

Diaspora e cultura della migrazione. Arbëreshë di Calabria dall'esodo al ritorno simbolico

di Mario Bolognari

La comunità italo-albanese della Calabria, costituita nel XV secolo a seguito della diaspora provocata dall'espansione dell'Impero Ottomano nei Balcani, in epoca contemporanea ha vissuto le stesse vicende del resto della regione, soprattutto la parte più debole, dei piccoli centri collinari e interni. In particolare, lungo tutto il Novecento ha sofferto di una migrazione costante e massiccia, che ha modificato profondamente le comunità locali, aprendo prospettive inedite in una dimensione globale. Se, infatti, le piccole comunità arbëreshë della Calabria potevano essere immaginate¹ come enclave culturalmente e linguisticamente omogenee, con l'emigrazione questa forma tradizionale della società locale è gradualmente scomparsa, sostituita da una rappresentazione mobile, dilatata e complessa di se stessa. L'effetto concreto di tale dilatazione o globalizzazione della comunità è stata la smentita di tutto quanto si era profetizzato: la comunità agricolo-pastorale non si è dissolta nella società industriale, né la cosiddetta tradizione è stata travolta dalla modernizzazione. Più verosimilmente, la comunità si è rifondata, con una metamorfosi dei suoi dispositivi di autoidentificazione e di rappresentazione. Oggi, in apparenza essa utilizza antichi segni culturali, tipici del paese isolato, in realtà utilizza un processo di patrimonializzazione della lingua, del rito religioso e della cultura locale come strumenti di sopravvivenza e affermazione all'interno del contesto globale².

Le concrete pratiche culturali, dalla lingua al rito religioso, dalle relazioni di parentela ai codici degli oggetti, durante la crisi della civiltà contadina del secondo dopoguerra stavano per scomparire. Ma, a partire dagli anni Settanta, le antiche pratiche sono state rielaborate e aggiornate per sostenere la specificità italo-albanese, all'interno di una nuova prospettiva multiculturale e interculturale dell'Occidente. Di questa opera di riconversione sono state soggetto agente di forte cambiamento le comunità emigrate nel nord Italia e all'estero.

Nei contesti sociali europei e nordamericani i gruppi migranti arbëreshë hanno anticipato, accelerato o influenzato dinamiche che si sarebbero verificate anche

¹ Benedict Anderson, *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma 1996.

² Per un approfondito esame di questo aspetto si rinvia a Mario Bolognari (a cura di), *La diaspora della diaspora. Viaggio alla ricerca degli Arbëreshë*, ETS, Pisa 1989; Mario Bolognari, *Appuntamento a Samarcanda. Taccuini e saggi di ricerca antropologica*, Abramo, Catanzaro 2004.

nelle contrade d'origine in Calabria. In questa cornice si inscrivono la rinascita dell'associazione degli italo-albanesi di terza e quarta generazione di New Orleans, avvenuta negli anni Ottanta, dopo decenni di silenzio; la costituzione di una rete di collegamento culturale e organizzativo in Canada, soprattutto tra Toronto e Montreal, a partire dal 1984; la fondazione della sezione milanese della Lega di difesa della minoranza albanese³, nella prima metà degli anni Ottanta; «l'emergere di un movimento di affermazione etnica in pieno sviluppo», che ricreasse «a Lujàn, Argentina, le feste patronali di San Demetrio»⁴. Nasce una nuova comunità globale, che si ritrova anche sul web, connettendo tra loro i frammenti di un'identità che sembrava ineluttabilmente destinata all'estinzione. Si è andata affermando una fase nella quale i frammenti costituiscono essi stessi la forza centripeta di un ideale "centro", che non è più un luogo, dove risiede la vecchia comunità locale, ma un dispositivo di identificazione privo di territorio specifico ed esclusivo, come la lingua, la *gjitonia*⁵, la *besa*⁶, il rito religioso greco, la festa, il costume femminile, il patrimonio letterario. Si tratta di oggetti materiali o immateriali non necessariamente localizzati all'interno della realtà paesana. Per esempio, il senso di appartenenza etnico-linguistica, in precedenza si presentava come statico, proprio di un gruppo residente che si percepiva come sottogruppo di una società più complessa, in un rapporto di dominanza/subalternità. Ora, invece, il senso di appartenenza accentua gli aspetti soggettivi e interpretativi dell'etnicità, come categoria di persone che pensano a se stesse come membri appartenenti a un determinato gruppo, con un determinato nome.

Negli anni Sessanta gli studi sulle migrazioni avevano come punto di riferimento la possibile integrazione dei migranti nelle zone di arrivo, dove si manifestavano con maggiore veemenza le problematiche economiche e sociali. Esattamente come avviene adesso per l'arrivo dei migranti dal sud e dall'est del mondo.

Soltanto dopo la crisi petrolifera del 1973 e l'affermarsi, per la prima volta, di un saldo positivo tra partenze e rimpatri, l'interesse degli studi si concentrò maggiormente nelle zone di esodo, nelle quali la sottrazione di forza lavoro e lo stra-

³ Sui tre fenomeni si veda Mario Bolognari, *Rapsodia calabrese tra emigrazione e rientro*, Celuc, Rende 1992.

⁴ Didier Marquiegui, *Reti sociali, solidarietà etnica e identità. L'impatto delle catene italo-albanesi a Lujàn*, in Gianfausto Rosoli (a cura di), *Identità degli italiani in Argentina. Reti sociali/famiglia/lavoro*, Edizioni Studium, Roma 1993, p. 238.

⁵ Il vicinato, struttura urbanistica minima del centro abitato tradizionale, ma anche luogo delle relazioni solidali tra le famiglie. Si veda Franco Fileni, *Spazio della gjitonia e delle relazioni sociali*, Università della Calabria, Cosenza 1976; Mario Bolognari, *Il silenzio della tradizione*, Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1978; Piera Oranges, *I luoghi della comunità arbëreshë: forma e contenuti della costruzione dei paesi*, in AA. AA., *Chi dona tramanda. Studi su alcuni aspetti della vita sociale, culturale e politica degli italo-albanesi in Calabria*, Calabria Letteraria, Soveria Mannelli 1988, pp. 19-55; Giuseppe Siciliano, *La socializzazione della cultura della diversità*, in AA. AA., *Chi dona tramanda. Studi su alcuni aspetti della vita sociale, culturale e politica degli italo-albanesi in Calabria*, Calabria Letteraria, Soveria Mannelli 1988, pp. 57-69.

⁶ La parola data, istituto fondamentale tratto dalla tradizione letteraria albanese, quale vincolo tra familiari, parenti, *gjitoni*, che non può essere tradito.

volgimento dell'organizzazione sociale avevano, di fatto, mutato il loro orizzonte culturale⁷. Facendo tesoro di questi precedenti casi di studio e dei loro limiti, alla luce di nuove e diverse condizioni, come, per esempio, il rientro di masse sempre più consistenti di migranti italiani nei rispettivi paesi di origine, ho avviato un progetto di ricerca sul fenomeno migratorio dai comuni italo-albanesi verso le Americhe, il nord Italia e l'Europa.

La mia indagine si è svolta in contesti, nei quali gli italo-albanesi emigrati dalla Calabria si sono insediati, in cui il quadro non era omogeneo, ma multiculturale. Gli arbëreshë andavano a vivere accanto ad altre centinaia di gruppi etnici e linguistici provenienti da tutto il mondo, spesso con analoghe esigenze e problematiche. Nel corso del XX secolo, nelle Americhe, in Europa, in Australia, i migranti si sono riprodotti abbandonando gli elementi oggettivi (l'appartenenza) e rafforzando quelli soggettivi (l'adesione). Per esempio, in Canada le identità etniche persistono al di là dell'assimilazione culturale, nonostante il legame con la tradizione delle origini sia sempre meno rilevante. Questo processo è solo apparentemente una questione locale e particolare, essendo il recupero delle radici un fenomeno globale di tutte le minoranze o presunte tali. In particolare, proprio per evitare di assumere prospettive parziali, o sul versante delle zone di arrivo o sul versante delle zone di partenza, ho posto al centro della mia attenzione il soggetto migrante, come soggetto protagonista del cambiamento, nella sua unitarietà in partenza, in viaggio e in arrivo. Possibilmente anche nel ritorno. Intendevo superare la parcelizzazione di questo soggetto sociale e culturale in *emigrato*, da una parte, *immigrato*, dall'altra, e *rientrato*, nell'ultima fase, come se ci trovassimo di fronte a soggetti differenti e separati, generati da tre distinte situazioni storiche.

Si trattava di ricostruire l'universo culturale dei *migranti*, attraverso la definizione di una *mappa dell'itinerario migratorio*, inteso come l'insieme dei percorsi geografici, storici, economici, sociali, culturali e linguistici. Dalla mappa di questo itinerario scaturisce l'identità della cultura dell'emigrazione, non come scarto tra una condizione e l'altra e deprivazione (la famosa perdita d'identità), ma come risultato di due processi. Il primo è un processo di relazione con l'altro, un confronto-scontro che produce nuove strategie performative e nuove esperienze culturali. Il secondo è un dispositivo di costruzione culturale dell'identità nuova, assolutamente diversa da quella originaria, ma altrettanto diversa da quella di accoglienza. L'intreccio dei due meccanismi ha prodotto una rappresentazione della migrazione in termini, contemporaneamente e contraddittoriamente, di sofferenza e di successo, di perdita della tradizione e di recupero e valorizzazione della stessa, di culto delle origini e rifiuto di esse.

L'obiettivo della ricerca era di giungere a una interpretazione del mutamento culturale della comunità italo-albanese sia nelle zone di esodo, dove sembra soprav-

⁷ Si vedano al riguardo Luigi M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Rizzoli, Milano 1980; e sulla relazione nord-sud in termini socio-linguistici, i lavori di Alberto Sobrero e Tullio De Mauro; inoltre, sulla relazione cultura analfabeta e cultura della scrittura, il saggio di Gualtiero Harrison e Matilde Callari Galli, *Né leggere, né scrivere. La cultura analfabeta: quando l'istruzione diventa violenza e sopraffazione*, Feltrinelli, Milano 1971.

vivere la vecchia comunità, sia nelle zone di arrivo, dove si è riprodotta, con un effetto “a specchio”, un’immagine capovolta della comunità. Andavano analizzati i valori, le norme, i comportamenti, le narrazioni della nuova comunità in relazione e in antitesi con la vecchia. Ho scelto tre comuni nei quali era diffusa la parlata di minoranza, rappresentativi di tre realtà storico-geografiche differenti: S. Cosmo Albanese e Plataci, in provincia di Cosenza, e S. Nicola dell’Alto, allora in provincia di Catanzaro, oggi di Crotona. Alla raccolta dei dati strutturali disponibili nei documenti degli archivi comunali è stata affiancata una ricerca etnografica prolungata nel tempo. Quindi, sono stati rintracciati nuclei migranti trasferiti in contesti diversificati. La vasta documentazione di questa ricerca è stata ampiamente analizzata da diversi punti di vista disciplinari⁸. Domenico Cersosimo concentrò l’attenzione sull’economia «difficile» dei comuni italo-albanesi, puntando sulla caratteristica di dipendenza dai trasferimenti dello Stato; Francesco Altamari sulle opportunità offerte alla ricerca linguistica nelle comunità migranti; Pino Siclari sull’analisi storico-politica e l’intreccio tra questione meridionale e la questione delle minoranze.

Io mi sono occupato degli aspetti antropologico culturali e sociali, per giungere a una definizione di «cultura dell’emigrazione» e di formazione della «nuova comunità». Nelle interviste effettuate tra i migranti arbëreshë era ricorrente il riferimento alle notizie che provenivano dal paese: matrimoni, funerali, fidanzamenti, nascite, lauree, avvio di attività lavorative, trasferimenti, eredità. Le informazioni dal paese procurano una conoscenza olistica e un controllo della vita quotidiana della comunità, vita quotidiana che si dilata oltre gli orizzonti ristretti e travalica le distanze geografiche, passando dalla modalità della conoscenza e quella della socializzazione. Il principio, secondo il quale tutti fanno tutto di tutti, si estende oltre confine e assume una funzione equilibratrice della personalità di ciascuno e unificante del gruppo. Il luogo d’origine, che produce aneddoti, storie familiari, esempi professionali, stili di vita, è diventato uno spazio a più dimensioni – di cui quella geografica è solo una – che conferisce senso alle cose, alle persone, agli eventi del nuovo mondo ricreato a migliaia di chilometri di distanza.

Troppo spesso nell’indagine socioantropologica sulle migrazioni sono stati utilizzati i concetti di *cambiamento* e *persistenza* della tradizione, come fossero realtà separate e progressive. Invece, il lavoro sul campo effettuato a Milano e Toronto

ci induce a ricostruire i processi culturali in modo dialettico, nel senso che tra contraddizioni, battute di arresto, crisi, fughe in avanti si realizza un mutamento che percorre parallelamente le vie della modernizzazione, come acculturazione al modello dominante, e della tradizione, come opzione alternativa di fronte alla crisi del modello dominante. Ne risulta che gli elementi che sembrano persistere in una situazione avanzata, come residui di un antico *corpus* abbandonato, in realtà sono nuovi elementi, rifondati all’interno del diverso assetto sociale ed economico. Allo stesso tempo, gli elementi della modernizzazione possono spesso rappresentare, sotto forme nuove, antichi bisogni, tradizionali aspirazioni e ideali⁹.

⁸ Mario Bolognari (a cura di), *La diaspora della diaspora. Viaggio alla ricerca degli Arbëreshë*, ETS, Pisa 1989.

⁹ Id., *Appuntamento a Samarcanda. Taccuini e saggi di ricerca antropologica*, Abramo, Catanzaro 2004, pp. 60-61.

In sostanza, cambiamento e persistenza altro non sono che due diverse modalità narrative dell'esperienza migratoria, forme ideologiche di rappresentazione della propria condizione migrante, ora come sfida verso il futuro, ora come recupero nostalgico della terra d'origine. Possiamo citare alcuni esempi di questo complesso intreccio tra cambiamento e persistenza.

La struttura di contesti metropolitani come Milano e Toronto si presenta come alienante per i suoi abitanti, i quali aspirano a vicinati solidali, quartieri sicuri, spazi pubblici condivisi, piazze democratiche, trasporti collettivi, zone produttive integrate. Il modello ideale di vita urbana, magari soltanto sognato, viene così a evocare sistemi alternativi che spesso altro non sono che riproposizioni di modelli tradizionali, conosciuti in passato oppure appresi attraverso narrative letterarie, architettoniche e artistiche nostalgiche. Questo spiega perché gli Arbëreshë in emigrazione recuperano la *gjitonia* come nucleo dell'organizzazione sociale e come centro della struttura urbanistica; così, essi contestano e rifiutano lo stile di vita urbano e ne propongono uno alternativo, non per nostalgia, ma per necessità del presente. Gli stessi soggetti di questa operazione di recupero delle origini, tuttavia, non trovano alcuna contraddizione nell'inviare rimesse presso parenti e amici al paese per far edificare una nuova abitazione o far ristrutturare la vecchia casa paterna con criteri costruttivi moderni. I modelli di questi interventi edilizi sono quelli standard delle città contemporanee, che alterano e deturpano una consolidata trama di tetti, muri, vie tortuose, scale ripide e comignoli. In questi casi la cultura dell'emigrazione inserisce un elemento spurio dentro il contesto tradizionale con effetti modernizzanti, ma per finalità appartenenti molto probabilmente all'antico orizzonte sociale: esposizione del proprio successo, onorare la memoria dei padri, dimostrare fedeltà alla comunità. Si tratta, in sostanza, di un'altra faccia della stessa medaglia: la tradizione viene recuperata per finalità del presente, ma anche tecniche del presente possono essere applicate per evocare antichi valori.

Un altro esempio è la rinascita di feste e culti trasferiti dai luoghi d'origine alle città metropolitane del Nord America; rinascita che non di rado ha provocato una ripresa di cerimonie anche nelle comunità tradizionali dove magari erano state trascurate o accantonate. In molti casi si è verificato lo spostamento nel calendario di questi eventi, spesso nel mese di agosto, per consentire agli emigrati di rientrare e partecipare alla festa. L'adesione alla devozione religiosa da città lontane si è realizzata attraverso il ritorno effettivo dei migranti oppure attraverso offerte, ex voto, richieste di grazia. In tutti i casi, comunque, i fedeli stabiliscono un legame diacronico e sincronico con le origini, in questo caso rappresentate dall'immagine di un santo, dal ricordo di un santuario, dal desiderio di una processione, dal sogno di una guarigione, dal profumo o dal gusto di un cibo rituale. La tradizione, ancora una volta, più che una rievocazione del passato, diventa una rielaborazione delle finalità e delle funzioni di quegli elementi evocativi in rapporto con il presente. L'uso della memoria collettiva per ricostruire ragioni di sopravvivenza attuali.

Gli esempi riferiti dimostrano quanto sia semplicistica la concezione che vede cambiamento e persistenza della tradizione come processi culturali separati, autonomi e alternativi. Infatti, senza apparente contraddizione, i gruppi migranti

sono soggetti attivi di una trasformazione radicale e contemporaneamente di un'immobilità fissata su valori tradizionali e originari, spesso soltanto declamati e finalizzati a costruire un'identità riconoscibile, grazie agli stereotipi consolidati che la costituiscono. Come risultava dalla ricerca effettuata in America,

gli Arbëreshë degli USA hanno conservato lessico, forme grammaticali e sintattiche ormai non più in uso nelle aree di provenienza; così come sono rimaste ancorate a vecchi modelli le occasioni di socializzazione "italiana" nelle comunità che si trovano in Canada, come le feste da ballo in stile anni Cinquanta e Sessanta. Le stesse strategie matrimoniali sono rimaste ancorate a schemi tradizionali¹⁰.

Inoltre, nelle comunità di origine sono giunti continuamente segni e messaggi provenienti dai continenti lontani, che contenevano, insieme, cambiamento e conservazione. Del resto, se, da una parte, coloro che erano partiti per l'estero avessero rappresentato soltanto il cambiamento e la modernizzazione, mentre, dall'altra, coloro che erano rimasti al paese avessero rappresentato soltanto il perdurare delle tradizioni, il distacco delle due metà della comunità sarebbe stato netto e già compiuto da molto tempo. Invece, il distacco non c'è stato, neanche laddove si sono rescisse le relazioni economiche e di interesse. Il linguaggio di queste relazioni è stata la «tradizione dei padri», un linguaggio conosciuto, comune e convenzionale, usato strumentalmente per resistere alle pressioni della vita contemporanea, sia in Calabria, sia in America.

L'ipotesi di costruzione di una "nuova comunità" arbëreshë, effetto di mutamenti endogeni ed esogeni, ha un valore che travalica il caso specifico e investe un più complessivo fenomeno contemporaneo. Il sistema produttivo industriale fondato sulla meccanica, determinati bisogni globali e disegni politici figli della seconda guerra mondiale hanno imposto l'abbandono delle radici storiche delle identità locali per decenni. L'impari lotta, però, non si è risolta con la soppressione delle minoranze; anzi, a partire dagli anni Settanta, i rapporti di forza si sono ribaltati. La crisi petrolifera del 1973 e l'introduzione su vasta scala delle nuove tecnologie nei due decenni successivi hanno capovolto la prospettiva, ponendo al centro della scena i piccoli mondi specifici, le tipicità, le radici. Una diffusa gamma di conflitti regionali ha rimpiazzato le grandi guerre della prima metà del Novecento, imponendo un protagonismo locale ideologicamente contrapposto a un dominio globale. Non è stato per caso che negli anni Ottanta a New Orleans siano cambiate le tendenze dentro la comunità arbëreshë:

I genitori (di prima generazione) volevano che i figli fossero americani. I vecchi costumi caddero in disuso e l'adesione al circolo scese a circa un centinaio di iscritti. Ora sembra esserci un risorgere di interesse: non più come mutuo soccorso necessario per sopravvivere, com'era stato nei primi tempi, ma per preservare un'eredità che sta svanendo¹¹.

Anche nella città di Milano a partire dai primi anni Ottanta la comunità italo-al-

¹⁰ Ivi, p. 63.

¹¹ Dalt Wonk, *The Stalwart Sons of Contessa Entellina*, in «Dixie», October 16, 1983, p. 14.

banese immigrata dal sud, forte di circa 4.500 persone, ha dato vita a punti d'incontro, circoli, associazioni; analogamente, tutto questo è avvenuto a Toronto dal 1984 in poi. La stessa idea del ritorno, che per lungo tempo aveva rappresentato il fallimento di un progetto, è stata rielaborata alla luce di nuove possibilità di rappresentazione, come la fotografia, i filmati, i siti web. Il ritorno, non necessariamente quello fisico e geografico, ma quello ideale e virtuale, è diventato un modello positivo di comportamento quotidiano, dominante e positivo.

Il ritorno, così inteso, è sostanziato dal recupero di cibi, la celebrazione di feste, la costruzione di case architettonicamente ispirate al modello originario; ma anche parlare la lingua, acquistare oggetti, riproporre modelli tradizionali. Il ritorno come dispositivo ideologico di patrimonializzazione di tutto quanto stimola retoricamente l'orgoglio dell'appartenenza.

L'idea del ritorno, però, assume anche il significato di una scelta politica: critica della struttura sociale ed economica, rifiuto dei metodi di accoglienza, non accettazione del ricatto sottinteso dalle politiche dell'integrazione, opposizione ai gruppi dominanti del luogo di destinazione. Se le prime generazioni di migranti erano caratterizzate dal rifiuto delle origini, di cui avevano vergogna, le successive generazioni hanno aperto un canale di comunicazione con le origini, utilizzandole come rappresentazione positiva della propria immagine. In questo senso l'ideologia del ritorno è un modello contestativo per posizione, nel senso che per il solo fatto di esistere rende più liberi e protagonisti i soggetti sociali che ne sono portatori.

Poiché il ritorno è insito nella cultura migrante, anche quest'ultima nella contemporaneità prende su di sé un significato politico oppositivo, indipendentemente dai contenuti storici da essa manifestati. Inoltre, l'idea del ritorno, sul piano delle scienze sociali, impone la necessità di riunificare tutti gli studi finora rimasti separati: quelli relativi alle aree di esodo e alle aree di destinazione; quelli demografici, economici, sociologici, antropologici, geografici, storici; quelli concepiti come perdita di qualcosa e quelli concepiti come acquisizione di qualcos'altro. Il migrante va studiato come entità sociale unificata, perché esiste la sua comunità di origine, la sua comunità di arrivo, ma anche la sua comunità viaggiante, rappresentativa di un percorso, piuttosto che di un luogo.

Cambiamento e persistenza si sono verificati in tutti i tre contesti, l'area di esodo, il viaggio e l'area di destinazione. L'idea del ritorno ne è la riunificazione concettuale, a livello di modello scientifico. Infatti, anche le comunità abbandonate sono intimamente mutate, con grandi dislivelli e irregolarità, resistenze ataviche e spinte alla modernizzazione. Nel caso arbëresh si aggiunge la circostanza che già la comunità locale era una diaspora dell'Albania, per cui la comunità migrata a Milano o a Toronto si presenta come doppia diaspora, con doppia resistenza atavica e doppia spinta alla modernizzazione. Potremmo a ragione definirlo un caso da laboratorio della contemporaneità, se per contemporaneità intendiamo quella particolare realtà sociale e culturale ben espressa dalle immagini coniate da James Clifford («strade»)¹²,

¹² James Clifford, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Arjun Appadurai («polvere»)¹³, Zygmunt Baumann («liquida»)¹⁴, e ormai divenute di senso comune.

Nel solo secondo dopoguerra i comuni italo-albanesi della Calabria hanno perduto un terzo della loro consistenza demografica; anche dopo il 1971 lo spopolamento è stato forte, nonostante coevi flussi di rientro. Come sappiamo, anche in anni più recenti il fenomeno delle partenze ha continuato a colpire le aree più deboli della regione. In alcuni momenti storici questi flussi hanno interessato, in qualità di destinazione, anche i medi centri calabresi o i capoluoghi di provincia, in particolare Cosenza, dove attualmente abitano alcune migliaia di italo-albanesi. Tuttavia, il fenomeno più rilevante è da sempre quello che interessa il nord Italia, l'Europa industrialmente avanzata e le Americhe.

Si cominciò alla fine dell'Ottocento con le partenze per le Americhe, Stati Uniti e Argentina soprattutto, ma anche Brasile. Entro il 1915 era già partito più della metà di tutti gli emigrati per gli USA nel secolo XX. Erano contadini, giovani e celibi, per gran parte analfabeti, quasi mai rientrati in Calabria. I contadini partirono anche per il Sud America, ma per questa destinazione si imbarcavano anche gli artigiani dei piccoli centri abitati, frantumando il tessuto urbano, oltre che rurale, delle comunità arbëreshë. Nel 1906 a Plataci, anche lo scrivano, un giovane di 19 anni, abbandonò i suoi clienti, forse affascinato dalle lettere degli emigrati che era costretto a leggere e alle quali rispondeva, dietro compenso. Spesso le due Americhe si alternavano e molti provavano le due destinazioni in successione, avendo evidentemente un'immagine unica delle due metà del continente. L'America era la terra della speranza, del desiderio, del miraggio, che consentiva idealmente di rovesciare la vecchia società locale, rigida, bloccata, disperante. In Calabria chi nasceva contadino era destinato a rimanere tale, sotto la protezione della chiesa, del municipio, della caserma dei carabinieri e della farmacia. L'America, invece, si credeva fosse la terra dove l'analfabeta poteva farsi (*self made*) banchiere, il camionista leader politico, il povero ricco. Il migrante che lasciava a cavallo dei due secoli la Calabria si sottraeva alle difficoltà intervenute nelle campagne a causa della creazione del mercato nazionale¹⁵. Però, tentava anche di abbracciare quella prospettiva insita nell'immagine dell'America, simbolo di ricchezza, opportunità, successo. Ancor prima di partire, uomini e donne del tempo interiorizzavano un'idea di America non basata sull'esperienza, ma sulla socializzazione tramite gli altri emigrati. Si veniva a formare una sorta di catena migratoria (*chain migration*) ideale¹⁶.

La Grande Guerra costituì un blocco dei flussi migratori, che ripresero gradualmente tra il 1918 e il 1923, una volta svanita l'illusione della distribuzione

¹³ Arjun Appadurai, *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

¹⁴ Zygmunt Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.

¹⁵ Emilio Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, Einaudi, Torino 1968.

¹⁶ Per una disamina del concetto di *chain migration* si veda John S. MacDonald - Leatrice D. MacDonald, *Chain Migration Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks*, in «The Milbank Memorial Fund quarterly», 42 (1964), pp. 82-97, che ha coniato il termine e gli studi sulle catene dei calabresi di Franc Sturino, *Forging the Chain: Italian Migration to North America 1880-1930*, MHSO, Toronto 1990, incentrato sugli emigrati della provincia di Cosenza.

delle terre ai reduci. Non furono rari i casi di quei migranti che tornarono dall'America per fare la guerra in Italia e dovettero ripartire immediatamente dopo. Essi erano italiani per l'esercito, ma americani per la fabbrica. In questa seconda fase, e fino al 1940, il numero più alto di arbëreshë parte per l'Argentina. È la volta nella quale partono anche le donne, circa il 20% delle partenze, al seguito del padre, una su quattro, o del marito; nessuna donna partì adulta e nubile, perché, se era "maritabile" doveva attendere un matrimonio per procura oppure un matrimonio organizzato dall'altra parte dell'oceano in tutti i dettagli e per contrarre il quale l'emigrato ritornava per un brevissimo periodo. Si trattava di un'emigrazione familiare, ma che non escludeva che nella nuova terra anche le donne trovassero un lavoro, anzi. Nessuna delle donne rientrò mai in Calabria, essendo il ricongiungimento familiare la causa prevalente di tale flusso. Nello stesso periodo, tra le due guerre, le partenze verso gli USA ripropongono il medesimo schema di quelle del periodo precedente: contadini, coniugati, ma che lasciano la moglie e i figli al paese, o celibi.

La seconda guerra mondiale arrestò, ovviamente, i flussi, che ripresero con impeto immediatamente dopo. Fino al 1951 fu consistente l'emigrazione ancora verso l'America. Il fenomeno del ricongiungimento familiare in Argentina fu intenso. Un quarto della popolazione migrante era costituito da donne, mogli o figlie che raggiungevano chi già si trovava in Argentina. Inoltre, più del 40% del contingente del dopoguerra era costituito da giovani, disoccupati, che nella maggioranza dei casi raggiungevano il padre. L'emigrazione familiare assesta e completa quella avvenuta anche durante il periodo fascista, mentre soltanto un terzo degli emigrati è costituita da forza lavoro, peraltro proveniente per l'85% dall'agricoltura. Nel biennio 1952-53, nel pieno dell'era Peròn, il flusso verso l'Argentina si arresta.

Le nuove prospettive industriali e i nuovi assetti internazionali, usciti dagli accordi postbellici, negli anni Cinquanta si faranno sentire, attirando i flussi migratori verso il Nord America e il Centro Europa. Le partenze verso gli USA cambiano profilo: molte donne, anche nubili; pochi contadini e più artigiani e operai. Dal 1959 al 1967 si concentrò quasi tutto questo flusso, che successivamente prese le vie europee. Negli anni 1968-69 si ebbe un vero e proprio boom. Le destinazioni: nord Italia, Svizzera, Germania, Belgio e Francia. La categoria degli operai, specialmente muratori e manovali (ma spesso la qualifica era solo formale, per facilitare l'inserimento nelle fabbriche) prese il sopravvento. Si trattava di manodopera non specializzata, costituita da giovani della fascia d'età 21-26 anni, che decideva di partire dopo qualche anno di attesa, magari al seguito di un capo clientela, attendendo nel frattempo a qualche attività occasionale e mal retribuita.

In alcuni comuni arbëreshë le partenze per l'America hanno privilegiato il Brasile, mentre negli anni Settanta ebbero inizio i flussi verso il Canada. In Brasile, la città prescelta fu S. Paolo, notoriamente caratterizzata dalla presenza degli italiani e dei calabresi. Il contingente si era concentrato lì nei primi anni Cinquanta ed era costituito da operai, che di norma non sono mai rientrati in paese. Si affermava anche in Brasile la tendenza a trasferire le donne e a rendere l'emigrazione irreversibile, contribuendo a impoverire le aree di esodo.

Più in generale, col passare degli anni, nel secondo dopoguerra la società arbëreshë venne colpita trasversalmente, interessando i flussi ceti diversi, generi diversi e anche livelli d'istruzione diversi. In particolare, il titolo di studio dei migranti si innalzò: nel decennio 1962-71 il 90% degli emigrati era in possesso della licenza elementare, mentre nel decennio successivo il 25% era in possesso della licenza media o del diploma. In ogni caso, rispetto all'emigrazione della fine del secolo XIX e dei primi decenni del secolo XX, costituita da una maggioranza di analfabeti, quella del secondo dopoguerra cambiò le sue caratteristiche. Questo non era soltanto il risultato di un mutamento avvenuto nella società di partenza, dove i livelli di scolarizzazione si erano accresciuti, ma anche di una diversa richiesta che proveniva dalle società richiedenti. Adesso le due categorie escluse erano gli analfabeti e i laureati, per i quali, per motivi opposti, ma convergenti, non c'era possibilità di assorbimento. In un certo senso, l'emigrazione diventava trasversale, nel senso che il corpo centrale della società locale era colpito a pioggia, perché la domanda di lavoro era indistinta e non selettiva.

A partire dagli anni Ottanta, i livelli d'istruzione si innalzarono ulteriormente, trasformando il fenomeno migratorio in ciò che ancor oggi è, un flusso di diplomati e laureati il cui costo sociale grava sul Mezzogiorno, mentre il beneficio economico, civile e culturale confluisce nel nord Italia o in altri paesi del continente europeo. In questo senso, il problema del lavoro nelle regioni meridionali si è aggravato, in seguito alla rottura della continuità tra studio e professione e al fallimento della pianificazione sociale e dell'idea stessa dello sviluppo nel Mezzogiorno. Gli stessi benefici, di cui i giovani con livelli d'istruzione superiori avevano goduto negli anni Settanta, negli ultimi trent'anni si sono sgretolati, facendo apparire addirittura quasi come un elemento negativo la stessa istruzione.

Nella ricostruzione dell'itinerario dei migranti, a prescindere dalle cause economiche e sociali che li hanno spinti, possiamo affermare che «particolarmente oggi, si emigra anche perché si rifiuta il qui in nome di una mitizzazione dell'altrove»¹⁷.

C'è un atteggiamento di ambivalenza in chi decide di partire, diviso tra dolore e speranza, precarietà e attesa, attaccamento e rifiuto; tra un qui noto, ma duro e grigio, e un altrove, ignoto e minaccioso, ma che si spera sarà gratificante. Il migrante viene espulso dalla sua comunità, ma non per questo viene automaticamente accettato nel nuovo contesto, anzi.

All'angoscia generata dall'allontanamento dalla propria terra, dalla famiglia, dal paese, si aggiunge quella generata dalle nuove discriminazioni e dai nuovi allontanamenti. Con quali dispositivi culturali si può fronteggiare una tale angoscia? Come dominare una crisi che potrebbe essere esiziale? Uno dei più efficaci sistemi di risposta, certamente non il solo, può essere il ricorso alla protezione rassicurante dell'ancoraggio alla cultura del paese d'origine, quel *villaggio nella memoria*, a cui alludeva Ernesto De Martino per spiegare la vera liberazione dal provincialismo:

¹⁷ Luigi M. Lombardi Satriani – Mariano Meligrana, *Un villaggio nella memoria*, Casa del libro, Roma-Reggio Calabria 1983, p. 202.

Coloro che non hanno radici, e sono cosmopoliti, si avviano alla morte della passione e dell'umano: per non essere provinciali occorre possedere un villaggio vivente nella memoria, a cui l'immagine e il cuore tornano sempre di nuovo, e che l'opera di scienza o di poesia riplasma in voce universale¹⁸.

La memoria altro non è che il metodo con cui si adoperano i ricordi. In emigrazione diventa il metodo con cui si *ritorna* alle cose del paese, le parole, i suoni, gli oggetti, i luoghi, le sensazioni. Un ritorno non materiale, fisico o spaziale, ma immaginario, attraverso le lettere ai familiari, le fotografie, i filmati, l'acquisto di oggetti tipici della tradizione, il cibo, le tecniche di conservazione dei prodotti agricoli, i diari, le riunioni al club di paese, la lingua dei padri, il gioco delle carte, lo sguardo dalla finestra o dal marciapiede sul viavai dei passanti, la partecipazione alle feste patronali e ai matrimoni, il culto dei santi, la credenza nei miracoli della Madonna, i sogni in cui compaiono persone e luoghi dell'altra parte dell'oceano. Tutte forme di ritorno ideale e immaginario che costituiscono la base e il mezzo dell'integrazione nel nuovo mondo, senza esserne, come erroneamente potrebbe apparire, la negazione o il rifiuto.

Per concludere, ripropongo quanto scrissi anni addietro:

Il processo di adattamento alla nuova realtà comporta una riutilizzazione degli elementi della tradizione, come le feste, i miracoli, i santi, le fantasie oniriche, entro un contesto nuovo. Il nuovo contesto di norma non consente una iscrizione e conseguente lettura dei segni tradizionali "come se" il contesto fosse quello a loro organicamente coerente, non soltanto perché il filtro della memoria inconsapevole e delle scelte consapevoli astrae i singoli elementi deformandone forme e contenuti, ma anche perché [...] essi vanno reinterpretati nella loro funzione secondo la collocazione nella nuova struttura. Il comportamento tradizionale dei gruppi di emigrati non si comprenderebbe, se non lo inquadrassimo in un nuovo universo di bisogni e ruoli, di collocazioni sociali e di aspirazioni economiche; tutto apparirebbe come persistenza della tradizione, irrazionale attaccamento alle origini, incapacità di trovare la trama della storia per divenire protagonisti. E invece gli emigrati sono i protagonisti della storia degli ultimi cento anni: non c'è innovazione, progresso, tragedia anche, che non sia riconducibile allo straordinario trasferimento di decine di milioni di persone da una terra a un'altra, da un continente a un altro. Quella che è un'apparente contraddizione tra stabilità e mutamento, inculturazione e acculturazione, risulterebbe fuorviante, se non assumessimo come vero che "i legami tradizionali, reinterpretati, così come lo specifico bagaglio di cognizioni tecniche, sono le condizioni essenziali per la sopravvivenza in città, nelle quali qualunque moderna contabilità sanziona l'impossibilità di far sopravvivere tanti abitanti"¹⁹. Il sostanza, il ritorno del paese in sogno non va interpretato nell'universo migratorio come semplice memorizzazione, ma, appunto, come sogno, uso di brandelli della memoria collettiva entro una nuova realtà sociale e culturale che filtra e trasforma, riusa, ricicla²⁰.

Bibliografia

- Anderson Benedict, *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma 1996.
 Appadurai Arjun, *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano 2012.
 Bauman Zygmunt, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.

¹⁸ Ernesto De Martino, *L'etnologo e il poeta*, in AA. VV., *Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata editrice, Roma.

- Bolognari Mario, *Il silenzio della tradizione*, Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1978.
 (a cura di), *La diaspora della diaspora. Viaggio alla ricerca degli Arbëresbë*, ETS, Pisa 1989.
Rapsodia calabrese tra emigrazione e rientro, Celuc, Rende 1992.
- Appuntamento a Samarçanda. Taccuini e saggi di ricerca antropologica*, Abramo, Catanzaro 2004.
- Brunetti Caterina et al., *Chi dona tramanda. Studi su alcuni aspetti della vita sociale, culturale e politica degli italo-albanesi in Calabria*, Calabria Letteraria, Soveria Mannelli 1988.
- Clifford James, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- De Martino Ernesto, *L'etnologo e il poeta*, in Rocco Briranza (a cura di), *Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata editrice, Matera 1979².
- Fileni Franco, *Spazio della gji-tonia e delle relazioni sociali*, Università della Calabria, Cosenza 1976.
- Harrison Gualtiero e Callari Galli Matilde, *Né leggere, né scrivere. La cultura analfabeta: quando l'istruzione diventa violenza e sopraffazione*, Feltrinelli, Milano 1971.
- Lombardi Satriani Luigi M., *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Rizzoli, Milano 1980.
- Lombardi Satriani Luigi M. – Meligrana Mariano, *Un villaggio nella memoria*, Casa del libro, Roma-Reggio Calabria 1983.
- Marquegui Dedier, *Reti sociali, solidarietà etnica e identità. L'impatto delle catene italo-albanesi a Luján*, in Rosoli Gianfausto (a cura di), *Identità degli italiani in Argentina. Reti sociali/famiglia/lavoro*, Edizioni Studium, Roma 1993.
- MacDonald John S. - MacDonald Leatrice D., *Chain Migration Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks*, in «The Milbank Memorial Fund quarterly», 42 (1964), pp. 82–97.
- Oranges Piera, *I luoghi della comunità arbëresbë: forma e contenuti della costruzione dei paesi*, in Brunetti Caterina et al., *Chi dona tramanda. Studi su alcuni aspetti della vita sociale, culturale e politica degli italo-albanesi in Calabria*, Calabria Letteraria, Soveria Mannelli 1988, pp. 19-55.
- Raison Jean-Paul, *Migrazione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 9, Einaudi, Torino 1980.
- Rosoli Gianfausto (a cura di), *Identità degli italiani in Argentina. Reti sociali/famiglia/lavoro*, Edizioni Studium, Roma 1993.
- Sereni Emilio, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, Einaudi, Torino 1968.
- Siciliano Giuseppe Carlo, *La socializzazione della cultura della diversità*, in Brunetti Caterina et al., *Chi dona tramanda. Studi su alcuni aspetti della vita sociale, culturale e politica degli italo-albanesi in Calabria*, Calabria Letteraria, Soveria Mannelli 1988, pp. 57-69.
- Sturino Franc., *Forging the Chain: Italian Migration to North America 1880-1930*, MHSO, Toronto 1990.
- Wonk Dalt, *The Stalwart Sons of Contessa Entellina*, in «Dixie», October 16, 1983.

¹⁹ Jean- Paul Raison, *Migrazione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 9, Einaudi, Torino 1980, p. 306.

²⁰ Mario Bolognari, *Rapsodia calabrese tra emigrazione e rientro*, Celuc, Rende 1992, pp. 34-35.