazzo non si spinse oltre, non entrò nel profondo della diatriba teologica e religiosa, ma si limitò a descrivere l'importanza che aveva assunto l'orientamento religioso, purificato dalle eresie

⁴²⁹ Ivi, p. 77.

⁴³⁰ Ivi, p. 72.

⁴³¹ [Mons. G. Schirò], "Notizia distinta", cit., pp. 11-12.

dell'ortodossia, per le comunità albanesi e a confermare la loro adesione alla Santa Sede. In realtà, quello della *consensione* era il vero *leitmotiv* che accomunava i quattro fondatori dell'ideologia albanista, nonostante in Chetta i riferimenti a questo argomento fossero decisamente minori rispetto agli altri e siano circoscritti a una prospettiva storico-culturale ed etnografica.

Di ben maggiore ampiezza e profondità di analisi è la ricostruzione effettuata da Parrino nelle sue opere principali, *In septem* e *De consensione*, nonché nella miriade di altri materiali autografi manoscritti, comprese le numerose bozze che documentano la complessa stesura delle due opere ora citate. Il Rettore del Seminario, non solo raccolse l'eredità intellettuale di Guzzetta, che assunse come nocciolo della propria argomentazione⁴³², ma si spinse ben oltre nella sua ricostruzione, come si può ben comprendere dal breve ma denso testo dei *Prolegomena a In septem*:

«Scripturo mihi Albaniae Ecclesiae historiam plura indentidem occurrant abdita nimis et obscura, quae nisi initio enodentur, implexam admodum materiem reddent. Multiplex enim in orba cum sit Albania, neque quo nunc eodem semper appellata sit nomine, definiendum in primis est, de qua hic Albania agemus, eiusque situs et termine accurate sunt describendi. Ea vero cum occidentalis Macedoniae pars fuisse constet, ut ordine procedamus, de Macedonia hic nobis instituendus est sermo. Quae cum non omnes semper Albaniae Provinciae complexa sit, per varia temporum intervalla distinguenda historia est, ut, quas paulatim Albaniae partes ad christianam usque eram comprehendent, cognosci melius possit. Inde facile deprehendemus, quibus olim nominibus Albania sit appellata, et unde, quo nunc vocatur, originem traxerit. Plura interea dicemus de Macedonico-Albano Regno, de Regibus, provinciis, deque eorum lingua, moribus, institutis ac legibus, ex grecibus Macedonico-Albana genus a Grecis longe differre perspectum erit. Tum quo in Patriarchatu Macedonico-Albana Ecclesia fuerit, quot sedes Episcopales, quam Ecclesiam disciplinam amplexa sit, et quae sunt ejusmodi, studiosius perquiremus. Scio equidem avum nostrum eo nomine taxari, quod plus aequo longis Praefationibus delectetur: me vero, ne eandem notam incurram, cum instituti operis necessitas, tum rerum ubertas satis, ut spero tuebitur; cum longa minime sint, quibus nihil est, quod demere possis»⁴³³.

In poche parole, ai fini di una storia della Chiesa d'Albania per Parrino furono dirimenti alcune questioni preliminari, tra le quali l'individuazione dell'Albania "fisica", l'accurata descrizione dell'ubicazione geografica e del territorio, tenendo fermo

⁴³² Va ricordata la nota *Addenda ad erudita ms. P. Georgii Guzzetta De Fide Albanensium* che Parrino scrisse in margine a una prima bozza del *De consensione*: cfr. M. Mandalà, "Paolo Maria Parrino", cit., p. 30.

⁴³³ [P. M. Parrino], *In septem*, cit., f. 1.

l'obiettivo della ricerca “sul Regno Macedone-Albanese, sui Re, sulle province, sulla loro lingua, costumi, istituzioni e leggi”. Soltanto dopo aver ripercorso le grandi fasi che suddividono la storia ecclesiale degli albanesi, la loro organizzazione episcopale e i rapporti con i Patriarchi orientali, soltanto allora fu possibile per lo studioso affrontare “diligentemente” il delicato tema dei rapporti con la disciplina orientale e, se il caso lo avesse richiedesse, a trattare le cosiddette controversie. In verità, a quest'ultime Parrino dedicò un tipo diverso di analisi, concentrandole in discussioni di tipo teologico in opere – o *dissertazioni*, per usare la stessa definizione parriniana – in cui si tentava di dimostrare l'estraneità degli albanesi allo scisma di Fozio⁴³⁴. Di notevole interesse sia per comprendere sia lo sforzo compiuto dal Rettore palazzese sia per individuare le sue fonti di ispirazione teologica, sono le altre sue due opere dal titolo, rispettivamente, di *De Sacramentis* e di *Dissertatio theologica de Spiritu Sancti Processione ex Patre et ex Filio*, nelle quali vengono discussi i temi controversi che maggiormente opponevano la Chiesa cattolica, soprattutto in sede locale, alle comunità albanesi di rito greco. Parrino affrontò con decisione questi spinosi argomenti, ma basandosi sui risultati a cui erano pervenuti nel precedente secolo XVII Pietro Arcudio e Leone Allaci, le cui principali opere lo studioso arbëresh ben conosceva avendone mutuato persino la terminologia e, soprattutto, l'impostazione teologica⁴³⁵. Di certo, per Parrino la questione della discussione sui punti controversi appariva ben più ardua dopo l'emanazione dell'*Etsi pastoralis* con la quale Benedetto XIV sancì la fine delle cosiddette promiscuità tra i due riti, «formalizzando l'idea della superiorità della Chiesa romana e del rito latino»⁴³⁶. Poiché erano stati vani gli interventi di p. Giorgio Guzzetta di scongiurare l'esecutività del provvedimento pontificio, che di certo avrebbe compromesso gravemente i rapporti tra le due comunità ecclesiali presenti negli insediamenti arbëreshë siciliani, Parrino si prodigò con i suoi scritti a offrire “guide pratiche” ai fedeli di entrambi i riti circa la corretta amministrazione dei sacramenti e delle altre pratiche liturgiche. Non soltanto, dunque, i grandi temi (oltre al *Filioque* e al primato del Pontefice, anche l'esistenza del Purgatorio), ma anche le

⁴³⁴ Su tutte le dissertazioni, merita attenzione la seguente, manoscritta e inedita: *Appendix antiphotiana. In qua cum ex Scripturis et PP.um potissimum ex libro Ecclesiastico Græcorum quinque illa controversiarum puncta in quibus Photiani a Catholicis dissentiunt, ad mentem S.æ Romanæ Ecclesiæ probare instituiamus. Opusculum Sacris Orientis Missionariis pernecessarium, pro quibus, et brevem instructionem adnectimus ex Scriptoribus doctrina, usu pietate præstantibus collectum ac nobis illustratum.*

⁴³⁵ Limitando soltanto a segnalare la straordinaria (e non casuale) convergenza lessicale con le opere di Parrino, si ricordano i sostantivi *consensione* e *perpetua* che ricorrono nel *Concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem Sacramentorum administratione* (Parisiorum 1619, 1626, 1672) di Arcudio e nelle opere *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione* (Colonia, 1648) e *De vtriusque ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate - De Purgatorio consensione* (Romae 1655) di Allaci.

⁴³⁶ G. Passarelli, *Ellenio Agricola*, cit., p. 123.

questioni più immediate che suscitavano diatribe e contrasti, furono al centro delle attenzioni del Rettore, che in questo sembrò emulare il suo Maestro, sempre attento a dirimere le controversie fra gli appartenenti ai due diversi riti religiosi. Sullo sfondo della *querelle* rimanevano alcuni propositi – quale, ad esempio, l’erezione di un Vescovo ordinante per i fedeli albanesi di rito greco – che le disposizioni di papa Lambertini mettevano in seria difficoltà, non solo per la sottomissione del rito greco al latino, ma anche perché rinfocolavano le polemiche, spesso strumentali e poco attinenti alla dimensione spirituale, di vescovi e sacerdoti latini.

Nella comunità albanese di Sicilia durante il decennio che separa le morti di Guzzetta (1756) e di Parrino (1765), lo sforzo erudito di entrambi questi sacerdoti aveva prodotto una nuova visione dei rapporti tra le due comunità al punto che nel corso del decennio successivo si raggiunse quel risultato da tutti auspicato, ovvero l’istituzione di un vescovato greco per la Sicilia, che avvenne solo il 6 febbraio 1784 con la bolla *Commissa Nobis* di Papa Pio IV. L’evento storico fu preceduto dalla pubblicazione della celebre *Aringa* del poliedrico erudito calabrese Saverio Mattei (1742-1795)⁴³⁷, critico musicale, poeta e giureconsulto di fama presso la Corte di Napoli, che venne incaricato da Giorgio Stassi (1712-1802), subentrato a Parrino nella funzione di Rettore del Seminario greco-albanese e destinato a essere elevato, il 29 maggio 1784, alla dignità di primo Vescovo ordinante sotto il titolo di Vescovo di Lampsaco. Da notare che se, per un verso, gran parte delle argomentazioni adottate da Mattei riflettevano quelle di p. Guzzetta e di Parrino, per un altro verso, persino il metodo espositivo aderiva alla visione dei due sullodati arbëreshë. L’unica differenza di rilievo è data dall’impostazione prettamente giuridica del ragionamento di Mattei, al quale premeva confutare i limiti posti dalla legislazione pontificia in materia di amministrazione *utriusque ritibus*. Sicché, nel ricostruire le fasi della intricata serie di atti che precedentemente abbiamo esaminati nel secondo paragrafo, Mattei con piglio professionale assai deciso giunse alla conclusione che non solo i riti greci «non meritano la disapprovazione solo perché non sono uniformi a’ riti latini», ma citando un’altra enciclica di Benedetto XIV (*De nova Ecclesiae Græcorum* del 1756) attribuì addirittura al Pontefice la denuncia «dell’ignoranza de’ Latini, che niente sapendo dell’antica Greca disciplina condannano tutto quel che non comprendono»⁴³⁸.

⁴³⁷ [S. Mattei], *Per le greche colonie di Sicilia sulla domanda di deputarsi in quel regno un vescovo nazionale. Aringa di Saverio Mattei*, dalla Tipografia Patria, Vercelli, 1782.

⁴³⁸ Ivi, pp. 27-28.

Con l'istituzione del Vescovado di fatto fu superato, se non addirittura archiviato, il problema delle controversie con la chiesa cattolica o, per lo meno, fu del tutto placata la virulenza con la quale molte comunità albanesi di rito greco in passato furono costrette ad abiurare alla disciplina orientale e a transitare nel rito cattolico romano. Questa sorta di indipendenza della chiesa albanese in Italia garantiva la formazione dei giovani e l'ordinazione sacerdotale e dunque ritagliava una sorta di spazio autonomo in cui venivano coltivati i propositi di ecumenismo a cui Guzzetta e Parrino avevano rivolto lo sguardo in maniera piuttosto timida a causa della situazione conflittuale nella quale si dibattevano. Nell'ultimo decennio del Settecento questa prospettiva acquisì maggiore consistenza e l'attività intellettuale di Nicolò Chetta ne è una chiara dimostrazione.

L'intellettuale contessiotto, non è superfluo ribadirlo, proseguì lungo la strada tracciata da Guzzetta e, soprattutto, da Parrino, di cui curò la sistemazione archivistica delle opere, le stesse sulle quali si basò per comporre il suo imponente *Tesoro di notizie su' de Macedoni*. Trascurando di riprendere i medesimi temi che interessarono maggiormente i suoi predecessori e che furono ovviamente al centro della trattazione di Chetta, è il caso di evidenziare come in quest'ultimo andasse maturando una prospettiva sempre più politica che, pur incardinata su aspetti religiosi, manifestava un'adesione ancora più marcata ai fermenti culturali dell'epoca. Chetta, infatti, dimostrò senza esitazioni di trovarsi in perfetta sintonia con quelle tendenze filelleniche che, nel nome dell'unione delle chiese d'Oriente e d'Occidente, guardavano al progetto della Terza Roma e alla Russia di Caterina II come al moderno baluardo a difesa della cristianità insidiata dalla presenza ottomana nei Balcani⁴³⁹.

Le lettere inviate alla Zarina e al nipote Costantino nel decennio 1789-97⁴⁴⁰, non solo «permettono di ricostruire i rapporti che Chetta intratteneva con “Pietropoli di Moscovia”, dove si era offerto di recarsi sul finire del secolo XVIII», ma anche di risalire alla svolta che sospinse l'intellettuale contessiotto, sul piano personale, «a disegnare nuove coordinate ideologiche per le sue indagini»⁴⁴¹ e, sul piano politico, ad aderire al

⁴³⁹ Cfr. F. Scalora, *Sicilia e Grecia. La presenza della Grecia moderna nella cultura siciliana del XIX secolo*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici “Bruno Lavagnini”, Palermo, 2018. Cfr. M. Mandalà, “Tommaso Stanislao Velasti tra filellenismo partenopeo e ideologia “albanista”, in «*Studi sull'Oriente Cristiano*», n. 2, 2021, pp. 153-224.

⁴⁴⁰ «From this correspondence with Catherine and her son Constantine, Nicolò Chetta used the diplomatic channels to keep contacts with the Russian imperial court, mainly the Russian embassies in Italy, respectively in Napoli during 1783-1785, when Antonio Gicca himself was his internal associate, and in Venice in 1790. Through these channels, Chetta sent the Russian imperial court copies of some of his works, hoping that they might raise interest in St. Petersburg and could be published there, since they prophesied the near liberation of “Second Rome” from “the Third Rome”»: F. Altimari, “Naples, an important center of the Arbëresh-Albanian Renaissance in 19th Century”, in «*Studia Albanica*», n. 2, 2014, p. 66.

⁴⁴¹ M. Mandalà, “Introduzione” a N. Chetta, *Testi letterari*, cit., p. XLVIII. Il riflesso più immediato di questa svolta nella visione di Chetta fu la nuova redazione della sua opera principale, il *Tesoro di Notizie*

diffuso sentimento che, secondo l'accorta constatazione di Angela Falcetta, accomunava «gli ortodossi che vivevano negli stati cattolici della penisola [italiana, per i quali], le rivendicazioni o la costruzione di vincoli di lealtà politica con gli zar di Russia nel Settecento divenne strumentale alla difesa delle proprie prerogative laddove queste erano minacciate dagli abusi e prevaricazioni delle gerarchie ecclesiastiche romane»⁴⁴².

Sebbene Chetta avesse maturato la propria decisione di entrare in contatto con la Zarina negli anni successivi all'istituzione del Vescovato greco in Sicilia, cioè a conclusione della fase più conflittuale dei rapporti con Roma, ciò non toglie che propositi simili si fossero manifestati già nei decenni precedenti, per lo meno a partire dagli anni in cui, recatosi più volte a Napoli, entrò in contatto con l'Ambasciata russa della capitale del Regno. Erano del resto gli anni in cui Chetta progettava un viaggio in Albania, dove intendeva unirsi alla missione che i monaci basiliani svolgevano nella regione di Himara. Certamente esercitarono una notevole spinta gli eventi politici e militari dell'ultimo decennio, in particolare il conflitto russo-turco del 1787-1792, gli stessi che in quello scorcio di secolo suscitavano nuove speranze e nuovi entusiasmi negli ecclesiastici arbëreshë. Se si tiene conto inoltre dell'acuta osservazione di Francesco Scalora circa il fatto che

«l'intelligenza italo-albanese, da parte sua, seguiva con apprensione e partecipazione quei fatti: da una parte sperava che quel vento di rivoluzione potesse in un qualche modo coinvolgere anche le sorti del territorio albanese, dall'altra tentava di rinegoziare (affermare o rivendicare) la propria autonomia religiosa da Roma»⁴⁴³,

è difficile non cogliere come questo duplice intento avesse trovato piena conferma proprio nelle decisioni assunte da Chetta quando aveva manifestato la volontà di trasferirsi, prima, in Albania e, poi, a Mosca, due decisioni entrambe fallite, ma piuttosto significative per cogliere il carattere militante “politica” che aveva assunto la questione dell'appartenenza religiosa degli arbëreshë.

su' de Macedoni, che fu effettuata dal 1777 al 1780, con una significativa «Dedica all'Augusta Caterina II, Imp. ce Zarina delle Russie», il cui testo è stato riportato integralmente in A. Cuccia, “Appunti per un'edizione del manoscritto danese del *Tesoro di Notizie* di Nicolò Chetta”, in M. Mandalà, G. Gurga (a cura di), *Il Papato di Clemente XI e l'Albania del Settecento*, cit., pp. 180-182.

⁴⁴² A. Falcetta, *Ortodossi nel Mediterraneo cattolico. Frontiere, reti comunità nel Regno di Napoli (1700-1821)*, Viella, Roma, 2016, p. 239.

⁴⁴³ F. Scalora, “L'idea di Bisanzio nel pensiero dei dotti siculo-albanesi: il caso di Nicolò Chetta (1741-1803)”, in Mario Re, Cristina Rognoni, Francesca Paola Vuturo (a cura di), *Byzantino - Sicula VII: Ritrovare Bisanzio*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici “Bruno Lavagnini”, Palermo, 2019, p. 300.

2.3.5. - *Usanze, tradizioni e costumi degli arbëreshë: un primo approccio etnografico*

Nel corso della descrizione dei fondamenti ideologici del paradigma albanista non sono mancati rapidi riferimenti al patrimonio immateriale, alle tradizioni e alle usanze degli arbëreshë, a cui, giunti a questo punto, è opportuno dedicare un'attenzione più specifica. Lo studio delle consuetudini e dei costumi arbëreshë da parte dei quattro sacerdoti ha apportato, infatti, alcune interessanti innovazioni metodologiche e tematiche, dando avvio a una proficua stagione di ricerche etnografiche sulle peculiarità culturali della minoranza italo-albanese. In realtà, sino alla seconda metà del Settecento le testimonianze scritte che riportavano notizie e informazioni sulle pratiche culturali, religiose e laiche seguite dagli albanesi d'Italia furono decisamente minime e, soprattutto, furono ad opera di studiosi e intellettuali esterni al mondo albanese e condizionati da pregiudizi religiosi ed etnici che, come è stato più volte dibattuto, non permettevano una precisa comprensione della complessità culturale rappresentata dagli arbëreshë. A partire dalla creazione del paradigma albanista si registrò una svolta epocale che avrebbe aperto la strada al progressivo studio delle usanze, dei costumi e delle tradizioni arbëreshe in chiave ideologico-identitaria. Ai *papades* sopracitati si possono attribuire approcci diversi in base all'attenzione dedicata alla tematica in questione: se, infatti, padre Giorgio Guzzetta e monsignor Giuseppe Schirò non si dilungarono molto sul tema, limitandosi ad affermare che gli albanesi si differenziavano dai greci non solo nella lingua e nelle origini ma anche nei costumi e nelle usanze, Paolo Maria Parrino e, soprattutto, Nicolò Chetta offrirono una visione più ampia delle tradizioni popolari arbëreshe, descrivendo le modalità di abbigliamento, i riti nuziali e le pratiche culturali relative alla commemorazione dei morti.

Nell'*In septem* di Parrino annotazioni superficiali sulle usanze e sui costumi degli albanesi sono presenti al paragrafo VII (*Ex longe diversis utriusque populi moribus*) del Capitolo IX e riguardano, in particolare, il concetto di *besa* e sui tipi di vestiario utilizzati dai macedoni-albani. Secondo Parrino, infatti, gli albanesi si distinguevano dai greci non solo per i comportamenti e gli animi coraggiosi e votati alla guerra, ma anche per uno specifico valore che governava le interazioni sociali interne, quali la *besa*, traducibile in italiano con la nozione di onore o fedeltà e ascrivibile all'idea di *fides* impiegata dagli antichi romani. Il sacerdote originario di Palazzo Adriano associava la *besa* all'amicizia, proclamata dagli albanesi e dagli arbëreshë alzando la mano destra e pronunciando le

parole “*Besa prë Bes*” (“onore per onore”)⁴⁴⁴. Parrino fu tra i primi intellettuali arbëreshë a fare esplicito riferimento a questa consuetudine sociale albanese, che posteriormente è divenuta una norma giuridica vera e propria venendo contemplata tra le principali leggi del codice consuetudinario albanese noto come *Kanuni i Lekë Dukagjini*⁴⁴⁵. Benché nelle rapide descrizioni del Rettore essa apparisse in una forma piuttosto intuitiva, persino ingenua se si rapporta agli sviluppi seriori della nozione della *besa*, che da “principio morale” si è gradualmente sviluppata in “categoria giuridica”⁴⁴⁶, la breve attestazione contenuta in *In septem* appare come una sorta di residuo della cultura ancestrale albanese di derivazione balcanica.

Per quanto riguarda l’abbigliamento Parrino non ne offrì una descrizione completa, ma, rimanendo nel vago, sostenne che

«alia item clamyde, alioque tonsuræ genere, et quæ hujus modi sunt minutissima quæque, usos fuisse Macedonico=Albanos, quibus a finitimis Græciæ populis discernentur», così come «peculiares quoque vestes habet Albanæ mulieres, sibi adeo peculiares, ut cum illis Græcarum non parum discrepent»⁴⁴⁷.

L’introduzione di una seria e approfondita analisi etnografica si deve all’intuito di Nicolò Chetta, incubatore e contemporaneamente innovatore delle idee sorte all’interno del Seminario greco-albanese di Palermo grazie a quel metodo di studio *globale* menzionato da Eqrem Çabej. Lungo tutti i capitoli del *Tesoro di Notizie su de’ Macedoni* si possono scovare accenni sulle tradizioni popolari arbëreshe, ma è al Capo III del Libro Primo che si individuano le informazioni più importanti circa le usanze degli albanesi d’Italia in merito all’abbigliamento, all’arte bellica, alle modalità di matrimonio e ai riti funebri. Tra i vari indumenti esposti da Chetta e che compongono l’abito tipico macedone-albanese spicca, sicuramente, il riferimento alla *chæsa* (*keza* in arbëresh), un copricapo femminile che «la vediam in testa delle nostre albane matrone in forma di corona, concava al di sotto, ma bassa, e piana al di sopra, pieghevole, bislunga; e codata al di dietro, ed orbicolare al d’avanti, come se cometa, o ombrella, o parrucca, o cuffia o cappello», adornato dal «*ptéron*, o sia pennacchiera in forma di quasi ale, che noi

⁴⁴⁴ «Cum vero amicitiam profitentur, acorrecta dextera ea usurpant verba Besa prë Bes per fidem meam: tum quidem fidos amico habeas»: [P. M. Parrino], *In septem*, cit., p. 89.

⁴⁴⁵ Sulle varietà giuridiche presenti nelle tradizioni consuetudinarie albanesi cfr. D. Martucci, *I Kanun delle montagne albanesi. Fonti, fondamenti e mutazioni del diritto tradizionale albanese*, Edizioni di Pagina, Bari, 2010.

⁴⁴⁶ Cfr. Id., “Le consuetudini giuridiche albanesi tra oralità e scrittura”, in «*Palaver*», n. 2, 2017, pp. 82-83.

⁴⁴⁷ [P. M. Parrino], *In septem*, cit., p. 89.

chiamiam *skepi*, o velo grande, alto, e maestoso, le cui più eminenti punte si attaccan sotto la *chæsa* con stringhe, e poi le due ale si attraversan al davanti; e al di sopra la *chæsa*, per tenerla attaccata colla dentro raccoltavi chioma»⁴⁴⁸.

L'abito è arricchito da una cintura che «tiene sul centro della panciera dentro una peltula rilevate armi del proprio casato, o l'effigie di S. Giorgio Cavaliere, o di altro eroe»⁴⁴⁹ e che prende il nome di *brezi*, l'ornamento principale del costume femminile tradizionale degli arbëreshë di Sicilia, la cui descrizione più antica è proprio contenuta in queste pagine dell'opera chettiana. L'abito femminile è completato, infine, da diciannove «brevi fiocchetti, o trine, o refe, o pendaglietta, o crocetta» e da orecchini e «ricami arabeschi, o moreschi»⁴⁵⁰. Questo vestiario, che secondo Chetta avrebbe dovuto richiamare gli abiti tipici degli antichi macedoni, è diventato per la retorica ideologica un simbolo dell'identità arbëreshe, probabilmente l'aspetto più visibile e riconoscibile della loro diversità culturale: infatti, nel corso dei secoli si è insinuata nella coscienza popolare italo-albanese la credenza secondo cui il costume femminile fosse una di quelle ricchezze culturali che i migranti di metà Quattrocento portarono con loro direttamente dai Balcani, conservandone l'autenticità durante gli anni di stanziamento nell'Italia meridionale. In realtà, la veste tradizionale femminile ha una funzione del tutto diversa, non costituisce l'emblema della purezza identitaria arbëreshe e della continuità storica tra albanesi balcanici e albanesi d'Italia, ma costituisce la prova più evidente della natura ibrida e multiculturale della loro identità perché frutto di un processo di assimilazione di elementi culturali e artistici provenienti dalla tradizione siciliana e dai paramenti sacri indossati dai preti latini.

Piuttosto affascinanti sono anche le testimonianze inerenti alle pratiche nuziali e ai riti funebri, di cui in parte ancora oggi si conservano alcuni passaggi. Per quanto concerne il matrimonio, Chetta descrisse passo per passo tutta la funzione liturgica, dal momento in cui «la sposa sparte il nostro noziale pane *peta* colla spada di sua cintola, a porzione tagliandola in più fette, le mescola con del sale in una tazza, e nell'atto, che si va dalla casa nell'atrio della chiesa pella benedizion degli sponsali con attorno il parentesco, di questo un ragazzo preceder spargendole per terra, e dicendo: *Iu broft e mira si buca, e si cripa*: vi abbondino il bene, come il pane, ed il sale» sino alla conclusione della messa, quando «il parroco spezza in terra un bicchiere di vetro in segno della fragilità umana»⁴⁵¹. La celebrazione delle nozze continuava nei giorni successivi:

⁴⁴⁸ N. Chetta, *Tesoro di Notizie*, cit., p. 102.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 103.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁵¹ Ivi, p. 111.

«nelle prime litanie, che vi occorron dopo *Pasqua* i novelli consorti devon seguirle dalla Chiesa Madre fin ad un'altra, ed allora i congiunti prima e dopo di quei entrar, e sortir dalle chiese, scaglian loro addosso fiori, e frutti [...]. Di più ne' primi otto giorni le nozze si celebrano in casa paterna della sposa, che poi vien trasferita da tutto il parentado in quella dello sposo con pompa tra' paraninfi, e le paraninfe, proseguendo a celebrar per altri giorni le nozze, e dopo de' banchetti, ove soglion farsi arguti brindisi [...]; tutto il parentado conduce i consorti o nella piazza del rione del proprio cognome, o nella contrada di esso in campagna de' proprj poderi [...]; ivi tragl'altri sparsi, e diporti si celebra la famosa nostra *trescia* macedonica, o pirrica, tra suoni, e canti epitalamj, e specialmente della canzone *Costantin i vòghullith tri ditë dëntërthi*, si intreccian l'un l'altra le persone della parentela le mani a formar una corona quasi falange, in cui le più anziane intonando al pari del *Jòn Pæàn* della pirrica: *vale vale trechusale*: si vede quella brigata girar attorno danzando fra tripudj, spari, corse, scherne, i quali diversi moti vengon moltiplicati quante volte la canzone replica l'intercalare *Joh Joh*»⁴⁵².

Gli episodi e le consuetudini estrapolati da Chetta attraverso l'osservazione della vita quotidiana e della tradizione popolare arbëreshe condivise dalle comunità di Sicilia e di Calabria sono ancora oggi presenti. A Piana degli Albanesi, ad esempio, si è conservata l'usanza di scaraventare per terra con forza il bicchiere di vetro in cui hanno bevuto gli sposi: la sua rottura viene interpretato come segno di buon augurio per la novella coppia. Di contro, è andato perduto il rito nuziale che precede la celebrazione del sacramento, ovvero la divisione del pane da parte della sposa e la successiva spartizione per mano di un parente: In Calabria, invece, la ballata di *Costantino il piccolo e Valljet*, il ballo tradizionale citato da Chetta, sopravvivono ancora e costituiscono, oggi, un momento di intenso affiatamento comunitario⁴⁵³.

Anche sui riti funebri Chetta attinse informazioni direttamente dalle abitudini popolari, descrivendo i lamenti funebri (*vaitesce*) intonati dalle donne che «vestite di nere granaglie a color blu chiuso» e «sedute in giro, con accenti acuti, e patetici si dispongon al pubblico piagnisteo pelandosi le trecchie dalla prosciolta chioma [...] e percuotendosi più volte anche le palme della mani, si dan reciprocamente a vicenda il bacio della pace,

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ Il testo della ballata di *Costantino il piccolo* (arb. *Kostantini i vogëlith*) è documentato per la prima volta nel *Codice chieutino*, opera manoscritta del sacerdote arbëresh di Mezzojuso Nicolò Figlia (1693-1769) risalente al 1736-1739: cfr. N. Figlia, *Il codice chieutino*, edizione critica e concordanza del manoscritto a cura di M. Mandalà, Comune di Mezzojuso, Palermo, 1995. Si tratta di una rielaborazione del mito di Odisseo, il quale dopo una lunga assenza a causa della guerra ritorna nella propria abitazione in tempo per mantenere la "parola data" (*besa*) e riprendere la sua promessa nel momento in cui stava andando in sposa a un altro pretendente. Sul valore antropologico di quest'antica consuetudine nuziale arbëreshe cfr. il saggio di E. Çabej, "Costantino il piccolo e il ritorno di Ulisse", in Id., *Tra gli albanesi d'Italia*, cit., pp. 158-165.

detto de' giorni lugubri»⁴⁵⁴. Una volta giunti in chiesa, il funerale proseguiva con le comuni convenzioni liturgiche, durante le quali, però, si eseguiva la distribuzione del «*ghrurit*, o *nerikoit* cioè la cuccia di frumento cotto, ed il pane impastato a forma di crocette a' poveri quasi agapi di carità in suffraggio dell'anima del defunto»⁴⁵⁵.

Nell'epoca contemporanea questa pratica non si svolge più nelle modalità descritte da Chetta, ma permane in una versione diversa che prevede la spartizione del pane benedetto durante la messa dei nove giorni dalla morte. In questi riti, così come in altre tradizioni laiche e religiose, è possibile rintracciare la vera autenticità del patrimonio immateriale arbëresh, trattandosi di usanze che si ricollegano direttamente al passato balcanico di queste popolazioni. A differenza di alcuni culti religiosi legati alla celebrazione di particolari iconografie di santi che gli abitanti delle colonie italo-albanesi hanno scientemente e astutamente attinto dalla cultura locale siciliana e calabrese, altre pratiche, quali il matrimonio, la commemorazione dei defunti, il carnevale, appartengono a una sfera rituale molto antica, che presenta origini diversificate: da una parte, provengono dalla tradizione ortodossa e, dall'altra parte, hanno continuato per via sincretica arcaiche consuetudini indoeuropee.

L'esposizione dei costumi, delle usanze e delle tradizioni praticate dagli arbëreshë dimostra come i fondatori dell'ideologia albanista avessero piegato la cultura di appartenenza alla retorica identitaria, ricercando in essa i segni della propria purezza, poiché, insieme al linguaggio e alla religione, «i costumi, le istituzioni, le leggi, il folklore, l'architettura, il vestiario, il cibo, la musica e le arti [...] possono aumentare le differenze e generarle»⁴⁵⁶. Così come la genealogia e la lingua, infatti, anche le usanze degli albanesi confermavano, secondo i quattro sacerdoti, la continuità storico-culturale con i pelasgi e con gli antichi macedoni e segnavano una linea di demarcazione e di distanza con le altre realtà etnico-culturali, promuovendo un «rapporto di causa/effetto [...] fra tradizione e identità – l'identità è *prodotta* dalla tradizione –»⁴⁵⁷ in cui emergeva quell'*autochtonia* che si esprime mediante la metafora delle radici. Così, al pari della lingua che è «il mezzo principale della costruzione di una realtà sociale», nel discorso retorico sull'identità le tradizioni assumono una valenza identitaria e simbolica, concorrono a rafforzare la memoria culturale di una collettività e ad alimentare il senso di appartenenza interno ad essa, «esistono per tenere in moto il sistema di identità del gruppo. [I riti] rendono partecipi coloro che vi intervengono del sapere rilevante ai fini

⁴⁵⁴ N. Chetta, *Tesoro di Notizie*, cit., p. 113.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 114.

⁴⁵⁶ A. D. Smith, *Le origini etniche*, cit., p. 74.

⁴⁵⁷ M. Bettini, *Radici*, cit., p. 16.

dell'identità; tenendo in moto il "mondo", essi istituiscono e riproducono l'identità del gruppo»⁴⁵⁸.

In conclusione, ai sacerdoti siculo-albanesi del Settecento va riconosciuto il merito di aver saputo ingegnosamente concepire una struttura ideologica adeguata a risolvere le avversità incontrate dagli arbëreshë. Grazie alla narrazione sulle origini, all'invenzione di un etnonimo, all'analisi etimologiche sulla specificità linguistica e alla descrizione delle caratteristiche religiose e culturali questi intellettuali diedero avvio a quel processo di *immaginazione* della comunità che favorì la costruzione di un senso di appartenenza a una stessa identità etnico-culturale che si è diffuso dapprima tra gli albanesi della Sicilia e, in seguito, tra quelli della Calabria. Non è un caso, dunque, che le tesi albaniste divennero in poco tempo un paradigma seguito e ampliato anche da personalità geograficamente lontane dal centro nevralgico dell'ideologia albanista. La fase siciliana, incentrata sulla direttrice etnico-religiosa dell'identità arbëreshe, rappresentò la tappa iniziale di un movimento culturale che durante il XIX secolo e i primi decenni del Novecento contribuì in maniera definitiva all'affermazione della minoranza italo-albanese come collettività culturalmente e politicamente riconosciuta. Per avere un quadro completo del processo di costruzione dell'identità arbëreshe occorre, quindi, esaminare anche le riflessioni dei letterati attivi nei decenni successivi e promotori di un graduale mutamento dei principi fondativi della retorica ideologica sorta dentro le aule del Seminario greco-albanese di Palermo.

⁴⁵⁸ J. Assmann, *La memoria culturale*, cit., pp. 109-111.

Capitolo Terzo

LA TRANSIZIONE NECESSARIA: VERSO UN'IDENTITÀ LAICO-POLITICA

3.1 – Tra Sette e Ottocento: Napoli, centro vitale della cultura arbëreshe

Lo sviluppo del processo di costruzione dell'identità arbëreshe si è intrecciato con l'evoluzione della storia culturale della minoranza italo-albanese, di cui, a conti fatti, la questione identitaria ne ha decretato l'inizio. Le vicissitudini politiche e gli avvenimenti storici hanno modificato nel corso del tempo i termini e i fondamenti delle rivendicazioni ideologiche avanzate dai principali esponenti dell'intelligenza arbëreshe portando alla definizione di nuove teorizzazioni e all'individuazione di altri coefficienti identitari. In linea generale, a partire dagli ultimi anni del XVIII secolo si era registrata una graduale laicizzazione dell'identità italo-albanese che aveva spostato l'attenzione degli intellettuali, sia sacerdoti che letterati, verso temi e argomenti che, a ragion veduta, non potevano essere trattati dai fondatori dell'ideologia albanista poiché riguardavano concetti che nel Settecento erano ancora in una fase embrionale. Sotto il condizionamento di eventi storici destabilizzanti, come il Risorgimento italiano e la *Rilindja* albanese di metà Ottocento di cui, in entrambi i casi, gli arbëreshë furono attivi promotori, il discorso dell'identità si spinse su terreni fino a quel momento inesplorati legandosi a questioni di carattere "nazionale" e non più solo locale e raggiungendo, in questo modo, una dimensione più ampia nel panorama europeo. I nuovi orizzonti dell'identità arbëreshe trovarono sostegno in una versione aggiornata dell'ideologia albanista che, influenzata dalle attività promosse nel Seminario greco-albanese di Palermo e nei comuni albanesi dell'entroterra siciliano, giunse gradualmente a radicarsi, oltre che nei *katund* dell'Arbëria calabrese, soprattutto a Napoli, che nei decenni a cavallo tra XVIII e XIX rappresentò un privilegiato punto di incontro per l'élite intellettuale arbëreshe.

3.1.1. – I primi contatti tra gli arbëreshë di Sicilia e di Calabria

È alquanto sorprendente che gli italo-albanesi abbiano trovato fortuna in ambito letterario e intellettuale in centri come Palermo e Napoli che, geograficamente distanti dai luoghi di residenza, offrivano ampie possibilità di formazione e di osmosi con eminenti rappresentanti della cultura meridionale, divenendo, insieme a Venezia, «“dyert” kryesore të marrëdhënieve historike midis gadishullit italian dhe gadishullit ballkanik, si edhe midis viseve italiane dhe atyre shqiptare»⁴⁵⁹. Napoli rappresentò un polo di attrazione per sacerdoti e laici italo-albanesi sin dalla prima metà del secolo XVIII, precisamente sin dall'epoca in cui padre Giorgio Guzzetta, durante i suoi molteplici spostamenti, si era recato nella capitale del Regno per chiedere a Carlo III la conferma del *Regio exequatur* relativo alla fondazione del Seminario di Palermo⁴⁶⁰. In quell'occasione, il prete originario di Piana degli Albanesi ebbe anche l'opportunità di officiare la messa nella Chiesa greca dei Santi Pietro e Paolo⁴⁶¹ a vantaggio dei soldati del Reggimento Real Macedone⁴⁶². In quell'occasione, Guzzetta ebbe modo di osservare che, come racconta Chetta,

«in tutti [i soldati albanesi] non potè trovar una colpa mortale, ed all'orientale trovollì additissimi alla chiesa, alle quaresime, alle funzioni ecclesiastiche, a' digiuni, all'ufficiatura, alle purità, ed alla fedeltà, sendo proverbio in Oriente, che il dar

⁴⁵⁹ «“porte” principali delle relazioni storiche tra la Penisola italiana e la penisola balcanica, come anche dei territori italiani e albanesi»: F. Altimari, “Napoli, vatër e rëndësishme e Rilindjes arbërehe dhe shqiptare”, cit., p. 33.

⁴⁶⁰ Cfr. G. Passarelli, *Ellenio Agricola*, cit., pp. 75-77.

⁴⁶¹ La chiesa “greca” di Napoli fu il principale punto di riferimento degli arbëreshë, tutti di rito bizantino, che per i motivi più vari si spostavano nella capitale del regno. Vi confluirono anche i migranti greci e albanesi che diedero vita al fenomeno diasporico balcanico in direzione dell'Italia. Su questa comunità cfr. J. Korinthios, *I Greci di Napoli e del meridione d'Italia dal XV al XX secolo*, AM&D, Cagliari, 2012, pp. 201-212;

⁴⁶² Il Reggimento Real Macedone fu costituito ufficialmente nel 1740 da Carlo I con sede a Napoli. Fu chiamato il colonello Giorgio Corafà a presiedere le fasi di organizzazione mediante il reclutamento di soldati, in grande maggioranza albanesi, provenienti dall'Epiro. Sulla storia del Reggimento cfr. *Dissertazione Istorico - Cronologica del Regimento Real Macedone, nella quale si tratta della sua Origine, Formazione e Progressi, e delle vicissitudini, che gli sono accadute fino all'anno 1767*, Presso il Volpe, Bologna, 1768; R. Manselli, *Il reggimento albanese Real Macedone durante il Regno di Carlo di Borbone*, in «*Archivio Storico Napoletano*», n. 32, 1950-1951, pp. 142-166. Gli arruolamenti militari di albanesi nel Regno di Napoli rimontavano al secolo XVII: cfr. M. Mendella, “Arruolamenti militari di albanesi nel regno di Napoli durante il Seicento”, in «*Archivio Storico per le Province Napoletane*», n. XC, 1973, pp. 373-385; cfr. P. Petta, *Stradioti Soldati albanesi in Italia (sec. XV-XIX)*, Argo, Lecce, 1996, pp. 137-145; cfr. I. Sarro, “Noterelle sul Reggimento Real Macedone”, in B. Demiraj, M. Mandalà, Sh. Sinani (a cura di), *Edhe 100! Studime në nderim të prof. Francesco Altimarit me rastin e 60-vjetorit të lindjes*, Albapaper, Tiranë, 2015, pp. 591-597.

parola *Besabesë*, fedeltà per fedeltà, presso tutti quei nostri nazionali ha forza del maggior contratto del mondo»⁴⁶³.

In seguito, a partire dalla seconda metà di quel secolo, quando numerose personalità del mondo siculo-calabro-albanese si spostarono nella capitale del Regno, le presenze fugaci di arbëreshë iniziarono a divenire permanenti, sino a costituire veri e propri circoli culturali, tra loro interagenti e cooperanti. Degna di menzione, in particolare, è la cosiddetta *scuola sofjota*, un gruppo «të intelektualëve me formim intelektual iluminist dhe formin politik liberal, me origjinë nga Shën Sofia në Kalabri»⁴⁶⁴ e composto da personalità come Pasquale Baffi (1749-1799), «që [...] mori pjesë si Ministër i kulturës në Replikën e Napolit»⁴⁶⁵, Giuseppe Bugliari, che di Baffi fu zio e collaboratore e Angelo Masci (1758-1821). A queste personalità, va aggiunta anche quella di Francesco Bugliari (1742-1806), «i ashtuquajturi “ipeshkëv i kuq”»⁴⁶⁶, anch’egli originario di Santa Sofia, che fu tra i più accesi sostenitori in Calabria e, soprattutto a San Demetrio Corone, delle istanze rivoluzionarie dei moti del 1799 e per questo «ra viktimë e sanfedistëve më 1806»⁴⁶⁷. Questo gruppo, che oltre alle affinità intellettuali vantava anche solide relazioni familiari, rappresentò il vertice dell’intelligenza arbëreshe della Calabria giungendo a ricoprire posizioni di primo piano nella società dell’epoca: Giuseppe Bugliari ricoprì la funzione di cappellano militare del Reggimento Real Macedone divenendo un autorevole rappresentante degli arbëreshë; il nipote Baffi, oltre ai citati incarichi politici che lo portarono alla condanna a morte, fu un rinomato grecista che dal 1786 lavorò come bibliotecario nella Biblioteca Reale⁴⁶⁸; Francesco Bugliari nel 1792 fu nominato vescovo degli albanesi di rito greco della Calabria e diresse il Collegio Corsini, impegnandosi a trasferire la sua sede da San Benedetto Ullano a San Demetrio Corone negli edifici del convento basiliano di S. Adriano; Angelo Masci, giunto a Napoli per completare gli studi di Giurisprudenza, «acquistò fama come valente avvocato nei tribunali napoletani, entrando a far parte di quella borghesia cittadina e di quella classe

⁴⁶³ N. Chetta, *Tesoro di Notizie*, cit., p. 129.

⁴⁶⁴ «di intellettuali di formazione filosofica illuminista e di formazione politica liberale, originari da Santa Sofia d’Epiro in Calabria»: F. Altimari, “Napoli, vatër e rëndësishme e Rilindjes arbërehe dhe shqiptare”, cit., pp. 40-41.

⁴⁶⁵ «che [...] fu Ministro della Cultura della Repubblica Napoletana»: *ibidem*.

⁴⁶⁶ «il cosiddetto “vescovo rosso”»: *ibidem*.

⁴⁶⁷ «caduto vittima dei sanfedisti nel 1806»: *ibidem*.

⁴⁶⁸ Cfr. F. D’Oria, “Pasquale Baffi e i Papiri di Ercolano (con lettere e documenti inediti)” in «Contributi alla Storia della Officina dei Papiri Ercolanesi», n. 2, 1980, pp. 105-158; Id., “Pasquale Baffi”, in M. Gigante (a cura di), *La cultura classica a Napoli nell’Ottocento*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell’Università degli Studi di Napoli, Napoli, 1987, pp. 93-121; Id., “Pasquale Baffi, il ritorno della memoria”, in «Sinestesie: Rivista di studi sulle letterature e le arti europee», 2011, pp. 240-252.

curiale nei secoli al centro del potere all'interno della capitale del regno»⁴⁶⁹ fino a ottenere la nomina a Procuratore regio del Tribunale di Appello della due Calabrie (1809) e di Consigliere di Stato (1820).

Nel “circolo” formatosi a Napoli non mancarono le presenze di arbëreshë provenienti dalla Sicilia. A parte quella già richiamata di p. Giorgio Guzzetta, che fu indubbiamente la più influente e autorevole della prima metà del secolo XVIII, va ricordata anche quella di Nicolò Chetta, che trascorse circa un biennio a Napoli, dove, in un primo tempo, fu obbligato a spostarsi per risolvere alcuni problemi legati a questioni private e familiari e, successivamente, venne interpellato dal “Major capellanus d’Italia” Isidoro Sanchez de Lanza per essere sottoposto a un esame volto ad accertare «la sua idoneità a ricoprire l’incarico di cappellano del Reggimento Real Macedone»⁴⁷⁰, ruolo che svolse fino al momento del suo ritorno a Palermo nel 1785, quando fu nominato Rettore del Seminario. Durante il suo soggiorno napoletano, avvenuto presumibilmente tra il 1783 e il 1785, Chetta attendeva la seconda stesura e il relativo ampliamento della sua imponente opera genealogica, il *Tesoro di Notizie su de’ Macedoni*, le cui tesi ebbero già all’epoca una probabile diffusione tra gli intellettuali arbëreshë residenti a Napoli, ricevendone in cambio anche significative influenze, quale quella che si desume dalla dedica a Caterina II, imperatrice di Russia e principale ispiratrice del filellenismo partenopeo⁴⁷¹. Tra gli altri *papades* siciliani che durante la seconda metà del Settecento «svolsero le funzioni, contemporaneamente, di parroci della Chiesa greca di Napoli e di Cappellani del Reggimento Real Macedone»⁴⁷², è degno di menzione Andrea Figlia (1731-1781), originario di Mezzojuso e nipote di Nicolò Figlia (1691–1769)⁴⁷³, che per molti anni costituì un ponte di collegamento tra la comunità albanese dell’Isola e quella presente nel resto dell’Italia continentale⁴⁷⁴.

⁴⁶⁹ F. Altimari, “L’opera di Angelo Masci: primo manifesto europeo sull’identità degli Albanesi e sui diritti degli Italo-albanesi”, prefazione a A. Masci, *Discorso sull’origine, costumi e stato attuale della Nazione Albanese (1807)*, Çelësi, Tiranë, 2023 (ed. or. 1807), p. VIII.

⁴⁷⁰ M. Mandalà, *Nicolò Chetta*, cit., p. 52.

⁴⁷¹ La “dedica” è stata riportata integralmente in A. Cuccia, “Appunti per un’edizione del manoscritto danese”, cit., pp. 180-182.

⁴⁷² M. Mandalà, “Tommaso Stanislao Velasti”, cit., p. 196.

⁴⁷³ Nicolò Figlia è stato l’iniziatore di una tradizione scritta della lingua albanese. Intimo collaboratore di p. Giorgio Guzzetta, è l’autore del cosiddetto *Codice chieutino*. Sulla vita e l’opera di Figlia, cfr. M. Mandalà, *Nikollë Filja dhe veprat e tij poetike. Botim kritik i dorëshkrimeve (Kodiku i Kieutit dhe Vajtim’ i Zonjëse Shën Mëri Virgjërë mbi Malt Kalvarie)*, Ombra GVG, Tiranë, 2022.

⁴⁷⁴ Di notevole importanza storiografica e culturale sono i contenuti della lettera inviata da Napoli nel 1764 a Paolo Maria Parrino: [A. Figlia], *Relazione del Rev. Papàs Andrea Figlia da Mezzojuso diretta al Rev. Papàs Paolo Maria Parrino, Rettore del Seminario Greco-Albanese di Palermo e Parroco della Parrocchia Greca della medesima città, sugli albanesi stanziatisi nella capitanata di Puglia*, ms. dell’Archivio della Parrocchia di San Nicolò di Mira di Mezzojuso, cartella n. III, Carpetta n. 1, fasc. n. 3, La lettera di Andrea Figlia è stata riportata parzialmente in N. Chetta, *Tesoro di notizie*, cit., pp. 468-471 e recentemente trascritta e pubblicata integralmente on line da Pietro e Giuseppina di Marco.

È di tutta evidenza che il centro propulsore delle attività culturali napoletane fosse ubicato nella Chiesa greca, i cui parroci, che nel contempo rivestivano anche l'incarico di cappellani militari del Reggimento, alimentavano i rapporti tra i vari esponenti dell'intelligenza arbëreshe. La personalità più rilevante fu indubbiamente quella di Giuseppe Bugliari, tanto da poter essere considerato l'anello di congiunzione tra Chetta e i suoi nipoti Baffi e Masci.

Pur non potendo documentare con fonti attendibili il presunto incontro diretto e fisico tra questi personaggi, è certo che dopo la sosta di Chetta a Napoli le sue idee e le tesi albaniste dei sacerdoti suoi conterranei iniziarono a circolare tra i suoi epigoni che risiedevano nella città partenopea, non soltanto destando curiosità e interesse, ma anche orientandone le prospettive ideologiche. Non è un caso che l'influenza delle posizioni albaniste care a Chetta si riscontra nel testo più rilevante prodotto durante la prima fase dell'esperienza napoletana, e cioè nel *Discorso sull'origine, costumi e stato attuale della Nazione Albanese* (1807) scritto da Angelo Masci.

L'opera, suddivisa in cinque capitoli (I – Dell'Origine degli Albanesi, II – Colpo d'occhio sull'istoria degli Albanesi, III- Costumi degli Albanesi (Costumi della nazione in generale – Degli Albanesi liberi, IV – Colonie degli Albanesi del Regno di Napoli – Storia del loro stabilimento, loro numero, e stato – Cause del piccolo progresso, che hanno fatto nella coltura, IV – Importanza di proteggere queste popolazioni ed ottenere delle altre – Mezzi escogitati dal Governo passato per migliorare la loro condizione) fornisce un importante contributo per la comprensione e lo studio del processo di costruzione dell'identità arbëreshe poiché si pone in continuità con le tematiche «che venivano affrontate e dibattute nella seconda metà del secolo XVIII all'interno delle due maggiori istituzioni di istruzione del clero bizantino arbëresh tra le quali c'era una natura circolazione di idee in ambito formativo e culturale»⁴⁷⁵ e introduce nuovi temi di indagine, costituendo un documento imprescindibile per la transizione dalla visione etnico-religiosa a quella laico-politica dell'identità. Masci, infatti, non solo affrontò argomenti cari ai fondatori dell'ideologia albanista, ma si soffermò anche su contenuti prettamente politici, avanzando una durissima denuncia sulle pessime condizioni economiche e sociali in cui vivevano gli albanesi d'Italia e sulle discriminazioni operate dal clero latino nei confronti dei fedeli arbëreshë di rito greco-bizantino, utilizzando «un approccio innovativo che evidenzia una modernità di pensiero che si collega da una parte alla tradizione dei pensatori riconoscibili nella scuola dell'Illuminismo napoletano, ma

⁴⁷⁵ F. Altimari, "L'opera di Angelo Masci", cit., p. XIV.

dall'altra parte anche a scambi di idee e di opinioni con altri centri di irradiazione illuministica»⁴⁷⁶. Come avvenuto per Guzzetta e dei suoi epigoni, Angelo Masci era mosso dalla necessità di controbattere ai malevoli pregiudizi che incombevano sulla reputazione della minoranza italo-albanese: in questa circostanza, tuttavia, il sofota non aveva risposto alle accuse che giungevano dagli ecclesiastici latini, ma alle calunnie che provenivano dai membri delle élite intellettuali napoletane e, in particolar modo, da Francesco Lomonaco, scrittore e patriota italiano, autore di un rapporto inerente alla caduta della Repubblica Napoletana in cui incriminava gli arbëreshë della Capitanata di aver commesso violenze e brutalità durante la reazione dei sanfedisti⁴⁷⁷.

Il *Discorso* di Masci, di cui in seguito si analizzeranno approfonditamente i contenuti, ebbe grande risonanza europea grazie alla traduzione in francese «apparsa l'anno successivo nell'opera enciclopedica *Annales des Voyages de la Géographie et de l'Histoire...publiées par Conrad Malte-Brun*»⁴⁷⁸ e alla successiva versione tedesca. Questa ampia diffusione conferma quanto l'opera fosse qualitativamente valida sia sul piano letterario sia su quello teorico e metodologico. Non è un caso, quindi, che questo opuscolo fosse divenuto, come lo ha ben definito di Francesco Altimari, il «primo manifesto in ambito europeo sulla identità degli albanesi, ma anche sui diritti negati agli italo-albanesi»⁴⁷⁹, un manifesto destinato a ispirare le future generazioni di intellettuali arbëreshë, a partire da Girolamo De Rada che diverrà il maggior esponente del Romanticismo arbëresh e il principale promotore del movimento di rinascita culturale e nazionale albanese, la *Rilindja shqiptare* di metà Ottocento. La prima fase del contatto napoletano tra i dotti siculo-calabro-albanesi si concluse, dunque, con la pubblicazione nel 1807 del pamphlet di Masci, segnando, al contempo, l'inizio di una duratura e proficua osmosi culturale e intellettuale:

«grazie alle esperienze di questi studiosi arbëreshë [...] viene raccolto a Napoli il testimone dell'impegno culturale che era maturato a metà del XVIII secolo nel

⁴⁷⁶ Ivi, p. XXI.

⁴⁷⁷ Cfr. [F. Lomonaco], *Rapporto fatto da Francesco Lomonaco, patriota napoletano, al cittadino Carnot, Ministro della Guerra, sulle segrete cagioni e su' principali avvenimenti della catastrofe napoletana, sul carattere e la condotta del re, della regina di Sicilia e del famoso Acton*, Seconda edizione corretta ed accresciuta, Milano, anno IX repubblicano [1801]; cfr. F. Altimari, "L'opera di Angelo Masci", cit., pp. XI-XIV.

⁴⁷⁸ F. Altimari, "L'opera di Angelo Masci", cit., p. XXIII-XXIV. Cfr. [A. Masci], "Essai sur l'Origine, les Mœurs et l'État actuel de la Nation Albanaise par Ange Masci", traduit de l'italien; communiqué par M. Sonnini in Conrad Malte Brun, *Annales des Voyages, de la Géographie et de l'Histoire, ou Collection Des Voyages nouveaux les plus estimés, traduits de toutes les Langues Européennes; Des Relations Originales, inédites, communiquées par des Voyageurs Français et Etrangers [...]*, publiées par M. Malte-Brun, Tome troisième comprenant les cahiers VII à IX, chez F. Buisson, Paris, 1808, pp. 145-234.

⁴⁷⁹ F. Altimari, "L'opera di Angelo Masci", cit., p. XXXII.

Seminario arbëresh di Palermo, per passare poi in Calabria, nel Collegio italo-albanese di Sant'Adriano che rilancia da protagonista questo impegno sia sul versante politico-patriottico che su quello culturale-letterario, indirizzandolo e portandolo molto più avanti, per tutto l'Ottocento e gli inizi del Novecento, sia all'interno della società italiana, sia all'interno della società albanese»⁴⁸⁰.

3.1.2. – *La seconda fase dell'esperienza napoletana*

Mentre Angelo Masci dava alle stampe la prima edizione del suo *Discorso*, giungeva a Napoli un giovane arbëresh originario di Palazzo Adriano, Giovanni Emmanuele Bidera, destinato a diventare una delle personalità più influenti degli ambienti culturali napoletani grazie alla sua dedizione all'attività teatrale e drammaturgica. Nato il 4 ottobre del 1784 da Pietro Atanasio e Anna Maria Dara⁴⁸¹, Bidera fu studente del Seminario greco-albanese di Palermo durante il rettorato di Nicolò Chetta, «del quale non solo serbò un ricordo deferente, ma i cui manoscritti nei decenni a venire poté sfruttare per stendere le sue opere sulle origini pelasgiche»⁴⁸². Una volta trasferitosi nella città partenopea, il palazzese si cimentò nella pittura di scenografie, nell'arte recitativa e, infine, nella produzione scenografica, professione che gli consentì di girovagare per numerosi teatri del meridione italiano e di ottenere una considerevole fama grazie alle sue abilità di scenografo e, soprattutto, di drammaturgo. Durante il primo ventennio napoletano, dal 1806 al 1827, Bidera scrisse e pubblicò diverse opere, tra cui tre commedie, due drammi e tre tragedie, che accrebbero notevolmente la sua notorietà tra i luoghi deputati all'esercizio teatrale, tanto che nel 1830 fondò la prima scuola pubblica di recitazione frequentata da «numerosi giovani “regnicoli”, quasi tutti provenienti dalla Calabria, una regione che il grande storico della letteratura italiana [Francesco de Sanctis] esaltò per aver dato i natali alla nascente cultura poetica romantica di stampo byroniano»⁴⁸³.

L'impegno di Bidera non si limitò esclusivamente all'ambito teatrale e drammaturgico, ma si estese anche ai temi affini alla questione arbëreshe, tra i quali spiccavano le origini del popolo albanese e le tradizioni popolari seguite dalla minoranza italo-albanese. Nei suoi saggi più conosciuti, *I 120 giorni del 1837 ossia Il Riprodotto*

⁴⁸⁰ F. Altimari, “Gli Arbëreshë d'Italia per la rinascita dell'Albania”, cit., p. 142.

⁴⁸¹ Sulla vita di Bidera cfr. L. Villevieille Bideri, “La vita e le opere di Giovanni Emmanuele Bidera”, in B. De Marco Spata, *I figli illustri di Palazzo Adriano*, Bideri, Napoli, 1986, pp. 105-139.

⁴⁸² M. Mandalà, “Giovanni Emanuele Bidera: un librettista arbëresh del Teatro San Carlo”, in B. Suta (a cura di), *Napoli tra Sette e Ottocento: polo storico di riferimento culturale per il mondo albanese e l'Arbëria. Nel bicentenario della morte di Angelo Masci (1822-2022)*, UniorPress, Napoli, 2023, p. 171.

⁴⁸³ Ivi, p. 175.

colera in Napoli (1837) e *Passeggiata per Napoli e Contorni* (1844), Bidera rivelò una capacità descrittiva che gli consentì di aumentare la fama, già piuttosto estesa, di intellettuale eccentrico e geniale⁴⁸⁴. Per ciò che concerne la nostra indagine, l'opera più considerevole fu senza ombra di dubbio la storia romanzata dell'umanità raccolta nei quattro volumi che portano il titolo collettaneo di *Quaranta Secoli* (1846-1850)⁴⁸⁵ in cui veniva presentata una nuova interpretazione in chiave laica delle tesi identitarie sviluppate nel secolo XVIII in Sicilia. In particolar modo, Bidera offrì una rivisitazione delle teorie diluviste sorte all'interno del Seminario di Palermo e inizialmente elaborate dal suo Maestro Nicolò Chetta e una esposizione innovativa del mito delle origini albanesi, soprattutto del mito pelasgico che, sebbene ignorato da Angelo Masci, trovò proprio a Napoli la sua nuova palingenesi ideologica e il netto scostamento dalla tradizione che lo aveva generato nel XVIII secolo.

Occorre precisare che la svolta "laicista" di Bidera fu preparata e favorita dalle opere, apparse nei primi decenni del XIX secolo, di alcuni intellettuali siculo-arbëreshë i quali, pur non vivendo a Napoli, tuttavia al pari del celebre librettista palazzese, ebbero in Nicolò Chetta il loro principale ispiratore: i più importanti furono sicuramente monsignor Giuseppe Crispi e Giovanni Schirò, autori di una serie di lavori sui quali torneremo più diffusamente in seguito. È il caso di evidenziare, però, la portata della produzione letteraria *crispina*, la quale, in considerazione del periodo a cui risale, fu tale da far emergere in tutta evidenza l'influenza esercitata su Bidera e sui suoi saggi. La rielaborazione bideriana del mythomoteur delle radici storiche albanesi è la plastica conferma del fatto che, a distanza di circa un secolo dalla fondazione del Seminario greco-albanese di Palermo, il paradigma ideologico elaborato da padre Giorgio Guzzetta non solo si era ormai fermamente radicato nella mentalità e negli approcci scientifici degli intellettuali arbëreshë che operavano in Sicilia, ma aveva ricevuto una formidabile diffusione osmotica nei circoli culturali sparsi per il meridione italiano, in particolare in quello napoletano. E, da questo punto di vista, è innegabile il ruolo che rivestì il librettista arbëresh di Palazzo Adriano il cui pensiero per molto tempo è rimasto, come ebbe modo di chiosare il suo concittadino Pietro Chiara, «vittima di una colpevole dimenticanza», a cominciare dal suo tentativo di «provare che la lingua Albanese parlata dagli antichi

⁴⁸⁴ Cfr. L. Cannavacciuolo, "Notizie dalla città dolente. I giorni del colera a Napoli nel racconto di Emmanuele Bidera", in B. Suta (a cura di), *Napoli tra Sette e Ottocento*, cit., pp. 195-206.

⁴⁸⁵ [G. E. Bidera], *Quaranta Secoli. Racconti su le Due Sicilie del Pelasgo Matr-eer* pubblicati da Emmanuele Bidera italo-greco, all'insegna di Aldo Manuzio Napoli, 1846-1850 (l'opera comprende quattro volumi pubblicati in anni diversi: I: 1846; II: 1847; III: 1849; IV: 1850).

Pelasgi fu banditrice fra gli uomini d'incivilimento e di progresso»⁴⁸⁶. Il contributo di Bidera, infatti, si coglie proprio nell'aver recepito le più innovative tesi identitarie della ideologia albanista, nell'averle trasposte su un piano ideologico più avanzato e, infine, nell'averle proposte ai circoli culturali napoletani frequentati dai più importanti pensatori italo-albanesi del XIX secolo, tra cui il giovane Girolamo De Rada (1814-1903), destinato a divenirne l'erede e il nuovo esponente di spicco.

Nativo di Macchia Albanese, frazione di San Demetrio Corone, De Rada fu studente del Collegio di Sant'Adriano. Alla fine del periodo di studi inferiori, decise di iscriversi, dietro suggerimento del padre, alla Facoltà di Giurisprudenza presso l'Università di Napoli, dove si trasferì a partire del 1834. Fin dalla giovinezza il poeta di Macchia nutrì una fervente passione verso la letteratura, che in un primo tempo si concretizzò con la stesura di testi in italiano⁴⁸⁷. Successivamente, dopo la scoperta improvvisa e travolgente del patrimonio folkloristico e culturale arbëresh, Girolamo compì una svolta definitiva con l'adozione del codice linguistico arbëreshe, che egli stesso considerò più congeniale ed efficace della lingua italiana. Da quel momento, l'iniziale passione divenne un autentico progetto letterario che, una volta giunto nella città partenopea, riuscì a coltivare con assiduità grazie agli stimoli provenienti dal clima vivace dei circoli culturali napoletani. Decisivo si rivelò l'incontro con Emmanuele Bidera, che incise profondamente nella poetica e nell'adozione di uno stile artistico di grande effetto.

L'incontro tra i due arbëreshë avvenne nella citata scuola di recitazione fondata dal palazzese, dove Girolamo De Rada ebbe modo di declamare alcuni versi del futuro poema *Canti di Milosao*⁴⁸⁸. Bidera fu colpito dalla freschezza di quelle composizioni e, immediatamente, incoraggiò il suo giovane allievo a occuparsi della loro pubblicazione, suggerendogli persino la casa editrice dove stampare il libro. I *Canti di Milosao* apparvero nel 1836 a Napoli e segnarono la nascita della letteratura moderna albanese divenendo un capolavoro della letteratura romantica arbëreshe. Il successo riscosso suggerì la stesura di altre importanti opere letterarie, filologiche e storico-culturali: nel 1839, sempre a Napoli, De Rada pubblicò i *Canti storici di Serafina Thopia*, ma la stampa fu bloccata dalla polizia borbonica e le poche pagine stampate furono requisite con l'accusa di una

⁴⁸⁶ [P. Chiara], *L'Albania* per l'avv. Pietro Chiara, Tipografia del Giornale di Sicilia, Palermo, 1869, p. 20.

⁴⁸⁷ Sulle opere in italiano di De Rada cfr. G. De Rada, *Opera Omnia*, vol. VII: *Opere in italiano*, edizione critica a cura di M. La Luna, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009.

⁴⁸⁸ Per un maggior approfondimento sui canti milosaici di De Rada cfr. G. De Rada, *Opera Omnia*, vol. II: *Canti di Milosao*, edizione critica e traduzione italiana a cura di F. Altimari, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017; cfr. F. Altimari, "I *Canti di Milosao* di Girolamo De Rada: storia e struttura del poema", in *«LEA – Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente»*, n. 6, 2017, pp. 79-98.

presunta vicinanza dell'autore ai gruppi rivoluzionari che militavano a favore dell'Unificazione italiana⁴⁸⁹. Successivamente De Rada scrisse le *Storie d'Albania* (1847) e il poema *Skanderbeku i pafan* (*Skanderbeg sventurato*, 1868-1884) e raccolse numerosi canti della tradizione orale arbëreshe confluiti nelle *Rapsodie d'un poema albanese* (1866), successivamente ristampate con il titolo di *Rapsodie Nazionali* (1883-1887).

Il poeta di Macchia arricchì la sua corposa produzione letteraria con un'intensa attività pubblicistica che si concretizzò con la fondazione di due importanti giornali: *L'Albanese d'Italia*, che inaugurò la storia dell'editoria periodica albanese, fondato nel 1848 a Napoli e il *Fjamuri Arbërit* (*La Bandiera albanese*) «che fu dal 1883 al 1887 il punto d'incontro e di riferimento delle forze intellettuali e patriottiche albanesi»⁴⁹⁰. Il giornale e la rivista raccoglievano gli interventi dei principali esponenti dell'élite intellettuale arbëreshe e albanese e riportavano le più importanti notizie dei due areali albanofoni, d'Italia e dei Balcani. Tuttavia, nonostante le finalità fossero le stesse, i due periodici furono caratterizzati da impulsi diversi: infatti, se il giornale edito nel 1848 si ispirava ai moti insurrezionali della “primavera dei popoli” che si svolsero a Napoli e in Sicilia nel gennaio dello stesso anno, la rivista, che vide la luce verso la fine degli anni Ottanta dell'Ottocento, quando ormai l'Italia era stata unita in un'unica monarchia e, si ispirò alle vicende conseguenti alle decisioni assunte nel Congresso di Berlino (1881) e, in particolare, alla clamorosa spartizione tra Serbia e Grecia del territorio abitato da genti albanesi. Fu quell'evento che in De Rada suscitò la nascita del sentimento di rivendicazione politica e nazionale che lo avrebbe portato a intraprendere una «lotta dura ed aspra contro tutti coloro che non [vollero] riconoscere ciò che per sacrosanto diritto [era] dovuto all'Albania: la libertà e l'indipendenza»⁴⁹¹, contribuendo a elevare le comunità arbëreshe ad un rango europeo e utilizzando «la lingua e la cultura di questa minoranza, recuperate e rilanciate dalla poesia romantica deradiana, [...] [come] la chiave interpretativa per capire e far capire un mondo – quello albanese – allora in gran parte sconosciuto»⁴⁹².

⁴⁸⁹ Dell'edizione del 1839 è pervenuta una versione mutila, corrispondente alla prima parte del poema, l'unica che uscì dal torchio. Le altre parti non furono nemmeno stampate. Nel corso degli anni i *Canti storici di Serafina Tophia* furono stampati in diverse edizioni con titoli differenti: *Canti di Serafina Tophia, principessa di Zadrina nel secolo XV* (1843); *Specchio di umano transito. Vita di Serafina Thopia Principessa di Ducagino e frammenti de' suoi canti nel secolo XV* (1898).

⁴⁹⁰ F. Altimari, “Presentazione”, in G. De Rada, *L'Albanese d'Italia. Giornale Politico Morale Letterario*, ristampa anastatica, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014, p. 5.

⁴⁹¹ F. Solano, “I motivi principali della poetica del De Rada”, in «*Microprovincia*», n. 41, 2003, p. 101.

⁴⁹² F. Altimari, “Introduzione” a G. De Rada, *Opera Omnia*, vol. II, cit., p. 24.

In questo senso, nella poetica e, in generale, nell'attività politico-letteraria di De Rada confluirono idee e teorie appartenenti a filoni di studi e di pensiero differenti e riconducibili a esperienze spazialmente e temporalmente distanti: il poeta calabro-arbëresh, infatti, da una parte, coniugò efficacemente le tesi albaniste concepite un secolo prima da padre Giorgio Guzzetta e sviluppate, come detto, da una folta schiera di intellettuali arbëreshë in nuove teorizzazioni; dall'altra parte, dietro il condizionamento e l'influsso di impulsi provenienti dal contesto storico-culturale dell'epoca, orientò la questione albanese su sentieri e percorsi sino ad allora inesplorati, prospettando una dimensione decisamente internazionale. De Rada riuscì nell'arduo compito di riunire i due poli del mondo albanese, gli arbëreshë d'Italia e gli albanesi dei Balcani, in un unico movimento culturale teso a dare corpo a un nuovo soggetto politico nel panorama europeo, la nazione albanese, dando avvio alla già citata *Rilindja kombëtare shqiptare* (Risveglio nazionale albanese). A partire dalla pubblicazione dei *Canti di Milosao*, il poeta di Macchia Albanese divenne il fulcro di una intricata rete di relazioni sociali e culturali che comprendeva le più illustri personalità della classe intellettuale arbëreshe, *shqiptare* e anche italiana. Il calabro-albanese, infatti, intrattenne proficui contatti, instaurando a volte anche ottimi rapporti di amicizia, con: Demetrio Camarda (1821-1882), grammatologo originario di Piana degli Albanesi che studiò tanto gli aspetti linguistici quanto quelli folkloristici della cultura arbëreshe; Vincenzo Dorsa (1823-1885), uno dei più importanti studiosi delle tradizioni culturali arbëreshe; Domenico Mauro (1812-1873), aderente ai moti rivoluzionari del 1848 e uno dei primi italo-albanesi ad essere eletto alla Camera dei deputati; padre Francesco Antonio Santori (1819-1894), autore del primo dramma in lingua albanese; Sami Frashëri (1850-1904), fratello del famoso poeta e patriota albanese Naim Frashëri e uno degli esponenti della *Rilindja shqiptare*; Niccolò Tommaseo (1802-1874), che favorì la pubblicazione di alcune opere deradiane; Elena Ghica *alias* Dora d'Istria (1828-1888), scrittrice romena di origini albanesi, grande sostenitrice in Europa della causa della "nazionalità albanese"⁴⁹³.

Da questo breve excursus sulla "scuola napoletana" emerge con chiarezza quanto sia stata ampia la portata del fenomeno culturale e ideologico sorto in seno al Seminario greco-albanese di Palermo e incentrato sulla rivendicazione di un riconoscimento identitario per lungo tempo ignorato. Il passaggio di testimone avvenuto a Napoli tra i *papades* e gli intellettuali laici del mondo arbëresh modificò radicalmente la natura

⁴⁹³ Cfr. A. D'Alessandri, "Il «mito» di Dora d'Istria: un percorso bibliografico", in *Transylvanian Review*, n. 3, 2006, pp. 45-70; cfr. Id., "Il ruolo di Dora d'Istria nell'affermazione dell'identità nazionale albanese", in *Hylli i Dritës*, n. 3, 2008, pp. 45-61.

dell'ideologia albanista: non si trattò più di una semplice speculazione teorica limitata a un esiguo gruppo di dotti sacerdoti, ma acquisì una dimensione globale riunendo, per la prima volta nella storia della minoranza arbëreshe, le comunità sparse in tutto il Sud italiano e introducendo principi e assunti tipici di riflessioni prettamente laiche. La questione italo-albanese, in questo modo, assunse una fisionomia diversa fondata sulla richiesta di diritti politici che accreditassero il contributo dato dagli arbëreshë allo sviluppo della società che li aveva accolti tre secoli prima. Grazie all'esperienza napoletana mutò anche l'orientamento stesso del paradigma ideologico: a differenza di quanto dichiarato da Guzzetta e successori, che propendevano per l'assoluta differenziazione degli albanesi d'Italia da qualsiasi altra tipologia di collettività etnico-culturale, gli esponenti del movimento culturale ottocentesco sostenevano la doppia identità degli arbëreshë come membri del tessuto socio-culturale di insediamento e come espressione della più antica origine albanese. Per queste ragioni è necessario e analizzare i testi degli autori già menzionati e di altri studiosi italo-albanesi che hanno contribuito allo sviluppo e alla trasformazione dei fondamenti ideologici dell'identità arbëreshe.

3.2. – La graduale “laicizzazione” dell'identità arbëreshe

Lo schema concettuale del paradigma ideologico albanista elaborato e maturato lungo la seconda metà del XVIII secolo si mantenne quasi inalterato nel passaggio dalla Sicilia alla Calabria e successivamente a Napoli, nonostante l'introduzione di nuove interpretazioni alle riflessioni pervenute dai sacerdoti siculo-albanesi e la sostituzione della tematica religiosa con quella patriottica-politica. In linea generale, complice anche il fatto che durante la loro permanenza partenopea gli intellettuali arbëreshë furono fortemente influenzati dalle correnti di pensiero più importanti dell'epoca, si registrò un rinnovamento nella metodologia di analisi riguardante lo studio della lingua e la ricerca etnografica sul patrimonio culturale. Seguendo il metodo utilizzato nel capitolo precedente, in questo paragrafo l'attenzione verterà esclusivamente sull'esposizione e sul commento delle teorie inerenti alle origini albanesi, all'utilizzo della lingua e alla descrizione etnografica degli usi e dei costumi degli arbëreshë, mentre alla dimensione politico-patriottica sarà dedicata una sezione a sé stante, considerata la novità dell'argomento rispetto al paradigma precedente.

3.2.1. – *Le interpretazioni ottocentesche delle origini albanesi: dalla discendenza macedone-epirota al mito pelasgico*

«È ella una vana curiosità l'indagar le origini delle Nazioni? È ella un'erudizione superflua il saper l'indole ed i costumi de' varj popoli della terra?»⁴⁹⁴.

Con questi interrogativi Angelo Masci apriva il suo *Discorso*, mostrando sin dall'introduzione l'adesione a un approccio scientifico caratterizzato da una visione illuministica, fondata sull'«esame de' costumi», e da uno storicismo evolucionistico ispirato al pensiero vichiano in cui

«la somiglianza de' barbari, la differenza de' popoli colti, i lenti progressi del sapere umano, l'influenza dell'indole sulla morale, e sulla politica, la facilitazione o l'ostacolo de' costumi alla coltura, ed al ben essere di una nazione, sono gli oggetti più grandi, che possa avere in mira il sensato Filosofo»⁴⁹⁵.

La razionalità analitica del giurista arbëresh si riflette lungo tutte le sezioni dell'opuscolo e, in particolar modo, nel capitolo primo riguardante le origini della nazione albanese, «una Nazione quanto famosa altrettanto poco conosciuta, una Nazione che per secoli e secoli non ha alterata né la sua indole, né i suoi costumi», una nazione di cui «niente si è mai scritto di preciso; e se alcuno quasi di passaggio ha fatto parola, ha piuttosto con errori la verità ingombrata»⁴⁹⁶. Questa concezione della nazione albanese, geograficamente disunita, era basata su un'idea astratta di un popolo che «non solo occupa un immenso territorio, di cui è [indigeno], incominciando da Scutari sino a L'Arta, ma tiene disperse per la Morea, per la Sicilia, e per l'Italia infinite colonie»⁴⁹⁷ con cui condivide elementi identitari distintivi, tra cui la discendenza storica. In contrasto con le tesi di alcuni scrittori secondo cui gli albanesi sarebbero giunti «dall'antica Albania asiatica sita tra il Mar Nero, ed il Caspio» o sarebbero stati di origine scitica, Masci puntò ad affermare l'autoctonia degli *shqiptarë*, che da sempre abitavano quell'area geografica che comprendeva l'antica Macedonia e l'Epiro e che oggi prende il nome di Albania. Per appurare la veridicità della sua posizione, sulla scorta delle riflessioni leibniziane il sofista riportò alcune considerazioni di carattere storico e altre di stampo prettamente linguistico volte a dimostrare sia l'unicità etnico-culturale delle popolazioni albanesi sia

⁴⁹⁴ A. Masci, *Discorso*, cit., p. 1.

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

⁴⁹⁶ *Ivi*, pp. 1-2.

⁴⁹⁷ *Ivi*, p. 2.

la loro natura indigena. Secondo Masci, infatti, gli albanesi, in nessun modo accostabili agli “Albani asiatici” e alle diverse genti indicate con l’appellativo di sciti, sarebbero stati i diretti discendenti di quelle popolazioni che risiedevano nell’antica regione illirica di cui la Macedonia e l’Epiro erano parte integrante. La prova della continuità storica e culturale tra la stirpe illirico-macedone-epirota e la nazione albanese era data dalla condivisione della stessa lingua, così come attestato dalla corrispondenza di alcune parole:

«secondo Plutarco in lingua Epirotica Achille era chiamato *Aspetto*; e questa parola nella moderna lingua Albanese pronunciandosi *I-speiti* significa *veloce, pronto*, e corrisponde appunto all’epiteto che Omero dà ad Achille [...]. L’*ecatomben* de’ Greci corrisponde presso a poco a *Luglio* de’ Latini; ora dalle sopra recate parole di Plutarco, si rivela, che i Macedoni chiamavano *loon* detto mese; ed i moderni Albanesi continuano tuttavia a chiamarlo *Loonaar*. Nella Macedonia vi erano molti nomi proprj colle denominazioni Albanesi: Livio fa menzione del Monte *Bora* sito tra l’Illirico, e l’Epiro; *bora* in lingua Albanese significa *neve*; ed il Monte si chiamava così, perché sempre pieno di neve»⁴⁹⁸.

Soffermandoci su questo passo, a un occhio attento non può sfuggire la familiarità di metodo e di argomenti tra le riflessioni masciane e le tesi contenute nei testi dei sacerdoti siculo-*arbëreshë* settecenteschi in cui l’elemento linguistico costituiva il veicolo per l’affermazione del legame storico-culturale tra gli albanesi moderni e le antiche popolazioni residenti in quella porzione dei Balcani. Questa convergenza di contenuti avvalorava indirettamente l’ipotesi di un contatto o di un incontro tra il gruppo dei sofioți presente a Napoli e Nicolò Chetta in cui sarebbe avvenuto uno scambio di opinioni in merito alla questione *arbëreshe*. Tuttavia, dalle citazioni riportate nel *Discorso sull’origine* si potrebbe addirittura supporre che Masci abbia avuto la possibilità di leggere le opere dei dotti *arbëreshë* e, in particolare, il *Tesoro di Notizie* di Chetta, dal momento che nel corso dei due capitoli iniziali del *Discorso* vengono menzionati autori e testimonianze già indicati dai *papades* siciliani, a dimostrazione del fatto che l’impostazione ideologica assegnata da Guzzetta allo studio delle origini e della cultura *arbëreshe* era penetrato a fondo nella coscienza collettiva delle comunità italo-albanesi.

Tornando alle riflessioni masciane, una volta chiariti e giustificati i prestiti linguistici presenti nell’albanese moderno che confermano «il nostro assunto, che questa Nazione è indigena o almeno antichissima della Grecia, non già venuta per emigrazione

⁴⁹⁸ Ivi, p. 22.

ne' tempi bassi»⁴⁹⁹, nel secondo capitolo il sofota espone una breve *istoria degli Albanesi*, a partire dall'epoca degli illiri sino al periodo di Giorgio Kastrioti Skanderbeg, che, «avendo riportate 23 vittorie contro Amurat II, e Maomet II, si è reso immortale nella memoria de' popoli»⁵⁰⁰. Tralasciando il terzo capitolo incentrato sulla descrizione dei costumi degli albanesi su cui si ritornerà successivamente, occorre concentrarsi sulla spiegazione dell'emigrazione albanese del XV secolo proposta da Masci, che, sulla stregua degli intellettuali che l'avevano preceduto, aderì anch'egli alla narrazione della diaspora degli albanesi, che, «perduto il loro invincibile Condottiere, caddero nella desolazione» e «sopraffatti dalla forza di Maomett II, ed esposti alla rabbia di costui per le tante sconfitte, che gli avean date, non trovarono altro scampo, che di fuggire, e ricoverarsi nel Regno di Napoli»⁵⁰¹. Stabilitisi in Italia, i migranti albanesi «non formarono qualche Città, dove stassero insieme, ma dispersi nelle provincie in piccoli villaggi, non han mai composto un copro, che meritasse considerazione [e] [...] intanto ora la posizione è infelice, mentre pur troppo è risaputo in tutte le istorie, che l'esser disperso in vichi mantiene, e perpetua la barbarie, e la miseria»⁵⁰². Partendo da queste considerazioni, in cui si evince la preoccupazione riguardo alla drammatica condizione sociale ed economica in cui versavano le comunità italo-albanesi, Angelo Masci mosse la sua denuncia politica in cui segnalava le angherie e le vessazioni dei Baroni e della Chiesa latina nei confronti degli albanesi di Calabria. Questo aspetto costituisce l'unica vera novità delle tesi masciane, considerato che in tema di radici storiche e geografiche il *Discorso* si poneva in netta continuità con le opere di stampo albanista. Ciò che differisce tra la posizione di Masci e quella degli arbëreshë siciliani riguarda, soprattutto, la tematica religiosa, che nell'opuscolo del giurista sofota è del tutto assente, a sostegno del fatto che quel graduale processo di laicizzazione che porterà alla formazione della prospettiva patriottico-politica dell'identità arbëreshë abbia preso avvio con il passaggio delle idee albaniste dalla Sicilia a Napoli.

Per una più innovatrice teorizzazione delle origini albanesi bisogna, tuttavia, attendere ancora qualche decennio prima di registrare un reale cambio di paradigma interpretativo. La svolta avvenne, infatti, soltanto a partire dal 1831, quando, grazie alla pubblicazione di tre opere fondamentali, il mito pelagico e con esso gli altri fattori identitari settecenteschi si diffusero e si consolidarono negli approcci critici e analitici degli intellettuali arbëreshë.

⁴⁹⁹ Ivi, p. 24.

⁵⁰⁰ Ivi, p. 37.

⁵⁰¹ Ivi, p. 58.

⁵⁰² Ivi, p. 65.

Il primo divulgatore della teoria pelasgica della prima metà del XIX secolo fu Monsignor Giuseppe Crispi, che, avendo assorbito efficacemente gli insegnamenti del Maestro Chetta, offrì una rappresentazione della genealogia albanese basata su un approccio storico-linguistico relativo alle corrispondenze etimologiche tra l'albanese moderno, parlato sia nei Balcani sia nelle comunità arbëreshe, e le antiche lingue balcanica, tra cui la frigia e la pelasgica.

Crispi era originario di Palazzo Adriano, dov'era nato il 30 luglio 1781⁵⁰³. Frequentò il Seminario palermitano e, dopo essere stato consacrato sacerdote di rito greco, giovanissimo divenne professore di letteratura greca antica presso la Regia Università di Palermo subentrando a Francesco Vesco⁵⁰⁴. Pur dedicandosi all'insegnamento della lingua greca, Crispi non trascurò gli studi albanesi intrapresi già durante la frequenza del Seminario e permeati dalla tradizione "scientifica" specifica dell'ideologia albanista, a cui vanno, infatti, ricondotte le sue opere più importanti in ambito albanologico, in particolare la serie di *Memorie* dedicate, rispettivamente, "all'origine e fondazione di Palazzo Adriano"⁵⁰⁵, "alla lingua albanese"⁵⁰⁶ e, infine, quelle *storiche* riservate "ad alcune costumanze appartenenti alle colonie greco-albanesi di Sicilia"⁵⁰⁷. Sono queste le opere definite "albanologiche" nelle quali Crispi riprese, ampliò e trasmise agli epigoni le speculazioni linguistiche, storico-culturali ed etnografiche maturate nel corso del secolo XVIII.

Nella prima *Memoria* Crispi si cimentò con un tema caro alla storiografia arbëreshe di Sicilia, trattando in modo alquanto innovativo la questione delle origini storiche delle comunità albanesi sorte nella provincia di Palermo e, in particolare, di quella di Palazzo Adriano. Sovvertendo le posizioni dei numerosi storici intervenuti sulla *querelle*⁵⁰⁸, Crispi ribadì l'assunto secondo il quale sarebbero stati i migranti albanesi a ripopolare il casale di Adriano, dopo che questi era stato abbandonato nel corso del

⁵⁰³ Sulla vita e le opere di mons. Crispi, cfr. A. Guzzetta, "Giuseppe Crispi ellenista e albanologo", in G. Crispi, *Studi albanesi. Storici folklorici linguistici*, a cura di M. Mandalà, A.C. Mirror, Palermo, 2003, pp. 27-36.

⁵⁰⁴ Cfr. F. Scalora, *Sicilia e Grecia*, cit., p. 136.

⁵⁰⁵ G. Crispi, *Memoria sull'origine e fondazione di Palazzo Adriano, colonia greco-albanese in Sicilia, delle chiese ivi edificate, e dei litigi, che vi nacquero tra i due cleri da che vi si introdusse Parrocchia latina*, presso Lorenzo Dato, Palermo, 1827.

⁵⁰⁶ Id., *Memoria sulla lingua albanese di cui se ne dimostra l'indole primordiale e se ne rintraccia la rimota antichità sino ai Pelasgi, ai Frigi, ai Macedoni e agli Eoli primitivi, che la costituisce in gran parte madre della lingua greca*, Palermo, presso Lorenzo Dato, 1831.

⁵⁰⁷ [Id.], *Memorie storiche di talune costumanze appartenenti alle colonie Greco-Albanesi di Sicilia*, raccolte e scritte da Giuseppe Crispi Vescovo di Lampsaco, Tipografia di Pietro Morvillo, Palermo, 1983.

⁵⁰⁸ Per una ricostruzione della lunga controversia storiografica, cfr. M. Mandalà, "Prefazione" a N. Buscemi, *Saggio di storia municipale di Sicilia ricavata dai monumenti contemporanei*, Geraci, S. Stefano Quisquina, 2002, pp. 3-6; cfr. Id., "Nota del curatore" in G. Crispi, *Studi albanesi*, cit., pp. 14-15.

medioevo. Dal punto di vista del giovane grecista era importante rivendicare questa sorta di principio di “primogenitura” storica, dal quale discendevano per tradizione l’assegnazione dei diritti e delle preminenze alle popolazioni residenti, dal momento che era suo precipuo intendimento preservare la comunità albanese di rito bizantino, seriamente minacciata dalla componente “latina”, che reclamava di sostituirsi ad essa nella gestione degli affari comunali. Sebbene la questione fosse incentrata prevalentemente sugli aspetti storici e su quelli politici, in questa sua prima “opera” polemica Crispi non solo diede prova di aver assorbito a pieno l’impostazione e le finalità dell’ideologia albanista, ma rivelò una maturità di idee che lo segnalavano come un intellettuale al passo con le tendenze romantiche del tempo. In particolare, sono da evidenziare le rapide considerazioni in cui si afferma che la competenza linguistica della popolazione di Palazzo poteva essere acquisita come dato incontrovertibile di natura storica:

«il linguaggio comune in Palazzo Adriano era l’Albanese, e poco o nulla si parlava in Siciliano; e lo stesso Bufalo [parroco latino], tuttochè fosse del Comune di Prizzi, apprese e parlava la lingua degli albanesi»⁵⁰⁹.

La lingua diveniva dunque il metro per valutare il grado di inclusione in seno a una comunità, specie per coloro che vantavano origini esogene rispetto alla maggioranza della popolazione. Si trattava del primo passo di quel cambio di paradigma che avrebbe portato a considerare la lingua, al pari degli altri fattori identitari individuati dagli intellettuali arbëreshë del Settecento, non più come elemento di “differenziazione” rispetto all’altro, ma quale mezzo di “auto-identificazione” dei componenti di un gruppo. E questa conclusione era ben chiara in Crispi, che non a caso chiosava in una delle sue più penetranti e attuali definizioni:

«È la lingua di una Nazione, che ne mantiene gli usi, e le costumanze, ed è cosa non più dubbia le Nazioni mantenersi, o distruggersi a misura, che se ne mantiene, o si distrugge la lingua»⁵¹⁰.

Intuita la funzione di tutela dell’identità ricoperta dalla lingua, l’intendimento di risalire alla questione delle “origini” storiche sarebbe coinciso con il tentativo di «illustrare la fisionomia “nazionale” degli Albanesi attraverso una ricostruzione delle

⁵⁰⁹ G. Crispi, *Memoria sull’origine e fondazione di Palazzo Adriano*, cit., p. 31.

⁵¹⁰ *Ibidem*. Di ciò era persuaso lo stesso parroco Bufalo che «cominciò a parlare costantemente con i suoi in lingua Siciliana, ed insinuava sempre, che così di parlasse».

origini storiche dell'elemento che più di ogni altro documentava e conservava l'identità culturale di un popolo: la lingua»⁵¹¹. Non è un caso che Crispi, pochi anni dopo la pubblicazione della sua prima *Memoria*, si sarebbe cimentato nella stesura di una seconda *Memoria*, in cui sarebbe stata posta la “centralità” storica dell'albanese ed esibita per la prima volta la sua discendenza dall'antica lingua pelasgica.

Nel precisare che non è compito di questa ricerca valutare pregi e difetti dell'indagine linguistica condotta da Crispi, il cui grado di attendibilità va commisurato ai metodi “pre-scientifici” dell'epoca in cui apparve il libro, non si può certo negare all'intraprendenza dell'autore una innovativa visione dello studio dei rapporti della lingua albanese, che per la prima volta veniva considerata all'interno delle lingue antiche dei Balcani, benché «l'ambizione romantica di dimostrarne “l'indole primordiale” e di rintracciarne “la rimota antichità”, avesse indotto [l'Autore] a ritenerla “in gran parte madre della lingua greca”»⁵¹². Sicché, muovendo da questi presupposti, che riflettevano gli antecedenti ideologici elaborati da Chetta, Crispi delineò una storia dell'idioma albanese, «uno dei primi *ceppi*, donde surse poi tra gli Elléni quella divina lingua, che costituisce tuttora la delizia degli uomini di gusto» e che, passando dai «Pelasghi *nomadi*, che non ebbero mai stabile residenza» ai Macedoni e agli Epiroti è «rimasta in gran parte rozza, e barbara in bocca degli Albanesi sino ai nostri giorni»⁵¹³.

Lo studio glottologico crispino, che si apre con una lunga comparazione tra l'ebraico e l'albanese, mirava a dimostrare la primordialità e l'antichità dello *shqip* rispetto al greco stesso. Nel confronto tra i due linguaggi il sacerdote palazzese riscontrò moltissime affinità «nella concisione, nel suono, in molte parole, ed in parte del costruito»⁵¹⁴ che richiamerebbero e confermerebbero la teoria diluvista delle origini albanesi. In realtà, Crispi compì un passo ulteriore rispetto ai suoi predecessori, poiché avvalorò l'ipotesi dell'appartenenza degli albanesi alla stirpe dei Pelasgi, il cui nome, secondo una discutibile etimologia che Egli stesso avanzò, «si può intendere in albanese per vecchi, antichi [:] *Plaschi* o *Pelaschi*, e *plaschica*, o *paleaschica* gente, vevicchia, antica, da *plach* vecchio, e nel plurale *plechët* vecchi»⁵¹⁵, e anche a quella dei macedoni, sostenendo convintamente che

⁵¹¹ M. Mandalà, “Alle origini del *mito pelasgico*: Girolamo De Rada e Giovanni Emanuele Bidera”, Introduzione a G. De Rada, *Opera Omnia*, vol. XI: *Opere filologiche e storico-culturali; Fjamuri Arbërit (1883-1887)*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 19-20.

⁵¹² Id., “Nota del curatore” in G. Crispi, *Studi albanesi*, cit., p. 17.

⁵¹³ G. Crispi, *Memoria sulla lingua albanese*, cit., p. 6.

⁵¹⁴ Ivi, p. 17.

⁵¹⁵ Ivi, p. 35.

«del linguaggio macedonico si trovano in gran parte tracce dell'idioma albanese ed essendo questo diverso dalla lingua greca, dovea il macedonico esser pur distinto dal greco d'allora, a segno che, come oggi i Greci non intendono l'albanese, così gli Elléni non capivano affatto il macedonico barbaro dei tempi della monarchia dei Macedoni»⁵¹⁶.

Il lavoro di Crispi fu il primo che riconobbe pubblicamente il debito con le opere di Nicolò Chetta, al quale viene riconosciuto il profondo merito di essere stato il primo intellettuale arbëresh a studiare la lingua in funzione del disegno ideologico di ricostruire il profilo nazionale degli albanesi e di considerarla quale mezzo di autoidentificazione di un popolo. Anche il metodo chettiano applicato all'etimologia dell'albanese fu particolarmente elogiato, sicché non stupisce che esso venne sistematicamente adottato dal papas nelle sue considerazioni linguistiche. Nella visione crispina, la dimostrazione dell'antichità della lingua albanese acquisiva una valenza nuova poiché non si trattava più della mera constatazione della differenza che opponeva una lingua all'altra – ad esempio l'albanese al greco –, ma del ribaltamento della prospettiva di studio giacché metteva in questione le origini al fine di stabilire gerarchie del tutto nuove della discendenza linguistica, le stesse che autorizzavano lo studioso a porre l'albanese, lingua “primordiale” e “antichissima”, al vertice della piramide che riuniva le lingue balcaniche. Seguendo questo principio romantico, Crispi delineò l'albero genealogico degli albanesi attraverso lo studio di una fitta serie di nomi propri di personaggi storici, di arcaici toponimi di città balcaniche, di montagne e di aree geografiche che, dal suo punto di vista, nell'avvalorare la contiguità semantica e la convergenza etimologica tra i diversi sistemi linguistici presi in considerazione, attestavano in modo indiscutibile «l'antichità dell'idioma albanese: antichità, ch'essendo anteriore alla lingua greca dotta, dà all'albanese linguaggio una distintissima prerogativa, che dee farlo molto apprezzare dagli uomini dotti»⁵¹⁷.

Le interpretazioni storiche e linguistiche del papas palazzese, nonostante oggi costituiscano oggetto di mera curiosità a causa di quelle che Noel Malcom ha definito le «ambiguous invocations of a Pelasgian origin»⁵¹⁸, ebbero tuttavia il merito, niente affatto secondario e scontato, di diffondere a un vasto pubblico di lettori e di studiosi i risultati “scientifici” raggiunti durante il pluridecennale periodo di studi e di ricerche svoltosi

⁵¹⁶ Ivi, p. 44.

⁵¹⁷ Id., *Memoria sulla lingua albanese*, cit., p. 76.

⁵¹⁸ N. Malcolm, “Myths of albanian national Identity. Some key elements, as expressed in the Works of albanian writers in America in the early twentieth Century”, in St. Schwandner-Sievers, B. Jürgen Fischer (a cura di), *Albanian Identities: Myth and History*, Indiana University press, Bloomington - Indianapolis, 2002, p. 76.

dentro le mura del Seminario greco-albanese di Palermo. In particolare, offrirono strumenti teorici e metodologici tra i più avanzati del tempo e non a caso da alcuni epigoni furono giudicati adeguati a indagare il tema delle origini da punti di vista in parte ancora inesplorati. Tra questi epigoni spiccano i nomi di Giovanni Schirò e del citato Emanuele Bidera, le cui opere ponendosi nel solco delle riflessioni crispine, contribuirono attivamente allo sviluppo dell'identità arbëreshe.

I *Rapporti* di Schirò⁵¹⁹, suddivisi in quattro memorie, costituiscono il tentativo di ripercorrere l'intera storia del popolo albanese, dall'*epoca antica de' Pelasgi* sino al periodo coevo a Giorgio Kastrioti Skanderbeg e alla diaspora di fine Quattrocento. Ispirato esplicitamente alle «considerazioni del chiarissimo ab. Crispi intorno alle strette relazioni che la presente lingua nostra albanese (la quale nella massima parte è ancora l'antica Pelasga) mantiene con la lingua ebraica», l'apporto dato da Schirò fu di carattere prettamente storico e mirava a chiarire le cause della migrazione arbëreshe in terra italiana seguendo le direttive ideologiche avanzate da Chetta nel suo *Tesoro di Notizie*, della quale l'opera di Schirò può essere considerata un'integrazione, dal momento che l'intento principale dell'autore era di «far conoscere le antichissime relazioni per le quali i popoli d'Italia e quei d'Epiro erano tra loro in istrettissimo parentado congiunti»⁵²⁰. Da questo punto di vista, infatti, Giovanni Schirò non si limitò a illustrare le ragioni e gli aspetti che dimostravano l'origine pelasgica degli albanesi, ma giunse addirittura a ipotizzare una radice storico-culturale comune tra i popoli che abitavano le due sponde dell'Adriatico, quasi a voler stabilire una sorta di *continuità pelasgica* concretizzatasi in un «rapporto ininterrotto fra l'antica popolazione balcanica dei Pelasgi e quella delle colonie storiche della Sicilia greca, [rapporto] rigenerato in età moderna dalla presenza delle comunità greco-albanesi nell'isola»⁵²¹. La suggestione non era del tutto nuova, giacché sia Chetta che Crispi l'avevano per primi, rispettivamente, formulata e divulgata; Schirò la riprese

⁵¹⁹ [G. Schirò], *Rapporti tra l'Epiro e il Regno delle Due Sicilie. Memorie del dott. Giovanni Schirò*, Tipografia del Giornale Letterario, Palermo, 1834. Schirò scrisse anche una *Topografia Medica di Palermo*, Tipografia di Francesco Lao, Palermo, 1846. Su Giovanni Schirò non si possiedono notizie biografiche complete. Nella nota 2 di p. 58 dei *Rapporti*, Schirò definisce «Piana de' Greci patria mia», ma non sappiamo quando nacque né dove avesse compiuto gli studi, anche se dalle ricorrenti citazioni delle opere di Crispi e, soprattutto, di Chetta, sia fondata l'ipotesi che avesse studiato presso il Seminario greco-albanese di Palermo. Dalle informazioni ricavabili dalla *Topografia*, apprendiamo che fu «socio attivo dell'Accademia di Scienze e Lettere, socio ordinario della Reale Accademia di Palermo, socio corrispondente dell'Accademia Peloritana di Messina, direttore degli Studi e professore di Eloquenza nel Collegio di S. Rocco»: cfr. F. Scalora, *Sicilia e Grecia*, cit., p. 322. Si ha notizia di un'altra opera apparsa a firma di Giovanni Schirò: si tratta del *Saggio sulla filosofia delle belle lettere* (1831), consultabile nella pubblicazione periodica apparsa presso il *Giornale di Scienze, Lettere ed Arti per la Sicilia*: F. Scalora, «Stavaganze (neo)-pelasgiche e "simpatie" filelleniche. Il caso di Giovanni Schirò» in F. Altimari, G. Gurga, Sh. Sinani, *Matteo Mandalà dhe Albanologja sot. Në 60-vjetorin e lindjes*, Tiranë, 2018, p. 505, nota 30.

⁵²⁰ [G. Schirò], *Rapporti*, cit., pp. 13-14.

⁵²¹ F. Scalora, *Sicilia e Grecia*, cit., p. 324.

quasi integralmente, e sebbene dal canto suo l'avesse ampliata con nuove "speculazioni", di fatto la collegò con le correnti di studio che in Europa e in Italia miravano a esaltare l'antica discendenza delle rispettive popolazioni dagli antichi pelasgi emigrati in Occidente al seguito del mitico Deucalione, il cui nome viene spiegato con l'albanese da Schirò⁵²². Schirò, ribadendo che il «ch. ab. Crispi ha fatto conoscere il primo l'analogia non solo del suono che vi ha tra l'idioma etrusco e l'albanese che è l'antico Pelasgo»⁵²³, estese la portata dell'assunto crispino attribuendo all'albanese un ruolo preminente nell'ambito delle lingue antiche del Mediterraneo e riconoscendola, addirittura, tra quelle che avrebbero maggiormente influenzato la cultura delle popolazioni che fiorirono in quel bacino. Si trattava, chiaramente, di divagazioni fantasiose e di conclusioni non meno inverosimili che, senza alcun tipo di fondamento scientifico, miravano a dimostrare una vicinanza etnica tra genti che, nella realtà dei fatti, avevano vissuto esperienze ben distinte l'una dall'altra, nonostante non fossero mancati reciproci e continui contatti nel corso dei secoli.

Simile nella proposta ideologica, ma assolutamente diversa nello stile e nell'impostazione rispetto ai testi di Crispi e di Schirò, è l'opera maggiore di Bidera, i *Quaranta Secoli*, un romanzo fantastico che narra le gesta del *pelasgo Matn-eer*, personaggio mitico che «nella serie di sua vita immortale ebbe patria la Sicilia, la primitiva Italia, la Magna Grecia e l'Albania, onde si dice: Italo-greco-siculo-albanese»⁵²⁴.

Nella poetica bideriana, *Matn-eer*, 'misura-spirito' risultato riconducibile alla traduzione del verbo albanese *mas* 'misurare' unito al sostantivo *ēr* 'vento, aria, spirito', rappresenta la reincarnazione dello «spirito delle nazioni», che durante la sua illimitata esistenza rivive con molteplici nomi, svolge innumerevoli professioni e dimora in disparate città del Mediterraneo⁵²⁵. In un eterno ciclo di morte e rinascita, *Matn-eer* percorre diverse ere dell'umanità in una indefinita parentesi temporale che, a partire dal periodo degli anti-Giovi, di Deucalione e del diluvio universale, copre circa quattromila anni di storia sino a raggiungere il periodo del regno di Federico II e della ribellione dei

⁵²² «Conciossiaché quando noi consideriamo che Deucalione è voce composta da *deun* 'la terra' *caa* 'h' *lënë* 'lasciato', chiaro si scorge colui che ha lasciato la terra per campare la vita»: [G. Schirò], *Rapporti*, cit., p. 15.

⁵²³ [G. Schirò], *Rapporti*, cit., p. 49.

⁵²⁴ [G. E. Bidera], *Quaranta Secoli*, cit., vol. I, all'insegna di Aldo Manuzio, Napoli, 1846, p. 3.

⁵²⁵ Bidera tentò di dimostrare questa sua convinzione in una serie di articoli pubblicati anni dopo l'edizione dell'ultimo volume dei *Quaranta secoli*: cfr. G. E. Bidera, "Monumento biblico della storia critica dei Pelasgi dichiarato per mezzo della lingua schipta" in *Il Poligrafo. Rivista scientifica, letteraria ed artistica per la Sicilia* n. I, 1856, pp. 17-28. Id., "Rapporti intorno alla Triade pitagorica e alla Trimurti indiana", in *Il Poligrafo*, n. II, 1856, pp. 92-97; Id., "Timeo di Locri", ivi, pp. 270-287.

Vespri siciliani. Nell'ultima fase della sua vita, il protagonista rinasce a Palazzo Adriano, paese natale dello stesso Bidera⁵²⁶. La rinascita di Matn-eer in questa colonia arbëreshe raffigura la chiusura del cerchio vitale del personaggio, mostrando la continuità etnico-culturale tra la sua antica origine pelasga e la reincarnazione finale tra gli albanesi di Sicilia, che, seguendo la «pietosa cura di tutti gli antichi emigrati Pelasgi [di] rinnovare [...] la memoria della loro madre patria! e del loro antenati!», avevano denominato «tutte quelle contrade [con] il titolo istesso delle abbandonate contrade dell'Albania»⁵²⁷.

L'opera di Bidera costituisce un formidabile e innovativo tentativo di ricostruzione delle radici storico-culturali del popolo albanese, sforzandosi costantemente di coniugare al suo interno le suggestioni provenienti da ambiti diversi della realtà siculo-calabra-arbëreshe e di reinterpretarli attraverso uno stratagemma letterario molto efficace che richiamava indirettamente il concetto di 'spirito del tempo' (*Zeitgeist*), incarnato nel personaggio di Matn-eer che, come lo stesso autore chiariva, «è un ente che si muove da sé, e che muove tutte le cose che può muovere; è un monade, che si veste e si spoglia di materia, come la materia si veste e si spoglia di luce»⁵²⁸. La particolarità del romanzo bideriano risiede, oltre che nell'impiego di uno stile letterario inedito sino a quel momento per la letteratura albanese, anche nella capacità di aver sintetizzato in maniera ottimale i risultati scientifici, analitici e letterari degli «scopritori» della «corrispondenza del linguaggio albanese odierno [con] l'antichissimo Pelasgo»⁵²⁹, dando continuità a quel processo di costruzione del passato arbëresh iniziato più di un secolo prima. Nei quattro volumi che compongono il romanzo vi sono numerosi riferimenti al patrimonio culturale della minoranza italo-albanese: Bidera ricercò l'identità tra i pelasgi e gli albanesi tanto sul fronte delle tradizioni immateriali quanto su quello degli aspetti materiali, esaminando le pratiche rituali, i costumi, i canti della tradizione letteraria arbëreshe, in parte riprendendoli anche dalle opere di De Rada e in parte evocandoli dalla propria memoria. Dal suo punto di vista di intellettuale romantico, erano tutti elementi che contribuivano a rafforzare le speculazioni sulla genealogia albanese e a rendere più plausibile la loro fondatezza ideologica.

⁵²⁶ Secondo Pietro Chiara, Bidera non fece mai ritorno nel suo paese natio: «Nelle sue opere minori, e fin nella brillante Passeggiata per Napoli e contorni, sempre introduce l'idea, e la reminiscenza di quella lingua che gli fu di conforto nelle sue lunghe peregrinazioni, e che gli fomentava l'ardente desiderio della patria che per avversità di fato non dovea più rivedere»: [P. Chiara], *L'Albania*, cit. p. 21.

⁵²⁷ [G. E. Bidera], *Quaranta Secoli*, cit., vol. IV, Tipografia de' Gemelli, Napoli, 1850, p. 377.

⁵²⁸ Ivi, p. 389.

⁵²⁹ [Id.], *Quaranta Secoli*, cit., vol. I, p. 350. Bidera cita direttamente i nomi degli intellettuali a cui si è ispirato per scrivere il suo romanzo fantastico: Chetta, Masci, monsignor Crispi, De Rada, Domenico Mauro, Tommaso Pace e Malte-Brun.

L'opera di Emanuele Bidera fu fondamentale e decisiva per la transizione delle idee e delle tesi albaniste dalle comunità albanesi della Sicilia ai circoli culturali e intellettuali partenopei, in cui i due filoni di pensiero sviluppatasi nelle due regioni maggiormente interessate dalla presenza arbëreshë trovarono terreno fertile e adeguato a un'armoniosa e coerente connessione teorica e scientifica. L'espressione migliore di questa ricca e produttiva stagione fu, senza alcun dubbio, il sodalizio tra Bidera e De Rada, che proprio negli anni antecedenti la pubblicazione dei *Quaranta secoli* produsse i migliori e più proficui risultati. De Rada non solo ricevette da Bidera importanti incoraggiamenti e consigli artistici, ma ebbe modo di approfondire, precisare e consolidare alcune intuizioni affiorate «già fin dagli studi di mia [di De Rada] adolescenza»⁵³⁰.

De Rada soltanto «nel 1843 in Napoli [pose] mente con alquanto di amore a siffatti riscontri»⁵³¹, e ciò fu causa dell'avvio del progetto di cui poi proprio Bidera fu l'interprete più coerente:

«Agitate queste cose con varia mente le comunicava allora al mio vecchio amico Emmanuele Bidera che volgeva nell'animo la fantasia di Matneer, e n'ebbi di troppi stimoli per maggiori investigazioni. Di cui li primi risultati, sotto al titolo *Identità degli Albanesi co' Pelasgi*⁵³², misi poscia in luce in una nota alle di lui *Passeggiate intorno a Napoli*⁵³³. In seguito potei ampliare e meglio definire le mie divinazioni...»⁵³⁴.

Le precisazioni autobiografiche deradiane hanno valore duplice: per un verso, da un punto di vista storico-culturale, permettono di ricostruire il contesto e, persino, la successione temporale che scandì il rapporto osmotico intercorso tra i due intellettuali arbëreshë, i quali erano giunti alle medesime conclusioni pur avendo percorso vie autonome e indipendenti: il calabrese grazie al talentuoso intuito di artista di razza, il siciliano mercè le reminiscenze scolastiche e l'ampia erudizione romantica; per un altro, verso, da un punto di vista tipologico, aiutano a fissare il compimento della svolta "laicista" e il definitivo cambio di paradigma ideologico giacché, attraverso la loro

⁵³⁰ G. De Rada, *Antichità della Nazione albanese e sua affinità con gli Elleni e con i Latini*, Stamperia dell'Industria, Napoli, 1864, p. 3.

⁵³¹ Ivi, p. 4.

⁵³² Cfr. Id., "Identità degli Albanesi co' Pelasgi", in [G. E. Bidera], *Quaranta Secoli*, cit., vol. I, pp. 9-10, nota 1.

⁵³³ La nota deradiana si trova in G. E. Bidera, *Passeggiata per Napoli e contorni*, all'insegna di Aldo Manuzio, Napoli, 1844, p. 99. Il testo è stato riprodotto in M. Mandalà, "Alle origini del mito pelasgico", cit., pp. 15-16.

⁵³⁴ G. De Rada, *Antichità della Nazione albanese*, cit., p. 4.

mediazione, venne definitivamente abbandonata la “tradizione” settecentesca e imboccata la via della modernizzazione della ideologia albanista con il suo deciso adeguamento alle istanze emergenti del tempo storico, in primo luogo con quella del nascente nazionalismo e con le conseguenti rivendicazioni irredentiste. Il risultato fu davvero prodigioso, considerato che, dopo la pubblicazione dei *Quaranta secoli*, il mito pelasgico sarebbe risorto a nuova vita per perseguire nuove finalità ideologiche, grazie alla decisiva mediazione di Girolamo De Rada.

De Rada affrontò per la prima volta la questione del mito pelasgico negli anni Quaranta dell'Ottocento con la stesura delle *Divinazioni pelasgiche*, un articolo apparso nel giornale napoletano “Lucifero” e ripubblicato ventiquattro anni dopo con il titolo di *Antichità della Nazione albanese*, in cui si riprendevano e ampliavano tanto le tesi di Crispi quanto quelle discusse in quel torno di tempo con il “mentore” Bidera. Il poeta di Macchia si premurò di precisare che le sue riflessioni sull'identità tra albanesi e pelasgi si basavano sulla parentela che vantavano i due popoli e che trovavano piena conferma nei nomi delle divinità greche dell'antichità i quali, come aveva evidenziato anche lo stesso Crispi che a sua volta riprendeva le osservazioni di Malte-Brun⁵³⁵, erano facilmente decifrabili e spiegabili grazie all'utilizzo della lingua albanese. Il che avvalorava la tesi secondo cui gli albanesi erano da considerare come i diretti discendenti degli antichi pelasgi, la cui lingua era continuata dall'albanese moderno⁵³⁶.

Nel corso del suo lungo impegno letterario, scientifico e politico l'intellettuale arbëresh ritornò più volte sul tema delle origini del popolo albanese: il mito pelasgico venne ripreso nelle pagine del periodico mensile *Fjamuri Arbërit* (1883-1887) e, soprattutto, nelle *Conferenze sull'Antichità della Lingua albanese* (1893)⁵³⁷, in cui De Rada si sforzò di ricostruire la storia degli albanesi attraverso una breve descrizione della loro lingua. In realtà, in queste opere non affiorano innovazioni nell'analisi della genealogia albanese rispetto alle osservazioni condotte nei decenni precedenti. Ciò che costituisce un'autentica novità, invece, sono la dimensione ideologica e la portata europea che assunse il mito pelasgico grazie all'opera di divulgazione compiuta da De Rada⁵³⁸.

⁵³⁵ Cfr. G. Crispi, *Memoria sulla lingua albanese*, cit., pp. 33-34.

⁵³⁶ «I Pelasgi a' tempi remoti, secondo le antiche storie e i monumenti, avevano la religione che divinizzava le Forze della natura. Essi erano il ramo più antico degli Elleni, che tutti a' tempi tardi di Omero adorarono quelle Forze della natura affigurate in divinità mitiche, di cui i nomi erano estrani alla lingua degli Elleni jonici che parlava Omero, ma hanno intero il loro significalo nella lingua degli Albanesi»: G. De Rada, “Identità degli Albanesi co' Pelasgi”, cit., p. 9.

⁵³⁷ Cfr. [Id.], *Conferenze sull'Antichità della Lingua albanese e grammatica della medesima* per Girolamo De Rada, Tipografia di Francesco Mormile, Napoli, 1893.

⁵³⁸ Cfr. F. Scalora, “Girolamo De Rada e la diffusione del cosiddetto mito pelasgico da Napoli ad Atene”, in *Letërsia dhe kultura arbëreshe: Jeronim de Rada në 200-vjetorin e lindjes*, Rama Graf, Elbasan, 2015, pp. 241-253.

Vuoi per la fama nazionale di cui godeva il poeta di Macchia vuoi per il contributo da lui dato alla nascita e allo sviluppo della *Rilindja shqiptare*, la tesi della discendenza degli albanesi dagli antichi pelasgi divenne in breve tempo un principio cardine di tutti coloro i quali si occupavano di albanologia tanto dal punto di vista linguistico-letterario quanto dalla prospettiva storico-culturale, penetrando, in questo modo, nel tessuto culturale europeo e balcanico grazie anche alla traduzione in lingua greca delle *Divinazioni pelasgiche* fatta da Tommaso Pace (1807-1885), nativo di San Costantino Albanese e trasferitosi in Grecia, e pubblicata nel periodico *Αθηνα*⁵³⁹.

La divulgazione del mito pelasgico segnò un cambiamento radicale nel processo di costruzione dell'identità arbëreshe, proiettandolo in una dimensione internazionale svincolata dalla questione teologica e religiosa grazie alla quale i sacerdoti siculo-arbëreshë riuscirono a imbastire nel corso del secolo XVIII una difesa delle peculiarità etnico-identitarie e culturali della comunità di appartenenza. Sebbene il *modus operandi* con il quale i dotti italo-albanesi motivavano le loro argomentazioni fosse rimasto quasi del tutto inalterato rispetto a quello inaugurato dai *papades* vissuti nel Settecento, il passaggio dell'ideologia albanista dal Seminario greco-albanese di Palermo ai circoli culturali napoletani di fatto modificò la fisionomia del mythomoteur delle origini, ridimensionando considerevolmente la parte dedicata al legame religioso e dottrinale degli arbëreshë con la Chiesa di Roma ed enfatizzando, invece, le affinità della nazione albanese con i pelasgi per dimostrarne l'autenticità e l'antichità rispetto alle altre popolazioni che abitavano sia l'Europa Sud-orientale sia la Penisola italiana. Da qui alla definitiva laicizzazione del medesimo mito il passaggio fu breve, segnando un ulteriore progresso verso la sua collocazione nel nuovo alveo della rivendicazione romantico-nazionale che dalla seconda metà dell'Ottocento avrebbe intercettato, in un coagulo ideologico inedito e non ancora del tutto analizzato, le istanze irredentiste italiane con quelle delle popolazioni balcaniche, prima di tutto quelle albanesi, entrambe soggiogate da dominazioni straniere.

⁵³⁹ Cfr. Id., "Il cosiddetto "mito pelasgico": formulazione di una ideologia, dal Seminario greco-albanese di Palermo ad Atene", in R. Zisi, T. Dhima (a cura di), *Një Rilindje para Rilindjes*, Universiteti "Eqrem Çabej", Gjirokastër, 2014, pp. 143-164. Il testo dell'articolo di pace tradotto in italiano in F. Scalora, *La presenza della Grecia moderna nella cultura siciliana del XIX secolo*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Palermo, 2015, pp. 383-388. Grazie alla mediazione "neogreca", del mito pelasgico nella formulazione deradiana ebbe conoscenza il diplomatico tedesco von Hahn, che ne ampliò ulteriormente la diffusione: cfr. J. G. von Hahn, *Albanesische studien*, Verlag von Friedrich Mauke, Jena, 1854.

3.2.2. – *La consapevolezza di essere arbëresh*

Le novità teoriche apportate allo sviluppo dell'ideologia albanista della prima metà del XIX secolo interessarono anche le modalità di autodenominazione adoperate dagli intellettuali arbëreshë per definire la loro comunità di appartenenza. Come si è già osservato, durante il XVIII secolo, grazie all'intuizione di monsignor Giuseppe Schirò, si era diffuso l'utilizzo dell'etnonimo "italo-albanesi" per qualificare dall'esterno i membri della suddetta minoranza e per evidenziare la loro doppia appartenenza identitaria, respingendo l'opinione comune che assimilava gli albanesi d'Italia ai greci ortodossi. Ciò, tuttavia, non valse a far cessare l'uso dell'etnonimo di *greci*, che era sicuramente il più adoperato ma che, nel contempo, era la fonte della maggiore confusione tra appartenenza religiosa e identità culturale. Tra gli italo-albanesi era ovviamente in uso l'etnonimo *arbëresh*, al quale era stato già accordato un uso ufficiale visto che lo si ritrova utilizzato nelle opere pubblicate da Luca Matranga (1592)⁵⁴⁰ e da Giulio Variboba (1762)⁵⁴¹ e, più tardi, anche in testi manoscritti e inediti, che soltanto in tempi recenti hanno ricevuto la dovuta attenzione filologica e la conseguente diffusione⁵⁴². Sull'origine e sulla diffusione di questo etnonimo, che è sicuramente il più antico attestato tra le popolazioni albanofone di entrambe le sponde adriatiche e che accomuna nel tempo le diverse generazioni che si sono avvicinate nella diaspora storica quattrocentesca, esistono diversi studi sui quali non è qui il caso di soffermarci⁵⁴³. Merita invece alcune considerazioni l'attenzione critica con la quale gli intellettuali romantici si occuparono di questo aspetto dell'identità della loro comunità, svolgendo considerazioni che, segnando

⁵⁴⁰ «Embsuame e Krështerë, Bëra për të Urtënë Atë Ladesmë shoqëriet Iesusit. E prjerrë lëtirejet mbë gluhë të / *arbëreshë* për Lekë Matrëngnë / I mbsuam i Kulexhit Grëk të / Rromësë»: M. Mandalà, *La E mbsuame e krështerë di Luca Matranga*, cit., pp. 390-391.

⁵⁴¹ «Gjella E Sh. Mëris Virgjër / Shkruar mbë vjersh *Arbërisht* kaa një Prift puru i / *Arbëresh* për ndërt asaj Rexhin e për spas / të atire dhivotrave, çë së duan të kën / donjën kënk' namurije; ma duan / të thën kënk' spirituall mbë / trë manerësh: mbë kalimër, / mbë kangjelj' e mbë nj' / atër sort këndimi Lëtisht: Vergine Bella»: G. Variboba, *Gjella E Sh. Mëris Virgjër / Vita della Beata Vergine Maria*, edizione critica e traduzione italiana a cura di V. Belmone, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 38.

⁵⁴² Tra i vari documenti manoscritti del secolo XVIII citiamo il testo catechetico *I Krishteu i Arbresh* 'Il Cristiano albanese') incluso nel cosiddetto Codice Chieutino di Nicola Figlia: cfr. M. Mandalà, *Nikollë Filja dhe veprat e tij poetike*, cit., p. 175.

⁵⁴³ L'etnonimo in parola era comune a tutte le popolazioni di lingua albanese provenienti dai Balcani. Lo ritroviamo, infatti, nelle opere dei più antichi scrittori in lingua albanese, da Pietro Budi (1566-1622) a Pjetër Bogdani (1630-1689). Soltanto con l'introduzione e la conseguente diffusione nei Balcani del nuovo etnonimo *shqiptar*, sconosciuto agli italo-albanesi, avvenuta nella prima metà del XVIII secolo, dalle popolazioni albanofone della sponda orientale dell'Adriatico l'antico etnonimo fu quasi del tutto abbandonato fino a scomparire dall'uso, mentre permane ancora oggi vitale nelle comunità arbëreshe: cfr. M. Mandalà, "Shqip, shqipëtar e shqipëni në Fjalorin e pabotuar (1702) të Francesco Maria da Lecce-s", in A. Marashi (a cura di), *Vepra themelore në Albanologji*, Botimet Albanologjike, Tiranë, 2009, pp. 151-162. Sull'uso "politico" dell'etnonimo nei Balcani cfr. R. Ismajli, *Gjuhë standarde dhe histori identitetesh*, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Tiranë, 2005.

il deciso distacco dalla visione settecentesca, tracciavano la via dell'approdo in quella più avanzata e moderna, si direbbe "nazionale", che si andava affermando nella seconda metà dell'Ottocento.

Emmanuele Bidera fu il primo ad occuparsi della questione discutendola nel volume primo dei *Quaranta Secoli*. Pur definendosi nel frontespizio della sua opera, un "italo-greco", Bidera non tardò a rivendicare l'endoetnonimo più noto e diffuso tra gli italo-albanesi, ovvero quello di "arbëreshë", sforzandosi di rintracciarne l'origine etimologica e, ovviamente, di collegarlo con la presunta discendenza pelasga degli albanesi. Nella fantasiosa narrazione bideriana, infatti, i pelasgi avrebbero fondato molteplici città con la denominazione di Alba, tra cui due in territorio italico, una situata vicino al Tevere – la celebre Albalonga – e un'altra nei pressi del Fucino, la terza in Epiro dalla quale si sarebbe poi formata l'Albania. In tal modo si spiegherebbe, naturalmente sul piano della ricostruzione mitica, perché gli abitanti di queste aree «si riconoscono fra loro col vetustissimo nome di *Abresci*, e chiamano la loro nazione *Abri*, e *Abri iona*, la nazione nostra»⁵⁴⁴:

«Essi ebbero quindi nelle nuove regioni il nome di Pelasgi, cioè vecchi: come i latini chiamarono Patrizii la gente più nobile, così sin oggi nella lingua albanese, ove è conservata la gran parte della lingua pelasga, *pelasch* significa *vecchio*. Ma essi serbarono tra loro sempre il nome originario di *Afri*, o *Abri*, onde gli *Abresci*, che i latini dissero *Albesi* o *Albensi*, e che gl'Itali tradussero *Albanesi*»⁵⁴⁵

Riaffermata l'identità linguistica nella continuità del pelasgo nell'albanese, Bidera avviò il suo viaggio inverosimile nel passato ricercando le tracce, ovviamente inventate, del "nome" che ritenne tanto "antichissimo" da precedere tutte gli altri attribuiti ai popoli dell'antichità, ivi compresi i *greci* e i *latini*. La novità rispetto alle posizioni assunte dagli intellettuali settecenteschi era del tutto evidente: l'endoetnonimo non era soltanto la prova della esistenza di un'identità culturale indiscussa che discendeva da un remotissimo passato, ma essendo stato esso stesso fonte dell'origine degli etnonimi più diffusi nell'antichità, diveniva persino una legittima rivendicazione l'auto-appellarsi ricorrendo a diversi etnonimi: Bidera, ad esempio, dopo essersi attribuito la citata denominazione di "italo-greco", in altre sue opere non disdegnò di ricorrere a vari etnonimi, quali "italo-greco-siculo-albanese", quasi a segnalare la pluralità delle componenti culturali che confluivano nel definire la sua identità e, presumiamo, quella della sua antica comunità

⁵⁴⁴ [G. E. Bidera], *Quaranta Secoli*, cit., vol. I, p. 16, nota n. 2.

⁵⁴⁵ Ivi, p. 9-10.

di origine. In ogni caso, è del tutto evidente come attraverso le fantasiose speculazioni di Bidera, la questione dell'etnonimo si era del tutto liberata dalla visione etnocentrica del Settecento, venendo quasi del tutto affrancata dalla controversa diatriba religiosa e consegnata a una riflessione più laica e nazionale.

A sancire il definitivo punto di non ritorno fu Girolamo De Rada, il quale dopo circa venti anni dalla pubblicazione dell'opera bideriana, nel già citato saggio sull'antichità della nazione albanese aggiunse ulteriori argomenti a quelli difesi dal suo caro amico e maestro. Il poeta di Macchia riconobbe l'importanza dell'etnonimo quando affermò che «il nostro nome nazionale così stravolto da' forestieri è *Aberèsh*: e chiamanci *Aberèsh* quasi *Apiresi*, abitatori dell'Epiros o *Apiros* come fu detto per la sua estensione»⁵⁴⁶. Più tardi, precisamente nelle citate *Conferenze sull'antichità della lingua albanese*, ritornando sulla questione ne abbozzò un'origine etimologica degna di essere ripresa:

«Le tradizioni di Troja ch'empievano il cuore del mondo greco – forse perché la rovina di quella città segnava la vittoria finale degli Elleni su i Pelasgi, vittoria ottenuta, come avviene, col concorso di altri Pelasgi al proprio sangue nemici – le tradizioni di Troja continuano per lunghe età accennando alla cognizione della Iliaca gente con quella il cui nome *Aberèsh* (*Apiresi* = ad *Epiresi*) andò oscurato in *Albanesi* nelle lingue forestiere»⁵⁴⁷.

Una spiegazione radicalmente innovativa, del tutto diversa dagli argomenti esibiti da Chetta e successivamente ripresi da Bidera, venne avanzata da De Rada che in questo suo approccio confermò di aver seguito una propria e autonoma prospettiva, come si desume dalla nota al testo succitato:

«Il nome che noi portammo in Italia è *Abërèsh* tradotto allora poi in *Epiroti*. *Epiros*. In dialetto dorico *Àpiros*, si pronunzia anche oggidì con l'accento su la prima sillaba: e la *i* mediana è breve malgrado che nella scritturazione ellenica sia rappresentata dal dittongo *ei*. Or ad *Apiros* togliendo l'*os* finale de nomi ellenici e sostituendosi la *i* desinenza de' maschili albanesi, si ha *Apiri*; ed al *p* sostituendo il *b* originario che manca all'alfabeto ellenico, rimane integro e nitente il nome della nostra patria *Abëri* donde noi ci diciamo *Abërèsh* letteralmente *Apiresi*»⁵⁴⁸.

Non solo non vi è alcun riferimento alle tesi esposte dai sacerdoti siculo-albanesi del Settecento secondo i quali l'origine del nome degli albanesi sarebbe legato a una

⁵⁴⁶ G. De Rada, *Antichità sulla Nazione albanese*, cit., p. 18.

⁵⁴⁷ [Id.], *Conferenze sull'Antichità*, cit., p. 12.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, nota (k).

presunta città di Alba, ma inoltre, a differenza dell'amico e maestro palazzese, De Rada riservò un cenno molto significativo al nuovo endoetnonimo di *arbëresh*, che a partire da quale momento avrebbe ricevuto, grazie all'autorevolezza dell'Autore, una sorta di ufficializzazione, divenendo l'appellativo di cui gli epigoni di De Rada si sarebbero avvalsi in modo costante. Inoltre, già verso la seconda metà dell'Ottocento, quando ormai nei Balcani albanofoni si era imposto l'uso di *shqiptar*, fu relativamente più semplice stabilire una sorta di antichità degli arbëreshë.

La scelta di De Rada di prediligere la derivazione "epirotica" dell'endoetnonimo *arbëresh* potrebbe essere stata dettata dalla sua svolta "politica" di allontanarsi dal filoellenismo, a cui aveva aderito in gioventù, per prendere le distanze dalla Grecia, accusata di aver tradito gli ideali libertari che avevano spinto gli *arvaniti*, gli albanesi residenti in Grecia, a combattere insieme al popolo greco per la liberazione dai turchi-ottomani. In una lettera aperta pubblicata nel *Fjamuri Arbërit* e indirizzata al celebre grecista e intellettuale romantico italiano Cesare Cantù, che aveva criticato le sue posizioni anti-elleniche, il poeta di Macchia sosteneva che per il popolo albanese fosse preferibile continuare ad essere autonomi sotto l'Impero ottomano invece di sottostare al potere della Grecia e di cadere vittime della politica assimilatrice e panellenistica condotta dal nuovo Stato nazionale greco già dagli anni Cinquanta del XIX secolo⁵⁴⁹. La medesima svolta di De Rada fu accolta anche da Giuseppe Schirò, che dieci anni dopo, pubblicando i suoi *Canti di battaglia*, utilizzò gli stessi argomenti per stigmatizzare i tentativi greci di assimilare l'Albania al proprio territorio.

Questa breve nota a margine della diffusione dell'etnonimo "arbëresh" serve, soprattutto, a rimarcare quanto fosse divenuto improcrastinabile per gli intellettuali dell'epoca dimostrare, anche a costo di inventarsi mirabolanti espedienti letterari, che l'etnia di appartenenza era tra le più antiche e che, soprattutto, era incomparabile con gli altri gruppi con i quali spesso venivano confusi gli albanesi. La novità riguardava l'uso di argomenti non più collegati con l'appartenenza religiosa, bensì con la specifica dimensione storico-culturale cosiddetta "pelasgica", la stessa che fu elaborata, potremmo anche dire "inventata", allo scopo di esaltare le prerogative proprie della minoranza. L'impiego di una denominazione collettiva nella lingua madre, inoltre, è rivelatore di una consapevolezza che andava via via maturando tra i dotti italo-albanesi: si tratta di un sentimento di appartenenza a una comunità che, nel corso della prima metà dell'Ottocento, si riferiva quasi esclusivamente agli arbëreshë insediatisi a partire dalla

⁵⁴⁹ Cfr. Id., "Lettera a Cesare Cantù", in *«Fjamuri Arbërit»*, n. 10, 1886, pp. II-VI.

seconda metà del XV secolo nell'Italia meridionale e che, tuttavia, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, avrebbe incluso anche le popolazioni albanofone disperse nell'Europa Sud-orientale che si preparavano a rivendicare uno spazio autonomo nel rovente scenario balcanico. Il dato è davvero innovativo nel quadro dell'evoluzione storica del concetto di identità culturale, poiché segna una svolta importante anche negli studi che affrontarono la dimensione antropologica ed etnografica arbëreshe, quasi a segnalare la volontà di analizzare le componenti intrinseche che costituivano la *facies* comunitaria.

3.2.3. – *Gli studi etnografici sugli albanesi d'Italia*

Nicolò Chetta con il suo *Tesoro di Notizie su de' Macedoni* aveva inaugurato un innovativo metodo di indagine riuscendo a coniugare la descrizione storico-linguistica delle origini albanesi avvalendosi anche dei dati provenienti da un'accurata analisi etnografica. Questo metodo globale influenzò notevolmente le successive indagini condotte dagli studenti del Seminario di Palermo e dagli italo-albanesi, che scelsero di occuparsi dello studio della loro comunità. A partire dalla fine del Settecento, infatti, la raccolta di materiali etnografici, in particolar modo di testi della letteratura tramandata oralmente, e la descrizione degli elementi culturali che conferivano una specificità antropologica alla minoranza albanese divennero le principali attività di ricerca che, durante il secolo del romanticismo, avrebbero costituito uno degli aspetti più innovativi per lo sviluppo dell'ideologia albanista, dal momento che, offrendo una visione globale e moderna del fenomeno arbëresh, permettevano di individuare nuove sfaccettature dell'identità albanese, di esibirle quali componenti poco note o addirittura ignorate di essa.

Nel breve volgere di pochi decenni le tradizioni, i riti e i culti osservati e tramandati nelle colonie italo-albanesi divennero oggetto principale di opere monografiche che, seppur caratterizzate da metodi e criteri di indagine ancora piuttosto rudimentali, aprirono uno squarcio su un terreno fino ad allora inesplorato, segnando l'inizio di una ricca e florida stagione di studi attenti alla dimensione etno-antropologica e alla comprensione dell'universo simbolico arbëresh.

L'analisi etnografica sulle comunità italo-albanesi fu contraddistinta da un graduale sviluppo che occupò quasi tutto l'Ottocento e, sulla scia dei principi ideologici sostenuti dal paradigma albanista, offrì gli strumenti adeguati a determinare e contemporaneamente dimostrare la differenza che intercorreva tra gli albanesi d'Italia,

che praticavano il rito bizantino, e i greci ortodossi, che basavano la loro identità esclusivamente sulla religione professata. Gli usi e i costumi della vita quotidiana, le pratiche rituali osservate in occasione dei momenti più importanti della vita umana, come nel caso della nascita, del matrimonio o della morte, le modalità in cui avvenivano le celebrazioni delle festività laiche e religiose acquisirono un valore imprescindibile per attestare la fisionomia identitaria della minoranza arbëreshe. Fu su questi temi, infatti, che si concentrarono prevalentemente le ricerche condotte da intellettuali italo-albanesi seguaci dell'approccio chettiano come Vincenzo Dorsa (1823-1885), mons. Crispi, il poeta Giuseppe "Zef" Schirò (1865-1927) e da studiosi non appartenenti al mondo arbëresh come Giuseppe Pitrè (1841-1916), il quale diede un notevole contributo all'esposizione e alla catalogazione di usanze andate perdute nel corso dei decenni.

L'osservazione e la descrizione delle tradizioni erano soggette al palese tentativo di evidenziare la diversità e l'unicità della *nazione* albanese e miravano a confermare la continuità storica e culturale tra gli albanesi balcanici e quelli presenti in Italia, due popoli che, nonostante fossero geograficamente distanti, condividevano «abitudini di azioni e disposizione di spirito», ovvero costumi e carattere che «del morale degli uomini [...] sono le basi precipue e degne dell'attenzione più accurata e intelligente»⁵⁵⁰. In questa narrazione ideologica l'uomo albanese era considerato impavido e allegro, dedito ai banchetti e aperto all'ospitalità seppur «[amatore] della vita che esercita i loro corpi nella caccia, nella lotta, nella danza, nella guerra», mentre la donna, «compagna indivisibile delle sue fatiche, a lui sempre soggetta, ma regina della famiglia»⁵⁵¹, era educata secondo una rigida formazione, senza che le fosse permesso «qualunque, ancorché piccolo, divertimento che [potesse] [corromperla]»⁵⁵². Questa rappresentazione dell'indole albanese si rifletteva anche nell'organizzazione sociale, caratterizzata da una suddivisione in «più parentadi, ossia famiglia diramate, che nella lingua natia si chiamano *Cette*, ogni *Cetta* [era] indipendente dall'altra»⁵⁵³ ed era regolata «da un consiglio di vecchi, solo centro di volontà e di forza in quelle irrequiete popolazioni»⁵⁵⁴. Questa forma *primitiva* di società, fondata esclusivamente sulle relazioni di parentela, non si allontanava di molto dalla tipologia di aggregazione collettiva descritta fugacemente da Nicolò Chetta e assimilabile alla *gjitonia*, un'organizzazione urbana di probabile origine "clanica", in cui

⁵⁵⁰ V. Dorsa, *Su gli Albanesi*, cit., p. 133.

⁵⁵¹ Ivi, pp. 137-138.

⁵⁵² A. Masci, *Discorso*, cit., p. 45.

⁵⁵³ Ivi, p. 49.

⁵⁵⁴ V. Dorsa, *Su gli Albanesi*, cit., p. 141.

le famiglie discendenti dallo stesso capo-clan tendevano a riunirsi nel medesimo quartiere, che assumeva il loro cognome come denominazione toponomastica⁵⁵⁵.

I segni dell'unicità culturale albanese furono rintracciati soprattutto nelle pratiche rituali che riguardavano i tre gradi fondamentali della vita umana (nascita, matrimonio e morte) e nelle tradizioni paraliturgiche che scandivano il calendario festivo di queste comunità. La decisione di rivolgere l'attenzione su aspetti e consuetudini svincolati dall'osservanza del rito religioso era dettata dalla necessità di ribadire l'eccezionalità e culturale dell'etnia albanese a dispetto dei giudizi provenienti dall'esterno, rintracciando in queste "sacre reliquie" i fondamenti simbolici della dimensione identitaria, anche attraverso vere e proprie mistificazioni e manipolazioni. In questo modo, ad esempio, le modalità con cui si svolgevano i riti nuziali venivano considerati «un avanzo dell'antica Albania conservato da' suoi figli come una memoria e come un ritratto de' loro padri»⁵⁵⁶, mentre i cosiddetti "canti lamentosi" (in albanese *vajtim*) che riecheggiavano nelle cerimonie funebri erano considerati vestigia giunti in Italia direttamente dalla Morea e custoditi gelosamente dalle donne e dagli uomini arbëreshë che li tramandavano di generazione in generazione.

Anche la descrizione delle festività religiose era soggetta alla medesima retorica identitaria e alle identiche alterazioni interpretative. Secondo Dorsa, ad esempio, «la Pasqua ne' paesi albanesi [veniva] solennizzata generalmente con una pompa particolare di danze e canti nazionali»⁵⁵⁷ per ricordare una presunta e immaginaria vittoria di Skanderbeg sugli ottomani. Allo stesso modo, mons. Crispi giunse ad affermare che la celebrazione della Pentecoste, ricorrenza dal forte valore simbolico, era legata a motivazioni di carattere storico-politico, poiché richiamava la caduta dell'Impero bizantino, avvenuta il 29 maggio 1453, giorno che coincideva con la festa della "Pasqua rosata"⁵⁵⁸. Non fu immune dalla mistificazione che investì le tradizioni popolari italo-albanesi interessò anche il famoso canto dell'*O e bukura More*, già citato da Chetta e di cui Crispi riuscì a riportare l'intero testo, raccontando che

⁵⁵⁵ Per un maggiore approfondimento sul concetto di *gjitonia* si rinvia a M. Bolognari, "Muri, case, spazi. La struttura materiale della *gjitonia* arbëreshe", in L. R. Alario (a cura di), *Cultura materiale, cultura immateriale e passione etnografica*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 35-48.

⁵⁵⁶ V. Dorsa, *Su gli Albanesi*, cit., p. 146.

⁵⁵⁷ Ivi, p. 157.

⁵⁵⁸ Cfr. G. Crispi, *Memorie storiche di talune costumanze*, cit., pp. 72-76.

«solevano i Greci di Palazzo Adriano, verso la fine di primavera, ogni anno in giugno, salire sul monte delle rose, che sovrasta il paese, e colà voltati all'oriente verso Morea cantare una canzone in linguaggio albanese»⁵⁵⁹.

A questa retorica non sfuggirono nemmeno i racconti sulla fondazione dei paesi e i culti religiosi mutuati dalla tradizione liturgica siculo-calabrese, che furono reinterpretati da Giuseppe Schirò nella prospettiva di creare una narrazione mitologica fortemente ideologizzata e finalizzata alla costruzione di una struttura simbolica che riuscisse a rappresentare il legame perpetuo tra gli albanesi d'Italia e la madrepatria Albania. Il poeta nativo di Piana degli Albanesi, infatti, intrecciando all'analisi etnografica un'intensa ricerca storica svolta presso gli archivi custoditi nelle colonie siculo-albanesi, ebbe la capacità di "ricreare" un universo mitico-simbolico in cui l'intera sfera culturale era piegata al giogo dell'identità e ritenuta la chiave per la costruzione della nazione albanese poiché, a differenza del racconto genealogico sulle origini *arbëresho-shqiptare*, si poggiava su basi solide e concrete. Fu Schirò, ad esempio, a plasmare il mito di fondazione di Piana degli Albanesi secondo cui fu l'intercessione della Vergine Maria a favorire l'insediamento dei migranti albanesi nei territori allora appartenenti alla Diocesi di Monreale, quando i sacerdoti collocarono il quadro raffigurante la Madonna dell'Odigitria su una pietra posta alle falde del monte Pizzuta, l'altura che sovrasta il paese. L'icona portata dai Balcani e, soprattutto, la pietra su cui venne poggiata divennero gli emblemi del rapporto spirituale e identitario tra gli arbëreshë e gli shqiptarë. Affermava Schirò, infatti,

«fino ad oggi, coloro che passano di là, baciano devotamente la pietra, che nessuno oserebbe rimuovere, e recitano qualche preghiera: mentre i bambini, attraverso una piccola cavità, [...] si illudono di vedere i luoghi dai quali mossero i loro antenati, in cerca di nuove sedi, e di udire la voce dei fratelli d'Albania»⁵⁶⁰.

La tendenza a considerare le tradizioni laiche e religiose degli arbëreshë come l'espressione più evidente di un'antica identità etnico-culturale mutuata dall'esperienza balcanica pre-migratoria e salvaguardata e difesa da eventuali contaminazioni e ibridazioni non fu un'esclusiva della sola intelligenza italo-albanese. L'intera letteratura

⁵⁵⁹ Ivi, pp. 76-77. Lo stesso accadeva anche negli altri paesi arbëreshë di Sicilia, seppure in momenti dell'anno diversi: a Mezzojuso il canto veniva intonato a giugno; a Contessa Entellina il rito si svolgeva nei primi giorni di maggio; a Piana, invece, questo avvenimento combaciava con la celebrazione della Pentecoste.

⁵⁶⁰ G. Schirò, "Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia", in Id., *Canti tradizionali ed altri saggi delle colonie albanesi di Sicilia*, Napoli, Stab. Tip. Luigi Pierro e Figlio, 1923, p. LXXIX.

dell'Ottocento e del primo Novecento è, infatti, colma di richiami a questa tendenza ideologica, a dimostrazione del fatto che le idee albaniste erano riuscite a radicarsi anche nel pensiero e nelle opinioni di chi non apparteneva alla minoranza albanese, stimolando soprattutto un interesse di ricerca che spesso apportò straordinari contributi di conoscenza.

Tra i tanti intellettuali italiani e stranieri che sin dalla seconda metà del XIX secolo si occuparono costantemente del “fenomeno” arbëresh, non si può non segnalare la figura di Giuseppe Pitrè, pioniere gli studi folkloristi ed etnologici italiani, che nella sua *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* dedicò ampio spazio alla descrizione della cultura materiale e immateriale arbëreshe, inserendola tra le ricchezze più preziose custodite nell'Isola. Nell'analisi del patrimonio culturale siculo-albanese Pitrè adottò un approccio decisamente singolare, poiché, non potendo osservare sul campo lo svolgimento delle consuetudini folkloristiche e non possedendo gli strumenti adeguati a comprendere le fiabe e i testi in lingua, da una parte si affidò all'aiuto di “informatori” provenienti interne alla comunità albanofona di Sicilia, come il già citato Giuseppe Schirò che collaborò a lungo con il fondatore della “demopsicologia” e, dall'altra, impiegò le fonti letterarie arbëreshe più note e diffuse, quali, ad esempio, le *Memorie* di monsignor Crispi. Non fu un caso, dunque, se anche il letterato palermitano fosse d'accordo nel sostenere che gli albanesi di Sicilia erano caratterizzati «dalla persistenza dei riti, dei costumi, dei canti non siciliani che richiamano alla madre patria, l'Albania»⁵⁶¹.

L'esempio di Pitrè costituisce un esempio della notevole attenzione che i folkloristi e gli antropologi italiani riservarono alla comunità albanese d'Italia. In questa sede sarebbe dispersivo un excursus, anche sommario, sulle numerose personalità della scienza demologica e sui rispettivi lavori. Ci si limita a osservare che gli studi etnografici sviluppatisi tra i secoli XIX e XX diedero un forte impulso al consolidamento dell'ideologia albanista, contribuendo a colmare quel vuoto di notizie circa le tradizioni popolari arbëreshe emerso durante il XVIII secolo. In considerazione del fatto, inoltre, che l'interesse degli studiosi non era orientato al solo obiettivo di illustrare gli elementi folkloristici da loro analizzati, preservandoli da una ipotetica scomparsa, ma puntava ad affermare in modo perentorio l'incredibile capacità degli italo-albanesi a resistere alle influenze esterne volte a spezzare l'unità culturale della minoranza, si può comprendere anche il notevole contributo che venne offerto al processo di ammodernamento del paradigma identitario albanese, che transitava da una spasmodica ricerca della diversità a

⁵⁶¹ G. Pitrè, *La famiglia, la casa e la vita del popolo siciliano*, A. Reber, Palermo, 1913, p. 5.

tutti i costi rispetto a una non meno ossessiva ricerca dell'identità di sé. Fu l'inizio di quella l'attitudine che mirava, per un verso, a rimarcare il senso di "estraneità" nei confronti del tessuto socio-culturale di insediamento e rispetto alle molteplici popolazioni con cui gli arbëreshë entrarono in contatto e, per un altro verso, a esaltare le proprie prerogative culturali sino al punto di esibirle quali elementi di una "diversità" culturale che giustificava il nuovo modo di percepire l'identità. Questo senso della "diversità" si può intravedere in numerose pagine delle opere sopracitate, riassumibili nel seguente passo:

«È proprio de' popoli trasmigrando recar seco e serbare gelosi, fino a chi non si confondano tra le ospiti nazioni, le reliquie di quelle affezioni, di quegli usi, di quel carattere che trassero dalla natura della terra patria. L'attaccamento dell'uomo alle proprie cose e il disprezzo per le straniere, se si sente appena nelle genti civili, è gagliardo poi nelle barbare ed ignoranti, le quali, come i fanciulli, credono non esservi oggetti in natura più grandi, più belli, più preziosi di quelli ch'esse posseggono. Questo fatto apparisce luminoso presso gli Albanesi abitatori di Calabria e Sicilia. Illustri avanzi dei commilitoni di Giorgio Castriota, volsero ormai quattro secoli, da che, abbandonati i padri lari, vennero a fermar stanza novella in questa estrema Italia: ma se ricchezza e potenza rimasero loro oltre i confini del mare, non vi rimase il cuore non le abitudini antiche, care campagne che allegrano per ovunque le ore malinconiche del pellegrino. L'Albanese lontano non leva mai lo sguardo dalle montagne dell'Epiro, ricorda sempre con affezione profonda quella patria che celebra e sospira ne' suoi canti, magnifica ne' suoi racconti. [...] L'Albanese che vive in Italia è all'abitator dell'Epiro come un albero trapiantato a quello che si nutre de' succhi del suolo nativo. Meno energica è la sostanza, meno rigogliosi i frutti di questo albero esotico, ma però di una stessa natura e di una stess'anima che lo vivifica e mantiene. Lo straniero che visitando la terra di Bruzi o della Trinacria, s'incontra ai paesi Epiroti, vede con compiacimento e sorpresa rotta in essi la lunga monotonia delle abitudini italiane, e contemplando un'aria orientale e vetusta in mezzo all'agitamento della vita europea, trae da quel contrasto maraviglioso le più belle ispirazioni per la fantasia, le più belle care riflessioni per la mente»⁵⁶².

Tra le varie affermazioni contenute in questo brano a incuriosire maggiormente è il modo in cui veniva raffigurato il rapporto tra gli arbëreshë e gli italiani, una relazione in cui la sfera culturale costituiva il fattore discriminante tra i due mondi e alimentava implicitamente anche la rappresentazione dell'altro, ritenuto "straniero" nonostante i quattro secoli di convivenza e di contatto. In questo senso, nell'immaginario ideologico arbëresh si delineava un'idea di alterità ambivalente: da un lato, infatti, gli italo-albanesi

⁵⁶² V. Dorsa, *Su gli Albanesi*, cit., pp. 143-144.

continuavano ad essere considerati stranieri da coloro i quali non appartenevano al gruppo etnico; dall'altro lato, erano loro stessi a sentirsi e ad autodefinirsi stranieri, diversi, "altri" rispetto a chi li circondava, poiché erano consapevoli di possedere origini storiche differenti, un linguaggio e un patrimonio culturale unici nel loro genere. Tuttavia, si trattava di una diversità essenzialmente formale, circoscritta all'ambito linguistico e religioso, che non trovava conferme concrete e sostanziali in altri ambiti della vita materiale e della produzione culturale: i costumi femminili tradizionali di Piana degli Albanesi, ad esempio, non erano altro che il risultato della rivisitazione dei paramenti sacri siciliani⁵⁶³, niente più che la stessa contaminazione che aveva reso il "cannolo", tipico dolce siciliano, in una prelibatezza arbëreshe; o ancora, i culti mariani professati nelle comunità albanesi di Calabria e Sicilia, che erano spesso mutuati dalla tradizione liturgica locale, subivano una narrazione distorta che mirava a radicarli nella storia religiosa locale quando in realtà erano il frutto del contatto culturale che, al pari di quello linguistico, produce una sorta di ibridismo resiliente combinando integrazione e conservazione. Questa "promiscuità" culturale, riflessa anche nella stessa identità arbëreshe, smentisce *ante litteram* le posizioni di Dorsa e dei suoi contemporanei, tanto da farle sembrare oggi alquanto anacronistiche e, in un certo senso, paradossali davanti agli eventi politici che di lì a poco avrebbero coinvolto le comunità albanesi dell'Italia meridionale, anche se permette oggi di comprendere le ragioni profonde che li spinsero a prendere parte attiva e massiccia al movimento irredentista italiano sino a trasformarli nei suoi più convinti assertori e animatori.

3.3. – *La svolta politico-nazionalista: gli arbëreshë tra Italia e Albania*

È stato ormai appurato che nel corso dei centocinquanta'anni di attività fin qui esaminati i dotti albanesi di Sicilia e di Calabria seppero cogliere gli stimoli provenienti dai più importanti movimenti culturali sorti a cavallo tra i secoli XVIII e XX. Parallelamente, essi affiancarono all'esercizio scientifico e letterario un rigoroso impegno militante che li vide prendere parte a molteplici degli eventi che dai primi decenni dell'Ottocento investirono le regioni in cui risiedevano e, in generale, l'intera Penisola. In un contesto sempre più rovente, infatti, la questione identitaria arbëreshe assunse una

⁵⁶³ La descrizione integrale del costume femminile tradizionale di Piana degli Albanesi è stata proposta per la prima volta da Pitrè in [G. Pitrè], *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano* raccolti da Giuseppe Pitrè, vol. I, Libreria L. Pedone Lauriel, Palermo, 1889, pp. 429-431.

fisionomia nazionalistica, si intrecciò inevitabilmente con le rivendicazioni che iniziarono a diffondersi tra tutti i ceti della società italiana.

Il paradigma albanista si arricchì di una nuova visione ideologica rivolta, soprattutto, alla rivisitazione in chiave politica dei capisaldi concettuali: ad esempio, al tema della diversità, che si fondava principalmente sull'esaltazione degli aspetti etnico-culturali, si aggiungeva la richiesta di diritti politici, sociali ed economici che fino a quel momento erano stati concessi solo in parte. La classe intellettuale arbëreshë trovò una soluzione a questa condizione di marginalità nella partecipazione ai moti rivoluzionari antecedenti quelle del periodo 1860-1861 e alle lotte indipendentiste che caratterizzarono il Risorgimento italiano e portarono all'Unità d'Italia. Il processo di unificazione, a cui gli italo-albanesi diedero un contributo significativo in termini di uomini e di idee, modificò anche la prospettiva con cui essi valutavano la loro presenza in territorio italiano: da popolo endogeno, residenti *te dheu i huaj* 'in terra straniera', infatti, gli arbëreshë divennero cittadini di uno stato nascente in cui ricoprirono ruoli istituzionali di ogni grado, da deputati del Regno come nel caso di Domenico Mauro e di Pietro Chiaro, addirittura, da Presidenti del Consiglio, come accaduto a Francesco Crispi.

Il patriottismo emerso nelle comunità albanesi di Sicilia e di Calabria⁵⁶⁴ durante il periodo risorgimentale non si esaurì unicamente in territorio italiano, ma si trasferì idealmente al di là dell'Adriatico, trovando nuova linfa vitale nella causa albanese. Gli intellettuali italo-albanesi furono, infatti, i principali promotori del movimento di risveglio nazionale, *Rilindja kombëtare shqiptare*, che dalla seconda metà del XIX secolo stimolò le popolazioni albanofone dell'Europa sud-orientale a rivendicare una loro autonomia nel complesso mosaico balcanico e a reclamare l'indipendenza dell'Albania dall'Impero Ottomano. Così, nell'immaginario ideologico arbëresh e albanese si radicò l'idea di un'Albania unita da un punto di vista geografico e, soprattutto, politico-culturale e incardinata sul mito di Giorgio Kastrioti Skanderbeg e sulla straordinaria vicenda delle comunità minoritarie d'Italia che agli occhi delle élites albanesi divennero il riflesso di un glorioso passato dimenticato.

Date queste premesse, è doveroso analizzare i pensieri e le idee che hanno caratterizzato questa delicata fase del processo di costruzione dell'identità arbëreshë durante la quale i dotti italo-albanesi hanno seguito un indirizzo ideologico fondato sui concetti moderni di nazione e di nazionalismo. Per queste ragioni occorre approfondire due tematiche principali per comprendere gli sviluppi del paradigma identitario arbëresh:

⁵⁶⁴ D. Cassiano, *Intellettuali e Politici calabro-arbresh nel Risorgimento*, Libreria Aurora, Corigliano Scalo, 2011.

da un lato, la questione della cittadinanza e dell'integrazione della minoranza albanese nella costituzione del Regno d'Italia; dall'altro lato, l'importanza assunta dall'immagine idealizzata dell'Albania e dal mito di Skanderbeg nello sviluppo dell'ideologia albanista e nell'affermazione dell'identità arbëreshe.

Il mito di Scanderbeg subì una sostanziale modifica nell'orientamento ideologico che gli veniva attribuito: se esso, infatti, nella prima fase della sua costruzione settecentesca mirava a tutelare la comunità diasporica albanese dalle riserve maturate nella Chiesa cattolica e nelle sue autorità locali circa la corretta osservanza delle pratiche liturgiche e paraliturgiche "romane", nel corso del secolo XIX, il mito dell'eroe nazionale albanese divenne il simbolo della lotta che gli albanesi combatterono strenuamente per la difesa dell'integrità territoriale del loro Paese. Da questo punto di vista gli appellativi di *Athleta Christi* e di *defensor fidei* attribuiti a Scanderbeg, furono sostituiti da altri, coniati con la funzione di esaltarne le qualità di combattente per la libertà del suo popolo, di indefesso eroe che, pur in condizioni di palese inferiorità, non esitò ad affrontare l'esercito più potente di quel frangente storico.

L'epoca "scanderbeghiana" per gli arbëreshë, che da essa provenivano, si trasformò nell'epoca d'oro delle battaglie anti-ottomane, del periodo del grande riscatto "nazionale", il momento storico che più di ogni altro avrebbe suggerito la scoperta di elementi ideologici simbolicamente attraenti, divenendo così il cosiddetto *Moti i madh* "il tempo grande", come ebbe modo di battezzare quell'epoca con geniale intuizione letteraria il poeta Girolamo De Rada. Non a caso gran parte delle opere della letteratura moderna in lingua albanese nata in Italia per merito degli arbëreshë predilesse l'esaltazione di quell'epoca, che i poeti consideravano "sacra" perché riassumeva in sé i caratteri propri dell'identità culturale delle loro comunità, formatesi proprio all'indomani del tragico "abbandono" della Madrepatria caduta in mani straniere. Questi temi, che si profilavano contestualmente alle prime manifestazioni irredentiste italiane e che già con la rivoluzione greca del 1821 si consolidarono e diffusero in gran parte delle comunità arbëreshe, alimentarono il sentimento "patriottico" degli intellettuali albanesi, i quali in modo pressoché corale alzarono la loro voce a difesa del principio di indipendenza e di unità nazionale reclamato dagli italiani, partecipando in modo del tutto speciale alle lotte risorgimentali, come dimostra il seguente brano che ripercorre fatti e situazioni della Rivoluzione del 1848, alla quale parteciparono in massa gli arbëreshë di Calabria e di Sicilia:

«Si ascolta a quando a quando il suono del tamburo ora verso oriente, ora verso occidente, ora da settentrione, ora da mezzogiorno, e (mirabile a vedersi) dai monti e dalle foreste escono come leoni mettendo gridi di gioia, e cantando inni di guerra i giovani calabresi, e fra questi figli dell'Albania che vanno nella loro lingua ripetendo le canzoni che cantavano i loro padri, quando alla guerra li conduceva il divino Scanderbeg»⁵⁶⁵.

Il mutamento di senso che ricevette il mito di Scanderbeg è identico a quello già riscontrato nel caso del mito pelasgico: tramite quest'ultimo gli arbëreshë giustificarono la fantasiosa ricostruzione delle loro origini storiche, imbastirono analisi più innovative sulla lingua albanese, incoraggiarono l'uso consapevole dei vernacoli albanesi per inaugurare un nuovo corso della letteratura in sintonia con le tendenze romantiche del tempo, promossero infine anche l'impiego dell'endoetnonimo sino a una orgogliosa rivendicazione della propria diversità; mediante il mito dell'eroe che combatté per la libertà e per l'autoaffermazione del proprio popolo, reperirono argomenti storici per dare un forte impulso alla ricerca storiografica, per accrescere il valore del passato dal quale essi discendevano, per rafforzare l'identificazione con l'epoca gloriosa del *Moti i madh*, per alimentare la vena artistica della nascente letteratura. I due miti, che sono tipologicamente simili perché – come ricorda Francesco Altimari riprendendo la nota distinzione formulata da Karl Kerényi⁵⁶⁶ –, sono entrambi “miti tecnicizzati”, pur avendo ispirato ricerche i cui risultati non erano adeguatamente accompagnati dal necessario rigore metodologico e dalla corretta analisi dei materiali, nel loro complesso esercitarono una decisiva funzione mitopoietica che grazie ai successivi adeguamenti ai contesti storici e alle finalità ideologiche riuscirono a sostenere la difficile sfida della modernizzazione dell'identità albanese in Italia, sino a garantirle una forza resiliente in grado di sorreggerla

⁵⁶⁵ *Memorie della rivoluzione siciliana dell'anno MDCCCXLVIII pubblicate nel cinquantesimo anniversario*, Vol. II: *Documenti*, Tipografia cooperativa fra gli operai, Palermo, 1898, p. 72. Nella lunga serie di Documenti pubblicati in queste voluminose Memorie, sono degne di rilievo e di menzione, le pagine, piuttosto numerose, che si riferiscono alle attività cospiratorie e rivoluzionarie del “Comitato di salute pubblica di Cosenza” del quale facevano parte diversi arbëreshë tra i quali Domenico Mauro, Raffaele Valentini, Stanislao Lupinacci, Giovanni Masciari. L'ultimo documento, infine, è di notevole importanza poiché registra i nomi e i cognomi, accanto al paese di provenienza, dei patrioti siciliani che nel 1848 si recarono in Calabria in sostegno degli insorti. Tra i tanti figurano sei arbëreshë di Piana e uno di Mezzojuso.

⁵⁶⁶ Cfr. K. Kerényi, “Dal mito genuino al mito tecnicizzato”, in Id., *Scritti Italiani (1955-1972)*, Guida, Napoli, 1993, pp. 113-126. Cfr. F. Altimari, *Studi sulla letteratura albanese della Rilindja*, Quaderni di *Zjarri*, San Demetrio Corone, 1984. L'unica differenza va semmai riconosciuta nel fatto che mentre quello pelasgico rimane un mito esclusivamente tecnicizzato e ridotto alle cerchie degli intellettuali Sette-Ottocenteschi, quello scanderbeghiano è stato accolto dalla comunità divenendo una sorta di “mito genuino”. Va considerato tuttavia che questa differenza risiede nella percezione intuitiva degli arbëreshë, che spesso sovrappongono il mito alla realtà storica, favorendo il prevalere del pensiero mitico-simbolico su quello storiografico. Sui riflessi della “mitografia” sulla “storiografia” cfr. M. Mandalà, *Mundus vult decipi. I miti della storiografia arbëreshe*, Università della Calabria, Rende, 2007.

nel superamento delle difficoltà storiche. Se con quello pelasgico gli arbëreshë conquistarono “consapevolezza” dal punto di vista linguistico, con quello scanderbeghiano riscattarono il proprio passato di emarginazione proponendosi come veri e propri soggetti politici dei due Risorgimenti, prima di quello italiano e poi di quello albanese.

3.3.1. – *La questione nazionale in Italia: gli arbëreshë da comunità marginale a cittadini italiani*

Era il 1807 quando Angelo Masci nel suo *Discorso sull'origine, costumi e stato attuale della Nazione Albanese* denunciava la degradazione sociale ed economica delle colonie albanesi d'Italia, danneggiate da una ampia dispersione territoriale che non favoriva una azione collettiva efficace e dagli attacchi ostili ad opera di baroni ed ecclesiastici locali, che,

«invece di proteggere gli Albanesi, che formavano la loro ricchezza, li hanno piuttosto gravati di tante soverchierie, che fa orrore di sentirle. Le angarie, le perangarie, le indebite prestazioni ec. non potevano non avvilito il coraggio de' Coloni, e far languire nella miseria la Nazione»⁵⁶⁷.

Secondo Masci, ad aggravare questa condizione di miseria e rozzezza contribuivano altri due fattori: la diversità culturale, che non aveva facilitato l'integrazione dei migranti albanesi, e la mancanza di istituti di formazione che garantissero un livello minimo di istruzione, nonostante la fondazione dei due Collegi di San Benedetto Ullano e di Palermo avesse migliorato nettamente la situazione. La denuncia di Masci, dettata dalla sua esperienza di proprietario terriero⁵⁶⁸ e dai suoi studi giuridico-economici⁵⁶⁹, muoveva verso una direzione decisamente insolita rispetto agli esiti raggiunti dai sacerdoti siculo-arbëreshë, dal momento che non mirava a rafforzare quella convinzione di estraneità che contrassegnò lo sviluppo dell'ideologia albanista. Infatti, nell'esaltare le origini e i costumi della *Nazione* albanese il giurista di Santa Sofia d'Epiro puntava a superare le diseguaglianze sociali ed economiche che avevano

⁵⁶⁷ A. Masci, *Discorso*, cit., p. 67.

⁵⁶⁸ Cfr. F. Fabbricatore, “Angelo Masci. La questione identitaria albanese in seno al Regno di Napoli e i diritti per l'egualitarismo antifeudale”, in B. Suta (a cura di), *Napoli tra Sette e Ottocento*, cit., pp. 99-114.

⁵⁶⁹ [A. Masci], *Esame politico-legale de dritti, e delle prerogative de' Baroni del Regno di Napoli* di Angelo Masci, Nella stamperia Simoniana, in Napoli, MDCCXCII.

annichilito le comunità albanesi dell'Italia meridionale mostrando quanto gli arbëreshë potessero essere utili per i bisogni del Regno di Napoli, affermando che

«oggi che i lumi del Secolo han diradate le tenebre della falsa politica, he ha tanto nociuto a quella gente; oggi che si è veduta l'importanza di far crescere la popolazione in ciascun Regno, e specialmente in questo; oggi che si conosce, non altrimenti essersi resi illustri gli Alessandri, i Pirri, i Scanderbegh, che per le gesta eroiche della prode Nazione Albanese; oggi che un grande Governo non ha altra ira, che di aiutare i bisognosi, beneficiare i meritevoli, ravvivare gli spiriti depressi; [...] oggi, dico, con tutta la fiducia calcolano i medesimi [albanesi] di dover trarre i più grandi vantaggi, vantaggi, che mentre saran profittevoli per essi, saranno altresì gloriosi pel Sovrano, e fecondi d'infiniti emolumenti per lo Stato»⁵⁷⁰.

Masci, dunque, procedeva a delineare un profilo diverso delle comunità italo-albanesi che, sebbene riconoscesse la loro appartenenza a una distinta tradizione religiosa e a una specifica categoria etnico-culturale, valorizzava la loro utilità agli occhi dei governatori reggenti, promuovendo un graduale, anche se lento, inserimento nel contesto sociale e politico dell'epoca. Si trattava di una posizione alquanto rivoluzionaria se si tiene conto delle tesi dei *papades* che l'avevano preceduto e, soprattutto, degli intellettuali che dopo di lui si sarebbero occupati della questione identitaria arbëreshë: seppur in maniera assolutamente inconsapevole, fu Angelo Masci a ipotizzare per la prima volta la possibilità per gli arbëreshë di diventare membri effettivi della società italiana e contemporaneamente di essere riconosciuti per la loro identità ottenendo l'opportunità di liberarsi dall'opprimente condizione di marginalità e di subalternità che li aveva tormentati nei secoli precedenti.

All'epoca in cui scriveva il sofista i tempi non erano ancora maturi per raggiungere una così radicale trasformazione. Tuttavia, i tumulti e le agitazioni che dalla fine del Settecento si susseguirono in territorio italiano lasciavano presagire che di lì a breve ci sarebbe stata una rivoluzione di incredibile portata. Gli arbëreshë di Calabria e di Sicilia non si trovarono impreparati davanti agli avvenimenti che turbarono la vita politica e sociale italiana e, addirittura, furono i promotori diretti di alcune sollevazioni contro le autorità governative. Oltre agli episodi del 1799 che portarono alla costituzione della Repubblica napoletana e che videro il coinvolgimento del già citato Pasquale Baffi, bisogna ricordare: la rivolta insurrezionale avvenuta il 15 marzo 1844 a Cosenza alla cui organizzazione, svoltasi a casa dell'arbëresh Paolo Scura, presero parte numerosi

⁵⁷⁰ Ivi, p. 87.

esponenti della comunità calabro-albanese; i moti rivoluzionari del 1848 avvenuti in Sicilia e a Napoli⁵⁷¹ in cui parteciparono illustri personalità del mondo siculo-calabro-albanese, tra cui il futuro Presidente del Consiglio Francesco Crispi e l'intellettuale e politico Domenico Mauro, che fu a capo di un nutrito gruppo di albanesi che il 30 giugno dello stesso anno si scontrò con le milizie borboniche a Campotenese, una località nei pressi della cittadina di Morano Calabro⁵⁷².

Questi eventi furono solamente un preludio del significativo apporto che gli italo-albanesi diedero alla causa nazionale italiana all'alba del 1861. I patrioti italiani, infatti, trovarono negli arbëreshë dei fervidi alleati pronti a battersi per liberare il Mezzogiorno dall'occupazione dei Borboni. Fu così che tra le fila dei garibaldini salpati da Quarto il 5 maggio 1861 vi erano anche volti noti dell'intelligenza albanese, come lo stesso Mauro, che dopo la disfatta di Campotenese e varie peregrinazioni tra Corfù, Grecia e Albania si era rifugiato in Piemonte, il fratello Raffaele e Domenico Damis, politico originario di Lugro che aveva aderito alla rivolta del '44 guidata da Mauro. La collaborazione degli arbëreshë alle lotte risorgimentali non si limitò unicamente a personaggi provenienti dalle colonie calabresi, ma, nel momento in cui la spedizione dei Mille raggiunse le coste di Marsala e si diresse verso il capoluogo siciliano, si estese anche ai comuni albanesi della Sicilia e ad alcuni rappresentanti di spicco della società siculo-arbëreshe che già nel 1858 erano diventati membri effettivi del Comitato segreto sorto a Palermo in opposizione al governo in carica. A tal proposito risulta di interessante valore un breve testo di Gioacchino Petta dal titolo *Piana dei Greci nella Rivoluzione siciliana del 1860* (1861) in cui è possibile reperire numerose informazioni circa i legami intrattenuti da alcuni albanesi di Piana, tra i quali figurava lo stesso Petta, con i fondatori dell'organizzazione antiborbonica e, soprattutto, riguardo al sostegno dato all'avanzata dei Mille verso Palermo. Tralasciando il dettagliato resoconto cronachistico di Petta sugli eventi che si svolsero tra gli inizi di aprile del '60 e l'arrivo di Garibaldi a Piana il 24 maggio, a destare maggiormente la curiosità sono alcuni passi dell'opera che mostrano quanto la classe politica e l'intera cittadinanza del centro siculo-albanese fossero addentro alle lotte risorgimentali. Basti pensare, ad esempio, a come furono accolti i combattenti arbëreshë

⁵⁷¹ Riguardo all'adesione degli arbëreshë ai moti rivoluzionari del 1848 a Napoli cfr. V. Mellone, *Napoli 1848. Il movimento radicale e la rivoluzione*, Franco Angeli, Milano, 2017.

⁵⁷² Un resoconto dettagliato della partecipazione arbëreshe ai tumulti degli anni Quaranta dell'Ottocento è contenuto in L. Cuccurullo, *Costruire una nazione nell'Italia preunitaria. Religione e politica nelle comunità albanesi di rito greco di Calabria e di Sicilia*, Tesi di perfezionamento, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2019, pp. 14-53.

di ritorno a Piana dopo essersi scontrati, nel giorno in cui avvenne l'assalto alla Gancia, con le truppe regie nei pressi di Monreale:

«6 aprile. – Allo spuntar del sole si rinnovò il combattimento con maggiore energia, e durò sino a mezzo giorno. Gli Albanesi questa volta venute meno le munizioni furono costretti a ritornare in patria. L'arrivo di questa gente destò grande entusiasmo. Il popolo corse all'incontro, e confuso in un sol corpo entrò gridando viva la libertà! viva l'Italia! si cantò il *Te Deum* nella chiesa dell'Odigitria, e si benedissero le armi e le bandiere»⁵⁷³.

Oppure, al modo in cui si sottolineava orgogliosamente che «il comune di Piana dei Greci [avesse] concorso in gran parte ad assicurare lo sviluppo della nazionalità italiana, e Garibaldi ne faceva gran conto»⁵⁷⁴. In un quadro particolarmente instabile e alquanto confuso, emergevano simultaneamente i capisaldi di quella che sarebbe stata l'identità arbëreshe nei decenni e secoli successivi: da un lato, vi era il legame con le origini e con l'Albania, in cui l'Odigitria rappresentava il ponte simbolico con un passato mai dimenticato; dall'altro, invece, andava crescendo una coscienza nazionale che vedeva nell'Italia una nuova patria per cui impegnarsi al fine di migliorare le condizioni sociali ed economiche collettive; infine, non poteva mancare l'elemento religioso, fattore centrale dell'ideologia albanista, a cui lo stesso Garibaldi riconobbe un peso tanto rilevante da abolire, sotto richiesta del clero e della popolazione albanese, con un decreto del 12 ottobre 1860 l'*exequatur* del 1843 con cui Ferdinando II aveva approvato le norme contenute nell'*Etsi Pastoralis* di Benedetto XIV⁵⁷⁵.

Questo spirito patriottico non invase solamente gli animi e le menti degli arbëreshë di Piana, ma trovò appoggio anche negli abitanti degli altri paesi siculo-albanesi, ovvero Contessa Entellina, Mezzojuso e Palazzo Adriano, dove negli anni antecedenti allo sbarco dei Mille si erano verificati tumulti simili a quelli avvenuti nel resto dell'Isola. Tuttavia,

⁵⁷³ G. Petta, *Piana dei Greci nella Rivoluzione siciliana del 1860*, Tipografia Clamis e Roberti, Palermo, 1861, p. 14.

⁵⁷⁴ Ivi, p. 47.

⁵⁷⁵ Di seguito si riporta l'editto di Garibaldi del 1860: «Considerando che la libertà di coscienza, conquista dei tempi nuovi, è garantita a tutti i cittadini dallo Statuto Costituzionale del Regno italiano; Letta ed esaminata la bolla di Benedetto XIV intitolata *Etsi Pastoralis*; In virtù dei poteri appartenenti alla Dittatura nell'Isola di Sicilia in materia chiesiastica; DECRETA: Art. unico. È dichiarato nullo e come non avvenuto l'*Exequatur* regio alla bolla *Etsi Pastoralis* di Benedetto XIV, la quale cesserà di avere vigore in Sicilia. I greco-albanesi, i quali si sono distinti nell'Isola in tutte le lotte contro la tirannide, godranno ogni libertà pel pien esercizio del culto ortodosso orientale. Ordina che la presente legge, munita del suggello nazionale, sia pubblicata nei modi consueti, ed inserita nella raccolta degli atti del Governo, mandando a chiunque spetti di osservarla e farla osservare. Napoli, 12 ottobre 1860. Il Dittatore: *G. Garibaldi*. Il Segretario di Stato: *F. Crispi*»: [N. Porcelli], *Collezione delle leggi, decreti e disposizioni governative compilate dall'avvocato Nicolò Porcelli a cura del tipografo Franco Carini*, Anno III, Ufficio Tipografico Carini, Palermo, 1860, p. 267.

tra i tanti personaggi coinvolti occorre menzionare la figura di Gabriele Dara Junior (1826-1885), originario di Palazzo Adriano e destinato a diventare uno dei più importanti letterati arbëreshë dell'epoca⁵⁷⁶. L'impegno letterario di Dara Junior si concretizzò nella pubblicazione di due opere: *Alcune poesie*, stampato a Palermo nel 1848 e in cui sono contenuti interessanti componimenti di natura politico-patriottica, e *Il canto ultimo di Bala (Kënga e sprasëme e Ballës)*, apparso postumo nel 1906 in una versione integrale, che costituisce uno dei testi più importanti della letteratura albanese per il valore assunto durante la *Rilindja shqiptare*. Nel corso del periodo preunitario altri suoi contributi comparvero tra le pagine de *Il Tribuno*, di cui fu nominato redattore nel 1848, e in *La Palingenesi*, rivista da lui stesso fondata nel 1858. Successivamente, durante gli spostamenti a Firenze e a Roma collaborò assiduamente nella redazione e nella direzione del periodico *La Riforma*, esperienza che gli consentì, grazie «alle corrispondenze dall'Albania del cugino Pietro Chiara», di «approfondire le sue conoscenze sulla confusa situazione politica determinatasi, in generale, nei Balcani e, in particolare, in Albania»⁵⁷⁷. Infine, lungo il suo intenso, seppur breve, impegno letterario e politico, Dara scrisse altri componimenti ancora oggi inediti e in procinto di essere pubblicati che accrescono ancor di più la dimensione intellettuale dello scrittore e pubblicista palazzese.

Già dagli scritti giovanili contenuti nella raccolta del 1848 si può intravedere in Dara uno spiccato patriottismo che lo distingueva dagli altri intellettuali siculo-albanesi, nonostante, come la maggior parte di quest'ultimi, avesse frequentato il Seminario greco-albanese di Palermo e fosse stato istruito secondo i dettami dell'ideologia albanista. Emblematiche sono, in tal senso, le poesie *Alla Sicilia* (10 aprile 1847), *All'Italia* (8 dicembre 1847), *All'armi* (4 gennaio 1848) e *Protesta alla Sicilia* (14 marzo 1848), in cui si evince la crescente adesione agli ideali filo-siciliani e antiborbonici che sarebbero poi confluiti nell'idea di un'Italia unita. Sorprende, ad esempio, il fatto che Gabriele Dara, a differenza dei suoi conterranei arbëreshë, utilizzasse il termine *patria* per riferirsi indistintamente all'Albania, alla Sicilia e all'Italia, dimostrando una fluidità identitaria decisamente antesignana rispetto ai tempi in cui scriveva: egli era, infatti, consapevole che gli arbëreshë possedessero un'identità plurale che permettesse loro di definirsi contemporaneamente come albanesi, siciliani e italiani. L'intraprendenza del pensiero di Dara si conferma anche nell'analisi da lui fatta del contesto politico in cui viveva. Se nei versi di *Alla Sicilia* e *Protesta alla Sicilia* il siculo-arbëresh denunciava le pietose

⁵⁷⁶ Per un profilo bio-bibliografico e storico-culturale di Gabriele Dara Junior cfr: M. Mandalà, "Introduzione", in G. Dara, *Kënga e sprasëme e Ballës (Il canto ultimo di Bala)*, edizione critica a cura di M. Mandalà, Palazzo Adriano, 2007, pp. 10-18.

⁵⁷⁷ Ivi, p. 17.

condizioni in cui versava l'Isola, in *All'Italia* sperava in un imminente risveglio del popolo italiano per liberarsi dalla tirannide:

«Regina del mondo, fatale guerriera / Ti scuoti, risorgi dal sonno di morte! / Non più la catena, la spada primiera / Terror dei tiranni nel pugno ti stà... / Un grande volere fortuna è del forte, / Un cenno! e tua sorte compiuta sarà. / Non speme delusa di fervidi cuori / Di splendido giorno t'annunzi l'aurora: / I tempi son pieni: dei lunghi dolori, / Del sangue de' prodi già il frutto spuntò... / Esulta! si appressa... suonata è quell'ora! / L'estremo momento del Regi segnò»⁵⁷⁸.

Tuttavia, la rinascita dell'orgoglio identitario italiano doveva necessariamente passare da un allontanamento culturale e letterario da «quella maledetta peste dell'imitazione degli oltremontani» che aveva fatto dimenticare «l'indole, il carattere, il tipo intellettuale dell'Italia [...] scolpito nella continua catena delle opere stupende che da Omero ad Alfieri hanno illustrato le due grandi diramazioni dell'unico stipite Pelasgo, i Greci ed i Latini»⁵⁷⁹. Basandosi sulla concezione secondo cui «ogni nazione abbia una fisionomia propria che la distingua da ciascun'altra, e natura ed indole ed usi e costumi e tradizioni così radicate ed, immutabili, che non si possa, senza viziarle o distrurne l'essenza, conformarle a quelle di genti diverse»⁵⁸⁰ e seguendo le tesi del mito pelagico che tanto avevano appassionato i suoi conterranei albanesi e intellettuali italiani come Vincenzo Gioberti, Dara avanzò l'idea di una pacifica rivoluzione letteraria che riuscisse a riportare in auge la vera essenza dell'italianità, spogliata dalle mediocri influenze straniere e ispirata ai valori e agli ideali classici. In questa prospettiva, caratterizzata da una posizione antiromantica e, dunque, distante dall'orientamento seguito dagli altri dotti italo-albanesi, si possono, tuttavia, scorgere alcune affinità metodologiche con le tesi albaniste: infatti, nel tentativo di esaltare la purezza dell'identità italiana attraverso le antiche origini pelagiche e la valorizzazione della letteratura, Dara utilizzò gli stessi stratagemmi retorici e ideologici che i compatrioti arbëreshë avevano impiegato per costruire la fisionomia identitaria della loro comunità di appartenenza. È, dunque, alquanto singolare che le teorie concepite nel Seminario di Palermo fossero diventate utili e vantaggiose per la retorica identitaria di un gruppo etnico diverso da quello arbëresh.

Come è stato anticipato, la nascita del sentimento patriottico filoitaliano non fu un'esclusiva delle sole comunità siculo-albanesi, ma ebbe un'ampia diffusione anche nei

⁵⁷⁸ G. Dara, "Alcune Poesie", in Id., *Kënga e sprasëme*, cit., p. 308.

⁵⁷⁹ G. Dara, "Prefazione" in *«La Palingenesi. Giornale di scienze lettere e belle arti in Girgenti»*, n. 1, 1858, citato da Id., *Kënga e sprasëme*, cit., pp. 325-326.

⁵⁸⁰ Ivi, p. 322.

paesi albanofoni della Calabria, dove già negli anni Quaranta dell'Ottocento si intravedevano i primi segnali di coinvolgimento nelle vicende nazionali italiane. Oltre che nei fatti storici brevemente esposti, le tracce più evidenti di questo fenomeno si riscontrano nei testi di Dorsa, De Rada e Mauro, che, determinati a migliorare la condizione dei loro conterranei, vedevano in quegli impulsi rivoluzionari preunitari un'opportunità da cogliere per rivendicare uno spazio nel contesto italiano. Una sintesi impeccabile di questa visione è contenuta, ad esempio, nel *Programma de L'Albanese d'Italia* in cui Girolamo De Rada mostrava gratitudine e riconoscenza all'Italia per aver ospitato, in nome delle loro comuni origini pelasgiche, gli albanesi fuggiti dai Balcani:

«Né la libertà, sì cara a petti Albanesi, scemerà mai in noi gli altri sentimenti che ci hanno fatto l'ospitalità e la cittadinanza donataci con tanto amore da questo paese. Ma sulle leggi di Napoli e sugli statuti suoi non mai disgiungeremo il nostro consiglio da quello delle Sicilie, poiché ormai nel fatto le comuni prove ed aspirazioni gagliarde, la consanguineità e la gratitudine ci legano in quelle indissolubilmente. E giacché la nazione grata alla magnanimità del principe ama l'invulnerabilità delle sue prerogative, noi memori de' privilegi onde il trono ci sostenne sin dal primo tempo, le difenderemo fedeli»⁵⁸¹.

Nelle colonne del giornale furono numerosi i contributi di natura patriottica concessi da personalità del mondo arbëresh e di quello italiano, quali articoli come quello di Vincenzo Gullo-Arcuri in cui si inneggiava al tricolore⁵⁸², odi e poesie dedicate all'Italia e alla Nazione, e omelie di papades albanesi in cui si rivendicava la fratellanza tra albanesi e italiani al fine di raggiungere la libertà:

«è tutta Italia che c'invita e ci chiama fratelli; fratelli innanzi la Croce, fratelli innanzi la Patria. [...] Ora siamo tutti una sola famiglia, padri e figli, fratelli, e l'eguaglianza da compiersi a proporzione del merito vero è la norma inviolabile che deve guidarci a sostenerci nell'ottenuta Liberà»⁵⁸³.

Tuttavia, la personalità più influente in ambito politico e patriottico fu senza alcun dubbio Domenico Mauro, già conosciuto per la sua partecipazione ai moti rivoluzionari svoltisi negli anni antecedenti al '61. Nato nel 1812 a San Demetrio Corone, Mauro frequentò fin da giovane gli ambienti cospirativi legati alla Carboneria calabrese, la quale aveva trovato ampia adesione tra gli insegnanti del Collegio italo-albanese di Sant'Adriano

⁵⁸¹ G. De Rada, "Programma", in *«L'Albanese d'Italia»*, n.1, 1848, p. 2.

⁵⁸² Cfr. V. Gullo-Arcuri, "I tre colori", in *«L'Albanese d'Italia»*, n. 3, 1848, p.10.

⁵⁸³ G. De Rada, "Varietà", in *«L'Albanese d'Italia»*, n. 8, 1848, p. 32.

dove il patriota arbëresh studiò per circa un decennio, entrando in rapporti amichevoli con il poeta di Macchia. Una volta trasferitosi a Napoli, Mauro intraprese la sua attività letteraria, rivolta allo studio della Divina Commedia, e pubblicistica, collaborando con svariati periodici partenopei e fondando e dirigendo un giornale letterario, *Il Viaggiatore*, a cui diede un apporto importante lo stesso De Rada e Vincenzo Padula, altro insigne esponente del romanticismo naturale calabrese. Risale a questo periodo il coinvolgimento dell'intellettuale italo-albanese ai moti rivoluzionari che gli costarono l'esilio da Napoli e dalla Calabria e il suo temporaneo stanziamento a Genova e a Torino, circostanza che gli consentì di dedicarsi alla stesura della sua principale opera politico-patriottica, *Vittorio Emanuele e Mazzini* (1851), in cui esaltava l'operato del governo piemontese. Imbarcatosi insieme alle truppe garibaldine alla volta della Sicilia, diede un notevole contributo nell'accoglienza dei Mille nei paesi calabro-albanesi. L'anno successivo all'Unità d'Italia pubblicò una raccolta di poesie in cui ripercorreva gli eventi tumultuosi dei decenni passati. Morì a Firenze nel 1873, dopo essersi ritirato a vita privata.

La passione militante che spinse Mauro a combattere per la realizzazione del progetto risorgimentale è ben rappresentata dalle sue riflessioni contenute in *Vittorio Emanuele e Mazzini*, il suo manifesto politico. L'opera, composta da circa quattrocento pagine, è suddivisa in due parti: nella prima è proposta l'analisi critica degli eventi insurrezionali avvenuti tra gli anni Trenta e Quaranta; nella seconda, invece, l'attenzione verte su alcune riflessioni relative alla condizione generale in cui si trovavano l'Italia e l'Europa. La parte più interessante è racchiusa nel capitolo dal titolo *La Nazionalità*, in cui gli elementi costitutivi dell'identità italiana venivano rintracciati nell'epoca dei Comuni per poi essere abbandonati nei secoli a venire. Secondo Mauro, infatti, il fallimento dei moti quarantottini era relazionato alla mancanza di un sentimento di nazionalità che facesse marciare il popolo italiano verso la liberazione dagli oppressori stranieri. L'adesione a un senso di appartenenza collettivo era, dunque, il fattore imprescindibile per la buona riuscita della rivoluzione: «la libertà politica è impossibile in Italia senza l'indipendenza, senza il conquisto della nazionalità. È la nazionalità il cielo dove solo risplende la nostra libertà; sono le Alpi libere e il mare lo spazio e l'aere in cui ella può liberamente respirare»⁵⁸⁴. Questa presa di posizione potrebbe essere stata condizionata anche dall'esperienza vissuta dagli intellettuali italo-albanesi che, per consolidare la loro identità etnico-culturale, esigevano che all'interno della comunità emergesse la consapevolezza condivisa di appartenere alla stessa nazione. Non importava

⁵⁸⁴ D. Mauro, *Vittorio Emanuele e Mazzini*, Stabilimento Ponthenier, Genova, 1851, p. 227.

la dispersione territoriale che caratterizzava la minoranza arbëreshe, ma interessava solamente che tutte le colonie albanesi d'Italia si sentissero parte integrante di una collettività accomunata da specifiche caratteristiche, così come dichiarato, ad esempio da Vincenzo Dorsa, nella dedica che rivolse nella sua opera: «Alla mia Nazione divisa e dispersa ma una».

Domenico Mauro ebbe il merito di coinvolgere i suoi conterranei nelle lotte insurrezionali e indipendentistiche, stimolando negli arbëreshë l'ideale di appartenenza a una patria che riconoscesse la loro condizione di alterità. Il patriota *sandemetrese* incarnò la natura multiculturale dell'identità arbëreshe, smentendo quel radicalismo identitario che considerava la minoranza italo-albanese come una categoria etnico-culturale a sé stante e dissociata dal contesto in cui risiedeva. Il pensiero di Domenico Mauro contribuì in maniera determinante ad ampliare la dimensione culturale dell'identità arbëreshe, facilitando l'attraversamento di quegli astratti confini etnici che fino ai primi decenni del XIX secolo avevano ingabbiato gli arbëreshë in una esasperata difesa della loro diversità: gli italo-albanesi, infatti, possedevano sì un particolare patrimonio culturale, che richiedeva un riconoscimento ufficiale dall'autorità governativa, ma ciò non impediva loro di identificarsi anche come membri effettivi del popolo italiano.

La partecipazione attiva al Risorgimento aiutò significativamente questo processo di integrazione degli arbëreshë nella società italiana, divenendo, così, lo strumento imprescindibile per conquistare la realizzazione di quelle richieste di riconoscimento che Angelo Masci elencava nel lontano 1807. In questo senso, gli arbëreshë, consapevoli del nuovo *status* politico-istituzionale di cittadini italiani e del rilevante apporto dato alla causa nazionale, pretesero che la loro appartenenza etnico-culturale fosse legittimamente riconosciuta all'interno del contesto sociale e culturale dell'Italia unita, così come stabilito dai decreti dittatoriali di Giuseppe Garibaldi. E fu proprio dalla Calabria che giunsero i primi reclami per le promesse disattese dal governo sabauda: nella *Memoria sul Collegio e Vescovo Greco di S. Adriano* (1866) Angelo Marchianò scriveva che

«gli Albanesi hanno la coscienza di aver fatto il loro dovere: ed ora la prima volta si presentano innanzi al Parlamento Nazionale, portando in cima alle loro picche il Decreto del Gran Cittadino, che li dichiara benemeriti della patria e li affida alla lealtà del Re galantuomo ed alla generosità della Nazione. [...] Gli Albanesi non domandano privilegio, ma intendono conservare un diritto a loro dovuto; [...] Gli Albanesi reclamano l'eccezione in grazia del rito e dei costumi diversi, della lingua

e di altre ragioni particolari, che la Legge non può prendere in considerazione, né debitamente regolare colle sue forme generiche»⁵⁸⁵.

Gli arbëreshë reclamavano, dunque, un trattamento giuridico speciale per l'unicità etnico-culturale che possedevano e chiamavano in causa le autorità governative affinché rispettassero gli impegni presi durante la guerra di indipendenza. Tuttavia, a prescindere dai problemi riguardanti la tutela della minoranza albanese che ancora oggi risultano in parte irrisolti, a pochi anni dall'Unità d'Italia si concluse una delle fasi più delicate della storia culturale e politica arbëreshe: gli italo-albanesi riuscirono a integrarsi all'interno di una società che fino a qualche decennio prima consideravano straniera, ottenendo il riconoscimento esterno della loro diversità e aderendo a un sentimento di appartenenza nazionale che maturava parallelamente a quello comunitario e che permetteva loro di difendere contemporaneamente le origini albanesi e l'italianità appena acquisita.

L'esperienza risorgimentale italiana, che ha decretato il passaggio degli italo-albanesi da comunità marginale a cittadini italiani, è un ottimo indicatore per

«cogliere la vera, autentica e plurale dimensione identitaria degli arbëreshë, che è aperta, dinamica, vissuta storicamente per “addizione” [...] e a seconda dei contesti geografici in cui questa comunità si è trovata collocata, sia la prima diaspora italiana sia la seconda diaspora americana [...] essa assume tratti che in contesti plurilingui che cambiano sono anche naturalmente pluriculturali e plurinazionali, ma anche spesso transculturali e transnazionali, non essendo la etnicità arbëreshe, ereditata o acquisita nella comunità italo-albanese di primo insediamento, il solo ed esclusivo fattore di identificazione della [...] comunità»⁵⁸⁶.

3.3.2. – *La Rilindja kombëtare shqiptare: il ruolo degli arbëreshë nella costruzione dell'identità nazionale albanese*

Il Risorgimento italiano fu un importante momento di formazione politica per gli albanesi d'Italia durante il quale ebbero l'opportunità di affinare e arricchire i principi teorici che caratterizzavano l'ideologia albanista. Una volta conclusasi definitivamente la parentesi italiana, gli intellettuali arbëreshe ritornarono a dedicarsi a tempo pieno al loro progetto ideologico primario che, con l'ondata nazionalistica che aveva invaso l'Europa,

⁵⁸⁵ [A. Marchianò], *Memoria sul Collegio e Vescovo Greco di S. Adriano scritta da Angelo Marchianò Professore di Filosofia in nome ed a richiesta dei cittadini di S. Demetrio Corone*, Tipografia dell'Indipendenza, Cosenza, 1866, pp. 9-10.

⁵⁸⁶ F. Altimari, “Alle radici del pensiero romantico nella Scuola calabro-albanese di S. Adriano”, in *Domenico Mauro: arbëresh, dantista, patriota*, Fondazione Universitaria “Francesco Solano”, Cosenza, 2020, pp. 52-53.

si proiettava verso nuovi e utopistici orizzonti. D'altro canto, sebbene il sentimento patriottico verso l'Italia avesse raggiunto un livello pari a quello rivolto alla comunità etnica, la nostalgia verso la madrepatria Albania e il desiderio di raggiungere lo stesso status degli altri Paesi europei non cessarono mai di esistere. Fu così che i dotti italo-albanesi riversarono le loro forze in un impegno militante volto a rivitalizzare il nazionalismo albanese, assopito da quattro secoli di occupazione turca-ottomana, e a costruire l'idea di un'Albania moderna fondata sul mito di Giorgio Kastrioti Skanderbeg e sul simbolismo identitario promosso nelle colonie albanesi dell'Italia meridionale. Da queste premesse prese forma un fenomeno che nella storia moderna ebbe pochi eguali: la *Rilindja kombëtare shqipatare*, ossia il movimento di rinascita nazionale e culturale che, nato per merito dei letterati arbëreshë sopracitati e propagatosi anche nei Balcani, portò nel 1912 alla costituzione di uno Stato indipendente. L'inizio di questa vivace e dinamica stagione fu sancito dalla nascita della letteratura moderna albanese, che, come si è visto anche in merito alla diffusione del mito pelagico, offrì l'opportunità agli scrittori dell'Arbëria di elevare il prestigio della loro lingua trasformandola in un efficiente strumento di comunicazione. Parallelamente, la letteratura ebbe un'importante funzione sociale, poiché, grazie all'ampia circolazione dei prodotti letterari in lingua albanese, favorì l'emancipazione degli stessi arbëreshë dalla loro condizione di marginalità culturale e politica e permise loro di relazionarsi con ambienti culturali esterni alla sola comunità di provenienza. A questo essenziale cambiamento susseguì anche un progresso negli studi di linguistica albanese che, distaccandosi dalle convenzioni teoriche legate a una prospettiva ideologica, si adeguarono agli standard scientifici e teorici dell'epoca, come nel caso dell'opera probabilmente più innovativa del periodo, il *Saggio di grammatologia sulla lingua albanese* (1864) di Demetrio Camarda, che divenne un punto di riferimento per le successive indagini.

L'individuazione di una comune base linguistica non bastava a sostenere le rivendicazioni nazionalistiche albanesi, poiché, sebbene, da un lato, mostrasse una ipotetica omogeneità culturale, dall'altro non consentiva di avere una visione chiara della dispersione delle popolazioni albanofone nell'Europa Sud-Orientale. In poche parole, mancava uno degli elementi imprescindibili su cui, secondo il nazionalismo moderno, si fondava l'idea di nazione: la definizione di uno spazio geografico delimitato da precisi confini politici all'interno dei quali risiede un determinato popolo. Questa ambiguità fu in parte superata grazie all'impegno dei dotti italo-albanesi che a partire dal XVIII proposero una idealistica immagine dell'Albania al fine di chiarire quali fossero le reali origini storiche e geografiche degli arbëreshë, nonostante anche Guzzetta, Schirò, Parrino

e Chetta avessero riscontrato evidenti difficoltà nell'identificazione di una precisa area geografica. Con il sorgere delle rivendicazioni nazionalistiche era necessario che prendesse forma l'immagine di un popolo albanese che condividesse origini comuni, una stessa lingua e un territorio unito. In questo modo, l'immagine idealistica dell'Albania divenne un *topos* letterario e ideologico di inestimabile valore analizzato da prospettive differenti dettate dal contesto storico e politico in cui gli intellettuali arbëreshë operavano.

Restando in ambito strettamente letterario e guardando alle opere dei poeti più influenti dell'epoca, Girolamo De Rada e Zef Schirò tra tutti, è possibile riscontrare curiose analogie e rilevanti differenze nelle modalità di rappresentazione allegorica dell'Albania e del legame emotivo tra la comunità diasporica e la madrepatria abbandonata. Nello specifico, la poesia di De Rada, concepita e ideata in un periodo antecedente al risveglio nazionale albanese, contribuì in maniera determinante a creare l'immagine di «un Arbër fantastico e immaginifico in cui credere e per cui combattere, una patria ideale dai confini ancora labili e incerti, all'interno della plurietnica Rumelia balcanica, ancora assoggettata nel corso dell'Ottocento al dominio turco»⁵⁸⁷. Infatti, a fare da sfondo alle avventure amorose di Milosao, signore di Scutari, e alle vicende di Serafina Thopia, moglie di Nicola Ducagino e principessa di Zadrina, vi era un'idilliaca Albania quattrocentesca plasmata dal poeta di Macchia sulle informazioni recuperate dalle fonti storiografiche disponibili e modellata secondo gli usi e i costumi degli italo-albanesi al fine di ridare lustro e prestigio al glorioso passato albanese. Tale ambizione fu perseguita nella stesura delle *Rapsodie d'un poema albanese*, pubblicato in due edizioni a stampa nel 1866 e nel 1883, con cui De Rada mirava a ricreare un poema nazionale, basato sulla tradizione poetica popolare arbëreshe, che potesse «sollevare agli occhi dell'Europa la questione albanese, risvegliando negli Albanesi lo spirito di libertà, di indipendenza e di dignità nazionale che le altri grandi nazioni europee avevano già raggiunto»⁵⁸⁸. I tre libri dell'opera narravano rispettivamente i tre momenti più importanti della storia albanese: il periodo anteriore all'invasione ottomana; le battaglie contro le truppe turche e la conseguente sconfitta; la fuga dai Balcani. Ma è soprattutto nei versi della terza parte che emergeva quello spirito patriottico, unito a un sentimento nostalgico, che alimentava l'attività letteraria di De Rada. Basti ricordare, ad esempio, il rimando alla *O e bukura More* nel canto XVIII del Libro III:

⁵⁸⁷ Id., "Introduzione" a G. De Rada, *Opera Omnia*, vol. II, cit., p. 24.

⁵⁸⁸ F. De Rosa, "Introduzione" a G. De Rada, *Opera Omnia*, vol. V: *Rapsodie Albanesi*, edizione critica delle due edizioni a stampa (1866, 1883) a cura di F. De Rosa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2018, p. 16.

«La nobile vergine, al prigioniero / diede l'armi, e s'avviò con lui / dritto al lido del mare. / Montò nave combattuta dal vento, / di là oltre il mare si posò. / Ma come scese alla spiaggia straniera / ristette quasi lì fabbricata, / rivolta al mare: / “O bella Morea, / come ti ho lasciata più non ti vidi! / Quivi ho io la signora mia madre, / quivi ho io mio fratello, / ivi ho io il signore mio padre / coperto sotto terra. / O bella Morea, / come ti ho lasciata più non ti vidi”»⁵⁸⁹.

Il poeta di Macchia, dunque, seppe tradurre in versi le idee e le pulsioni che dalla seconda metà del Settecento avevano stimolato la crescita e la diffusione dell'ideologia albanista coniugandoli con gli impulsi e le suggestioni provenienti dal contesto italiano e dalle lotte risorgimentali. In questo frangente storico, la poetica deradiana, ancorata a una visione romantica e idealistica, divenne «sprone, stimolo, contributo alla riedificazione civile di un popolo [...] [e] intese ridestare il sopito spirito di libertà e di indipendenza di una nazione che era stata cancellata dalle carte geografiche d'Europa»⁵⁹⁰, così come affermato dallo stesso De Rada nel suo *Testamento politico* (1902):

«La nazione albanese, dispersa e consunta in varii lidi, non più aspetta di raccorsi in un luogo solo e nel suo splendore. Ma fuor de suoi *bugliari* astanti ricoverati in Italia, e dei rimasti nelle antiche sedi, misti agli Elleni che vennero loro sopra, resta ancora un paese, albanese tutto come in antico. [...] Questo paese ancora esiste, ed oggi, suddito al Turco, aspetta che i suoi figli tornino felici nella signoria di sé medesimi. [...] E sono poco meno di ottanta anni che la cura di riedificare la Patria a vita imperitura va occupando la mente ed il cuore di Albanesi eletti, che, da vicino e da lontano, assistono alla discordanza ed all'infermità della propria schiatta, ovunque suddita di altri. Essi hanno dovuto conoscerla per rilevarne il vero essere; il quale rilevamento altra gente non potrebbe impedire, ed il tentarlo sarebbe un invanire di sé medesimi»⁵⁹¹.

La ricostruzione di De Rada delle attività politico-culturali sviluppate in “poco meno di ottanta anni” non si riferiva alla sola produzione di opere liriche e poetiche, che lo stesso Poeta aveva contribuito a iniziare, a rafforzare e a divulgare, né si limitava a segnalare la capacità artistica degli intellettuali arbëreshë di ricorrere a una rappresentazione idealizzata dell'Albania, ma teneva conto anche dello sforzo concreto di aumentare il grado di “conoscenza” della madrepatria al fine di “rilevarne il vero essere”. In questo aspetto si ritrova la ragione per cui alla letteratura, non essendo considerata sufficiente per soddisfare le aspettative risorgimentali a favore dell'Albania,

⁵⁸⁹ G. De Rada, *Opera Omnia*, vol. V, cit., p. 205.

⁵⁹⁰ F. Solano, “I motivi principali della poetica del De Rada”, cit., p. 97.

⁵⁹¹ G. De Rada, “Testamento politico”, in Id., *Opera Omnia*, vol. IX: *Opere filosofiche e politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, p. 167.

si affiancarono altre – più moderne e, perciò stesso, inedite nella storia culturale albanese – forme della comunicazione pubblica, a cominciare dalla fondazione di giornali che costituirono il terreno prediletto in cui si realizzò il processo di avvicinamento tra le due comunità, quella italo-albanese e quella balcanica, che secoli prima la storia aveva diviso fatalmente. La storia della pubblicistica nel mondo albanese, che, come si è detto, ebbe inizio in Italia per merito delle fondazioni dei già menzionati *L'Albanese d'Italia* e *Fjamuri Arbërit (La Bandiera d'Albania)*, proseguì con la pubblicazione di altri periodici, tra i quali vanno menzionati tanto quelli che ebbero vita breve, quanto quelli che invece ebbero una durata pluridecennali, divenendo punti di riferimento del dibattito sulla controversa “questione balcanica”. Tra i primi si ricordano le due riviste *Arbri i Ri (La giovane Albania)*, giornale fondato e diretto da Zef Schirò e pubblicato a Palermo a partire dal 1887 e *Ili i Arbrešvet (La Stella degli Albanesi)* diretta da Antonio Argondizza e fondata su iniziativa dei partecipanti al primo congresso linguistico promosso da Girolamo De Rada tenutosi nel 1896 a Corigliano Calabro in Calabria⁵⁹². Si trattò di due periodici che, nonostante la breve durata della loro attività, mantennero tuttavia vigile l'attenzione dei circoli culturali arbëreshë sui destini politici dell'Albania, divenendo, talora, essi stessi promotori di accese polemiche all'interno del movimento della *Rilindja*, in particolare quando si trattò di decidere quali strategie politico-culturali adottare nei confronti della questione albanese. Tali discussioni non mancarono, ad esempio, quando in occasione del secondo congresso linguistico, anch'esso voluto da De Rada e tenutosi a Lungro nel 1897, non solo venne decisa una nuova iniziativa nel campo della pubblicistica, ma si scelse una nuova strategia nella comunicazione affidando all'iniziativa di Anselmo Lorecchio (1843-1924), arbëresh originario di Pallagorio, soprattutto, la fondazione e la pubblicazione del giornale *La Nazione Albanese*, periodico bimestrale che vide la luce ininterrottamente per ventisette anni, dal 1897 al 1924⁵⁹³. Quest'ultima decisione, che fu fortemente contestata da Argondizza, raccolse in verità un grande numero di consensi accreditando il nuovo giornale quale organo ufficiale del comitato nazionale arbëresh. *La Nazione Albanese* non a caso divenne la tribuna dove contribuirono anche numerosi corrispondenti albanesi d'oltre Adriatico i quali, grazie alle loro testimonianze, arricchirono la conoscenza sulla situazione politica dei Balcani. Da questo punto di vista, queste riviste, divenute il mezzo di divulgazione primario delle posizioni degli intellettuali arbëreshë e shqiptarë, raggiunsero lo scopo principale di

⁵⁹² Cfr. G. Laviola, *Società, Comitati e Congressi Italo Albanesi dal 1895 al 1904*, Luigi Pellegrini, Cosenza, 1974.

⁵⁹³ Sull'attività di Anselmo Lorecchio e sul suo contributo alla causa nazionale albanese cfr. B. Suta, “Anselmo Lorecchio e *La Nazione Albanese*”, in «*Res Albanicæ*», n. 1, 2013, pp. 97-114.

sensibilizzare l'opinione pubblica internazionale sulla ormai manifesta questione albanese, facendo da eco alle richieste di riconoscimento politico dell'indipendenza dell'Albania.

Con la morte di De Rada nel 1903, la questione balcanica e, segnatamente, quella albanese erano ormai entrate nel dibattito politico europeo. L'erede ideologico e, in una certa misura, letterario del Poeta di Macchia Albanese fu Giuseppe Zef Schirò, poeta, linguista, storico nativo di Piana degli Albanesi. Collocandosi sulle orme di quello che considerò il suo "maestro" adottivo, infatti, Schirò si dedicò nei primi anni di carriera allo studio e alla descrizione del folklore arbëresh, per poi impegnarsi nella composizione di notevoli opere letterarie, tra le quali spiccano: *Kënkat e luftës (Canti della Battaglia, 1897)*; il poema epico *Te dheu i huaj (In terra straniera, 1900)*; le raccolte di canti della tradizione popolare albanese (*Canti sacri delle Colonie Albanesi di Sicilia, 1907* e *Canti tradizionali ed altri saggi delle Colonie Albanesi di Sicilia, 1927*); *Këthimi (Il ritorno, 1925)*, rimasto incompiuto. Tuttavia, rispetto al De Rada, che aveva vissuto il preludio della questione nazionale albanese ed era stato il principale ispiratore della *Rilindja*, il poeta di Piana trovò un campo già considerevolmente seminato e, soprattutto, un popolo albanese che si avviava a essere riconosciuto come nazione indipendente. Per queste ragioni si individua in Schirò un approccio maggiormente nazionalistico, vuoi per le sue personali inclinazioni politiche vuoi per le notizie che giungevano dall'altra sponda dell'Adriatico. Le sue opere, coprendo l'ultima fase del Risorgimento albanese, mostrano la graduale evoluzione ideologica della poetica di Zef Schirò e la decisione di adottare una strategia comunicativa diretta ed esplicita. Infatti, se nelle *Rapsodie Albanesi* e in *Milo e Hajdhja* la posizione *schiroiana* si poneva sulla scia di quella *deradiana*, proiettando «i sussulti del suo sangue albanese nella visione vaga di un'Albania fiorita d'incanto dalle memorie degli avi lontani e dalle tradizioni gelosamente conservate per secoli dagli Albanesi esuli in terra italiana» e servendosi della «celebrazione degli eroismi del glorioso passato per ravvivare in sé la linfa della vecchia radice etnica che alimentava in modo arcano il suo canto in lingua albanese»⁵⁹⁴, nei testi successivi il nucleo centrale del suo pensiero letterario si orientò esclusivamente sul nazionalismo albanese, in cui le ambizioni patriottiche provenienti dall'altra sponda dell'Adriatico si intrecciavano con il desiderio mai attenuato negli arbëreshë di Calabria e di Sicilia di tornare nella terra di origine. Questo animo focoso si scorge già nei *Canti della Battaglia* in cui Schirò

⁵⁹⁴ E. Koliqi, "Giuseppe Schirò poeta della fratellanza pan-albanese", in Id., *Saggi di letteratura albanese*, Leo S. Olschki, Firenze, 1972, p. 194.

inneggiava alla guerra invitando i patrioti albanesi a prendere le armi e a onorare quell'orgoglio nazionale che gli italo-albanesi avevano conservato dopo la diaspora⁵⁹⁵:

«Të pa-mundur, o trima Shqiptarë, / Na ka shumë çë rrim e përsnjëm. / Anangasemi:
o rronjëm, o vdesnjëm, / Gjith te lufta kërkonjëm shpëtim. / [...] Çë kur Arbërin
Turku pengoi / Farën tënë te helmet ka mbajtur, / E shpërishur, e horrët, e ndajtur, /
Ndë mes neve të ndihet i zot. / Po nani çë na jerdhi qëroi, / Gjith të lidhur ndë vllamje
luftonjëm, / Dheutin tënë nka i hauji lironjëm, / Ndë nj'aradhë përzihemi sot! / Po
një gjak e një zëmbër na kemi, / Çë nka Skodra te e bardha Janinë, / Po një vetëm
isht embëri jinë, / Po një zjarri çë gjithve na dhes. / Arbëresh e vëllezër na jemi, /
Gegu e Tosku menit i harruan, / E se len nka një jëmë u kuituan, / Se po kanë gluh e
një bes»⁵⁹⁶.

Questi versi valsero a Schirò il titolo di *poeta della fratellanza pan-albanese*, riconosciuto da Ernest Koliqi (1903-1975), intellettuale *shqiptar*, che intravide nelle opere schiroiane un primo barlume del motivo letterario della fratellanza, intesa come la «fraterna unione spirituale di tutti coloro che si [riconoscevano] fratelli nel comune sangue e nella lingua comune dell'Albania dentro e fuori i confini del territorio statale»⁵⁹⁷. Nella visione di Zef Schirò, infatti, gli albanesi che risiedevano *in terra straniera* rappresentavano le risorse migliori per promuovere il risorgimento albanese e raggiungere la tanto sperata indipendenza:

«Trimash vent, me të vërtetë / po ka klënë Shqipëria; / e n'edhe për pak rrallonej /
erri i thellët ç'e mbështie, / si savan, u thom se ajo / do të ngjallej si dikur, / sot më
mirë, se ka jashta / disa djelme e te të parët / ndër të huajit te ku ndodhen / edhe janë.
Mos të zë / gjith ata c'u bën, me kohë / vegle t'Turkut e të bijët / ç'i pasuan, për fat
të keq, / tuke i dhënë armikut t'vjetër / një fuqi çë nuk kish pasur kurr më para, u dua
të flas / për të mirin gjak të shprishur / te gjithë anët: në Misir, / te ku fara e Mehmet

⁵⁹⁵ Questo libro di Schirò segnava di fatto il netto distacco dalla linea “moderata” seguita da De Rada e da Anselmo Lorecchio: «Il ‘moderatismo’ spingeva Lorecchio a diffidare di [Manlio] Bennici, fautore di una linea più decisa – almeno a parole – che aveva il suo esponente di punta in Giuseppe Schirò, [...], autore del libro *Gli Albanesi e la questione balcanica* e propenso all'insurrezione armata per dare l'indipendenza all'Albania sin dal 1897 quando aveva pubblicato *Kënkat e luftës* (I canti della battaglia)»: F. Guida, “Ricciotti Garibaldi e il movimento nazionale albanese”, in *Archivio Storico Italiano*, n. 1, 1981, p. 108.

⁵⁹⁶ «O invincibili giovani Albanesi / Noi da gran tempo stiamo ad aspettare. / Affrettiamoci: o viviamo, o moriamo, / Tutti pugnano cerchiam libertà. / [...] Dacché il Turco soggiogò l'Albania / La nostra stirpe ha tenuta nel dolore, / Dispersa, scissa e divisa, / Per sentirsi padrone in mezzo a noi. / Ma ora che il nostro tempo è venuto, / Tutti, stretti in fratellanza, pugniamo; / Liberiamo la patria nostra dallo straniero, / Uniamoci oggi in unica schiera! / Lo stesso sangue abbiamo e lo stesso cuore, / Da Skodra alla bianca Giannina, / Uno solo è il nostro nome, / Unico il fuoco che tutti ci infiamma. / Albanesi e fratelli noi siamo, / Il Ghego e il Tosko le ire hanno obliate, / E d'esser nati dalla stessa madre han ricordato, / D'aver tutti la stessa lingua e la stessa fede»: G. Schirò, “*Kënkat e Luftës*”, in Id., *Opere*, vol. VII: *Liriche sparse, Canti della Battaglia, Canti del Littorio*, a cura di M. Mandalà, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997, pp. 162-163.

⁵⁹⁷ E. Koliqi, “Giuseppe Schirò”, cit., p. 208.

Pashës / urdhëron në vent të Mbretit, / me pa hir të Mbretit t'vet; / në Vllahi, te ku Shqiptarët / zotëruan me ship e Gjikës, / e te ku, për punë e nder, / si n'pjellore buzë t'Nilit / shumë edhe nga ata po ndahen / midis tjerëvet të vendit;/ në Greqi, te ku po duallën / mbi të gjithë, edhe se shpyrtin / disa vetëve, nga dalë / i gremisi e i prishi helmi / i të mbesavet t'Sinonit; / ndë të syprëme Amerikë, / vent i t'mirës, përse ndëje / e çëdo lirije t'plotë, / ku Shqiptarët xen se jeta / ka vëlesë, edhe ka shije / të jetonet, tue mos klënë / një dëtyrë, as barrë e rëndë / prej të cilës, disa herë / lehtësonet me gëzim / kush ë ndrydhur. Një kolonjë / e përmendurë e ndë lule / është e jona, n'anë t'poshtëme / t'Italis, tek ajo sterë / çë vent tënë, nga fillesa / munt të thomi, edhe te sika / e lëvdoshme e shumë e bukurë, / ç'embër pati e ka te gluha / çë po flasim na [...]. Një nga t'anët /është kryetar i qeveris: / burrë i fort e parqitës / i Palermës, çë nuk shtrohet, / edhe i shpyrtit tënë t'tërë»⁵⁹⁸

In questi versi del Canto VI della seconda edizione del *Te dheu i huaj*, scritta durante gli anni del suo soggiorno partenopeo e pubblicata postuma nel 1940, Schirò chiamava a raccolta le personalità più eminenti e riconosciute della società albanese disseminate nell'intero globo, tra le quali spiccava anche Francesco Crispi, l'«uomo forte e rappresentante dell'indomita Palermo e di tutta l'anima nostra» che nell'immaginario del poeta di Piana avrebbe dovuto sostenere la rivoluzione nazionale albanese in onore di quell'antica e indomita nostalgia che per quattro lunghi secoli aveva occupato la mente e l'animo degli arbëreshë:

«Po Shqiptari tek i hoi / është si zogu jashta çerdhes. / Moti shkon e qielli e dhe / pak e pak ndërron; po zëmbren / e të treturit t'pa fat / s'e nget fare. Një qint vjet / katrë herë shkuan, çë kur / erdhën gjyshërat e lertë / ndër këta të thatit male, / ndër këto pjelloret kodra, / e shatorezit e bardha, / hapën diellit t'ri te rrëzat / e shkëmborit

⁵⁹⁸ «Patria di eroi, a dir vero, / è stata sempre l'Albania, / e se si diradasse alquanto / la tenebra profonda, che la avvolge, / come lenzuolo funebre, io dico che essa, / risorgerebbe come prima; / oggi ancor meglio, poiché ha nell'estero / molti suoi figli, che sono dei primi / fra gli stranieri, in mezzo ai quai / vivono e sono. Per non ricordare / tutti coloro che, ben presto, divennero / strumenti del Turco ed i loro discendenti / che, per disgrazia, ne seguirono l'esempio, / dando così all'antico avversario / una forza che non aveva avuta / giammai per lo innanzi, io intendo alludere / al nobile sangue nostro disperso / in ogni luogo: nell'Egitto, / dove la stirpe di Mehmet Pascià / regna in luogo del Sultano, / e contro voglia del Sultano medesimo; / nella Rumenia, dove gli Albanesi / signoreggiarono con la casa dei Ghica, / e dove per lavoro e per onore, / come nelle feconde rive del Nilo, / molti di loro ancora si distinguono / fra gli abitanti del luogo; / in Grecia, dove sempre elevaronsi / su tutti; sebbene l'anima / a parecchi, coll'andar del tempo, / abbia guastata e corrotta il veleno / delle nipoti di Sinone; / nell'America superiore, / luogo di benessere, perché sede / di libertà perfetta; / dove gli Albanesi apprendono che la vita / ha valore e che vi ha piacere / di viverla, non essendo essa / né un debito, né un peso grave, / di cui, non rare volte, / si allieva con soddisfazione in patria, / chi se ne sente oppresso. Una colonia / celebre ed assai florida / è la nostra, nelle parti meridionali / dell'Italia; in quel continente / che patria nostra, fin dalle origini, / ben possiamo dire, e nell'isola / gloriosa e bellissima, / che già ebbe ed ancora ha il nome dalla lingua / che noi parliamo [...]. Uno dei nostri / è a capo del governo; / uomo forte e rappresentante / dell'indomita Palermo / e di tutta l'anima nostra»: G. Schirò, *Opere*, vol. IV: *Te dheu i huaj* (ed. del 1940), a cura di M. Mandalà, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997, pp. 244-247.

Kseravul; / e atë gozhde ç'ata patën, / ngjer më sot e ndenj në gji, / po si kur se vet e lash, / atë dhe të pa harroshëm, / çë me gjak ata përlejtin»⁵⁹⁹.

Zef Schirò raggiunse l'apice della sua poetica in *Këthimi*, poema incompiuto che il siculo-albanese iniziò a scrivere dopo il suo viaggio nei Balcani negli anni immediatamente successivi all'indipendenza albanese del 1912. L'opera chiudeva idealisticamente quel ciclo letterario che Girolamo De Rada aveva inaugurato con i *Canti di Milosao* e che nel corso dei decenni era diventato la forza motrice della *Rilindja shqiptare* fino a raggiungere l'obiettivo che si erano imposti gli intellettuali italo-albanesi. A tal riguardo, risultano decisamente significativi i versi con cui lo scrittore arbëresh esterna le sue emozioni al momento della partenza verso l'Albania:

«Për uha të vëndit t' vjetër, / para qiellit edhe botës, / jam deshmor e mbi të gjithë / i dëtyrës jam i zoti, / përse brénda thelpit t' zémbrës, / më se t' tjerë i kam, si gjëmba / ngëshërime e brénga t' fisit, / e se kurr me të përitur, / nuk e humba dot durimin, / e se besën në t' këthyem / kurdoherë e ruajta t' gjallë / si shtërgjyshërat e mi, / çë, si sot, te gropa e Merkut, / te ku stisën shpi të reja, / gjetën prëhëjen e kurmit / por aspak atë të shpyrtit. / S' u ndërrova ndër të huaja, / se me nder ata më mbajtën / po si mik e vlla të dashur, / e me nder e të palyem, / nga e helmuara frymë e Turkut, / të mësuam e të holluar, / sot më çojën prap nga dolli / fara e lartë e derës time, / edhe kanë syt ndër lotë, / ndonse e ndiejën mirakéndën / se për 'ta në vehte time, / mbushet sot e vërtetonet / dishirimi i fort e i nxeht / i aqé brezeve të fikurë»⁶⁰⁰.

Il ritorno del personaggio Milo-Schirò nelle terre libere e indipendenti dell'Albania chiuse idealisticamente quel ciclo letterario e ideologico che Girolamo De Rada aveva inaugurato settant'anni prima con la stesura dei canti di Milosao e di Serafina Thopia e che nel corso dei decenni era divenuto la forza motrice della *Rilindja shqiptare*.

⁵⁹⁹ «Ma l'albanese in terra straniera / è come un uccello fuori del nido. / Passa il tempo e cielo e terra / muta a poco a poco; ma il cuore / dell'esule sventurato / non lo tocca affatto. Cento anni / quattro volte sono trascorsi, da quando / vennero i nostri avi illustri / fra questi aridi monti, / fra queste fertili colline, / ed i candidi padiglioni / spiegarono al nuovo sole, alle falde / del sassoso Kseravúli; e l'affanno da loro provato / lo sento fino ad oggi nel mio petto, / come se avessi abbandonato io stesso / il suolo indimenticabile, / che essi bagnarono di sangue»: Ivi, pp. 10-13.

⁶⁰⁰ «In nome della patria antica, / davanti al cielo e alla terra / fo testimonianza: sopra tutti / ho riscattato il debito, / poiché nell'intimo del cuore, / più che altri io ho sentito come spine / le sofferenze e i dolori della stirpe, / e che giammai nell'attesa / perdetti la fiducia; / la speranza nel ritorno / sempre mantenni viva, / come i miei antenati, / i quali, come oggi, nella valle del Merko, / ove edificarono case nuove, / trovarono il riposo del corpo, / ma non quello dello spirito. / Fra gli stranieri non mutai il mio volto, / poiché con onore essi mi tennero, / come amico e fratello amato, / e con onore, e non contaminato / dal triste alito del Turco, / istruito e affinato, / oggi mi rimandano là donde uscì / l'alto seme del mio casato. / E hanno essi gli occhi in lacrime, / poiché sentono la soddisfazione / che per loro, attraverso la mia persona, / si compie oggi e si verifica / il desiderio forte e ardente / di tante generazioni estinte»: G. Schirò, "Këthimi", in Id., *Opere*, vol. V: *Këthimi, Mino, Opere teatrali, Mantner*, a cura di M. Mandalà, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997, pp. 6-9.

Parallelamente, l'approdo di Milo in madrepatria segnò anche la degna conclusione della storia migratoria albanese, iniziata con la diaspora di fine Quattrocento e continuata nell'angoscioso soggiorno in terra straniera. Con *Këthimi* il poeta di Piana degli Albanesi pose fine anche alla questione identitaria arbëreshe: la nascita di un autonomo Stato albanese e la partecipazione attiva alla vita politica italiana garantivano, infatti, quel riconoscimento politico e identitario che gli italo-albanesi avevano inseguito e reclamato per circa due secoli. In questo senso, l'opera incompiuta di Schirò assume un doppio significato nel processo di costruzione dell'identità arbëreshe: da un lato, concludeva «la parentesi romantica di quella “nostalgia” che aveva consolidato in un arco temporale piuttosto ampio il senso di appartenenza all'*ethnos*; dall'altro, [...] [aprì] una nuova fase della storica culturale arbëreshe attraverso il diretto rapporto con la madrepatria»⁶⁰¹.

Con Giuseppe Schirò si concluse la parentesi romantico-risorgimentale della letteratura militante arbëreshe quasi come coronamento degli ideali irredentisti coltivati nel corso dell'ultimo decennio dell'Ottocento e realmente perseguiti con l'azione politica durante il primo decennio del Novecento. A riprova della robusta azione politica sviluppata dagli intellettuali arbëreshë in questo lungo periodo ventennale è il caso di menzionare il celebre viaggio compiuto in Italia nel 1903 da Ismail Qemal Vlora, il diplomatico albanese che nel 1913 avrebbe issato la bandiera albanese proclamando l'indipendenza dell'Albania⁶⁰²: la sua visita a Piana degli Albanesi, allora dei Greci, registrò grandi ed entusiastiche manifestazioni popolari con centinaia di arbëreshë in preda all'euforia che in corteo accompagnarono il futuro eroe dell'indipendenza albanese sino in casa della madre del poeta Giuseppe Schirò⁶⁰³. Si trattò di una visita destinata a suscitare negli anni successivi nuovi e più forti stimoli nella popolazione arbëreshe a prendere parte nei moti risorgimentali albanesi, persino a prendere in seria considerazione l'ipotesi di abbracciare le armi e di imbarcarsi alla volta dell'Albania. Senza trascurare di menzionare l'iniziativa individuale di Terenzio Tocci (1880-1945), che nel 1910 si recò in Albania per organizzare la sollevazione armata dei Mirditi, è il caso di segnalare le «manifestazioni per la libertà e l'indipendenza dell'Albania dal dominio ottomano [promosse] da alcune personalità [di Piana dei Greci] che un anno prima avevano tentato di costituire una associazione Albanese per promuovere la conservazione e diffusione

⁶⁰¹ M. Mandalà, *La diaspora e il ritorno: mito, storia, cultura tradizionale nell'opera di Giuseppe Schirò*, Università degli Studi di Palermo, Palermo, 1990, p. 404.

⁶⁰² Cfr. I. Kemal Bey Vlora, *Memorie*, a cura di N. Falaschi, Roma, 1978, p. 335.

⁶⁰³ Cfr. P. Scaglione, *Historia e shqipëtarvet t'Italisë*, New York, 1921, p. 61.

della lingua albanese»⁶⁰⁴. Una così diffusa e corale partecipazione alla causa irredentista albanese, per intensità e qualità pari soltanto a quella che si verificò durante le rivolte risorgimentali a favore dell'Unità d'Italia, non sarebbe giustificabile senza il contesto storico-culturale nel quale maturò la consapevolezza identitaria degli arbëreshë e senza un adeguamento dei paradigmi ideologici del pensiero albanista nel corso dei due secoli che ne registrarono la nascita, l'evoluzione e la definitiva affermazione.

Il 28 novembre 1912, a seguito della prima guerra balcanica, Ismail Qemal Vlora annunciò a Valona l'indipendenza dell'Albania dall'Impero turco-ottomano, dando formalmente inizio a un nuovo ciclo della storia albanese. Questa data, divenuta il simbolo della liberazione degli *shqiptarë* dall'occupazione straniera, rappresentò anche il culmine dell'impegno militante degli arbëreshë, dal momento che l'istituzione dello Stato albanese portò a compimento il progetto irredentista a cui gli intellettuali italo-albanesi diedero un contributo rilevante.

A conti fatti, l'indipendenza dell'Albania segnò anche l'apice dell'attività letteraria arbëreshe che tanto aveva contribuito a sostenere il movimento nazionale della *Rilindja* e a sensibilizzare l'opinione pubblica internazionale: all'indomani del 1912, se si escludono alcune opere successive, la spinta ideologica della letteratura arbëreshe andò progressivamente scemando, provocando un graduale affievolimento di quella vivacità culturale che aveva contraddistinto la minoranza albanese nei secoli XVIII e XIX e condizionando gli sviluppi futuri del processo di costruzione dell'identità arbëreshe. Questo fenomeno, infatti, aveva trovato nei testi dei dotti siculo-calabro-albanesi il mezzo ideale per radicarsi all'interno della comunità di riferimento e per raggiungere quella positiva continuità temporale e, soprattutto, tematica che gli aveva garantito una plurisecolare longevità. Venuta meno questa forza incoraggiante, la questione identitaria perse di rilevanza, traducendosi in una narrazione autoreferenziale delle specificità etnico-culturali arbëreshe. All'alba del XX secolo, dunque, la seconda e ultima fase del processo di costruzione dell'identità arbëreshe giunse alla sua naturale conclusione, decretando il passaggio della retorica ideologico-identitaria in un ambito prettamente popolare e folkloristico, in cui i fondamenti teorici dell'ideologia albanista, separati dal

⁶⁰⁴ F. Petrotta, *Politica e mafia a Piana dei Greci da Giolitti a Mussolini*, La Zisa, Palermo, 2001, p. 33. Nelle pagine successive Petrotta ricostruisce con dovizia di particolari il susseguirsi di iniziative – dai comizi alle raccolte di denari da devolvere a favore degli insorti albanesi – che documentano la straordinaria partecipazione alla causa albanese negli anni immediatamente precedenti l'indipendenza dell'Albania nel novembre del 1913.

contesto e dal clima in cui erano maturati, persero il loro significato originario e divennero semplici strumenti di esaltazione della presunta unicità etnica e culturale arbëreshe.

Da questo decisivo cambiamento di prospettiva si originò il senso di identità che tutt'oggi caratterizza gli arbëreshë e che, condizionato dalle trasformazioni socio-culturali dell'epoca contemporanea, ha raggiunto nuove forme di immaginazione e di produzione identitaria, sfruttando i nuovi mezzi di comunicazione. Per comprendere il fenomeno arbëresh nella sua totalità non si può prescindere, quindi, dall'analizzare anche gli ultimi decenni della storia italo-albanese, mostrando quali strategie siano state adottate per riprodurre la coscienza identitaria collettiva della minoranza albanese in Italia.

Conclusioni

GLI ARBËRESHË

TRA VECCHIE E NUOVE FORME DI IDENTITÀ

Gli intellettuali italo-albanesi in attività tra Sette e Ottocento riuscirono nell'arduo compito di *immaginare* una comunità arbëreshe che, fondandosi su elementi quali la rappresentazione mitopoietica delle origini, l'esaltazione delle specificità linguistiche e culturali e la difesa del rito greco-bizantino, ne garantisse la sopravvivenza salvaguardandone la diversità.

La costruzione dell'identità arbëreshe richiese un laborioso sforzo di intelletto e anche di fantasia. I fondatori del paradigma ideologico si impegnarono strenuamente nella definizione di un metodo analitico di studio finalizzato alla produzione di un complesso mitico-simbolico in grado di descrivere pienamente le caratteristiche etniche e culturali della minoranza italo-albanese. Le riflessioni di questi pensatori furono riversate in *testi formativi* che ebbero la funzione di «[trasmettere] il sapere garante dell'identità e motivano l'agire comunitario attraverso il racconto di storie»⁶⁰⁵ e costituirono un momento rivoluzionario per la storia culturale e politica delle comunità italo-albanesi, poiché ribaltarono l'assopimento intellettuale e culturale diffusori durante quei secoli che Mario Giacomarra ha brillantemente definito come *i secoli del silenzio* «sia per la mancanza di sufficienti documenti d'archivio sia per l'assenza di una tradizione orale [...] concernente il “radicamento” degli albanesi nella realtà produttiva del territorio circostante»⁶⁰⁶. Se durante il XVI e il XVII secolo, infatti, gli arbëreshë avevano mantenuto un atteggiamento principalmente passivo, dedicandosi raramente alla composizione di opere scritte di rilevante valore letterario e culturale⁶⁰⁷, dal Settecento in

⁶⁰⁵ J. Assmann, *La memoria culturale*, cit., pp. 109-111.

⁶⁰⁶ M. G. Giacomarra, “La vicenda *arbëreshe*”, cit., p. 201.

⁶⁰⁷ Se si esclude il primo libro in lingua arbëreshe, la *E Mbësuaime e Krështerë* (1592) del *papas* Luca Matranga di Piana degli Albanesi, nessun'altra opera letteraria fu prodotta nel corso del XVII secolo. Si devono attendere gli anni '30 del Settecento prima che si inverta la tendenza del “silenzio” e se ne innesti una nuova, improntata alla diffusa voglia di conoscenza e, talora, di *inventio*. Tutto è ovviamente iniziato con l'istituzione del Seminario greco-albanese di Palermo e con l'azione del folto gruppo di intellettuali, quasi tutti *papades*, che si raccolsero attorno a p. Giorgio Guzzetta.

poi l'intelligenza italo-albanese divenne la promotrice di uno straordinario rinnovamento culturale capace di ribaltare la precedente condizione di immobilità. I *papades* siculo-albanesi del XVIII secolo, seguiti dagli intellettuali che operarono nei decenni successivi, si elevarono, così, a padroni del loro destino e di quello dell'intera comunità arbëreshe, lottarono tenacemente per rivendicare un'appartenenza etnico-culturale diversa da quella imposta esternamente e fondata unicamente sulla confessione religiosa, riuscendo nell'obiettivo di trasformare la minoranza arbëreshe da semplice e inerte alterità, oggetto di erranee rappresentazioni culturali dell'altro, a consapevole portatrice di un'identità ritenuta autentica e fondata su specifici fattori di differenziazione. Questi illuminati prelati cucirono su misura della minoranza italo-albanese un pregevole abito da sfoggiare nelle occasioni più importanti e da utilizzare come veicolo di comunicazione con le altre popolazioni limitrofe attraverso l'esposizione dei gioielli più luminosi custoditi e incastonati nella tradizione storica e popolare arbëreshe. L'azione compiuta da Guzzetta, Schirò, Parrino, Chetta e dagli allievi del Seminario di Palermo, che, provenienti dalle diverse realtà dell'Arbëria siciliana e non solo, diffuse le idee e le posizioni albaniste, conferì maggiore consapevolezza agli arbëreshë, consegnando loro gli strumenti più adeguati a rivendicare la loro indipendenza identitaria e a reagire alle mistificazioni generate da attori esterni al gruppo riguardo alle loro specificità entico-culturali.

Riprendendo la suddivisione delle varie tipologie di etnicità e adeguando alla questione arbëreshe tesi e riflessioni prodotte in seno alle scienze sociali contemporanee, si evince che la costruzione dell'ideologia albanista e della conseguente identità arbëreshe corrispose a una via intermedia tra l'etnicità reattiva e quella selettiva, entrambe tipiche dei gruppi socioculturali minoritari. L'esperienza letteraria e ideologica Sette e Ottocentesca, infatti, non si esaurì solamente in una cieca reazione alla «costante ostilità da parte del gruppo dominante» promossa attraverso «la creazione di solidarietà difensive, che trovano nell'identificazione etnica una base disponibile ed efficace per accrescere l'autostima e rivendicare con orgoglio una posizione all'interno della società» negando qualsiasi forma di inclusione sociale, ma incoraggiò l'identificazione etnica mediante l'associazione «alcuni aspetti della cultura familiare e dei contesti di provenienza» con «alcuni tratti culturali della società in cui le nuove generazioni si trovano a vivere»⁶⁰⁸, spingendo così per un più facile dialogo con le popolazioni autoctone. Nel caso arbëresh, il processo di costruzione identitaria, seppur totalmente

⁶⁰⁸ E. Colombo, *Sociologia delle relazioni*, cit., pp. 185-186.

pervaso da una visione purista dell'identità, fu caratterizzato da una potente forza reattiva e contrastiva esternata nelle parole e nei testi dei *papades* siculo-albanesi settecenteschi e rilanciata nelle opere letterarie dei dotti ottocenteschi. Questa forza, evidenziando la secolare integrazione degli italo-albanesi nel tessuto socio-culturale siciliano, non si accontentava di respingere la marginalizzazione della minoranza di appartenenza, già vittima di oppressioni e di disparità nei secoli precedenti, ma mirava a garantirne l'emancipazione all'interno della realtà di insediamento e, soprattutto, entro i dogmi della dottrina cattolica.

L'aspirazione ad essere riconosciuti come una entità etnico-culturale a sé stante portò i fondatori dell'ideologia albanista a progettare l'etnogenesi arbëreshe in termini mitopoietici e simbolici e a perseguire, di conseguenza, il progetto ideologico di una costruzione del passato fondata su ricerche storiografiche documentate da fonti che oggi non consideriamo attendibili, ma che allora lo erano agli occhi di quegli intellettuali. In questo modo, la produzione letteraria acquisì un valore di fondamentale importanza, riuscendo a colmare le lacune dovute alla mancanza di testimonianze scritte che potessero avvalorare le teorie genealogiche di Guzzetta e dei suoi allievi e ad attestare ciò di cui erano fieri portatori gli altri popoli, e cioè che «l'identità si nutre di scrittura, ovvero la scrittura offre all'identità (al bisogno di identità) un'armatura particolarmente efficace. Il testo scritto è qualcosa che inchioda l'identità, che la stacca dal "flusso" (A) e dal turbinio delle "possibilità alternative" (B), per fissarla in una forma perenne (o quasi), in una forma comunque che si è tecnologicamente armata [...] per cercare di sfidare il tempo»⁶⁰⁹. La trattazione delle origini degli albanesi, risultato di una singolare opera di fantasia e volta a dimostrare l'autoctonia delle genti albanesi nei Balcani, assicurò così agli arbëreshë un posto di rilievo nella linea del tempo delle più importanti civiltà della storia antica in cui poter riconoscere e ritrovare tratti salienti delle loro specificità etnico-culturali.

Nell'ambito della narrazione mitico-simbolica si è sviluppata anche la questione inerente al rapporto con l'alterità, colonna portante della retorica identitaria che gli ideologi albanisti hanno dovuto obbligatoriamente affrontare per poter proporre una descrizione efficace del patrimonio identitario italo-albanese. Quando Francesco Remotti scrive che «l'identità [...] si costruisce a scapito dell'alterità, riducendo drasticamente le potenzialità alternative»⁶¹⁰ attraverso quel processo di purificazione che consiste nella «solidificazione degli elementi ritenuti importanti e decisivi [e] [...] [nella] loro

⁶⁰⁹ F. Remotti, *Contro l'identità*, cit., p. 54.

⁶¹⁰ Ivi, p. 61.

sottrazione rispetto al flusso (A) e alla molteplicità delle alternative possibili (B)»⁶¹¹, il pensiero non può non andare all'esperienza militante dei sacerdoti settecenteschi e ai contenuti dei loro *texts of identity* in cui l'alterità era individuata tanto nei greci, rappresentati come la nemesi per eccellenza degli albanesi – quanto negli stessi siciliani, per non dire, più in generale, dell'elemento italofono –, da cui gli arbëreshë tendevano costantemente a distanziarsi per salvaguardare la loro cultura.

Il rapporto identità/alterità sostenuto dall'ideologia albanista si articolò, dunque, lungo due direttrici parallele che, pur seguendo percorsi differenti, condividevano tuttavia visioni e prospettive comuni: in entrambi i casi, infatti, si registrò la costruzione di una frontiera etnica, entro cui venivano custoditi i marcatori culturali dell'identità arbëreshe, una frontiera che permise, da un lato, di operare quella differenziazione dal popolo ellenico con cui gli albanesi d'Italia erano spesso confusi e, dall'altro, di affermare l'assoluta genuinità ed essenzialità del patrimonio identitario italo-albanese. In una siffatta concezione, in cui non vi era alcuno spazio per il dialogo interculturale e per un'ipotetica condizione di ibridazione, gli arbëreshë rimanevano stranieri in territorio italiano, conservatori di arcaiche pratiche culturali incontaminate e derivate direttamente dagli usi dei (proto)macedoni e, addirittura, dei “mitici” pelasgi.

La realtà dei fatti naturalmente era ben altra: gli intellettuali siculo-albanesi del XVIII secolo nascosero la vera natura dell'identità diasporica di cui si pregiavano di essere portatori, omettendo volutamente il fatto che essa «è definita non dall'essenza o dalla purezza, ma dal riconoscimento di una necessaria eterogeneità e diversità; da una concezione dell'“identità” che vive “insieme” e “attraverso” – non “malgrado” – la differenza; è definita dall'ibridità»⁶¹² che, nel caso della minoranza italo-albanese, si coglieva facilmente negli usi e nei costumi strenuamente difesi dai medesimi sacerdoti. La vicenda arbëreshe, infatti, non è diversa da quelle di altre realtà diasporica, dal momento che anch'essa è stata storicamente caratterizzata da processi di scambio e di osmosi in cui la compenetrazione di elementi e fattori tipici di altre società e culture ha svolto una funzione determinante nella definizione sia dell'identità etnica sia del patrimonio culturale arbëresh, permettendo, così, una graduale integrazione nel tessuto socio-culturale di destinazione.

Gli italo-albanesi coevi a Guzzetta, Schirò, Parrino e Chetta possedevano già un'identità culturalmente ibrida, frutto di un contatto plurisecolare con la cultura siciliana da cui erano stati attinti culti religiosi, riti e consuetudini laiche che ancora oggi resistono

⁶¹¹ Ivi, p. 26.

⁶¹² S. Hall, “Identità culturale e diaspora”, cit., p. 259.

nella tradizione popolare arbëreshe e che, non a caso, vengono ritenuti parti integranti di una antica eredità identitaria. L'esistenza di queste tradizioni *orizzontali*, che come fiumi e affluenti attraversavano e attraversano speditamente territori disparati travalicando confini e frontiere, sconfessa in pieno la teoria purista congenita all'ideologia albanista e proietta l'identità arbëreshe in quella dimensione plurale ed eterogenea che le compete. La fortuna e la forza della minoranza italo-albanese, infatti, è stata strettamente legata alla capacità di adattarsi e di resistere a una complessa e precaria condizione di marginalizzazione aprendosi all'esterno e dialogando con l'alterità da cui ha meticolosamente tratto ispirazione per consolidare la sua posizione nell'intricato panorama sociale italiano.

Nel corso del secolo XIX, accompagnando all'iniziale dinamismo culturale un intenso impegno letterario e politico militante concretizzatosi nella partecipazione alle lotte risorgimentali italiane e alla formazione dei primi governi postunitari, l'intelligenza arbëreshe conquistò la possibilità di uscire dalla condizione di marginalità che Angelo Masci aveva denunciato nel lontano 1807 e che, fin dai primi secoli di insediamento, aveva ostacolato il corretto riconoscimento identitario, culturale e religioso della comunità italo-albanese. Le ragioni di questo "successo" furono molteplici, ma tutte convergenti verso il superamento *ante litteram* del distacco che più tardi Antonio Gramsci avrebbe avvertito nella storia letteraria e politica italiana tra la letteratura e la vita popolare e che, a dire dell'illustre pensatore di origini arbëreshe, si era cristallizzato plasticamente nella inconciliabilità tra gli intellettuali e la categoria "nazione-popolo". Se «in Italia il termine "nazionale" [aveva] un significato molto ristretto ideologicamente e in ogni caso non coincide[va] con "popolare", [ciò era dovuto al fatto che] in Italia gli intellettuali [erano] lontani dal popolo, cioè dalla "nazione" e [erano] invece legati a una tradizione di casta, che non [era] mai stata rotta da un forte movimento politico popolare o nazionale dal basso»⁶¹³. Da qui, l'acuta osservazione gramsciana secondo cui «l'egemonia intellettuale e morale degli intellettuali stranieri» dipendeva in grande misura dal carattere elitario che assumevano gli intellettuali, i quali – aggiungeva non a caso Gramsci – «non escono dal popolo, anche se accidentalmente qualcuno di essi è d'origine popolana, non si sentono legati ad esso (a parte la retorica), non ne conoscono e non ne sentono i bisogni, le aspirazioni, i sentimenti diffusi, ma, nei confronti del

⁶¹³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Vol. III, a cura di V. Gerratana, edizione critica dell'Istituto Gramsci, Giulio Einaudi, Torino, 1977, p. 2116.

popolo, sono qualcosa di staccato, di campato in aria, una casta, cioè, e non un'articolazione, con funzioni organiche, del popolo stesso»⁶¹⁴.

Dalla constatazione di questo divario e dall'inesistenza di «un blocco nazionale intellettuale e morale, né gerarchico e tanto meno egualitario» derivava la seguente conclusione, che costituisce il nucleo della critica gramsciana alla figura e al ruolo dell'intellettuale italiano:

«Tutto ciò significa che tutta la “classe colta”, con la sua attività intellettuale, è staccata dal popolo-nazione, non perché il popolo-nazione non abbia dimostrato e non dimostri di interessarsi a questa attività in tutti i suoi gradi, dai più infimi (romanzacci d'appendice) ai più elevati, tanto vero che ricerca i libri stranieri in proposito, ma perché l'elemento intellettuale indigeno è più straniero degli stranieri di fronte al popolo-nazione»⁶¹⁵.

La fallita conciliazione tra gli intellettuali e il “popolo-nazione” si rifletteva anche nella “quistione della lingua”, che per il modo in cui fu posta da Manzoni fu criticata da Gramsci proprio perché in essa si rivelava il problema irrisolto «della unità intellettuale e morale della nazione e dello Stato, ricercato nell'unità della lingua», una unità non ricercata dal basso e, perciò stesso, figlia della medesima dissociazione che relegava la lingua a essere «uno dei modi “esterni” e non esclusivamente necessario dell'unità nazionale»⁶¹⁶.

Ora, se collocata in una prospettiva di lettura gramsciana, la vicenda culturale degli italo-albanesi, così come si è venuta delineando nel corso della ricerca, offre ulteriori spunti di analisi, ai quali si farà di seguito cenno, benché i limiti di questo lavoro non consentano una più ampia disamina.

Sin dal Settecento e poi nel corso del secolo successivo, gli intellettuali arbëreshë furono emanazione diretta della loro comunità, di cui non solo rappresentavano “i bisogni, le aspirazioni, i sentimenti diffusi”, ma ne costituivano la proiezione esterna come se avessero acquisito il ruolo di rappresentanti degli interessi comunitari generali o, per dirla ancora con Gramsci, “le funzioni organiche”. Anche trascurando la loro estrazione sociale – si trattava perlopiù di intellettuali provenienti dalle classi più umili e ben immersi nella cultura “popolare” del loro paese nativo – coloro che formarono l'intelligenza arbëreshe non costituirono una “casta” nel senso gramsciano del termine, dal momento che vissero sempre a stretto contatto con le rispettive popolazioni, di cui divennero i principali

⁶¹⁴ Ivi, p. 2117.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

⁶¹⁶ Ivi, p. 2118.

difensori delle prerogative minacciate da interventi esterni. È il caso, ad esempio, della lunga ed estenuante difesa del rito greco-bizantino, che si svolse prevalentemente sul piano storico e teologico e che, tuttavia, nasceva anche dalla ferma volontà di tutelare alcuni privilegi feudali, tra i quali quello che, specie in Sicilia, assicurava la partecipazione alle cariche pubbliche municipali ai soli fedeli “greci”⁶¹⁷. Non solo, dunque, questi intellettuali non vissero in modo distaccato dal “popolo”, del quale giunsero addirittura a rappresentarne le aspirazioni e a difenderne le istanze, ma crearono forme simbiotiche che permisero la creazione di canali di flusso osmotico “dal basso verso l’alto” e viceversa, che garantirono ai “saperi” una circolazione piena liberandoli dal rischio di rimanere relegati in ambiti chiusi, vuoi come prodotti di una trasmissione ingenua e meccanica vuoi come risultati degli sviluppi della attività intellettuale di una “classe colta”.

Gli intellettuali arbëreshë scelsero i loro vernacoli locali quali strumenti della comunicazione letteraria, elevando a fonte primaria la documentazione orale, la stessa che nel corso del romanticismo sarebbe stata particolarmente prediletta anche da un punto di vista ideologico. Essi, infatti, ritenevano che proprio la “letteratura popolare” esprimeva l’anima e lo spirito dei popoli e, dunque, anche del loro, che, sin dalle prime “denunce” di Masci per arrivare alle più elaborate posizioni politico-ideologiche di De Rada, Camarda, Schirò, chiaramente aspirava a divenire “nazione” e a essere riconosciuto come tale. La letteratura trasmessa oralmente, i cosiddetti “canti tradizionali”, divennero il modello estetico di riferimento, che non a caso venne adottato da De Rada dopo aver constatato il fallimento delle sue giovanili aspirazioni, a cominciare dalla scelta di abbandonare l’italiano e di adottare definitivamente l’arbëresh della sua nativa Macchia Albanese. A partire da quel momento, la lingua sarebbe divenuta il presupposto dell’identità culturale nazionale, ma a differenza della prospettiva manzoniana, quella delineata da Girolamo De Rada e proseguita dai suoi epigoni ottocenteschi permise una valorizzazione dei dialetti locali, che per un verso furono elevati al prestigio di “lingua nazionale” e, per un altro verso, favorirono la divulgazione a livello popolare delle creazioni letterarie, attirando un numero sempre crescente di nuovi scrittori. Ne sono prova i giornali, che crebbero significativamente sul finire del XIX secolo, offrendo spazi idonei per partecipare in modo entusiastico al rito collettivo della “creazione del sentimento nazionale”, un rito che in quello scorcio di secolo non poteva non coinvolgere

⁶¹⁷ Cfr. M. Mandalà, *Mundus vult decipi, cit.*, pp. 93-102.

anche la comunità albanofona balcanica, che aderì a questo processo con contributi che valorizzavano la propria variante dialettale.

È a partire dai drammatici eventi della prima metà del Novecento che questo processo di emancipazione sociale e culturale subì un brusco arresto, schiacciando le speranze delle comunità albanesi del Sud Italia. Le emergenze seguite alle due guerre mondiali finirono per neutralizzare le ancora vitali energie intellettuali delle comunità arbëreshe, benché fossero ormai assorbite dalle grandi questioni nazionali, che escludevano la questione delle minoranze dal dibattito pubblico. Allo stesso modo, le disposizioni successive alla nascita della Repubblica italiana e all'emanazione della Costituzione, pur prevedendo la tutela giuridica delle minoranze linguistiche di storico insediamento, concorsero a peggiorare la situazione, facendo ricadere gli arbëreshë in una nuova tipologia di subalternità culturale, che, incidendo «fortemente nel modo in cui i membri di queste comunità hanno fatto esperienza della loro condizione culturale minoritaria», ha portato quest'ultimi a «*ri-definire* il significato e il valore del loro esserci al mondo oggi»⁶¹⁸ e a consolidare la consapevolezza di appartenere a una specifica e definita collettività etnico-culturale. Lo status di minoranza etnico-linguistica, congiunta alle evidenti difficoltà di valorizzazione e di tutela del patrimonio culturale, ha avuto effetti anche nelle strategie di produzione identitaria: le modalità di identificazione si sono articolate su direttrici differenti rispetto al passato, vuoi per gli inevitabili cambiamenti sociali e culturali che hanno investito le comunità albanesi dell'Italia meridionale durante il Novecento e gli anni Duemila vuoi per l'indebolimento dei tradizionali marcatori dell'etnicità arbëreshe. Parallelamente, anche i modelli di rappresentazione dell'identità hanno subito un'interessante trasformazione: il legame tra i meccanismi di costruzione dell'identità e le pratiche tradizionali si è ulteriormente rafforzato, alimentando ulteriormente quella componente simbolica che gli intellettuali dei secoli precedenti avevano esaltato ripetutamente nelle loro opere.

Date queste premesse e tenuto conto degli avvenimenti che hanno interessato gli anni a cavallo tra il XX secolo e il Nuovo Millennio, come la promulgazione della legge 482 del 1999 con la quale lo Stato italiano ha predisposto misure di tutela delle lingue e delle culture di 12 minoranze storiche e la nascita e la diffusione di nuovi metodi di comunicazione, vi è una sola e ultima domanda da porsi alla fine di questo viaggio lungo i tortuosi percorsi identitari delle comunità italo-albanesi: *Che cosa significa oggi essere arbëresh?*

⁶¹⁸ A. Lutri, *Immaginarsi arbëreshë. Poetiche, pratiche e cognizione dell'identità in una comunità dell'Arbëria siciliana*, Università della Calabria Centro Editoriale e Librario, Cosenza, 2005, p. 57.

La risposta più immediata a questa domanda prenderebbe in considerazione i fattori più indicativi dell'identità etnico-culturale arbëreshe e racchiuderebbe questo fenomeno antropologico nella più classica delle definizioni, dalla quale, a dir la verità, non sembra differire più di tanto la percezione che gli stessi arbëreshë hanno della loro identità. Nelle comunità italo-albanesi perdura ancora oggi una visione etnicistica in base alla quale il loro patrimonio identitario si baserebbe sulla conservazione dei fattori culturali tradizionali, ovvero la lingua, il rito religioso e la memoria storico-culturale, che, pur essendo ritenuti tutti imprescindibili, possiedono un valore identificativo eterogeneo. A seconda dei contesti di provenienza, infatti, si riscontrano interessanti divergenze tra chi ritiene che l'elemento linguistico sia imprescindibile per qualificarsi come arbëresh e chi, invece, ad esso predilige la rivendicazione del fattore religioso o di altre componenti storico-culturali. A tal riguardo, meritevole di attenzione è la citata indagine etnografica condotta da Alessandro Lutri a Contessa Entellina. Lutri, infatti, interrogando i contessioti sulla percezione della loro identità, ha segnalato che per gli abitanti del comune siciliano la lingua era l'elemento più rappresentativo e che erano «ben consapevoli del fatto che i mezzojusari e i palazzoti non parlano più l'arbërisht da non riferirsi ad essi chiamandoli arbëreshë, ma considerandoli una sorta di “fratelli minori” della cui arbëreshità è rimasto solo il rito greco-bizantino»⁶¹⁹.

Di contro, opinioni opposte sono state raccolte nel corso dell'indagine condotta nell'ambito del presente progetto di ricerca nel comune calabro-albanese di Lungro, dove la lingua e il rito mantengono tuttora la loro centralità: alla domanda se si potessero ritenere arbëreshë anche gli abitanti di quei centri urbani in cui l'albanofonia è venuta meno, gli intervistati hanno risposto positivamente, sottolineando che per essere qualificati come tali è sufficiente saper parlare in lingua oppure seguire il rito bizantino, dal momento che, dal loro punto di vista, sono questi gli elementi costitutivi che caratterizzano maggiormente l'identità degli italo-albanesi.

Altre opinioni, altrettanto suggestive, sono state registrate negli abitanti dei comuni albanesi del crotonese (Carfizzi, Pallagorio, San Nicola dell'Alto): da una parte, alcuni intervistati hanno affermato apertamente di identificarsi esclusivamente nella sola appartenenza linguistica poiché vedono nella lingua lo strumento essenziale per la rappresentare e interpretare la realtà che vivono; dall'altra parte, invece, altri hanno ammesso di sentirsi arbëreshë nonostante non parlino più l'albanese e non seguano il rito greco-bizantino, a dimostrazione del fatto che in taluni casi la partecipazione alla

⁶¹⁹ Ivi, p. 98.

comunità sia sufficiente a riconoscersi come italo-albanese. A proposito della tradizione rituale dei centri del crotonese, è il caso di osservare che negli intervistati emergeva in modo omogeneo anche il risentimento di aver perduto, non per propria scelta ma per imposizione da parte delle gerarchie cattoliche dei secoli precedenti, la loro dimensione greco-bizantina, ciò che in qualche modo limitava, seppure parzialmente, la loro identità.

La varietà dei modi di concepire e di percepire l'identità ha prodotto e continua tuttora a produrre opposizioni e incomprensioni tra le popolazioni dell'Arbëria, promuovendo una sorta di classificazione del grado di *arbëreshità* secondo la quale l'assenza di uno degli elementi sopracitati non garantirebbe l'appartenenza completa al medesimo gruppo etnico. Questa differenziazione *intra-comunitaria*, in realtà, era sorta già durante l'Ottocento, quando alcuni comuni arbëreshë, come nel caso già citato di Mezzojuso, avevano perso l'uso della lingua, causando non poche reazioni tra i dotti dell'epoca. Ne sono un esempio i versi con cui Zef Schirò nel suo poema autobiografico commentava, per bocca del padre, le condizioni in cui versava la popolazione mezzojusara:

«...Atë herë / arbërisht edhe po flitej / në Munxifës; gluhën tëne / e harruan nani të gjithë, / e s'di si...». – «Katunt i zi! (erdh'e nisi tata i vrërët). / Vajta vjet n'atë e s'm'u duk / t'isha atje ndër Arbëreshë. / Gjakun tënë, pa ndyshim, / kanë e ndjenjat më të shumët; / po, n'mos t'ish per priftërin, / për Litinjë i kisha marrë»⁶²⁰.

In questa rappresentazione letteraria non è difficile scorgere analogie con le opinioni raccolte sul campo durante le indagini menzionate, a conferma del fatto che quel laborioso sforzo compiuto nei secoli XVIII-XIX è riuscito ad affondare le sue radici nella profondità dello spirito collettivo arbëresh, creando nuove forme di immaginazione identitaria che in alcune sue applicazioni si presenta quasi al limite di una discriminazione interna.

Nella percezione identitaria degli italo-albanesi contemporanei, dunque, è possibile individuare una netta connessione ai fondamenti teorici e ideologici del paradigma albanista, sebbene nel corso delle sue successive evoluzioni quest'ultimo abbia perso la forza e le motivazioni che lo contraddistinguevano in origine. In questo modo, alla visione etnicistica si è accompagnata anche una concezione essenzialistica

⁶²⁰ «...Allora / si parlava tuttavia in albanese / a Mezzojuso; la lingua nostra / ora tutti hanno dimenticata, / e non so come...» – “Povero paese! / (esclamò il babbo fosco in viso). / Mi vi recai nello scorso anno e non mi parve / d'esservi fra Albanesi. / Il sangue nostro, senza dubbio / hanno i più e i nostri sentimenti; / ma se non fosse stato per il clero, / li avrei presi per latini”»: G. Schirò, *Opere*, Vol. IV, cit., p. 10.

che, trascurando la natura multi- e inter-culturale del fenomeno arbëresh, continua a promuovere l'idea di un'identità ereditata e, perciò, autentica e incontaminata, conservatasi, secondo l'opinione più diffusa, grazie a un intenzionale e selettivo isolamento da qualsiasi forma di contatto con l'alterità, ciò che avrebbe mantenuto inalterato il patrimonio tradizionale della comunità. È nella sfera delle tradizioni, infatti, che oggi si manifesta maggiormente il sentimento identitario della minoranza italo-albanese, configurandosi secondo meccanismi di simbolizzazione che, sfruttando la memoria storico-culturale, permettono di sviluppare quella *struttura connettiva* che, oltre a istituire uno spazio simbolico collettivo – come precisa Assman – «lega anche lo ieri all'oggi, modellando e mantenendo attuali le esperienze e i ricordi fondanti, e includendo le immagini e le storie di un altro tempo entro l'orizzonte sempre avanzante del presente, così da generare speranza e ricordo»⁶²¹.

Dall'osservazione delle pratiche culturali riguardanti i più importanti riti religiosi e laici emerge uno schema *performativo* in cui l'identità diventa contemporaneamente il mezzo e l'oggetto della ritualizzazione, che «assicura la coerenza del gruppo nello spazio e nel tempo»⁶²²: la celebrazione di riti storicamente tramandati, infatti, permette la rigenerazione del patrimonio identitario arbëresh, e, in alcuni casi, è in grado di recuperare persino il senso scomparso di identità dando vita a nuovi e autentici processi di invenzione della tradizione. È questo il caso, ad esempio, di Biancavilla, comune della provincia di Catania, popolato dalla fine Quattrocento da migranti albanesi. In questa località, nonostante la lingua e il rito greco-bizantino siano andati perduti, da qualche anno a questa parte si svolge una particolare manifestazione rievocativa mutuata dalle esperienze degli altri paesi siculo-arbëreshë: un corteo di persone vestite in abiti vagamente medievali (non tradizionali arbëreshë) sfila lungo le vie del paese nel tentativo di “commemorare” gli avvenimenti della fondazione di Biancavilla che, secondo la leggenda, sarebbe avvenuta intorno al 1482 per intercessione della Madonna⁶²³. La rievocazione storica messa in scena combina aspetti religiosi con avvenimenti storici ed elementi miticizzati, creando un affascinante connubio simbolico in cui emerge il

⁶²¹ J. Assman, *La memoria culturale*, cit., p. XII.

⁶²² Ivi, p. 31.

⁶²³ Il mito di fondazione di Biancavilla, in molti aspetti simile a quello tramandato a Piana degli Albanesi, racconta di un gruppo di albanesi che, fuggiti dai Balcani sotto la guida di Cesare Masi, dopo una lunga peregrinazione sostarono nei pressi della località di Callicari e appesero sul ramo di un fico un'icona portata dall'Albania che raffigurava la Madonna dell'Elemosina. Una volta stabilito di riprendere il viaggio, nel momento in cui questi migranti andarono per riprendere il quadro videro che attorno ad esso si erano avvolti i rami dell'albero. Interpretando questo fatto come un chiaro segno divino gli albanesi decisero di stabilirsi definitivamente in quel luogo: cfr. P. Bucolo, *Storia di Biancavilla*, Grafiche “Guttenberg”, Adrano, 1953, p. 36.

desiderio di istituire, basandosi su un modello già esistente, un legame emotivo e identitario con il passato e, soprattutto, con le altre comunità albanesi della Sicilia e dei Balcani.

Un altro esempio di re-invenzione della tradizione si registra nei paesi arbëreshë del crotonese, dove, grazie alla coraggiosa azione dell'associazione "Fili Meridiani"⁶²⁴, ha preso corpo un innovativo programma di rivalorizzazione del patrimonio culturale locale fondato su un'attenta strategia di sensibilizzazione espletata mediante l'utilizzo dei social networks: adoperando, infatti, le nuove forme di divulgazione culturale adattate ai nuovi standard di comunicazione (video di informazione sul patrimonio culturale, conferenze in diretta streaming, lezioni online di lingua arbëreshe, ecc.), le iniziative dell'associazione calabro-albanese hanno raggiunto un'ampia fetta di pubblico, destando curiosità e interesse sia nelle nuove che nelle vecchie generazioni di arbëreshë e stimolando, così, la riscoperta della loro identità. Gli ideatori del progetto, con i quali si è potuto dialogare in occasione dell'indagine condotta in Calabria, hanno sottolineato, inoltre, quanto i social media siano stati determinanti nella diffusione dei loro contenuti multimediali al di fuori dall'Arbëria e, in particolare, al di là dell'Adriatico. Proprio in merito al rapporto con gli *shqiptarë* gli intervistati hanno esposto riflessioni "intriganti", sostenendo che avere al giorno d'oggi una relazione proficua con l'Albania sia funzionale per gli italo-albanesi poiché concorre ad elevarne il prestigio identitario e rinvigorisce la percezione che gli arbëreshë hanno di loro stessi, come se nell'epoca contemporanea si siano ribaltati i ruoli che arbëreshë e albanesi ricoprirono nei decenni a cavallo tra Otto e Novecento, quando erano stati gli intellettuali siculo-calabro-albanesi a stimolare la nascita di un sentimento identitario tra le popolazioni albanofone dei Balcani.

Il caso di "Fili Meridiani" è solo uno dei molteplici esempi di quanto i meccanismi di formazione dell'identità arbëreshe si siano adeguati anche alle dinamiche sociali e comunicative dell'epoca contemporanea. Nell'ultimo decennio, infatti, è andata via via costituendosi una nuova tipologia di comunità all'interno del mondo digitale, dove, grazie ai social networks, le distanze fisiche e geografiche tra arbëreshë e *shqiptarë* si sono considerevolmente ridotte, risolvendo il secolare problema della dispersione territoriale che tanto aveva tormentato gli intellettuali vissuti nell'Ottocento. Sono numerosi i gruppi e le pagine su piattaforme online come Facebook o Instagram in cui i due poli del mondo albanese, comunicando simultaneamente in arbëresh e in *shqip*, condividono esperienze, immagini, video e scambiano informazioni e riflessioni sulla storia e sulla cultura che li

⁶²⁴ Per prendere visione delle iniziative promosse da "Fili Meridiani" si rimanda al loro sito: <https://filimeridiani.it/>.

congiungono, dando vita a nuove forme di identità che abitano sia luoghi solo apparentemente tradizionali che luoghi virtuali. Tra i primi vi è lo spazio museale del progetto *Muzé*, ideato da “Fili Meridiani”, che costituisce l’apice di questo processo in cui l’elemento ereditato e quello innovativo convivono in una nuova dimensione simbolica e dove le diverse generazioni diventano protagoniste della rigenerazione identitaria. Tra quelli virtuali vi è la *community*, che sebbene «[manchi] di una delle caratteristiche base che tradizionalmente definiscono il concetto classico di “comunità”: il trovarsi prossimi spazialmente, cioè l’essere a contatto nello stesso luogo, in modo da vivere la stessa realtà e creare dei valori e dei significati condivisi»⁶²⁵, consente di instaurare proficue relazioni tra le due sponde dell’Adriatico.

A dir del vero, l’assenza di una vicinanza territoriale non è mai stata un ostacolo per la diffusione nel popolo italo-albanese di un sentimento di appartenenza collettivo: gli arbëreshë, infatti, sono sempre stati consapevoli di far parte di una comunità ben più ampia di quanto fosse quella in cui fisicamente risiedevano e, nonostante si trovassero geograficamente distanti, sapevano di condividere con altri lo stesso patrimonio identitario. Per queste ragioni, probabilmente, ai giorni nostri non si è riscontrata alcuna difficoltà nel trasferire la visione della propria identità in ambiti diversi da quelli tradizionali, traducendo i principi fondativi dell’ideologia albanista in nuovi linguaggi che spaziano dalla musica alle rappresentazioni teatrali fino a raggiungere anche le manifestazioni sportive e il tifo organizzato, come avviene recentemente, ad esempio, a Piana degli Albanesi, dove i tifosi nei cori a sostegno della squadra locale cantano in lingua albanese e nelle coreografie esibiscono i simboli della cultura arbëreshe.

In conclusione, i risultati dell’indagine sul campo hanno mostrato la tendenza degli arbëreshë a mantenere e a promuovere attraverso nuovi strumenti di comunicazione una visione etnicistica ed essenzialistica della loro identità, in continuità con la concezione ideologica promossa dall’intelligenza arbëreshe nei secoli XVIII-XIX. In realtà, pochi arbëreshë sono consapevoli dell’origine dei simboli e dei miti che vengono da loro esibiti come fattori di identificazione. Infatti, rispetto alla percezione attuale dell’identità arbëreshe, dallo studio condotto nei capitoli precedenti è emersa una prospettiva diametralmente opposta, orientata verso un’impostazione pluralista e multiculturale del fenomeno in questione. L’analisi delle principali opere letterarie e l’approfondimento sulle vicende storiche delle comunità albanesi dell’Italia meridionale hanno messo in evidenza la natura artificiale e artificiosa dell’identità arbëreshe, che, a

⁶²⁵ M. Aime, *Comunità*, il Mulino, Bologna, 2019, pp. 54-55.

differenza della credenza “popolare”, non è un manufatto antico conservatosi nel tempo e difeso dalle contaminazioni esterne, quanto, invece,

«il risultato di una sua attiva evoluzione e di un suo continuo rimodularsi nei nuovi territori di insediamento, grazie anche alle aperture determinate dai contatti avuti con la cultura dominante italiana, piuttosto che come passiva conservazione e riproposizione in un immobile e “isolazionistico” congelamento etnico albanese, fuori dalla storia e dal mondo»⁶²⁶.

Il successo del miracolo antropologico arbëresh, dunque, è stato dovuto all’ideazione di un mirato progetto ideologico che ha permesso alla minoranza italo-albanese di adattarsi ciclicamente alle circostanze storiche e, grazie a una innata forza resiliente, di partecipare alle trasformazioni innovative che l’hanno coinvolta. Per questo motivo, non si può non concordare con il giudizio di Giuseppe Schirò, che, nel descrivere il carattere dell’uomo arbëresh, vi intravedeva la compresenza di tratti apparentemente contraddittori ma rivelatori della identità plurale arbëreshe:

«Egli, per quanto tenace nel conservare gli usi, i costumi, i riti religiosi, la lingua e le tradizioni degli antenati, pure non è affatto misoneico, anzi è dotato di un carattere eminentemente evolutivo, sicché volentieri accoglie le idee nuove»⁶²⁷.

⁶²⁶ F. Altimari, “Prefazione” a S. Bugliaro, *L’Arbëria della Presila greca. Analisi demografica, socio-economica, onomastica e toponomastica*, Centro studi genealogia arbëreshe, Rossano, 2018, p. 16.

⁶²⁷ G. Schirò, “Te dheu i huaj”, in Id., *Opere*, vol. III: *Vistari, Te dheu i huaj* (ed. del 1900), a cura di M. Mandalà, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997, p. 206, nota n. 17.

BIBLIOGRAFIA

- Aime M., *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Einaudi, Torino, 2020.
- *Comunità*, il Mulino, Bologna, 2019.
- Altimari F., *Studi sulla letteratura albanese della Rilindja*, Quaderni di Zjarri, San Demetrio Corone, 1984.
- “Gli Arbëreshë d’Italia per la rinascita dell’Albania tra XVIII e XIX secolo: parallelismi con altre diaspore di area italo-balcanica”, in «*Studia Albanica*», n. 2, 2012, pp. 129-143.
- “Presentazione”, in G. De Rada, *L’Albanese d’Italia. Giornale Politico Morale Letterario*, ristampa anastatica, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014, pp. 5-6.
- “Napoli, vatër e rëndësishme e Rilindjes arbërehe dhe shqiptare”, in L. Reçka et al. (a cura di), *Një Rilindje para Rilindjes*, Universiteti Eqrem Çabej, Gjirokastër, 2014, pp. 33-65.
- “Naples, an important center of the Arbëresh-Albanian Renaissance in 19th Century”, in «*Studia Albanica*», n. 2, 2014, pp. 53-79.
- “Introduzione” a G. De Rada, *Opera Omnia*, vol. II: *Canti di Milosao*, edizione critica e traduzione italiana a cura di F. Altimari, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017, pp. 11-24.
- “I *Canti di Milosao* di Girolamo De Rada: storia e struttura del poema”, in «*LEA – Lingue e letterature d’Oriente e d’Occidente*», n. 6, 2017, pp. 79-98.
- “Prefazione” a S. Bugliaro, *L’Arbëria della Presila greca. Analisi demografica, socio-economica, onomastica e toponomastica*, Centro studi genealogia arbëreshe, Rossano, 2018, pp. 15-19.
- “Alle radici del pensiero romantico nella Scuola calabro-albanese di S. Adriano”, in *Domenico Mauro: arbëresh, dantista, patriota*, Fondazione Universitaria “Francesco Solano”, Cosenza, 2020, pp. 49-70.
- “La *Rinascita* albanica alla base della *Rilindja* albanese tra settecento e ottocento”, in M. Mandalà, G. Gurga (a cura di), *Il Papato di Clemente XI e l’Albania del Settecento*, Unipapress, Palermo, 2023, pp. 9-46.
- “L’opera di Angelo Masci: primo manifesto europeo sull’identità degli Albanesi e sui diritti degli Italo-albanesi”, prefazione a A. Masci, *Discorso sull’origine, costumi e stato attuale della Nazione Albanese (1807)*, Çelësi, Tiranë, 2023, pp. VII-XXXII.
- Amselle J.-L., *Logiques métisses: anthropologie de l’identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 1990.
- “Etnie e spazi: per un’antropologia topologica”, in J.-L. Amselle, E. M’Bokolo (a cura di), *L’invenzione dell’etnia*, trad. it., Meltemi, Milano, 2017 (ed. or. 2005), pp. 45-81.

- Anderson B., *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2018 (ed. or. 1983).
- Anselmi S., “Aspetti economici dell’emigrazione Balcanica nell’Italia centro-orientale del Quattrocento”, in «*Società e Storia*», n. 4, 1979, pp. 1-16.
- Antonietti V., Caputo B., “Confini e frontiere: Distinzione, relazione, sconfinamenti e ibridazioni”, in «*La Ricerca Folklorica*», n. 53, 2006, pp. 7-20.
- Appadurai A., *Modernità in polvere*, trad. it., Raffaele Cortina, Milano, 2012 (ed. or. 1996).
- Assmann J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it., Einaudi, Torino, 1997 (ed. or. 1992).
- Bagnasco A., *Tracce di comunità. Temi derivati da un concetto ingombrante*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- Barth F., “I gruppi etnici e i loro confini”, in V. Maher (a cura di), *Questioni di enticità*, Rosenberg & Seller, Torino, 1994, pp. 33-71.
- Baumann G., *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge, London, 1999.
- [Benedetto XIV], *Sanctissimi domini nostri Benedicti Papæ XIV. Bullarium*, Tom. 1. *In quo continentur constitutiones, epistolæ &c. editæ ab initio pontificatus usque ad annum 1746*, Typis Sacræ Congregationis de Propaganda Fide, Romæ, MDCCXLVI.
- Benhabib S., *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2002.
- Bernabé J., Chamoiseau P., Confiant R., *Elogio della creolità*, trad. it., Ibis, Como, 1999 (ed. or. 1989).
- Berti F., *Per una sociologia della comunità*, Franco Angeli, Milano, 2005.
- Bettini M., *Radici. Tradizioni, identità, memoria*, Il Mulino, Bologna, 2016.
- Bhabha H., *I luoghi della cultura*, trad. it., Meltemi, Roma, 2001 (ed. or. 1994).
- Bidera G. E., *Passeggiata per Napoli e contorni*, all’insegna di Aldo Manuzio, Napoli, 1844.
- *Quaranta Secoli. Racconti su le Due Sicilie del Pelasgo Matr-eer* pubblicati da E. manuale Bidera italo-greco, all’insegna di Aldo Manuzio Napoli, voll. I-IV, 1846-1850.
- “Monumento biblico della storia critica dei Pelasgi dichiarato per mezzo della lingua schipta” in «*Il Poligrafo. Rivista scientifica, letteraria ed artistica per la Sicilia*» n. I, 1856, pp. 17-28.
- “Rapporti intorno alla Triade pitagorica e alla Trimurti indiana”, in «*Il Poligrafo*», n. II, 1856, pp. 92-97.
- “Timeo di Locri”, in «*Il Poligrafo*», n. II, 1856, pp. 270-287.
- Böckler S., “Identità, differenza, confine. Il fondamento teorico e concettuale della ricerca sull’etnicità”, in «*Studi di Sociologia*», n. 3, 1999, pp. 317-334.

- Bolognari M., “Muri, case, spazi. La struttura materiale della *gjitonia arbëreshe*” in L. R. Alario (a cura di), *Cultura materiale, cultura immateriale e passione etnografica*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 35-48.
- Borgia N., *I monaci basiliani d’Italia in Albania. Appunti di storia missionaria (Secoli XVI-XVIII)*, Periodo secondo, Reale accademia d’Italia, Roma, 1942.
- Bucolo P., *Storia di Biancavilla*, Grafiche “Guttenberg”, Adrano, 1953.
- Burke P., *La storia culturale*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 2006 (ed. or. 2004).
- Buscemi N., *Saggio di storia municipale di Sicilia ricavata dai monumenti contemporanei*, Comune di Palazzo Adriano - Proloco “Palazzo Adriano”, Geraci, S. Stefano Quisquina, 2002.
- Buttitta I., *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Milano, 2002.
- Çabej E., *Tra gli albanesi d’Italia*, a cura di M. Mandalà, Besa Muci, Nardò, 2021.
- Canclini N. G., *Hybrid Cultures. Strategies for entering and leaving modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005.
- Cannavacciuolo L., “Notizie dalla città dolente. I giorni del colera a Napoli nel racconto di Emmanuele Bidera”, in B. Suta (a cura di), *Napoli tra Sette e Ottocento: polo storico di riferimento culturale per il mondo albanese e l’Arbëria. Nel bicentenario della morte di Angelo Masci (1822-2022)*, UniorPress, Napoli, 2023, pp. 195-205.
- Caruso R., *Padre Giorgio Guzzetta C. O. e la fondazione del Seminario greco-albanese di Palermo (1734-1764)*, Dissertazione per il Dottorato in *Storia della Chiesa*, Pontificia Università Gregoriana di Roma, Roma, 2016.
- Cassiano D., *Intellettuali e Politici calabro-arbresh nel Risorgimento*, Libreria Aurora, Corigliano Scalo, 2011.
- Cesareo V., “La questione dell’altro”, in Id., *L’Altro: identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 7-27.
- Chetta N., *Tesoro di Notizie su de’ Macedoni*, Helix Media, Palermo-Contessa Entellina, 2002.
- *Testi letterari in albanese*, edizione critica a cura di M. Mandalà, Salvatore Sciascia, Caltanissetta, 2004.
- [Chiara Pietro], *L’Albania per l’avv. Pietro Chiara*, Tipografia del Giornale di Sicilia, Palermo, 1869.
- Colombo E. C., “*Il Cristo degli Altri*”. *Economie e rivendicazione nella Calabria greca di età moderna*, New Digital Press, Palermo, 2018.
- Colombo E., “Decostruire l’identità. Individuazione e identificazione in un mondo globale”, in «Culture», n. 19, 2007, pp. 11-35.
- *Sociologia delle relazioni interculturali*, Carocci, Roma, 2020.
- Cometa M., Coglitore R., Mazzara F. (a cura di), *Dizionario degli studi culturali*, Meltemi, Milano, 2004.

- Contini A., “Il paradigma del *métissage*, fra estetica e scienze umane”, in «*Ricerche di Pedagogia e Didattica*», n. 2, 2009, pp. 1-37.
- Costantini G., “Cenni della vita e delle opere di P. Giorgio Guzzetta”, in Id., *Studi storici*, a cura di P. Manali, Comune di Piana degli Albanesi, Piana degli Albanesi, 2000, pp. 121-166.
- Crispi G., *Memoria sull’origine e fondazione di Palazzo Adriano, colonia greco-albanese in Sicilia, delle chiese ivi edificate, e dei litigi, che vi nacquero tra i due cleri da che vi si introdusse Parrocchia latina*, presso Lorenzo Dato, Palermo, 1827.
- *Memoria sulla lingua albanese di cui se ne dimostra l’indole primordiale e se ne rintraccia la rimota antichità sino ai Pelasgi, ai Frigi, ai Macedoni e agli Eoli primitivi, che la costituisce in gran parte madre della lingua greca*, presso Lorenzo Dato, Palermo, 1831.
- *Memorie storiche di talune costumanze appartenenti alle colonie greco-albanesi di Sicilia*, Tipografia di Pietro Morvillo, Palermo, 1853.
- *Memorie storiche di talune costumanze appartenenti alle colonie Greco-Albanesi di Sicilia*, raccolte e scritte da Giuseppe Crispi Vescovo di Lampsaco, Tipografia di Pietro Morvillo, Palermo, 1983.
- Cuccia A., “Appunti per un’edizione del manoscritto danese del *Tesoro di Notizie* di Nicolò Chetta” in M. Mandalà, G. Gurga (a cura di), *Il Papato di Clemente XI e l’Albania del Settecento*, Palermo University Press, Palermo, 2023, pp. 171-186.
- Cuccurullo L., *Costruire una nazione nell’Italia preunitaria. Religione e politica nelle comunità albanesi di rito greco di Calabria e di Sicilia*, Tesi di perfezionamento, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2019.
- D’Alessandri A., “Il «mito» di Dora d’Istria: un percorso bibliografico”, in «*Transylvanian Review*», n. 3, 2006, pp. 45-70.
- “Il ruolo di Dora d’Istria nell’affermazione dell’identità nazionale albanese”, in «*Hylli i Dritës*», n. 3, 2008, pp. 45-61.
- D’Angelo G., *Vita di Padre Giorgio Guzzetta*, a cura di P. Manali, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma, 2009.
- D’Oria F., “Pasquale Baffi e i Papiri di Ercolano (con lettere e documenti inediti)” in «*Contributi alla Storia della Officina dei Papiri Ercolanesi*», n. 2, 1980, pp. 105-158.
- “Pasquale Baffi”, in M. Gigante (a cura di), *La cultura classica a Napoli nell’Ottocento*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell’Università degli Studi di Napoli, Napoli, 1987, pp. 93-121.
- “Pasquale Baffi, il ritorno della memoria”, in «*Sinestesie: Rivista di studi sulle letterature e le arti europee*», 2011, pp. 240-252.
- Daher L. M., “Che cosa è l’identità collettiva? Denotazioni empiriche e/o ipotesi di ipostatizzazione del concetto”, in «*Società Mutamento Politica*», n. 8, 2013, pp. 125-139.

- Dara G., *Kënga e sprasëme e Ballës (Il canto ultimo di Bala)*, edizione critica a cura di M. Mandalà, Palazzo Adriano, 2007.
- De Rada G., “Identità degli Albanesi co’ Pelasgi”, in [Bidera G. E.], *Quaranta Secoli. Racconti su le Due Sicilie del Pelasgo Matn-eer* pubblicati da Emmanuele Bidera italo-greco, vol. I, all’insegna di Aldo Manuzio Napoli, 1846, pp. 9-10, nota 1.
- “Programma”, in «*L’Albanese d’Italia*», n.1, 1848, pp. 1-2.
- “Varietà”, in «*L’Albanese d’Italia*», n. 8, 1848, p. 32.
- “Lettera a Cesare Cantù”, in «*Fjamuri Arbërit*», n. 10, 1886, pp. II-VI.
- *Antichità della Nazione albanese e sua affinità con gli Elleni e con i Latini*, Stamperia dell’Industria, Napoli, 1864.
- *Conferenze sull’Antichità della Lingua albanese e grammatica della medesima* per G. De Rada, Tipografia di Francesco Mormile, Napoli, 1893.
- *L’Albanese d’Italia. Giornale Politico Morale Letterario*, ristampa anastatica, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014.
- *Opera Omnia*, vol. II: *Canti di Milosao*, edizione critica e traduzione italiana a cura di F. Altimari, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017.
- *Opera Omnia*, vol. IX: *Opere filosofiche e politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.
- *Opera Omnia*, vol. VII: *Opere in italiano*, edizione critica a cura di M. La Luna, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009.
- *Opera Omnia*, vol. V: *Rapsodie Albanesi*, edizione critica delle due edizioni a stampa (1866, 1883) a cura di F. De Rosa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2018.
- De Rosa F., “Introduzione” a G. De Rada, *Opera Omnia*, vol. V: *Rapsodie Albanesi*, edizione critica delle due edizioni a stampa (1866, 1883) a cura di F. De Rosa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2018, pp. 13-27.
- Dei F., “La costruzione delle identità locali: dalle feste alle rievocazioni storiche”, in D. Balestracci (a cura di), *Identità cittadine e uso della storia*, Accademia degli Intronati, Siena, 2018, pp. 97-108.
- Demiraj Sh., *Prejardhja e Shqiptarëve në dritën e dëshmive të gjuhës shqipe*, Naimi, Tiranë, 2015.
- Derrida J., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997.
- Di Lena M., “Incontri e scontri tra arbëreshë e italiani nel Molise” in A. Guzzetta (a cura di), *Etnia albanese e minoranze linguistiche in Italia*, Istituto di Lingua e Letteratura Albanese, Palermo, 1983, pp. 107-121.
- Di Pasquale C., *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Il Mulino, Bologna, 2018.
- Dorsa V., *Su gli Albanesi: ricerche e pensieri*, Tip. Trani, Napoli, 1847.
- Ducellier A., “Les Albanais en Italie centrale à la fin du Moyen Âge: de l’émigration à l’intégration”, in «*L’Ethnographie*», n. 106, 1989, pp. 75-85.

- Durkheim É., *La divisione del lavoro sociale*, trad. it., Edizioni di Comunità, Torino, 1999 (ed. or. 1893).
- *Le forme elementari della vita religiosa: il sistema totemico in Australia*, trad. it., Meltemi, Milano, 2005 (ed. or. 1912).
- Erikson E. H., *Gioventù e crisi d'identità*, trad. it., Armando, Roma, 2008 (ed. or. 1968).
- Esposito A., “Variazione sul politico in Jean-Luc Nancy”, in U. Perone (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Seller, Torino, 2012, pp. 29-34.
- Fabbricatore F., “Angelo Masci. La questione identitaria albanese in seno al Regno di Napoli e i diritti per l'egualitarismo antifeudale”, in B. Suta (a cura di), *Napoli tra Sette e Ottocento: polo storico di riferimento culturale per il mondo albanese e l'Arbëria. Nel bicentenario della morte di Angelo Masci (1822-2022)*, UniorPress, Napoli, 2023, pp. 99-114.
- Fabietti U., “Identità collettive come costruzioni dell'umano. Lavorare dentro l'identità o uscirne fuori?”, in F. Remotti (a cura di), *Sull'identità*, Raffaello Cortina, Milano, 2021, pp. 41-87.
- “La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni”, in S. Salvatici (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 177-186.
- *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano, 2004.
- *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma, 2013.
- Fabietti U., Matera V., *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Milano, 2018.
- Falcetta A., *Ortodossi nel Mediterraneo cattolico. Frontiere, reti comunità nel Regno di Napoli (1700-1821)*, Viella, Roma, 2016.
- Figlia N., *Il codice chieutino*, edizione critica e concordanza del manoscritto a cura di M. Mandalà. Comune di Mezzojuso, Palermo, 1995.
- *Relazione del Rev. Papàs Andrea Figlia da Mezzojuso diretta al Rev. Papàs Paolo Maria Parrino, Rettore del Seminario Greco-Albanese di Palermo e Parroco della Parrocchia Greca della medesima città, sugli albanesi stanziatisi nella capitanata di Puglia*, ms. dell'Archivio della Parrocchia di San Nicolò di Mira di Mezzojuso, cartella n. III, Carpetta n. 1, fasc. n. 3.
- Franc E., “La categorizzazione etnica e gli etnonimi. Questioni teorico-metodologiche fra presente e passato”, in «*Etica & Politica / Ethics & Politics*», n. 1, 2022, pp. 331-378.
- Freud S., *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, a cura di E. Q. Panaitescu, Bollati Boringhieri, Milano, 1978 (ed. or. 1921).
- Fujitani T., *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, University of California Press, Berkeley, 1998.
- Fyrgos A. (a cura di), *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione l'attività*, Pontificio Collegio Greco di S. Atanasio, Roma, 1983.

- Gallissot R., Kilani M., A. Rivera (a cura di), *L'imbroglione etnico in quattordici parole-chiave*, Dedalo, Bari, 2012.
- Gambarara D., "Parlare albanese nell'Italia unita", in F. Altimari, L. M. Savoia (a cura di), *I dialetti italo-albanesi. Studi linguistici e storico-culturali sulle comunità arbëreshe*, Bulzoni, Roma, 1994, pp. 33-54.
- Gans H. J., "Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America", in H. J. Gans, N. Glazer, J. R. Gusfield, C. Jenks (a cura di), *On the Making of Americans: Essays in Honor of David Riesman*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1979, pp. 193-220.
- Gassisi S., "Contributo alla storia del rito greco in Italia", in «*Roma e l'Oriente*», n. 7, 1914, pp. 272-285 e pp. 340-352.
- *Contributo alla storia del rito greco in Italia. Note e documenti*, fasc. I, Tipografia Italo-Orientale "S. Nilo", Grottaferrata, 1917.
- Geertz C., *Interpretazione di culture*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1998 (ed. or. 1973).
- Georges B., *Le società comunicanti*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1973 (ed. or. 1971)
- Giacomarra M. G., *Immigrati e minoranze: percorsi di integrazione sociale in Sicilia*, La Zisa, Palermo, 1994.
- *Migrazioni e identità. Il ruolo delle comunicazioni*, Palumbo, Palermo, 2000.
- "Il ruolo dell'intelligensia arbëreshe nella costruzione d'identità" in Francesco Altimari, Fiorella De Rosa (a cura di), *Atti del III Seminario Internazionale di Studi Albanesi*, Università della Calabria, Rende, 2004, pp. 273-286.
- "La vicenda arbëreshe tra storia e mito", in «*Res Albanicæ*», n. 1, 2012, pp. 201-212.
- Girona V. F., "Eric J. Hobsbawm e la storiografia su nazione e nazionalismo", in «*Contemporanea*», n. 2, 2015, pp. 291-302.
- Glissant É., *Introduzione a una poetica del diverso*, trad. it., Meltemi, Milano, 2020 (ed. or. 1996).
- *Poetica della Relazione. Poetica III*, trad. it., Quodlibet, Macerata, 2019 (ed. or. 1990).
- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, Vol. III, a cura di V. Gerratana, edizione critica dell'Istituto Gramsci, Giulio Einaudi, Torino, 1977.
- Gruzinski S., *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.
- Guida F., "Ricciotti Garibaldi e il movimento nazionale albanese", in «*Archivio Storico Italiano*», n. 1, 1981, pp. 97-138.
- Gullo-Arcuri V., "I tre colori", in «*L'Albanese d'Italia*», n. 3, 1848, p. 10.
- Guzzetta A., "Giuseppe Crispi ellenista e albanologo", in G. Crispi, *Studi albanesi. Storici folklorici linguistici*, a cura di M. Mandalà, A.C. Mirror, Palermo, 2003, pp. 27-36.

- Guzzetta p. G., *L'osservanza del rito presso gli Albanesi d'Italia perché giovino a se stessi e a tutta la Chiesa*, Comune di Piana degli Albanesi, Palermo, 2007.
- Habermas J., "Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto", in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2003 (ed. or. 1996, 1992), pp. 63-110.
- Habermas J., Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2003 (ed. or. 1996, 1992).
- Hahn von J. G., *Albanesische studien*, Verlag von Friedrich Mauke, Jena, 1854.
- Halbwachs M., *La memoria collettiva*, trad. it., Unicopli, Milano, 2001 (ed. or. 1997).
- Hall S., "Chi ha bisogno dell'«identità»?", in Id., *Politiche del quotidiano*, a cura di G. Leghissa, il Saggiatore, Milano, 2006, pp. 313-331.
- "Identità culturale e diaspora", in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma, 2006, pp. 243-262.
- Harasiewicz M., *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Typis instituti Rutheni Stauropigiani, Leopoli, 1862.
- Heffner R. D. (a cura di), *A Documentary History of the United States*, Mentor Books, New York, 1965.
- Henry B. e Pirni A., *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2006.
- Hobsbawm E. J., "Introduzione: Come si inventa una tradizione", in E. J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, trad. it., Einaudi, Torino, 2002 (ed. or. 1983), pp. 3-17.
- "Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa, 1870-1914", in E. J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, trad. it., Einaudi, Torino, 2002 (ed. or. 1983), pp. 253-295.
- Hobsbawm E. J. e Ranger T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, trad. it., Einaudi, Torino, 2002 (ed. or. 1983).
- Ismajli R., *Gjuhë standarde dhe histori identitetesh*, Akademia e shkencave e Shqipërisë, Tiranë, 2005.
- Jedlowski P., *Memoria, esperienza e modernità*, Franco Angeli, Milano, 1989.
- Karalevsky C., *Documenti inediti per servire alla storia delle Chiese italo-greche*, Bretschneider, Roma, 1911.
- Kerényi K., *Scritti Italiani (1955-1971)*, a cura di G. Moretti, Guida, Napoli, 1993.
- Koliqi E., *Saggi di letteratura albanese*, Leo S. Olschki, Firenze, 1972.
- Korinthios J., *I Greci di Napoli e del meridione d'Italia dal XV al XX secolo*, AM&D, Cagliari, 2012.
- Krajcar J., *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistoral Acts*, Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1966.
- Kymlicka W., *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

- Lanzillo M. L., “Multiculturalismo perché?”, in «*Contemporanea*», n. 1, 2003, pp. 142-149.
- Lanzillo M. L., *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Laplantine F., Nouss A., *Il pensiero meticcio*, trad. it., Elèuthera, Milano, 2006 (ed. or. 1997).
- Laviola G., *Società, Comitati e Congressi Italo Albanesi dal 1895 al 1904*, Luigi Pellegrini, Cosenza, 1974.
- [Lomonaco F.], *Rapporto fatto da Francesco Lomonaco, patriota napoletano, al cittadino Carnot, Ministro della Guerra, sulle segrete cagioni e su' principali avvenimenti della catastrofe napoletana, sul carattere e la condotta del re, della regina di Sicilia e del famoso Acton*, Seconda edizione corretta ed accresciuta, Milano, anno IX repubblicano [1801].
- Lutri A., *Immaginarsi arbëreshë. Poetiche, pratiche e cognizione dell'identità in una comunità dell'Arbëria siciliana*, Università della Calabria Centro Editoriale e Librario, Cosenza, 2005.
- Magnum Bullarium Romanum seu ejusdem continuatio, quæ supplementi loco sit, tum huicce, tum aliis quæ præcesserunt editionibus Romanæ & Lugdunensis. Cum rubricis, summariis, scholiis, et indicibus. Tomus decimus-quintus, complectens Constitutiones Clementis XII ab anno V usque ad X, Sumptibus Henrici-Alberti Gosse, Luxemburgi, 1748.*
- Malcolm N., “Myths of albanian national Identity. Some key elements, as expressed in the Works of albanian writers in America in the early twentieth Century”, in S. Schwandner-Sievers, B. J. Fischer (eds.), *Albanian Identities: Myth and History*, Indiana University press, Bloomington-Indianapolis, 2002, pp. 312-324.
- Malighetti R., “Introduzione. Politiche identitarie e lavoro sul campo”, in Id. (a cura di), *Politiche dell'identità*, Meltemi, Roma, 2007, pp. 7-30.
- Mandalà F. M., “Il culto della Madonna dell'Odigitria a Piana degli Albanesi tra storia e mito”, in «*Studi sull'Oriente Cristiano*», n. 1, 2022, pp. 167-197.
- “Gli Albanesi tra etnonimi ambigui e improprie eresie: l'etnosimbolismo di Paolo Maria Parrino”, in «*Studi sull'Oriente Cristiano*», n. 2, 2023, pp. 163-197.
- Mandalà M., *La diaspora e il ritorno: mito, storia, cultura tradizionale nell'opera di Giuseppe Schirò*, Università degli Studi di Palermo, Palermo, 1990.
- “Prefazione” a N. Buscemi, *Saggio di storia municipale di Sicilia ricavata dai monumenti contemporanei*, Geraci, S. Stefano Quisquina, 2002, pp. 3-6.
- *Nicolò Chetta. Nel bicentenario (1803-2003)*, A.C. Mirror, Palermo, 2003.
- “Nota del curatore”, in G. Crispi, *Studi albanesi. Storici folklorici linguistici*, a cura di M. Mandalà, A.C. Mirror, Palermo, 2003, pp. 13-18.
- *La E mbsuame e krështerë di Luca Matranga. Edizione critica dei tre manoscritti e dell'edizione a stampa (1592)*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta, 2004.

- “Introduzione” a N. Chetta, *Testi letterari in albanese*, edizione critica a cura di M. Mandalà, Salvatore Sciascia, Caltanissetta, 2004, pp. XI-XXXVI.
- “Paolo Maria Parrino e le origini dell’ideologia albanista”, in P. Di Marco e A. Musco (a cura di), *Aspetti della cultura bizantina ed albanese in Sicilia*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2005, pp. 1-60.
- “Il *Leksiko* (1763) di Nicolò Chetta e i turchismi in albanese” in C. Ruta (a cura di), *Le parole e i giorni. Scritti per Nino Buttitta*, Vol. I, Sellerio, Palermo, 2005, pp. 69-82.
- *Mundus vult decipi. I miti della storiografia arbëreshe*, Università della Calabria, Rende, 2007.
- “Introduzione” a P. G. Guzzetta, *L’osservanza del rito presso gli Albanesi d’Italia perché giovino a se stessi e a tutta la Chiesa*, Comune di Piana degli Albanesi, Palermo, 2007, pp. 5-26.
- “Introduzione”, in G. Dara, *Kënga e sprasëme e Ballës (Il canto ultimo di Bala)*, edizione critica a cura di M. Mandalà, Palazzo Adriano, 2007, pp. 10-18.
- “Alle origini del *mito pelasgico*: Girolamo De Rada e Giovanni Emanuele Bidera”, Introduzione a G. De Rada, *Opera Omnia*, vol. XI: *Opere filologiche e storico-culturali; Fjamuri Arbërit (1883-1887)*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 9-24.
- “Shqip, shqipëtar e shqipëni në Fjalorin e pabotuar (1702) të Francesco Maria da Lecce-s”, in A. Marashi (a cura di), *Vepra themelore në Albanologji*, Botimet Albanologjike, Tiranë, 2009, pp. 151-162.
- “Padre Giorgio Guzzetta e le origini della costruzione d’identità arbëreshe”, in «*Hylli i Dritës*», n. 1, 2015, pp. 374-425.
- “Tommaso Stanislao Velasti tra filellenismo partenopeo e ideologia “albanista” in «*Studi sull’Oriente Cristiano*», n. 2, 2021, pp. 153-224.
- *Nikollë Filja dhe veprat e tij poetike. Botim kritik i dorëshkrimeve (Kodiku i Kieutit dhe Vajtim’ i Zonjësë Shën Mëri Virgjërë mbi Malt Kalvarie)*, Ombra GVG, Tiranë, 2022.
- “Giovanni Emanuele Bidera: un librettista arbëresh del Teatro San Carlo”, in B. Suta (a cura di), *Napoli tra Sette e Ottocento: polo storico di riferimento culturale per il mondo albanese e l’Arbëria. Nel bicentenario della morte di Angelo Masci (1822-2022)*, UniorPress, Napoli, 2023, pp. 167-193.
- Manselli R., *Il reggimento albanese Real Macedone durante il Regno di Carlo di Borbone*, in «*Archivio Storico Napoletano*», n. 32, 1950-1951, pp. 142-166.
- Maradei F., “*De Albanensium seu Græcorum peculiari cura habenda*. La condizione religiosa dei fedeli italo-albanesi nella Calabria post-tridentina. Profili storico-giuridici”, in «*Stato, Chiese e pluralismo confessionale*», n. 10, 2023, pp. 89-116.
- Marafioti G., *Croniche et antichità di Calabria. Conforme all’ordine de’ testi greco, & latino, raccolte da’ più famosi scrittori antichi, & moderni, ove regolarmente*

sono poste le città, castelli, ville, monti, fiumi, fonti, & altri luoghi degni di sapersi di quella provincia... in Padova: ad istanza de gl'Vniti, 1601 (prima edizione 1595).

- Marcantonio E., “Comunità e co-esistenza”, in U. Perone (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Seller, Torino, 2012.
- [Marchianò A.], *Memoria sul Collegio e Vescovo Greco di S. Adriano* scritta da Angelo Marchianò Professore di Filosofia in nome ed a richiesta dei cittadini di S. Demetrio Corone, Tipografia dell'Indipendenza, Cosenza, 1866.
- Marini B., *Historia de vita et gestis Scanderbegi Epirutarvm Principis*, Bernardino de' Vitali, Roma, 1508-10.
- Marino G. C., *L'ideologia sicilianista: dall'età dei “lumi” al Risorgimento*, Flaccovio, Palermo, 1971.
- Martucci D., *I Kanun delle montagne albanesi. Fonti, fondamenti e mutazioni del diritto tradizionale albanese*, Edizioni di Pagina, Bari, 2010.
- “Le consuetudini giuridiche albanesi tra oralità e scrittura”, in «*Palaver*», n. 2, 2017, pp. 73-106.
- [Masci A.], *Esame politico-legale de dritti, e delle prerogative de' Baroni del Regno di Napoli* di Angelo Masci, Nella stamperia Simoniana, in Napoli, MDCCXCII.
- “Essai sur l'Origine, les Mœurs et l'État actuel de la Nation Albanaise par Ange Masci”, in C. Malte Brun, *Annales des Voyages, de la Géographie et de l'Histoire, ou Collection Des Voyages nouveaux les plus estimés, traduits de toutes les Langues Européennes; Des Relations Originales, inédites, communiquées par des Voyageurs Français et Etrangers [...]*, publiées par M. Malte-Brun, Tome troisième comprenant les cahiers VII à IX, chez F. Buisson, Paris, 1808, pp. 145-234.
- *Discorso sull'origine, costumi e stato attuale della Nazione Albanese (1807)*, Çelësi, Tiranë, 2023 (ed. or. 1807).
- Matera V., *Antropologia in sette parole chiave*, Sellerio, Palermo, 2006.
- Mattei S., *Per le greche colonie di Sicilia sulla domanda di deputarsi in quel regno un vescovo nazionale. Aringa* di Saverio Mattei, dalla Tipografia Patria, Vercelli, 1782.
- Mauro D., *Vittorio Emanuele e Mazzini*, Stabilimento Ponthenier, Genova, 1851.
- Mellino M., *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma, 2005.
- “Introduzione. Riflessioni sul “voyage in” di Said: *Orientalismo* trent'anni dopo”, in Id. (a cura di), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Roma, 2009.
- Mellone V., *Napoli 1848. Il movimento radicale e la rivoluzione*, Franco Angeli, Milano, 2017.
- Memorie della rivoluzione siciliana dell'anno MDCCCXLVIII pubblicate nel cinquantésimo anniversario*, Palermo, 1898.

- Mendella M., “Arruolamenti militari di albanesi nel regno di Napoli durante il Seicento”, in «*Archivio Storico per le Province Napoletane*», n. XC, 1973, pp. 373-385.
- Mezzadra S., *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Ombre Corte, Verona, 2008.
- Minuto D., “Il «Trattato contra Greci» di Agostino Castronovo”, in *Atti del I Convegno Storico Interecclesiale*, vol. III, Antenore, Padova, 1973, pp. 1001-1073.
- Mosse G. L., *La nazionalizzazione delle masse*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 2009 (ed. or. 1974).
- Nadin L., *Migrazioni e integrazione: il caso degli albanesi a Venezia (1479-1552)*, Bulzoni, Roma, 2008.
- *Albania ritrovata. Recupero di presenze albanesi nella cultura e nell’arte del Cinquecento veneto*, Onufri, Tiranë, 2012.
- Nadin L., Plasari A., *Barleti i hershëm. Sipas një dorëshkrimi të panjohur*, Onufri, Tiranë, 2023.
- Nancy J.-L., *La comunità inoperosa*, trad. it., Cronopio, Napoli, 2013 (ed. or. 1983).
- [Ortolani G. E.], *Nuovo dizionario geografico, statistico, e biografico della Sicilia antica e moderna colle nuove divisioni in intendenze dell’avvocato Giuseppe Emanuele Ortolani*, Dalla Tipografia degli Eredi Abate, Palermo, 1819.
- Parrino P. M., *De studiis necessariis ad recte instituendos Siculo Albanensis Collegii Candidatos. Oratio ad rerum albanensium studiosos* (“Sugli studi necessari per una corretta formazione degli alunni del Collegio Siculo Albanese”), traduzione italiana e nota introduttiva di Giorgia Guidera. in «*Biblos*», n. 27, 2006, pp. 114-125.
- *In septem perpetuæ consensionis libros Albanensis Ecclesiæ cum Romana omnium Mater et Magistra*, ms. presso Archivio storico dell’Eparchia di Piana degli Albanesi.
- Parsons T., *Il sistema sociale*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano, 1996 (ed. or. 1951).
- Passarelli G., *Ellenio Agricola alias Giorgio Guzzetta. Biografia (1682-1756)*, Eparchia di Piana degli Albanesi, Piana degli Albanesi, 2020.
- Pastor von L., *Storia dei Papi nel periodo dell’Assolutismo*, Versione italiana di Mons. Prof. Pio Cenci, Roma, Desclée & C., Roma, 1933.
- Pazè V., *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Perbreuis instructio super aliquibus ritibus Græcorum ad rr.pp.dd. episcopos Latinos, in quorum ciuitatibus, vel diocesisibus Græci, vel Albanenses Græco ritu viuentes degunt. Ac literæ quædam apostolicæ, ad ispos Græcos, & eorum ritus pertinentes. Necnon forma professionis fidei orthodoxæ a Græcis ad vnitatem Sanctæ Romanæ ecclesiæ venientibus faciendæ. Mandato sanctiss. D.N.D. Clementis papæ 8. simul excusæ, ex typographia Reu. Cam. Apostol., 1597. Et iterum, typis, Sacræ Congregationis de Propaganda Fide, Romæ, 1671.*

- Peri V., “Inizi e finalità ecumeniche del Collegio Greco in Roma”, in «*Aevum*», n. 1-2, 1970, pp. 1-71.
- *Chiesa Romana e “Rito” Greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Paideia, Brescia, 1975.
- “Studio introduttivo” a P. P. Rodotà, *Dell’origine, progresso e stato presente del Rito greco in Italia*, vol. I, Brenner, Cosenza, 1986, pp. 5-75.
- Petrosino D., “La costruzione dell’identità etnica: il caso della Sardegna e del Veneto”, in «*Studi di Sociologia*», n. 1, 1998, pp.
- “Pluralismo culturale, identità, ibridismo”, in «*Rassegna Italiana di Sociologia*», n. 3, 2004, pp. 389-418.
- Petrota F., *Politica e mafia a Piana dei Greci da Giolitti a Mussolini*, La Zisa, Palermo, 2001.
- Petta G., *Piana dei Greci nella Rivoluzione siciliana del 1860*, Tipografia Clamis e Roberti, Palermo, 1861.
- Petta P., *Stradioti Soldati albanesi in Italia (sec. XV-XIX)*, Argo, Lecce 1996.
- Rodotà P. P., *Dell’origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia osservato dai Greci, monaci basiliani e Albanesi libri tre*, vol. III, Per Giovanni Generoso Salomoni, In Roma, 1758.
- [Pitrè G.], *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano raccolti da Giuseppe Pitre*, vol. I, Libreria L. Pedone Lauriel, Palermo, 1889.
- *La famiglia, la casa e la vita del popolo siciliano*, A. Reber, Palermo, 1913.
- Pizzorno A., “Introduzione”, a É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, trad. it., Edizioni di Comunità, Torino, 1999 (ed. or. 1893), pp. XVII-XXXIV.
- Plasari A., “Gli albanesi nelle testimonianze dalla tarda Antichità sino all’alto Medioevo”, in A. Vaccaro, G. Strano (a cura di), *Giuseppe Valentini (S.J.) (1900-1979) storico bizantinista e albanologo. Studi e ricerche nel Quarantennale della sua scomparsa*, ARGO, Lecce, 2020, pp. 543-580.
- [Porcelli N.], *Collezione delle leggi, decreti e disposizioni governative compilate dall’avvocato Nicolò Porcelli a cura del tipografo Franco Carini*, Anno III, Ufficio Tipografico Carini, Palermo, 1860.
- Portes A., Rumbaut R. G., *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*, University of California Press-Russell Sage Foundation, Berkley (CA)-New York, 2001.
- *Immigrant America: A Portrait*, University of California Press, Oakland-London, 2014.
- Pratt M. L., *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London-New York, 2003.
- Remotti F., *Contro l’identità*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- *Cultura. Dalla complessità all’impoverimento*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari, 2019.

- “Introduzione. Lavorare dentro l’identità o uscirne fuori?”, in Id. (a cura di), *Sull’identità*, Raffaello Cortina, Milano, 2021, pp. 11-31.
- “Le somiglianze al posto dell’identità. Una proposta epistemologica”, in Id. (a cura di) *Sull’identità*, Raffaello Cortina, Milano, 2021, pp. 199-236.
- “Per un’ecologia delle somiglianze e delle diversità”, in «*DIVE-IN – An International Journal on Diversity and Inclusion*», n. 1, 2021, pp. 12-17.
- Ricciardi M., “Ferdinand Tönnies e l’etica della comunità”, in «*Città in controluce*», n. 29-30, 2017, pp. 13-23.
- Rivera A., “Etnia-etnicità”, in Gallissot R., Kilani M., A. Rivera (a cura di), *L’imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*, Dedalo, Bari, 2012, pp. 123-151.
- Said E. W., *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2001 (ed. or. 1978).
- Salvati M., “Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi”, in «*Storicamente*», n. 12, 2016, pp. 1-12.
- Santus C., *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali*, Publications de l’École française de Rome, Roma, 2019.
- Sarro I., *Pianiano: un insediamento albanese nello Stato pontificio*, S.ED, Viterbo, 2004.
- *L’insediamento albanese di Pianiano*, Grafimage, Arcore, 2013.
- “Noterelle sul Reggimento Real Macedone”, in B. Demiraj, M. Mandalà, Sh. Sinani (a cura di), *Edhe 100! Studime në nderim të prof. Francesco Altmarit me rastin e 60-vjetorit të lindjes*, Albapaper, Tiranë, 2015, pp. 591-597.
- *L’insediamento albanese di Pianiano*, Besa Muci, Nardò, 2021.
- Scaglione P., *Historia e shqipëtarvet t’Italisë*, New York, 1921.
- Scalora F., “Il cosiddetto “mito pelasgico”: formulazione di una ideologia, dal Seminario greco-albanese di Palermo ad Atene”, in R. Zisi, T. Dhima (a cura di), *Një Rilindje para Rilindjes*, Universiteti “Eqrem Çabej”, Gjirokastër, 2014, pp. 143-164.
- “Girolamo De Rada e la diffusione del cosiddetto mito pelasgico da Napoli ad Atene”, in *Letërsia dhe kultura arbëreshe: Jeronim de Rada në 200-vjetorin e lindjes*, Rama Graf, Elbasan, 2015, pp. 241-253.
- “Giuseppe Crispi (1781-1859) e la cultura greca antica e moderna nella Sicilia del XIX secolo”, in «*Hylli i Dritës*», n. 1, 2, 2015, pp. 343-373.
- “Stavaganze (neo)-pelasgiche e “simpatie” filelleniche. Il caso di Giovanni Schirò” in F. Altmarit, G. Gurga, Sh. Sinani, *Matteo Mandalà dhe Albanologia sot. Në 60-vjetorin e lindjes*, Tiranë, 2018, pp. 497-513.
- *Sicilia e Grecia. La presenza della Grecia moderna nella cultura siciliana del XIX secolo*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici “Bruno Lavagnini”, Palermo, 2018.

- “L’idea di Bisanzio nel pensiero dei dotti siculo-albanesi: il caso di Nicolò Chetta (1741-1803)”, in M. Re, C. Rognoni, F. P. Vuturo (a cura di), *Byzantino-Sicula VII: Ritrovare Bisanzio*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici “Bruno Lavagnini”, Palermo. 2019, pp. 291-318.
- Schimanski Blasi A., Passarelli G., “Fonti per servire alla storia della comunità greco-albanese di Villa Badessa”, in «*Studi sull’Oriente Cristiano*», n. 1, 2028, pp. 173-228.
- [Schirò G.], *Rapporti tra l’Epiro e il Regno delle Due Sicilie. Memorie del dott. Giovanni Schirò*, Tipografia del Giornale Letterario, Palermo, 1834.
- [Schirò mons. G.], *Relazione della Missione della Provincia di Cimarra nell’Epiro per il P. D. Giuseppe Schirò dell’Ordine di S. Basilio in Italia Vicario Apostolico della suddetta Provincia di Cimarra*, Typis Giannini & Mainardi, Roma, 1729.
- *II Relazione di Mons. Giuseppe Schirò sulla Missione di Cimarra (anni 1730-1735)*, in *Roma e l’Oriente: rivista criptoferratense per l’unione delle chiese*, anno III, vol. VI. Maggio-Dicembre 1913, Tip. italo-orientale di S. Nilo, Badia Greca di Grottaferrata, 1913.
- *Notizia distinta degl’Italo-greci e degl’Italo-albanesi esposta da mons. Giuseppe Schirò Arcivescovo di Durazzo, già Vicario Apostolico di Cimarra nell’Epiro, in occasione di dover rispondere ad alcuni quesiti proposti da un personaggio*, ms. 1742.
- *Requisiti di Giuseppe Schiro Arcivescovo di Durazzo, già Vicario Apostolico della Provincia di Cimarra nell’Epiro per lo spazio di anni XXIV, dal medesimo raccolti e messi insieme in Roma nell’anno del Signore MDCCXLVIII*, Roma 1748.
- Schirò G., *Canti tradizionali ed altri saggi delle colonie albanesi di Sicilia*, Stab. Tip. Luigi Pierro e Figlio, Napoli, 1923.
- *Opere*, vol. III: *Vistari, Te dheu i huaj* (ed. del 1900), a cura di M. Mandalà, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997.
- *Opere*, vol. IV: *Te dheu i huaj* (ed. del 1940), a cura di M. Mandalà, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997.
- *Opere*, vol. V: *Këthimi, Mino, Opere teatrali, Mantner*, a cura di M. Mandalà, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997.
- *Opere*, vol. VII: *Liriche sparse, Canti della Battaglia, Canti del Littorio*, a cura di M. Mandalà, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997.
- Sciambra M., *Paolo Maria Parrino, scrittore siculo-albanese*, estratto da «*Shêjzat-“Le Pleiadi”*», Roma, 1967.
- Sciolla L. (a cura di), *L’identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma, 2010.
- Sen A., *Identità e violenza*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2006 (ed. or. 2006).
- Smith A. D., *Le origini etniche delle nazioni*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1998 (ed. or. 1986).

- *Ethno-symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, Routledge, Abingdon, 2009.
- Solano F., “I motivi principali della poetica del De Rada”, in «*Microprovincia*», n. 41, 2003, pp. 88-102.
- [Spata G.], *Studi etnologici di Nicolò Chetta* esposti dall’Avv. Giuseppe Spata, Pubblicato nella *Rivista Sicula*, Luigi Pedone Lauriel, Palermo, 1870.
- Suta B., “Anselmo Lorecchio e *La Nazione Albanese*”, in «*Res Albanicæ*», n. 1, 2013, pp. 97-114.
- Taylor C., “La politica del riconoscimento”, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2003 (ed. or. 1996, 1992), pp. 9-62.
- Tylor E. B., *Primitive Culture. Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, John Murray, London, 1871.
- Tönnies F., *Comunità e società*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano, 1963 (ed. or. 1887).
- Tullio-Altan C., *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano, 1995.
- Turner F. J., “The Significance of the Frontier in American History”, in R. D. Heffner (a cura di), *A Documentary History of the United States*, Mentor Books, New York, 1965.
- Valguarnera M., *Discorso dell’origine ed antichità di Palermo e de’ primi abitatori della Sicilia e dell’Italia*, per Gio. Battista Marigo, Stampator Camerale, Palermo, 1614.
- Variboba G., *Gjella E Sh. Mërīs Virgjër / Vita della Beata Vergine Maria*, edizione critica e traduzione italiana a cura di V. Belmone, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005.
- Veneziano G., “Contrasti confessionali ed ecclesiastici tra Albanesi Greco-ortodossi o cattolici e cattolici latini in Calabria e Lucania (dalle origini delle colonie al 1919)” in «*Archivio storico per la Calabria e la Lucania*», Anno XXXVI, 1968, pp. 89-115.
- Villevieille Bideri L., “La vita e le opere di Giovanni Emmanuele Bidera” in, De Marco Spata B., *I figli illustri di Palazzo Adriano*, Bideri, Napoli, 1986, pp. 105-139.
- Vitale A., *Sociologia della comunità*, Carocci, Roma, 2007.
- F. Vitale, “Decostruzione”, in M. Cometa, R. Coglitore, F. Mazzara (a cura di), *Dizionario degli studi culturali*, Meltemi, Milano, 2004, pp.164-170.
- Vlora I. K. B., *Memorie*, a cura di N. Falaschi, Roma, 1978.
- Weber M., *Economia e società*, trad, it., vol. I: *Teorie delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999 (ed. or. 1922).
- *Economia e società*, trad. it., vol. II: *Economia e tipi di comunità*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999 (ed. or. 1922).

Winter E., "On Max Weber and Ethnicity in Times of Intellectual Decolonization", in «*Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*», n. 20, 2021, pp. 41-52.

Wortman R. S., *Scenarios of Powers: Myth and Ceremony in Russian Monarchy: from Peter the Great to the abdication of Nicholas II*, Princeton University Press, Oxford, 2006, (I ed. 1995).

SITOGRAFIA

Di Piazza Elio, "Studi (post-)coloniali, in «*Studi culturali*» (http://www.studiculturali.it/dizionario/lemmi/studi_postcoloniali.html).

Romanus

Pontifex

(<https://www.internetculturale.it/jmms/iccuviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3ABVEE064790&mode=all&teca=MagTeca+-+ICCU&fulltext=>).

<https://filimeridiani.it/>