



SCUOLA  
NORMALE  
SUPERIORE

Classe di scienze umane

Tesi di perfezionamento

Lidia Cuccurullo

**Costruire una nazione nell'Italia preunitaria.  
Religione e politica nelle comunità albanesi di rito greco  
di Calabria e di Sicilia**

Sotto la direzione del  
Ch.mo Prof. Daniele Menozzi

## Indice

<b>Introduzione.....</b>	<b>7</b>
<b>Parte I. La comunità albanese di Calabria.....</b>	<b>13</b>
<b>Cap. I: Evidenze identitarie alla vigilia del '48.....</b>	<b>14</b>
1. 1844: un tentativo insurrezionale in Calabria.....	15
1.1 15 marzo 1844: i fatti e la partecipazione arbëreshë.....	17
1.2 <i>Nationes</i> , Nazione.....	21
2. Italiani, Squipetari e l'origine pelasgica.....	25
2.1 "Nazione Albanese" tra linguistica storica e politica.....	26
2.2 Pelasgi, Albanesi, Italiani.....	32
2.3 "Alla mia nazione divisa e dispersa ma una".....	34
2.4 "Il sangue versato" e legami parentali.....	39
3. Sacralizzazione dell'identità.....	42
3.1 "Contrasti confessionali ed ecclesiastici".....	43
3.2 "Siamo odiati perché albanesi di rito greco".....	49
<b>Cap. II: "ricorrere alla Suprema Ragione delle Armi per tutelare i Sacri dritti della Nazione".....</b>	<b>55</b>
1. "Viva la Costituzione! Viva l'Italia!".....	56
1.1 Moderati e democratici.....	56
1.2 La Guardia Nazionale strumento di rivolta.....	62
2. Alfabetizzazione politica: questione sociale e rituali pubblici.....	68
2.1 Rivoluzione e questione sociale.....	68
2.2 Simboli e rituali pubblici.....	72
3. Gli albori della pubblicistica calabro-albanese: "L'Albanese d'Italia".....	80
3.1 Il "Programma" de "L'Albanese d'Italia".....	81
3.2 "noi peregrini nella terra fortunata d'Italia": diaspora e religione.....	84
3.3 Lingue antiche e riconoscimento politico.....	87
4. "... spargere tutto il nostro sangue per la Santa causa della libertà".....	90
4.1 La disfatta di Campotenese.....	93
4.2 Lettere dal carcere.....	97
5. Il Collegio greco-albanese di S. Demetrio Corone: "Officina del diavolo".....	101
5.1 Politica e morale alla luce della libertà greca e latina.....	101
5.2 Il Collegio dopo il 1848.....	106
<b>Cap. III: "...uccidendo un tiranno si salva un popolo, perdonandogli si</b>	

<b>uccide un popolo...”: l’attentato al re di Agesilao Milano</b> .....	110
1. Educazione e formazione politica.....	113
1.2 Da Cosenza a Napoli.....	116
2. Attentato e processo.....	119
3. Dopo l’attentato.....	122
3.1 ... a Napoli: cospirazioni e rifunzionalizzazioni ideologiche..	123
3.2 ... nei paesi calabro-albanesi: destituzioni, intercettazioni e processi.....	129
4. “A me pare che il Signore abbia disposto l’attentato del Milano per recare una radicale riforma al Collegio Corsini”.....	134
4.1 “[...] che le Colonie non siano latinizzate”: religione e identità.....	138
4.2 “Gravi abusi in fatto di educazione religiosa”.....	141
4.3 “L’estrema miseria dei Cleri greci” e dei paesi arbëreshë.....	143
5. Agesilao Milano: eroe o attentatore?.....	146
<b>Cap. IV: Dal Risorgimento italiano alla Rilindja albanese: rifunzionalizzazioni identitarie</b> .....	151
1. “... prodi e generosi Albanesi”.....	152
1.1 Gli esuli meridionali a Genova.....	153
1.2 La partecipazione calabro-albanese alla liberazione della Calabria.....	155
2. Garibaldi nella letteratura calabro-albanese.....	158
2.1 La costruzione evangelica e cristologica.....	159
2.2 Garibaldi: novello Cincinnato e Washington.....	162
2.3 “Gli albanesi d’Italia sono degli eroi [...]”.....	164
3. La comunità calabro-albanese nell’Italia Unita.....	167
3.1 Delusioni post-unitarie: la rigenerazione sociale negata.....	167
3.2 Albanesi e “cittadini Italiani”: rivendicazioni istituzionali.....	170
3.3 Dal Risorgimento alla Rilindja.....	174
<b>Parte II. La comunità albanese di Sicilia</b> .....	177
<b>Cap. V: “Diritti delle Chiese greche di Sicilia”</b> .....	178
1. Antefatti.....	179
1.1 Regalisti e curialisti.....	180
1.2 Verso l’exequatur: macchinazioni e plichi riservati.....	184
1.3 In odore di scisma.....	190
2. Concessione dell’ “Exequatur” per la Bolla “Etsi Pastoralis”.....	191
2.1 Eseggesi e strumentalizzazioni.....	193

2.2	Avvio delle attività processuali.....	198
3.	Il processo: questioni ecclesiastiche e rappresentazione identitaria	200
3.1	Questioni ecclesiastiche: “gli abitanti Latini, più antichi, che i Greci”?.....	202
3.2	Rappresentazioni identitarie: luoghi della memoria, luoghi sacri .....	209
4.	La sentenza di Ferdinando II.....	213
<b>Cap. VI:</b>	<b>Formazione politica e tentativi rivoluzionari.....</b>	<b>217</b>
1.	Il 1848 nei paesi siculo-albanesi: questioni sociali tra religione e politica.....	218
1.1	“I nostri sempre incominciavano l'attacco invocando il nome di Dio, di S. Rosalia e del gran Pio IX d'immortale memoria”.....	218
1.2	Comitati provvisori e gestione locale del potere: il caso di Piana dei Greci e Contessa.....	221
1.3	“Un partito di regi”?: il caso di Palazzo Adriano.....	228
2.	Francesco Crispi: un patriota arbëreshë fuoriuscito.....	231
2.1	Educazione e formazione familiare.....	232
2.2	Il ‘48 di Francesco Crispi.....	234
3.	“[...] per mantenere sempre vivo il sacro fuoco della libertà”.....	238
3.1	Verso la formazione politica.....	239
3.2	Rituali pubblici e alfabetizzazione politica.....	241
3.3	“D’Italia il cane, l’infame Borbon”: prospettive antiborboniche .....	245
3.4	Gabriele Dara: un intellettuale palatiota.....	251
<b>Cap. VII:</b>	<b>Rafforzare l'identità locale: lo studio del greco e tradizioni religiose.....</b>	<b>260</b>
1.	“Italo-greco-siculo-albanese”: studi per una costruzione identitaria .....	261
1.1	Alle origini del mito pelasgico.....	261
1.2	I primi contributi di linguistica comparativa: Giuseppe Crispi.....	265
1.3	“Italo-greco-siculo-albanese”.....	269
2.	Lo studio del greco presso la comunità siculo-albanese.....	276
2.1	Grecisti italo-albanesi: il caso di Pietro Matranga.....	277
2.2	Mons. Giuseppe Crispi: impegno politico e religioso alla luce della grecità.....	285
2.3	Colonie greco-sicole: interpretazioni identitarie.....	289
3.	Ancora a proposito della bolla “Etsi Pastoralis”.....	293

<b>Cap. VIII: "L'insurrezione della Sicilia terrà seco quella di tutto il Sud della penisola"</b> .....	299
1. 1856: un tentativo insurrezionale a Mezzojuso.....	299
1.1 I fatti e la partecipazione della parte "greca".....	302
1.2 Autonomismo isolano.....	306
2. Piana dei Greci: "Uno dei centri più attivi della rivoluzione".....	307
2.1 Comitati e rivoluzione.....	308
2.2 Esuli e rivoluzione.....	311
2.3 "Emissari mazziniani" e i Mille a Piana.....	313
2.4 Dall'indipendentismo antiborbonico all'ideologia nazionale.....	316
3. Religione e politica: strumentalizzazioni post-unitarie.....	319
3.1 Il governo prodittoriale e l'abolizione dell' <i>exequatur</i> .....	320
3.2 Tra Stato e Chiesa: dal Regno d'Italia al Concilio Vaticano II.....	323
3.3 <i>Ethnos</i> e <i>Demos</i> .....	325
<b>Conclusioni. Nazionalismo nella diaspora</b> .....	326
<b>Fonti e Bibliografia</b> .....	331

## Introduzione

Il titolo ideato per questo lavoro intende richiamare una parte della storiografia dei nazionalismi, sviluppatasi tra la fine del secolo scorso e l'inizio del nuovo millennio.<sup>1</sup> Una delle prime teorizzazioni sulla "costruzione nazionale" si deve allo storico Eric Hobsbawm che affrontò, nell'introduzione del volume collettaneo, "L'invenzione della tradizione", la questione di cosa fosse una "tradizione inventata" e come essa rappresentasse una realtà per la memoria collettiva. Le tradizioni effettivamente inventate sono costruite in un periodo relativamente breve e ben identificabile e riescono ad imporsi con grande rapidità; sono dotate di una natura rituale e simbolica e si propongono di inculcare sistemi valoriali che implicano la continuità con il passato.

Queste riflessioni si inseriscono in una questione ben più ampia sul concetto effettivo di nazione. La conclusione quasi unanime è che le nazioni di per sé non esistono. Questo è quello che sarcasticamente asseriva Ernest Gellner secondo il quale "il nazionalismo non è il risveglio delle nazioni all'autoconsapevolezza: piuttosto *inventa* le nazioni dove esse non esistono".<sup>2</sup> Simile concezione pone l'accento sulla "non esistenza" e sulla falsità del principio nazionalista.

Una storiografia più recente, rappresentata da Benedict Anderson e da Anne-Marie Thiesse, ha insistito sulla "immaginazione" e "creazione" del concetto di nazione; la costruzione di identità inventate sostiene l'idea di stati territoriali definiti e autonomi. Non è un caso che questo processo di affermazione ideologica sia iniziato quando l'illuminismo e le rivoluzioni settecentesche misero in crisi la legittimità del regno dinastico a favore dei popoli in cerca di libertà. La garanzia di tale libertà divenne lo stato nazionale, che trovava la sua legittimazione nella memoria collettiva

---

1 La storiografia sui nazionalismi è pressoché sterminata. Qui ci si limita a segnalare alcuni titoli che sono stati utilizzati per la presente trattazione. Anderson B., *Comunità Immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, trad. it., Roma, 1996; Breuilly J., *Il nazionalismo e lo Stato*, trad. it., Bologna, 1995; Gellner E., *Nazioni e nazionalismi*, trad. it., Bologna, 1997; Hobsbawm E., *Nazioni e Nazionalismo dal 1780: programma, mito e realtà*, trad. it., Torino, 1991; Hobsbawm E. - Ranger T., *L'invenzione della tradizione*, Torino, 1983; Smith A.D., *Le origini etniche delle nazioni*, trad. it., Bologna, 1998; Thiesse A.-M., *La creazione delle identità nazionali in Europa*, trad. it., Bologna, 2001; Tilly C., *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, trad. it., Bologna, 1987

2 Gellner E., *Thought and Change*, Londra, 1964, p. 169

inventata.

Una trattazione a parte meritano le minoranze che si trovarono a vivere l'epoca dei nazionalismi al di fuori del loro paese d'origine. Il condividere la prospettiva nazionale di uno stato ospite significava abbracciare un'identità altra, mettendo a rischio la sopravvivenza della propria. L'attenzione della storiografia si è soffermata sulle comunità protestante ed ebraica, mostrando come durante il Risorgimento queste avessero accolto la svolta nazionale italiana pur mantenendo la propria identità religiosa e culturale. Giorgio Spini, nel suo lavoro datato ma sempre valido, "Risorgimento e protestanti" (1956), ripercorreva in una prospettiva europea la storia della comunità italiana protestante dalla fine del Settecento fino a Roma capitale. Pur ammettendo che il dialogo tra Europa protestante ed Italia aveva radici culturali e politiche ben più antiche, risalenti ai tentativi controriformistici e poi alle guerre seicentesche della Lega di Augusta per la Successione spagnola, Spini sottolineava come solo con il Risorgimento "il rapporto tra mondo protestante e Italia acquistò un rilievo cospicuo sul piano culturale e su quello politico".<sup>3</sup> La partecipazione al movimento nazionalista sostenuta dall'apertura culturale alla tradizione protestante d'oltralpe e dei paesi anglofoni permisero all'Italia evangelica di non sparire e anzi di diventare una delle parti integranti della realtà italiana.

Anche se non è stato ancora prodotto un lavoro organico a causa delle complessità locali, il caso ebraico è stato oggetto di molti studi. Fu Arnaldo Momigliano per primo a portare all'attenzione degli storici la questione della formazione identitaria in chiave italiana della comunità ebraica, teorizzando per questa la "nazionalizzazione parallela". "La formazione della coscienza nazionale italiana negli Ebrei è parallela alla formazione della coscienza nazionale nei Piemontesi o nei Napoletani o nei Siciliani: è un momento dello stesso processo e vale a caratterizzarlo".<sup>4</sup> Come ha sottolineato Carlotta Ferrara degli Uberti nel suo lavoro "La «Nazione ebraica» di Livorno", alla quale si rimanda per un'ampia e ragionata bibliografia, l'affermazione di Momigliano va contestualizzata: essa risale infatti al 1933 quando la borghesia ebraica era impegnata a giustificare la propria presenza ai vertici delle istituzioni culturali e politiche italiane.<sup>5</sup> È

---

3 Spini G., *Risorgimento e protestanti*, I rist. III ed., Torino, 2008, p. 7

4 Momigliano A., *Recensione a Cecil Roth, Gli Ebrei in Venezia (1933)*, in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, 1987, p. 237

5 Ferrara degli Uberti C., *La «Nazione ebraica» di Livorno dai privilegi all'emancipazione (1814-1860)*, Firenze, 2007, pp. 4-5. Per una rassegna bibliografica cfr. *Ibidem*, pp. 1-16

ancora la storica Ferrara degli Uberti a notare come il periodo risorgimentale pre-unitario – ed in particolare gli anni tra il 1814 e il 1848 – avesse rappresentato per le comunità ebraiche “un importante momento di evoluzione interna alla comunità e continua contrattazione con le autorità statali, in un delicato gioco di equilibrio fra il mantenimento di vecchi privilegi e l’aspirazione a forme più moderne di eguaglianza”.<sup>6</sup>

\* \* \*

La presente trattazione intende, dunque, inserirsi nel solco delle tradizioni storiografiche della storia dei nazionalismi e della ricerca, ancora in corso, sul rapporto tra minoranze e Risorgimento. Un caso ancora poco noto è quello della comunità arbëreshë dell’Italia meridionale e di Sicilia.

Risale al 2011 la “Bibliografia Arberesca” pubblicata online a cura di Enrico Ferraro, arbëreshë di Pallagorio. Questa bibliografia raccoglie tutti gli studi pubblicati sulla comunità dall’Ottocento ad oggi a proposito della comunità italo-albanese dal punto di vista letterario, linguistico, folklorico, storico, etnografico e artistico, posseduti dall’autore. Ferraro definisce la sua opera come uno degli “atti d’amore verso la mia terra e la mia cultura arberesca” e si inserisce, come complementare, nella tradizione delle raccolte bibliografiche proposte da altri studiosi come la “Italo-Albanesia” (1994) di Attilio Vaccaro, storico arbëreshë di Lungro; “Albano-Italika thematike bibliographia” (1996) di Tito Jochalas, storico greco; “Saggio di bibliografia albanese” di Enzo Panareo, studioso di cultura popolare.<sup>7</sup> Dalla lettura di queste bibliografie si può notare come la comunità italo-albanese sia stata oggetto di studio principalmente per la sua componente folklorica e linguistica. Si deve ad alcuni autori come Francesco Altimari e Matteo Mandalà il merito di aver approfondito la questione della lingua albanese ed arbëreshë in una prospettiva storica, oltre che linguistica. Per l’età moderna imprescindibili sono i contributi dello storico Vittorio Peri circa la chiesa di rito greco. Per il Risorgimento si deve allo storico Gaetano Cingari la ricostruzione biografica di Domenico Mauro, patriota calabro-albanese che abbracciò la causa italiana.

Nonostante ciò la comunità arbëreshë resta poco conosciuta e non è ancora stata oggetto di studi sistematici per l’epoca contemporanea da parte della storiografia, cosa che ha contribuito a lasciare le ricerche per lo più a

---

6 *Ibidem*, p. 6

7 Vaccaro A., *Italo-Albanesia*, Cosenza, 1994; Jochalas T.P., *Albano-Italika thematike bibliographia*, Atene, 1996; Panareo E., *Saggio di bibliografia albanese*, Lecce, 1996



studiosi e storici interni al gruppo arbëreshë. Per quanto molto si debba a questi autori – fondamentali, ad esempio, restano i lavori di Domenico Cassiano e Attilio Vaccaro per il Risorgimento italiano –, che pubblicano materiali inediti appartenenti spesso a fondi privati, non sempre è presente una prospettiva storiografica di ampio respiro. La contestualizzazione in chiave nazionale e, talvolta, europea appare necessaria per cogliere la dimensione diasporica della comunità, che è centrale per la comprensione delle dinamiche identitarie e politiche messe in atto nel Risorgimento. Va infine sottolineato che tale produzione storiografica si è concentrata, per lo più, sulla comunità di Calabria, mentre per la Sicilia non esistono ancora studi.

Se infatti la storiografia sui nazionalismi ha evidenziato il processo di nazionalizzazione dei popoli attraverso la costruzione delle tradizioni, a proposito di una minoranza come quella arbëreshë, non è possibile trascendere dalla effettiva storia pregressa e dalle aspirazioni che da essa discendono. La grande differenza con le minoranze protestanti ed ebraiche consiste nel fatto che gli arbëreshë ebbero ed hanno una connotazione etnica identificabile storicamente che permette di ripercorrere momenti salienti sin dall'arrivo sul suolo italico.

\* \* \*

L'emigrazione albanese in Italia è avvenuta in un arco di tempo che va dalla metà del XV alla metà del XVIII secolo. In seguito alla conquista ottomana della penisola balcanica, molti furono i gruppi di migranti dalla Cimmeria e dalla Morea che periodicamente arrivarono nella penisola italiana per sfuggire alle persecuzioni della Mezzaluna. Questi si stanziarono principalmente nelle Puglie, nelle Calabrie ed in Sicilia, dove il condottiero Demetrio Reres e il principe Giorgio Castriota Scanderbeg, passato alla storia come *Atleta Christi*, avevano ottenuto dal re di Napoli dei feudi in cambio dell'aiuto militare prestato nella lotta contro i baroni locali. Gli immigrati albanesi furono bene accolti dal governo in un momento in cui larghe parti delle campagne risultavano spopolate a causa della crisi che aveva caratterizzato il Trecento. Lo stanziamento non fu però immediato: solo tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento si assisté all'insediamento definitivo di questa comunità che venne a formare delle enclavi con la propria lingua, i propri usi e costumi, il proprio rito religioso.<sup>8</sup>

---

8 Altimari F., *Profili storico-letterari*, in Altimari F. et alii, *L'esilio della parola. La minoranza linguistica albanese in Italia. Profili storico-letterari, antropologici e giuridico-istituzionali*, Pisa, 1986, pp. 1-4

Per quanto riguarda la religione, essi seguivano il rito bizantino in lingua greca. La maggior parte degli albanesi, pur mantenendo la propria identità religiosa riconobbe l'autorità papale romana, formando il rito greco-bizantino uniate. Il 18 maggio 1521 Leone X, con il breve *Accepimus nuper*, confermava il libero esercizio del rito greco da parte di tutti i fedeli, nel rispetto delle proprie tradizioni. Permetteva la celebrazione dei sacramenti per i fedeli orientali, anche nel territorio di un vescovo latino e imponeva ai vescovi latini di avere un vicario generale orientale, in caso di presenza di fedeli orientali nei territori sottoposti alla loro cura spirituale. Solo dopo il Concilio di Trento venne avviata sistematicamente la conversione delle diocesi greche alla tradizione latina. Il 16 febbraio 1564, con il breve *Romanus Pontifex*, furono abrogate le esenzioni e i privilegi concessi dai pontefici precedenti e si sottomisero le chiese di rito greco alla giurisdizione dei vescovi ordinari latini. Ancora il 20 agosto 1566 Papa Pio V emanò la bolla *Providentia Romani Pontificis*, con la quale vietò tassativamente ogni tipo di promiscuità liturgica; revocò ai sacerdoti ogni precedente permesso di celebrare il culto secondo l'uso dell'una o dell'altra Chiesa, quando questo non fosse il proprio.<sup>9</sup> Molte comunità furono costrette, dunque, ad abbandonare il rito per mancanza di papas o per metodi coercitivi applicati dai vescovi latini e, là dove fu perso il rito, andarono progressivamente a perdersi anche lingua e tradizioni.

Nel XVII secolo la Chiesa cattolica riprese la sua attività missionaria in Albania, affidandone il governo effettivo ed esclusivo alla *Sacra Congregazione de Propaganda Fide*, dicastero della Curia romana, eretto nel 1622 da Gregorio XV per provvedere alla diffusione della fede fra i pagani e alla sua conservazione nelle zone in cui i cattolici, sia di rito latino sia di rito greco, rappresentavano una minoranza. Si assistette così a una inversione nella politica ecclesiastica con la costituzione, all'interno della Sacra Congregazione, della *Commissione super dubiis orientalium* (1627) e della *Commissione super correctione euchologii graecorum* (1636).<sup>10</sup> Già alla fine del XVI secolo i papas cominciarono ad essere formati a Roma presso il Collegio greco di Sant'Atanasio; poi sotto il controllo della Sacra Congregazione furono poste direttamente le colonie albanesi di rito greco per assicurarne la sopravvivenza e la correttezza liturgica. Nonostante a

---

9 Cimbalo G., *La Chiesa della comunità arbëreshë e la Chiesa di rito greco-cattolica: una sola Chiesa*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", 30/2016, [https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli\\_pdf/cimbalo\\_m\\_la\\_chiesa.pdf?pdf=la-chiesa-della-comunita-arbereshe-e-la-chiesa-di-rito-greco-cattolica-in-a](https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/cimbalo_m_la_chiesa.pdf?pdf=la-chiesa-della-comunita-arbereshe-e-la-chiesa-di-rito-greco-cattolica-in-a)

10 *Ibidem*

livello centrale le autorità avessero acquisito coscienza della necessità di sopravvivenza del rito, a livello locale le dispute tra rito latino e greco continuarono. Fu papa Benedetto XIV a voler mettere in chiaro le regole di convivenza con la bolla *Etsi Pastoralis* (1742) che sanciva la preminenza del rito latino, garantendo comunque il rito greco nelle sue prerogative. Quasi in concomitanza alla promulgazione di questa bolla, che tanto scalpore destò all'interno della comunità italo-albanese, vi furono le fondazioni del Collegio italo-albanese di S. Adriano (1732) per gli albanesi dell'Italia Meridionale e la fondazione del Seminario greco-bizantino a Palermo (1734). La fondazione di questi due istituti fu fondamentale in quanto contribuì in modo decisivo al mantenimento del rito greco in Italia. Questi rappresentarono i centri di formazione teologica, per il clero di rito greco, e culturale, per il notabilato arbëreshë: in queste realtà cominciarono a formarsi le premesse storiche e culturali necessarie per l'impegno civile ed intellettuale, dimostrato nel periodo pre-risorgimentale. Con la diffusione delle idee romantiche e politiche europee, nonché con lo studio dei classici, si misero le basi per la diffusione nella comunità di una coscienza nazionale. La storia politica della comunità sembra iniziare, infatti, alla fine del Settecento quando i primi intellettuali cominciarono a manifestare il proprio dissenso sociale – si pensi solo alla partecipazione del Collegio di S. Adriano alla rivoluzione napoletana del 1799 –, e raggiunse un alto momento di consapevolezza negli anni antecedenti l'Unità.

Vale dunque la pena di chiedersi per quale motivo le élites italo-albanesi favorirono, in seno alle istituzioni di origine genuinamente arbëreshë, la ricezione delle tematiche risorgimentali. Ancora, cosa le spinse a sostenere il disegno nazionale italiano, pur mantenendo l'originaria identità albanese? La questione politica si intreccia inevitabilmente con le condizioni religiose e culturali che la comunità si trovò a sostenere nell'Ottocento: è necessario soffermarsi, dunque, sul modo in cui i greco-albanesi legittimarono la loro partecipazione al movimento risorgimentale agli occhi della loro stessa comunità e degli italiani. Agli occhi della stessa comunità, perché quando si parla di arbëreshë e di partecipazione politica, religiosa e culturale ci si riferisce ad una parte esigua – quella che ebbe la possibilità di formarsi presso il Seminario greco-albanese di Palermo e il Collegio italo-greco di S. Demetrio – e che ebbe la possibilità di entrare in contatto con i fermenti intellettuali della penisola. Agli occhi degli italiani, perché l'intelligentia italo-albanese, consapevole della propria identità etnica e culturale altra, sentì la necessità di legittimare, in qualità di popolazione in diaspora, la sua partecipazione al progetto italiano.

**Parte I**

**La comunità albanese  
di Calabria**

## Capitolo I

### Evidenze identitarie alla vigilia del '48

Il recente studio di Viviana Mellone, “Napoli 1848”, ha messo in evidenza come i movimenti, che portarono alla rivoluzione nella capitale del Regno borbonico, ebbero origine in Calabria. Tra gli esponenti più in vista vengono ricordati Benedetto Musolino, che riprese gli ideali mazziniani in una prospettiva di rigenerazione sociale, Raffaele Valentini, celebre avvocato, e ancora il canonico Paolo Pellicano. Una trattazione a parte viene riservata agli arbëreshë e alla “influenza del romanticismo e nazionalismo albanese”<sup>11</sup>: la comunità calabro-albanese, attraverso il Collegio italo-greco di S. Adriano, era stata nel 1799 un centro di irradiazione del moto giacobino e aveva conosciuto la violenta repressione da parte dei sanfedisti nel 1806. Avamposto del rinnovamento voluto dalle autorità francesi durante il decennio napoleonico, il Collegio divenne, dopo la Restaurazione, sede di attività carbonare; i moti del 1820-'21 videro un'ampia partecipazione arbëreshë. In quegli anni entrarono nel Collegio le generazioni di calabro-albanesi destinati a svolgere un ruolo centrale nelle vicende rivoluzionarie tra il 1844 e il 1861: Biagio Miraglia, Domenico Mauro e Girolamo De Rada – i più noti tra i patrioti della comunità – ebbero un'istruzione prevalentemente basata sui classici greci e latini e su testi politici e letterari europei. Non è un caso se questi personaggi furono tra gli esponenti di primo piano di quello che De Sanctis definì “romanticismo naturale calabrese”, movimento letterario, individuato dalla critica, come momento fondamentale per la maturazione degli ideali politici risorgimentali.<sup>12</sup> Il binomio letteratura/politica fu sviluppato poi dagli intellettuali arbëreshë nell'ambiente napoletano:<sup>13</sup> De Rada, giunto nella capitale per condurre i suoi studi, si avvicinò all'ambiente musoliniano e prese parte al tentativo insurrezionale del 1837; ancora nel 1840 a Napoli, Mauro fondò il giornale “Il Viaggiatore” con lo scopo di promuovere le opere della nuova corrente letteraria e di esplicitare la tensione politica,

---

11 Mellone V., *Napoli 1848. Il movimento radicale e la rivoluzione*, Milano, 2017, pp. 31-53

12 De Sanctis F., *Storia della letteratura italiana del sec. XIX. La scuola cattolica liberale e il romanticismo a Napoli*, Torino, 1953, pp. 74-77; Morace A.M., *La novella romantica in Calabria*, Cosenza, 2008

13 Sulla centralità di Napoli per la cultura calabro-albanese cfr. Altimari F., *Naples, an important center of the Arberesh-Albanian Renaissance 19th Century*, in “Studi sull'Oriente Cristiano”, 2015, pp. 81- 110

volta a “rivendicar la patria”.<sup>14</sup> Al principio degli anni ‘40 cominciò, dunque, a formarsi la coscienza politica di questa classe di calabro-albanesi – “la mia vita politica cominciò nel 1842” asserì Mauro nelle sue memorie<sup>15</sup> – con la partecipazione al movimento settario. Nel 1843 furono tra i promotori di una rivolta, destinata a passare alla storia per la spedizione dei fratelli Bandiera.

Se dunque centrale è la comprensione delle dinamiche culturali che portarono alla politicizzazione della classe intellettuale della comunità, è necessario interrogarsi su come fu sentita e affrontata la questione identitaria. Le peculiarità legate all’etnia, alla lingua, alla cultura e alla religione esigevano una ridefinizione dei rapporti tra la dimensione interna alla comunità arbëreshë e la legittimazione per la progettualità di una comunità politica condivisa.

#### 1. 1844: un tentativo insurrezionale in Calabria

Nel solco delle narrazioni martirologiche risorgimentali<sup>16</sup> dopo l’unità d’Italia furono scritte numerose memorie volte a ricordare la spedizione dei fratelli Bandiera a Cosenza. L’intento era chiaro e ricalcava la volontà di Giuseppe Mazzini il quale nella sua opera *Ricordi dei Fratelli Bandiera*, edita a Parigi nel 1844, affermava:

Ma importa a noi tutti che la fama dei Bandiera e dei loro compagni scenda pura, incontaminata d’errori, a quei che verranno: importa che i nostri giovani possano venerare in essi i martiri non i settari: importa che tutti, amici e nemici, sappiano, a conforto e terrore come l’idea nazionale italiana frema oggimai spontanea, ingenita, senza bisogno d’impulso estraneo, anche nel petto degli uomini [...] vincolati all’insegna straniera [...]<sup>17</sup>

L’idea della purezza, della venerazione dei patrioti come martiri morti per l’idea nazionale divenne nella prospettiva mazziniana la chiave di lettura degli eventi del 1844. Ma non può passare inosservata la sua preoccupazione espressa allusivamente qui e, in modo più esplicito, altrove

14 Mellone V., *Napoli 1848*, cit., p. 48

15 Cingari G., *Romanticismo e democrazia nel Mezzogiorno: Domenico Mauro, 1812-1863*, Napoli, 1965, p. 19

16 Banti A.M., *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Roma-Bari, 2011, pp. 62-77

17 Mazzini G., *Ricordi dei Fratelli Bandiera e dei loro compagni di Martirio in Cosenza*, Parigi, 1844, p. 7

nello stesso scritto: che la spedizione dei fratelli Bandiera fosse stata avventata e un gioco al massacro fu un commento che serpeggiò tra i patrioti. L'indice fu puntato contro Mazzini il quale si difese sostenendo di non avere mai approvato una simile iniziativa e anzi, in generale, di sconsigliare azioni armate qualora non vi fosse una partecipazione certa e massiva. Visto che ormai gli eventi avevano fatto il loro tragico corso, però, era necessario mantenere "la fama dei Bandiera" – riprendendo le parole dello stesso Mazzini – "incontaminata d'errori".<sup>18</sup> Se dunque da un lato questo *modus operandi* rientrava a pieno negli schemi operativi di Mazzini – Francesco De Sanctis nella sua *Letteratura Italiana* sosteneva che "l'educazione secondo Mazzini [...] si fa con l'azione [...] quale educazione migliore dello spingere un giovane a dare la sua vita per la patria e per l'umanità?"<sup>19</sup> – dall'altro sorge spontaneo domandarsi quali fossero stati, se vi furono, "gli errori" commessi dai fratelli Bandiera. Sbarcati la notte del 15 giugno alla foce del fiume Neto, in Calabria, i Bandiera con i loro uomini si incamminarono verso Cosenza. Trovarono ospitalità presso un casolare dove, chieste notizie circa le insurrezioni, seppero che i rivoltosi erano già stati dispersi o catturati. Da lì il passo fu breve. Scoperti dalla polizia borbonica furono catturati e condannati a morte.<sup>20</sup>

Sino ad ora la storiografia contemporanea si è concentrata per lo più sulla spedizione dei fratelli Bandiera assecondando l'ottocentesca funzione performativa e pedagogica del martirologio.<sup>21</sup> Vale la pena, dunque, di interrogarsi su quale fosse il tentativo insurrezionale cosentino ritenuto dai Bandiera talmente importante da partire da Corfù per prendervi parte.

### 1.1 15 marzo 1844: i fatti e la partecipazione arbëreshë

E rilevosi che sin dall'anno precedente una rivoluzione in varie città del reame ordinavasi, a qual fine eran qui giunti emissari, i quali poi aveanla stabilita per gli idi di marzo; e quindi sicuri che questa di Cosenza per gli altri luoghi echeggiasse, si era voluto eseguirla nel giorno 15 da' cosentini, albanesi e di altri paesi della provincia, oramai sazi di star più lungamente inerti sotto ignominiosa oppressione, ma che pel dissenso di molti non si ebbe lo effetto sperato.

18 *Ibidem*. Mazzini sostiene di voler pubblicare lo scambio epistolare intercorso tra lui e i Bandiera proprio per dimostrare la sua estraneità all'iniziativa dei fratelli

19 De Sanctis F., *La letteratura italiana nel sec. XIX*, Napoli, 1897, p. 406

20 Stramacci M., *La vera storia dei Fratelli Bandiera*, Roma, 1993, pp. 91-123

21 Riall L., *Martyr Cults in Nineteenth-Century Italy*, in «The Journal of Modern History», 82/2010, pp. 255-287

Alessandro Conflenti, giornalista ed intellettuale nonché patriota calabrese di Rogliano, così presentava il tentativo insurrezionale del 1844.<sup>22</sup> Il suo opuscolo sui fratelli Bandiera fu tra i primi testi documentati scritti sull'argomento e costituì il riferimento per la letteratura storica successiva.<sup>23</sup>

Sin dal 1843, dunque, vi fu fervore per l'organizzazione di "una rivoluzione" che doveva aver luogo in varie città del Regno di Napoli. Notizie più dettagliate provengono dall'autobiografia di Girolamo De Rada, poeta ed intellettuale arbëreshë di Macchia Albanese (CS), formatosi presso il Collegio italo-albanese di S. Demetrio Corone.<sup>24</sup> Durante un suo soggiorno napoletano, mentre si dedicava alla stesura di alcune opere, fu convocato dal Comitato Costituzionale. In un'assemblea di "un ristretto numero d'ignoti" gli fu chiesto di guidare un movimento già organizzato nella Calabria Citra. Dal momento che l'Abruzzo e il Molise erano sul punto di insorgere e la Calabria avrebbe rappresentato un valido diversivo. De Rada si affrettò però a rifiutare l'incarico. Le sue perplessità erano legate all'osservazione di un suo ex compagno di Collegio, Giovanni Mosciaro, appena rientrato a Napoli dopo un soggiorno cosentino. De Rada gli chiese quale fosse lo stato d'animo nelle Calabrie e lui rispose: «Gl'Italiani dormono profondamente; fra gli Albanesi invece esservi qualche animi liberali e risoluti».<sup>25</sup> Con questa testimonianza De Rada, oltre a dimostrare la propria lungimiranza nel prevedere la pericolosità di un'azione a cui solo una piccola parte della popolazione intendeva aderire, voleva confermare il ruolo attivo degli arbëreshë di Calabria nella vita politica locale. Un ruolo che dovette essere centrale se le narrazioni ottocentesche dei moti cosentini del 1844 ricordano costantemente la presenza albanese.

Davide Andreotti, politico cosentino e parlamentare durante la IX e X legislatura del Regno d'Italia, nella sua *Storia dei Cosentini* ricordava come nel febbraio del 1844 si fosse tenuta a casa dell'avvocato Paolo Scura, arbëreshë residente a Cosenza, una riunione clandestina per "discutere sul merito del programma adottato da' preordinatori del movimento italico" e

---

22 Conflenti A., *I Fratelli Bandiera o i massacri del 1844. Racconto documentato*, Cosenza, 1862, p. 13

23 Falbo L., *Il roglianese Alessandro Conflenti, tra storiografia risorgimentale e bibliografia*, in Masi G. (a cura), *Tra Calabria e Mezzogiorno. Studi storici in memoria di Tobia Cornacchioli*, Cosenza, 2007, pp. 125-150

24 Cuccurullo L., *De Rada Girolamo, s.v.*, in *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe*, Amsterdam, 2017

25 De Rada G., *Autobiologia. Secondo periodo*, Napoli, 1899, pp. 21-24



su “quello che riguardava lo stabilimento del tempo per insorgere”.<sup>26</sup> A questa riunione parteciparono, oltre a vari albanesi, anche Antonino Plutino di Reggio e Francesco Salfi di Cosenza – residente nel paese arbëreshë di San Benedetto Ullano – , due degli organizzatori principali della rivolta. La scelta della data ricadde significativamente sul 15 marzo.<sup>27</sup> Ancora continua Andreotti:

E però Raho, Camodeca, Franzese Giuseppe e Federico, Petrassi, Cesario, Scanderbek Franzese di Cerzeto posersi ad organizzare le bande ne' paesi albanesi aventi per loro coadjutori Michele Matrangolo, Domenico e Ferdinando Franzese dello stesso paese, e Gennaro Pentacora di Morano, dimorante in Torano. Erano tutti costoro invitati ad operare energicamente dalla forte ed operosa azione di Domenico Mauro di S. Demetrio, le cui estese relazioni di famiglia ne'paesi albanesi, e la poderosa stima che vi godea, pel suo chiaro e profondo ingegno, gli aveano quasi accordata una specie di Dittatura, ch'egli affatto impiegava a pro della patria e dello italiano riscatto. Era il Mauro discendente di que' nobili Mauri cosentini, che brillarono sempre nel nostro paese per lettere, e nella carriera delle armi. Già molto tempo innanzi perseguitato ed imprigionato perché partecipe sempre quasi di tutti i tentativi rivoluzionari che si compirono in Calabria e in Puglia ed in Abruzzo nelle epoche passate, era ora al centro della nostra cospirazione, che avea messo in favorevolissimo aspetto presso i cospiratori di Napoli e fuori; e che avea fatto giungere a maturità così sollecita, mediante le relazioni che tenne sempre attivissime coi due De Roberti, col Furgiuele, col De Simone, col Laurelli, ed il Lepiani, col De Rose e con quanti altri in Cosenza e Provincia erano alla testa del movimento progettato.<sup>28</sup>

La partecipazione della comunità albanese era, secondo Andreotti, guidata da Domenico Mauro, politico e intellettuale anch'egli arbëreshë, nativo di S. Demetrio Corone. Nonostante fosse stato imprigionato nel 1843 a causa della sua attività sovversiva, riuscì ugualmente a coordinare i reclutamenti grazie alla rete creata a livello locale, una struttura rivoluzionaria imperniata soprattutto sui giovani italo-albanesi formati nel clima culturale del Collegio di S. Demetrio.<sup>29</sup> Che il suo intervento nel coinvolgimento dei suoi compaesani fosse stato discriminante è attestato anche dal resoconto redatto dall'Intendente della Calabria Citra, conservato presso l'Archivio di Stato di Napoli. Il 15 marzo 1844 l'Intendente scriveva al Ministro degli Affari Interni narrando gli eventi svoltisi quel medesimo

---

26 Su Paolo Scura e il suo ruolo nel movimento risorgimentale calabrese cfr. Cassiano D., *Risorgimento in Calabria: figure e pensiero dei protagonisti italo-albanesi*, Lungro, 2003, pp. 280-289

27 Andreotti D., *Storia dei Cosentini*, III, Napoli, 1874, p. 295

28 *Ibidem*, p. 296

29 Monsagrati G., *Mauro Domenico*, s.v., in DBI

giorno e rendeva noto che:

delle persone armate di paesi albanesi del Vallo trovavansi presso tal Petrasso di Cerzeto qui dimorante, feci sorprendersi la notte dalla Gendarmeria, e trovati sforniti di ricapiti vennero arrestati. Essi, a quanto mi si fece supporre, erano venuti a Cosenza tenendosi di concerto col detenuto Domenico Mauro di S. Demetrio, uomo di esaltatissimi principi coll'idea di far causa comune con i rivoltosi, a' quali avrebbero prestato mano nel giungere qui.<sup>30</sup>

Ancora l'Intendente di Calabria Citra, in un documento datato al 24 marzo 1844, insisteva sul ruolo svolto dagli albanesi di S. Benedetto Ullano e Cerzeto seguaci di Domenico Mauro ma anche di Giovanni Mosciaro e di Giuseppe Franzese.<sup>31</sup> Infatti, benché una parte di loro fosse stata arrestata la notte precedente, come testimoniato dal resoconto dell'intendente, un'altra parte riuscì a sfuggire ai controlli della Gendarmeria. Una vigilanza straordinaria fu infatti ordinata dopo che cadde nelle mani della polizia una lettera di Antonino Plutino in cui si avvertiva Domenico Frugiuele della necessità di rimandare la rivolta. Sembrava che non si fosse pronti ad un'azione efficace sia per mancanza di uomini sia di armi. La lettera in questione, dunque, non giunse mai nelle mani del destinatario e i patrioti ignari dell'inopportunità della rivolta, continuarono seguendo il piano originario.<sup>32</sup>

All'alba del 15 marzo raccolte “circa cento persone, per lo più albanesi, con una grande bandiera tricolore, al grido di: «Coraggio, viva la libertà!» penetrarono nella città fino a la piazza dell'Intendenza”.<sup>33</sup>

La larga partecipazione albanese è testimoniata anche da documenti prodotti in occasione dei processi ai rivoltosi. Per fare solo alcuni esempi. L'interrogatorio di Raffaele Camodeca, arbëreshë di Castroregio, fu adoperato dalla polizia borbonica per le prime indagini; qui sono narrate nel dettaglio le dinamiche e i nomi dei cospiratori tra cui compaiono numerosi

---

30 ASN, Ministero della Pubblica Istruzione, 648/II, dall'Intendete della Calabria Citra al Ministro di Stato degli Affari Interni, Cosenza, 15 marzo 1844

31 ASN, Ministero della Pubblica Istruzione, 648/II, dall'Intendete della Calabria Citra al Ministro di Guerra, Cosenza, 24 marzo 1844

32 Mazziotti M., *Costabile Carducci ed i moti del Cilento nel 1848*, I, Roma-Milano, 1909, pp. 30-31: «Il Plutino allora scrisse al Forgiuele, nel linguaggio convenuto, “di non potergli mandare i sigari ed il tabacco per il 15 marzo, bisognando del tempo per apprestarli. Ignari di tali circostanze, i Cosentini, fidenti nella loro balda giovinezza, riunivano piccole bande armate, massime nei paesi albanesi, ed incalzavano il comitato locale, che esitava per poca fede nel successo ed in attesa di lettere del Plutino; ma l'ora stringeva. [...]”»

33 *Ibidem*, pp. 30-31

arbëreshë. Lo stesso si riscontra nel rapporto del 24 marzo 1844 inviato dal Giudice Coscarella al Giudice Regio di Cerzeto e poi girato al Ministro di Grazia e Giustizia.<sup>34</sup> Basterebbe poi scorrere l'elenco dei condannati nella sentenza della "Commissione militare sugli insorti del 15 maggio 1844" per constatare come la maggior parte dei rivoltosi fosse di origine albanese.<sup>35</sup> Matteo Mazziotti, storico e deputato italiano dal 1882 al 1909, nel suo scritto su Costabile Carducci, ricordava come i Comitati Costituzionali napoletani, organizzando la sommossa, valutavano che "in provincia di Salerno si poteva contare solo su Sanseverino, per le Calabrie su i paesi albanesi o per gli Abruzzi sugli aiuti che si sarebbero avuti dalle Marche."<sup>36</sup> Mentre la rivolta non riuscì a partire nelle altre regioni meridionali nel Cosentino si concretizzò ad opera, come già detto, di un gruppo di cosentini ed albanesi.

Giovanni La Cecilia, scrittore e politico napoletano, nella sua opera *Storie segrete delle famiglie reali*, narra che

cinquecento uomini arditi in gran parte albanesi capitanati da Francesco Salfi mossero verso Cosenza; dovevano esser rafforzati per via da un'altra forte colonna d'insorti [...] all'alba giunsero al ponte del Busento che apre il passo verso la città: lo tragittarono senza incontrare veruna resistenza dalla parte dei soldati che n'erano a guardia e irrupero in Cosenza fra le grida di viva la libertà e viva la costituzione: niun cittadino si mosse a secondarli: il piccol numero degli animosi rese inerti anche i più arditi della città. Salfi intanto aveva assalito il palazzo dell'intendente, invece di correre alle prigioni ove una folla di detenuti politici attendeva impaziente l'arrivo dei compagni: si combattè più tempo intorno al palazzo, cadde trepido Salfi, cadde il capitano di gendarmeria Gallupi; infine soverchiando i regi pel numero, per la disciplina, la scienza militare e la cavalleria, gli Albanesi non aiutati da alcuni voltarono le spalle, uscirono sempre combattendo dalla città, e pervenuti alla campagna si dispersero, né la truppa si avventurò ad incalzarli.<sup>37</sup>

È da notare in primis la svista presa dall'autore circa il numero dei rivoltosi: le altre fonti, compresi i documenti di archivio, attestano non più di un centinaio di uomini ma si può ragionevolmente pensare ad un errore se, poco più avanti, La Cecilia evidenzia che "il piccol numero degli animosi rese inerti anche i più arditi della città".

Nel biasimare la decisione di Salfi di dedicarsi per un tempo eccessivo

---

34 In De Chiara S., *I martiri cosentini del 1844. Documenti inediti*, Roma-Milano, 1904, pp. 19-34

35 Pubblicato in Sole G., *Tirate al petto! La Calabria Citeriore nel Risorgimento*, Soveria Mannelli, 2011, pp. 89-91

36 Mazziotti M., *Costabile Carducci*, cit., p. 72

37 La Cecilia G., *Storie segrete delle famiglie reali*, I, 1860, Palermo, p. 710

all'attacco al palazzo dell'intendente, invece di dirigersi alle carceri per liberare i prigionieri politici che quindi avrebbero costituito un valido aiuto, La Cecilia esalta la destrezza e il coraggio degli Albanesi che pur sconfitti "uscirono sempre combattendo dalla città".

Tra quanti furono catturati ventuno furono condannati alla pena di morte col terzo grado di pubblico esempio e, tra questi, quattordici erano arbëreshë.<sup>38</sup>

## 1.2 Nationes, Nazione

Si è visto come Girolamo De Rada, nel riportare lo stato d'animo della popolazione calabrese, avesse sostenuto che non vi era "là persona che amasse l'Italia da porre per essa in pericolo la vita e le sostanze sue".<sup>39</sup> De Rada scrisse le sue memorie, da cui questo passo è tratto, alla fine del XIX secolo quando l'Italia era ormai una realtà consolidata. Non è detto che sia dunque del tutto attendibile la citazione letterale di queste sue parole pronunciate nel 1843 ma è interessante notare come questa affermazione rispecchiasse il sentire del periodo antecedente al 1848.

Nella documentazione conservata si narra di come i rivoltosi entrassero in Cosenza al grido di "Viva la libertà! Viva la Costituzione" o "Coraggio, viva la libertà!". Il concetto di "Italia" non compare. Nonostante il dibattito sull'identità italiana fosse ampiamente avviato tra gli intellettuali già in quegli anni – si pensi non solo a Mazzini e Gioberti ma anche per esempio ai punti di vista di Monaldo Leopardi, Klemens von Metternich e Alessandro Manzoni<sup>40</sup> –, a livello locale non era ancora stato recepito. In realtà dalle carte dell'interrogatorio di Raffaele Camodeca emerge come lo scopo ultimo della rivolta dovesse essere l'unificazione di tutto il suolo italico "comprese anche le Gallie Cisalpine" con Ferdinando II, "Re costituzionale".<sup>41</sup> Siamo dunque in quella fase del Risorgimento in cui si credeva che il Regno delle Due Sicilie dovesse ricoprire il ruolo egemone nella strada verso l'unità. Il concetto di unificazione, benché fosse stato teoricamente presente nell'attività preparatoria del moto, non era ancora stato introiettato se, nel momento della rivolta, non era stato richiamato

---

38 L'elenco completo dei condannati alla pena di morte è nella sentenza della "Commissione Militare sugli insorti del 15 marzo 1844" in Sole G., *Tirate al petto!*, cit., pp. 89-91

39 De Rada G., *Autobiologia*, cit. p. 22

40 Cfr. Banti A.M. (a cura), *Nel nome dell'Italia. Il Risorgimento nelle testimonianze, nei documenti e nelle immagini*, Roma-Bari, 2011, pp. 136-150

41 In De Chiara S., *I martiri cosentini del 1844*, cit., p. 20

esplicitamente.

Si entra in tal modo in quell'ambito che non richiama necessariamente il concetto di appartenenza collettiva in relazione al soggetto-Italia ma ad altri livelli locali e subnazionali. Come ha sostenuto lo studioso Luca Mannori, prima del 1848, la connotazione risorgimentale, pur rifacendosi in prevalenza ad "un orizzonte *italiano*, continua però in concreto a rivendicare libertà e dignità costituzionale a beneficio di *nazioni* dal raggio molto più ridotto, i cui confini coincidono con quelli dei vecchi Stati regionali o con porzioni di questi".<sup>42</sup> I due punti richiamati da Mannori come caratterizzanti del periodo pre-quarantottino sono i medesimi del moto cosentino del 1844: *libertà* e *costituzione* erano le chiavi di volta del lessico patriottico. *Libertà* era un concetto centrale seppure ambiguo, richiamava il diritto legislativo e di tutela dell'individuo e delle minoranze ma allo stesso tempo il diritto di un popolo ad ereditare e gestire il proprio governo attraverso l'emancipazione dallo straniero. *Costituzione* rimandava ad un percorso iniziato nel 1820 con la Costituzione di Cadice, simbolo della necessità di leggi svincolate dal potere monarchico.<sup>43</sup>

La rivendicazione di questi concetti appare come il primo passo compiuto da una comunità verso il percepirsi come parte di un'entità più ampia che non sia circoscritta al proprio villaggio o alla propria città. Così nei documenti il termine "albanesi" così come il termine "cosentini" non sembra adoperato con intento connotativo ma solo nella prospettiva di indicare una comunità sociale substatale. Per quanto la comunità arbëreshë mantenesse invariate lingua, religioni e costumi non si può negare che la sua appartenenza identitaria fosse complessa. Ciò era d'altronde riscontrabile per quasi tutti i popoli della penisola, tanto che Cesare Balbo negli anni Trenta dell'Ottocento scrisse:

La patria è come la famiglia, un nome indeterminato che può estendersi in più o meno, e sempre rimane intero in ogni sua parte. [...] Così succede della patria, che ciascuno può averne diverse, per così dire di diverso grado, comprese l'una nell'altra.<sup>44</sup>

---

42 Mannori L., *Tra nazioni e nazione: una riflessione introduttiva*, in De Benedictis A.-Fosi I.-Mannori L. (a cura), *Nazioni d'Italia. Identità politiche e appartenenze regionali fra Settecento e Ottocento*, Roma, 2012, p. 9

43 Banti A.M., *Il Risorgimento Italiano*, Roma-Bari, 2011, pp. 44-52; Biagini E., *Libertà*, in Banti A.M. - Chiavistelli A. - Mannori L.- Meriggi M., (a cura) *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Bari, 2011, pp. 299-314; Mannori L., *Costituzione*, in Banti A.M. - Chiavistelli A. - Mannori L.- Meriggi M., (a cura) *Atlante culturale del Risorgimento.*, cit., pp. 253-269

44 Balbo C., *Della Patria*, in Id., *Pensieri ed esempi. Opera postuma*, Firenze,

Il sentimento di appartenenza all'italianità viene in quest'ottica ad innestarsi sulle identità peculiari preesistenti delle *nationes* che non entrano necessariamente in contrasto con il nuovo concetto di nazione.

Così nel nostro caso, nelle relazioni prodotte dal sistema giudiziario borbonico, "albanesi" sembra essere adoperato per indicare gli abitanti di un territorio cogliendone la prossimità biologica più che l'appartenenza civile, insomma quella che si potrebbe definire come *nazione* Settecentesca nel senso etimologico di *natio*.

Che la comunità albanese fosse dotata di un patrimonio culturale proprio e potesse essere dunque in qualche modo differente dalla comunità calabrese non traspare neppure nelle fonti letterarie storiche proposte. Tanto è vero che, se il termine "albanesi" è usato per indicare la provenienza di un gruppo di patrioti, non è mai specificato per i singoli individui: Domenico Mauro, Paolo Scura, Giovanni Mosciaro, personaggi presenti nelle narrazioni, non sono mai indicati come "albanesi". Quando utilizzato, questo termine identifica "l'ampiezza spaziale" di un gruppo di uomini, ossia nati in un medesima provincia o città.<sup>45</sup>

L'attenzione degli autori di opuscoli o pamphlet era concentrata sullo sforzo patriottico e sul simbolismo riconducibile alla costruzione del nuovo immaginario nazionale: le idi di marzo, come data simbolica per la rivolta, e il tricolore.

Il 15 marzo fu scelta come data per il moto, come precedentemente detto, in occasione della riunione segreta a casa dell'avvocato arbëreshë Paolo Scura. Non poté trattarsi di una decisione fortuita se, come specifica Davide Andreotti, questa data fu proposta "dai giovani più entusiasti ... in opposizione alla maggioranza che ad altro mese ambiva la sommossa riferire"<sup>46</sup>. Ulteriore riprova ci viene da una lettera inviata da Raffaele Camodeca, arbëreshë di Castroregio, praticante presso lo studio di Paolo Scura,<sup>47</sup> a tale Petrassi, il cui cognome suggerisce anche in questo caso l'origine albanese. Camodeca scriveva dalle carceri borboniche dopo essere stato arrestato:

Confratello diletto! Accolgo volentieri i tuoi auguri, e ti prometto di mostrarmi superiore a tutte le decisioni che si potesser sul mio conto illegalmente

---

1856, p. 66

45 Per il concetto di "ampiezza spaziale" applicata ad un popolo cfr. Mannori L., *Tra nazioni e nazione*, cit., p. 24

46 Andreotti D., *Storia dei cosentini*, cit., p. 295

47 Laviola G., *Camodeca Raffaele*, s.v., in "Dizionario biobibliografico degli italo-albanesi"

pronunziare. Mi piace ripeter qui le tue parole: «Mostriamo di esser veramente figliuoli di Bruto; qualunque sieno i nostri destini, ci toccasse anco esalare l'ultimo fiato in fra i tormenti e gli strazi, fra le sevizie più atroci e crudeli, muoiamo con coraggio, perché frutteranno altri martiri alla nostra causa, altre glorie e ben altri trionfi; perché morendo con coraggio daremo paura e rabbia ai nostri oppressori crudeli»

Come ha analizzato Andrea Giardina, sin dalla Rivoluzione Francese nel nome di Bruto, è stata magnificata la morte eroicamente inflitta. Marco Giunio Bruto fu cesaricida e in quanto tale fu celebrato. A Parigi e in molte città francesi, la sua effigie fu spesso rappresentata e Voltaire gli dedicò un dramma. Anche in Italia entrò a far parte dell'immaginario simbolico nazionale: fu protagonista di un'opera divenuta celebre di Alfieri, *Bruto primo* (1788); nell'armistizio del 1796 la testa marmorea di Marco Giunio Bruto compariva ai primi posti nell'elenco di opere d'arte che il papa avrebbe dovuto consegnare alla Repubblica Francese; ancora a Milano una statua di Filippo II fu trasformata in un omaggio a Bruto per la festa della Federazione. Altri esempi potrebbero essere portati<sup>48</sup> ma qui interessa vedere come il mito di Bruto fosse stato recepito dai patrioti arbëreshë: il 15 marzo commemorava Bruto-cesaricida ed esaltava la liberazione dal tiranno e l'avvento della repubblica. L'atto di coraggio comportava però un prezzo, il prezzo della vita che Camodeca non riteneva vano: come nell'economia del pensiero mazziniano il sacrificio della vita serviva da esempio e diveniva ispirazione per i martiri futuri, restava funzionale al fine ultimo della libertà.

Condannato a morte, il giovane arbëreshë fu poi fucilato il 10 luglio 1844 nel Vallone di Rovito.

A proposito del tricolore, invece, alcune narrazioni del moto cosentino del 1844 riferiscono che l'entrata a Cosenza fu accompagnata da una bandiera tricolore sventolante. Abbiamo già citato il passo da Mazziotti ("circa cento persone, per lo più albanesi, con una grande bandiera tricolore, al grido di: «Coraggio, viva la libertà!» penetrarono nella città fino a la piazza dell'Intendenza") ma anche De Chiara narra che "con bandiera tricolore a' venti al grido di «Viva la libertà!» entrarono in Cosenza". Numerosi sono i riferimenti alla bandiera "tricolorata" nella Corrispondenza Ufficiale della Gran Corte Militare conservati presso l'Archivio di Stato di Cosenza. Una

---

48 Giardina A.-Vuachez A., *Il mito di Roma: da Carlo Magno a Mussolini*, Bari, 2000, pp. 127-134. Sulla "Società degli Emuli di Bruto" cfr. Formica M., *Rivoluzione e milieux intellectuels*, in Boutier J. - Marin B. - Romano A. (a cura), *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens XVIIe -XVIIIe siècles*, Roma, 2005, pp. 293-327

descrizione ne era fatta in quanto era ritenuta corpo di reato:

La Bandiera costituzionale a tre colori, cioè verde, rosso e bianco in tela così detta di Francia a tre strisce ognuna della lunghezza di palmi due e mezzo e della larghezza di un palmo e più, posta all'estremità di una canna ed inchiodata con tre cosiddette tacce. La canna è della lunghezza di palmi 12 e più ed alquanto puntata nel termine inferiore. Tutte le accennate armi e oggetti sono state suggellate a cera lacca con delle strisce di Carta da noi fissate e fatte tornare con una copia del presente al Sig. Procuratore Generale del Re presso questa Gran Corte per l'uso di giustizia.<sup>49</sup>

A partire dai fatti del 1831 il tricolore era entrato a far parte della simbologia patriottica unitaria come simbolo di tutti, senza distinzioni tra monarchici o repubblicani, democratici o moderati.<sup>50</sup> Proprio perché rappresentava l'universalità italiana, chiunque possedesse una bandiera tricolore poteva essere incarcerato. La bandiera in quanto simbolo diveniva per la platea del "popolo-pubblico" oggetto in grado di generare un senso di appartenenza alla nuova patria italiana.

Gli arbëreshë dunque non solo accettavano la simbologia nazionale con l'insieme di idee patriottiche veicolate ma si facevano loro stessi promotori dei nuovi valori italiani.

## 2. Italiani, Squipetari e l'origine pelasgica

Sembra necessario a questo punto domandarsi in che modo tali valori identitari italiani fossero coniugati con l'appartenenza alla comunità arbëreshë. La costruzione di un'identità complessa fu accompagnata, come si vedrà, da uno sforzo intellettuale che conobbe fasi diverse in base alle contingenze storiche. La teorizzazione di parentele lontane nel tempo fu proposta su vari piani stilistici e ideologici: a componimenti poetici, da inserirsi nel solco della tradizionale produzione risorgimentale, si possono affiancare testi scientifici con intento politico che si possono collocare a metà tra il genere del pamphlet francese e la letteratura storico-linguistica europea.<sup>51</sup>

---

49 ASCs, Processi politici 1844- Gran Corte Criminale, decisioni della Comm. Mil. Del 10/07/1844

50 Balzani R., *I nuovi simboli patriottici: la nascita del tricolore e la sua diffusione negli anni della Restaurazione e del Risorgimento*, in Tarozzi F. – Vecchio G. (a cura), *gli italiani e il Tricolore*, 1999, Bologna, pp. 141-158

51 Rovai G., *Inventiva e invettiva nell'Ottocento francese. I pamphlets di Courier*,



## 2.1 “Nazione Albanese” tra linguistica storica e politica

“... Si quando Thybrim vicinaque Thybridis arva  
intraro gentique meae data moenia cernam,  
cognatas urbes olim populosque propinquos  
Epiro Hesperia, quibus idea Dardanus auctor  
atque idem casus, unam faciemus utramque  
Troiam animis; maneat notros ea cura nepotes”<sup>52</sup>

Nel terzo libro dell'*Eneide* si legge che, sbarcando con i compagni a Butroto, in Epiro, Enea veniva a sapere che lì regnava Eleno, figlio di Priamo, che aveva ricreato una *parva Troia* in tutto simile alla originaria Ilio. Ad Eleno che aveva profetizzato i suoi futuri destini, Enea esprimeva l'auspicio che un giorno le due terre, quella italica ed epirotica, fossero riunite. Più volte a partire da Servio i commentatori hanno evidenziato l'intento pubblicistico di questi versi, intento rimarcato dall'ultimo verso (*maneat notros ea cura nepotes*) e volto alla celebrazione della fondazione della città di Nicopoli d'Epiro da parte di Ottaviano in seguito alla vittoria nella battaglia di Azio e della deduzione della *colonia Augusta Buthrotum*.<sup>53</sup> Nel 1807 Angelo Masci, arbëreshë di Santa Sofia (CS), nipote del celebre grecista Pasquale Baffi e alto funzionario del governo francese a Napoli,<sup>54</sup> nella sua opera “Discorso sull'origine e costumi e lo stato attuale degli Albanesi del regno di Napoli” riprendeva i citati versi virgiliani proponendone una nuova lettura: se l'Epiro identificava l'antica Albania, l'Esperia avrebbe designato il Regno di Napoli. Erede moderna dell'eroe troiano, la monarchia napoletana era incaricata di adempiere ai “voti degni del pio Enea” occupandosi della sopravvivenza e benessere delle colonie

---

*About, Veillot, Lafargue*, Milano, 1997; Timpanaro S., *Sulla linguistica dell'Ottocento*, Bologna, 2005

52 Trad: “... Se mai entrerò nel Tevere e nei campi vicini il Tevere, / e vedrò le mura assegnate alla mia gente, / le città sorelle un giorno e i popoli vicini d'Epiro e / d'Esperia, che entrambi Dardano accrebbe / e conobbero le stesse sventure, li renderemo un'unica terra, / Troia per i nostri cuori; attenda ai nostri nipoti l'impegno”

53 Per una ricapitolazione dei commenti a questo passo cfr. *Epiro*, s.v., in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Treccani, Roma, 1985; Virgilio, *Il terzo libro dell'Eneide*, Cova P.M. (a cura), Milano, 1994

54 Su Angelo Masci cfr. Elmo V., *Le idee dell'illuminismo nel pensiero degli italo-albanesi alla fine del XVIII secolo*, Lungro, 1992, pp. 56-57; Cassiano D., *Angelo Masci (1758-1821) ed il principio di uguaglianza al tramonto del feudalesimo*, i n [http://www.arbitalia.it/cultura/interventi/2010/cassiano\\_angelo\\_masci.pdf](http://www.arbitalia.it/cultura/interventi/2010/cassiano_angelo_masci.pdf)

albanesi. All'inizio del XIX secolo i paesi albanesi dell'Italia meridionale erano 59 e annoveravano una popolazione di 63.920 persone. Da qui Masci sottolineava come non potesse “essere questo un oggetto indifferente agli occhi del Governo”. L'elevazione culturale del popolo italo-albanese, “Nazione rozza per gli abusi della barbarie”, sarebbe stata vantaggiosa per lo stesso Monarca di Napoli sia perché compito del buon re è far ciò che è bene per i propri sudditi sia perché gli albanesi potevano essere la soluzione al deficit demografico allora presente nel regno. Masci proseguiva il suo ragionamento mostrando come, sin dall'arrivo degli arbëreshë in Italia in seguito all'invasione ottomana della penisola balcanica, i sovrani del Regno di Napoli avessero preso provvedimenti in favore di questo popolo in diaspora. Infatti gli Aragonesi prima, e i Viceré e i Borboni poi, accolsero e beneficiarono queste “genti straniere” dal momento che “da una Nazione bellicosa poteva lo Stato ritrarne”. Proprio per questo, sosteneva Masci, fu istituito nel 1734 il Collegio italo-albanese di S. Benedetto Ullano e poi successivamente nel 1794 fu ampliato da Ferdinando IV, poiché “le sue estese vedute per lo vantaggio dello stato, l'infinito suo zelo per la prosperità del Regno, gli [avevano] fatto vedere l'importanza di proteggere la Nazione Albanese, e di aumentare la coltura della medesima”.<sup>55</sup> Nella conclusione alla sua opera Masci giungeva ad una richiesta per il Governo. Nel 1806 il Collegio italo-albanese era stato danneggiato dai saccheggi dei sanfedisti e dei “briganti delle Calabrie” e per ristabilire l'antico splendore così dichiarava.

Or se in tempi meno felici ha la nazione Albanese ritratte tante generosità dal Governo di Napoli, con quanto maggior fondamento spera oggi di esserne protetta? Oggi che i lumi del Secolo han diradate le tenebre della falsa politica, che 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 mira, che di aiutare i bisognosi, beneficiare i meritevoli, ravvivare gli spiriti depressi, oggi finalmente che lo stesso Governo dette tutta la sua cura alla pubblica educazione, e per gli Albanesi è l'opra mezzo fatta, giacché il Collegio Italo-greco (basta che sia protetto) senza dubbio promette grandi cose, specialmente sotto la vigilanza dell'attuale ottimo Presidente Monsignor D. Domenico Belluscio: oggi, dico, con tutta la fiducia calcolano i medesimi di dover trarre i più grandi vantaggi, vantaggi, che mentre saran profittevoli per essi, saranno altresì gloriosi pel Sovrano, e fecondo d'infiniti emolumenti per lo Stato.<sup>56</sup>

---

55 Masci A., *Discorso sull'origine e i costumi e lo stato attuale degli Albanesi del regno di Napoli*, Napoli, 1807, p. 69

56 *Ibidem*, p. 82

L'obiettivo politico di questo pamphlet, per quanto fosse chiaramente espresso, è stato fin dalle prime diffusioni dell'opera messo in secondo piano in favore dell'aspetto culturale. Masci infatti non dichiarava fin dal principio il suo intento politico; nell'introduzione sosteneva che il suo scopo era l'indagare "l'origine delle Nazioni" e, in particolare, di quella albanese, la quale, pur essendo famosa, non aveva mai goduto dell'attenzione meritata.<sup>57</sup> Soddisfacendo la sua nota programmatica nei primi tre capitoli del suo "Discorso" Masci ricercava l'origine etnica del popolo albanese e ne illustrava usi e costumi; confutava quindi la tesi secondo la quale gli albanesi sarebbero stati discendenti degli sciiti o di altre popolazioni asiatiche dimostrando come fossero eredi diretti di macedoni, illirici ed epiroti basando la propria argomentazione su fonti antiche e su evidenze linguistiche. Il resto dello studio si concentrava però poi sulla comunità albanese di Calabria, sulle problematiche sociali ed economiche alle quali era necessario porre rimedio con l'interesse delle autorità centrali.

L'opera di Masci fu presto presentata all'attenzione degli intellettuali europei grazie alla traduzione francese proposta da Conrad Malte-Brun sul tredicesimo volume delle "Annales de Voyages de la Géographie et de l'Histoire" nel 1808. In una recensione ai volumi dodici e tredici delle "Annales des Voyages", apparsa sul "Journal général de la littérature de France" dello stesso anno si leggeva:

Le deuxième cahier contient : I) Un Essai sur l'origine, les mœurs et l'état actuel de la nation Albanaise, par M. Ange *Masci*, traduit de l'italien, communiqué par M. *Sonnini* [...] Le plus considérable des morceaux insérés dans ces deux cahiers est l'Essai sur la nation Albanaise. M. *Pouqueville* est à-peu-près le premier écrivain qui nous ait donné en français des notices sûres et intéressantes sur l'Albanie, dans son voyage en Morée, à Constantinople, et en Albanie. Le premier volume des Annales par M. Malte-Brun nous avait déjà procuré quelques lumières sur les Albanais de la Calabre, puisées tant dans le voyage de *Bartels* en Calabre et Sicilie, que dans d'autres sources laborieusement fouillées par le rédacteur. L'Essai sur la nation Albanaise de M. Ange *Masci* ajoute des recherches précieuses aux notions précédentes, tant sur l'Albanie proprement dite, que sur la colonie d'Albanais anciennement établie dans la Calabre. Le rédacteur en a augmenté encore le prix par le redressement de quelques erreurs échappées à M. Masci sur l'origine des Albanais, et par un vocabulaire sur leur langue qu'on ne se serait peut-être jamais

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 15-16. È da notare, ancora una volta, l'uso della parola "Nazione" che ben lungi da indicare la complessità ideologica della concezione ottocentesca si riferiva al senso etimologico di *natio*.

avisé de chercher dans les volumineuses œuvres du savant Leibniz.<sup>58</sup>

Prima della pubblicazione del *Discorso* di Masci, in francese erano stati editi alcuni contributi riguardo l'Albania o le colonie albanesi dell'Italia meridionale. Si trattava per lo più di opere dal gusto erudito che si ricollegavano alla tradizione delle narrazioni di viaggio proprie del Grand Tour: il punto di vista geo-topografico e antropologico era favorito rispetto a considerazioni di carattere storiografico-linguistico. Nell'opera di François Pouqueville si ritrovava un breve accenno all'antichità della popolazione albanese,<sup>59</sup> mentre nel testo di Bartels e nella critica che ne fece Malte-Brun vi fu il tentativo di sottolineare la differenza tra colonie greche e colonie albanesi della Calabria con riferimenti alle fasi di migrazione.<sup>60</sup> L'approccio storico e linguistico di Masci fu salutato come una novità dai *milieux* francesi. Il merito maggiore di Angelo Masci fu di riuscire ad organizzare per la prima volta un sistema storico-linguistico volto a dimostrare il valore intrinseco del popolo albanese senza perdere di vista la scientificità del trattato.

Oltre alla semplice traduzione, Malte-Brun intervenne sul testo dell'*arbëreshë* di S. Sofia ampliando o correggendo con apposite notazioni là dove ritenne opportuno. Particolarmente interessante è una lunga nota che il geografo danese appose al primo capitolo proponendo alcune *remarques*. Concordando fondamentalmente con la teoria della discendenza degli albanesi dall'antico popolo illirico, Malte-Brun non credeva che le somiglianze tra la lingua albanese e le altre lingue moderne fossero dovute a passaggi avvenuti a conseguenza di contatti tra popoli in epoca medievale. Attraverso l'analisi di centodieci termini tratti per lo più dallo studio di Leibniz sulle lingue europee, il geografo sosteneva che l'albanese

---

58 *Mélanges de Géographie, de Statistique, de Voyages et d'Histoire*, in "Journal général de la littérature de France", XI/1808, pp. 178-179. Un'altra recensione favorevole comprendente un riassunto dell'opera in tedesco apparve nella rivista "Allemeine Literature-Zeitung", I/ 1814, coll. 235-237

59 Pouqueville F.C.H.L., *Voyage en Morée, à Constantinople, en Albanie*, III, Paris, 1805, pp. 18-20

60 Bartels J.H., *Sur les Grecs ou Albanois de la Calabre. Extrait du Voyage dans la Calabre et la Sicile*, in "Annales de Voyages de la Géographie et de l'Histoire", I, Parigi, 1808, pp. 186-192; Malte-Brun C., *Recherches sur l'origine des Albanois et des Grecs de la Calabre*, in "Annales de Voyages", cit., pp. 193-205. Bartels riteneva che tra gli albanesi e i greci di Calabria non vi fosse più alcuna differenza né nei costumi né nella lingua. Malte-Brun non condividendo queste asserzioni, riportava un lungo stralcio dall'opera del padre Girolamo Marafiotti, *Croniche ed antichità di Calabria*, Padova, 1601 partendo dal quale pensava di poter confutare le posizioni di Bartels

moderno discendesse da una delle lingue più remote d'Europa dalla quale si sarebbero poi originate le parlate moderne.<sup>61</sup> Per la prima volta emergeva l'idea che l'albanese discendesse da una lingua precedente a quelle di epoca moderna. Questa teoria fu successivamente ripresa e sviluppata da Malte-Brun stesso nel sesto tomo della sua "Géographie Universelle" all'interno della "Descrizione della Turchia". Partì dunque da due assiomi: 1) "una parola albanese può essere latina, sanscrita, germanica, e ciò nonostante non essere stata introdotta in Albania dall'esterno"; 2) se anche l'albanese presentava delle innegabili somiglianze grammaticali con greco e latino non significava che discendesse da una di esse. Il geografo danese collegava le radici della lingua albanese alla "lingua più antica, più rozza e probabilmente più monosillabica dei Pelasghi", dalla quale sarebbe disceso il greco, il latino ed altri idiomi europei. A dimostrazione del "carattere pelasgico nella lingua albanese", citava un passo del secondo libro delle *Storie* di Erodoto (II, 52): lo storico di Alicarnasso sosteneva che i Greci appresero dai Pelasgi nomi di divinità, toponimi ed altri termini significativi.<sup>62</sup> Malte-Brun ne concludeva che se l'albanese fosse stato effettivamente capostipite di tanti idiomi come lidio, frigio, illirico, etc.

sarebbe [stata] una sorgente d'indicazioni storiche, quasi tanto preziosa, quanto lo sarebbe [stata] la lingua d'Orfeo, o quella di Deucalione; perocché in essa troverebbesi la spiegazione del senso di molti nomi di luoghi e di popoli ... perché non vorremmo riconoscere in questa lingua uno de' più importanti monumenti geografici?<sup>63</sup>

L'intuizione che l'albanese non fosse l'assemblamento di più lingue – come teorizzato da Masci – ma la capostipite di esse fu uno dei principali meriti di Malte-Brun. In più l'individuazione di una possibile identità pelasgica introdusse nella storia degli studi albanesi un elemento fortemente innovativo.<sup>64</sup> Per quanto la sua ipotesi presentasse ancora dei punti poco

---

61 Malte-Brun C., *Notes du Rédacteur des Annales sur le chapitre précédent*, in "Annales des Voyages de l'Géographie et de l'Histoire", XIII, Paris, 1808, pp. 165-176

62 Già nell'antichità il mito pelasgico fu adoperato a scopi propagandistici cfr. Luppino E., *I Pelasgi e la propaganda politica del V secolo a.C.*, in Sordi M. (a cura), *Contributi dell'istituto di storia antica*, I, Milano, 1972, pp. 71-77

63 Malte-Brun, *Geografia Universale o Descrizione di tutte le parti del mondo*, VI, trad. it., Milano 1828, pp. 242-250

64 Sull'importanza dell'elaborazione del mito pelasgico per il popolo albanese cfr. 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 Schwandner-Sievers S. - Fischer B.J. (a cura), *Albanian identities:*

chiari in particolare a proposito delle dinamiche migratorie, il modello pelasgico fu ripreso dagli intellettuali europei per sistematizzare le tesi storico-linguistico. Basti citare tra tutti il celebre lavoro di Johann Georg von Hahn.<sup>65</sup>

L'opera di Angelo Masci fu dunque il punto di partenza per l'elaborazione della teoria pelasgica. Perfezionata nei *milieux* europei ritornò nuovamente nell'ambiente arbëreshë dove fu recepita come mito dell'identità. Se infatti si presenta come mito storico in quanto fa riferimento ad avvenimenti collocabili in un dato momento, ha anche una valenza astorica in quanto definisce una permanenza al di fuori del tempo. Il mito pelasgico, come si vedrà a breve, fu infatti acquisito dagli ambienti colti arbëreshë con l'intento di creare un collegamento parentale con la nascente nazione italiana. Partendo dall'aspetto linguistico si giungeva così a quello politico. Questo processo andava ad inquadrarsi bene nella temperie culturale europea dell'epoca che, seguendo la concezione herderiana, identificava la nazione con la cultura e l'origine di un popolo. Allo stesso tempo si inseriva nel solco di studi inaugurato da Cuoco nel Settecento col suo "modello italico", che influenzò l'immaginario identitario patriottico Ottocentesco tanto da essere ispirazione per "Il Primato degli Italiani" di Vincenzo Gioberti.<sup>66</sup>

All'interno del movimento risorgimentale italiano la comunità albanese d'Italia rivendicava, in questo modo, il suo ruolo di *natio* senza pretese sovralocali ma con il riconoscimento dell'autorità centrale.

## 2.2 Pelasgi, Albanesi, Italiani

Il lavoro iniziato da Masci e completato da Malte-Brun fu ereditato quasi trent'anni da Girolamo De Rada. Nella critica di Hermann Buchholz all'opera di De Rada, "Pelasgi ed Albanesi" (Napoli 1890),<sup>67</sup> si leggeva di come l'interesse del poeta di Macchia per i rapporti tra Pelasgi ed Albanesi si fosse manifestato la prima volta nel 1843 nelle "Divinazioni Pelasgiche", pubblicate sul giornale napoletano "Lucifero". Queste furono poi

---

*myth and history*, Londra, 2002, pp. 75-77

65 Von Hahn J.G., *Albanesische Studien*, I, Jena, 1854, pp. 214-219

66 Salmeri G., *L'idea di Magna Grecia dall'Umanesimo all'Unità d'Italia*, in *Eredità della Magna Grecia. Atti del trentacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 6-10 ottobre 1995*, Taranto 1996, pp. 56-66

67 La critica fu pubblicata sulla "Letteratura Internazionale" di Lipsia e poi riedita come introduzione al lavoro "Conferenze sull'antichità della lingua albanese e grammatica della medesima" del 1893 sempre di De Rada

ristampate nell'opera di Emanuele Bidera<sup>68</sup> “Passeggiata per Napoli e contorni” del 1844, per essere poi tradotte in greco l'anno successivo da Tommaso Pace, patriota calabro-albanese, per il giornale ateniese “Minerva”. Ancora secondo Buchholz le “Divinazioni” ebbero una risonanza europea tanto da essere accettate e diffuse da Johann Georg von Hahn in tutta Europa.<sup>69</sup>

Pur avendo consultato gli indici e i numeri del “Lucifero” dal 1841 al 1845, digitalizzati e disponibili online,<sup>70</sup> non vi è traccia di questo articolo. Allo stesso modo nei due volumi della “Passeggiata” di Bidera, De Rada era citato una sola volta a proposito della religione cumana come autore del XXIV canto del poema “Serafina Thopia”. Dopo questa citazione Bidera proponeva delle etimologie di nomi di divinità riconducibili al pelasgico, etimologie per lo più presenti in Malte-Brun.<sup>71</sup> Per questo motivo è stata avanzata l'ipotesi che i versi della “Serafina Thopia” presenti in Bidera facessero parte delle “Divinazioni”. In tal caso si sarebbe trattato di un testo poetico e non in prosa, giustificando una simile interpretazione con il significato etimologico di *divinatio* nel senso di *versificazione*.<sup>72</sup> Nella sua “Autobiologia” (1899), De Rada spiegava come nelle “Divinazioni pelasgiche” avesse messo in evidenza lo “stare a fondo unico del Politeismo ellenico-latino e spiegarlo la lingua albanese, sola”.<sup>73</sup> Ancora Bidera, nel primo volume della sua opera “Quaranta secoli. Racconti su le Due Sicilie del Pelasgo Matn-Eer”, a sostegno della sua asserzione di continuità tra popolo pelasgico e albanese, poneva in nota un lungo

---

68 Emanuele Bidera, siciliano-albanese di Palazzo Adriano, è divenuto noto alla storiografia contemporanea grazie ai recenti studi di Alberto Maria Banti, il quale ne ha evidenziato la spiccata qualità di librettista e l'attività di patriota. Cfr. Banti A.M., *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia Unita*, Torino, 2000. Per una breve biografia cfr. Sallusti S., *Bidera Emanuele*, s.v., in DBI

69 De Rada G., *Girolamo De Rada su i Pelasgi e gli Albanesi. Critica di Ermanno Buchholz pubblicata nella Letteratura internazionale di Lipsia su l'operetta di Girolamo De Rada “Pelasgi e Albanesi” edita a Napoli nel 1890*, in De Rada G., *Conferenze sull'antichità della lingua albanese grammatica della medesima*, Napoli, 1893, p. 4. Cfr. anche Mandala, M., *Alle origini del mito pelasgico: Girolamo De Rada e Giovanni Emanuele Bidera*, in Mandala M. (a cura), *Opera Omnia di Girolamo De Rada - Opere filologiche e storico-culturali - Fiamuri Arbërit (1883-1887)*, Soveria Mannelli, pp. 10-12

70 [http://www.internetculturale.it/opencms/opencms/it/ricerca\\_metamag.jsp?mlt=oa:www.internetculturale.sbn.it/Teca:20:NT0000:UMI0012713\\_192279](http://www.internetculturale.it/opencms/opencms/it/ricerca_metamag.jsp?mlt=oa:www.internetculturale.sbn.it/Teca:20:NT0000:UMI0012713_192279)

71 Bidera E., *Passeggiata per Napoli e contorni*, II, 1845, p. 99

72 *Contra* Mandalà M., *Alle origini del mito pelasgico*, cit., pp. 15-18

73 De Rada G., *Autobiologia. Terzo Periodo*, III, Napoli, 1899, p. 18

*excursus* in cui si leggeva che

una prova grande dell'identità de' Pelasgi e degli Albanesi si ritrae da nomi delle divinità del Politeismo, che, a dire di Erodoto, erano nomi pelasgi.

Attraverso l'etimologia dei nomi degli dei, nella nota era sostenuta l'ipotesi di Malte-Brun secondo cui gli albanesi sarebbero stati “i vecchi Elleni, i Pelasgi, ramo primogenito di quei nuovi Elleni”. Nelle ultime righe Bidera si soffermava poi sul rapporto tra pelasgi e Italia attraverso l'analisi dei nomi di tre divinità italiche e, concludendo la nota, poneva tra parentesi il nome di Girolamo De Rada.<sup>74</sup> Se Bidera non citò letteralmente le “Divinazioni” deradiane è possibile che ne abbia tratto alcuni spunti. D'altronde che vi fosse stato uno scambio proficuo tra Bidera e De Rada è testimoniato da entrambi nelle rispettive opere: oltre ad un sincero rapporto d'affetto<sup>75</sup> vi fu anche reciproca stima se, come narra De Rada nella sua opera “Antichità della Nazione Albanese” del 1864, discusse circa le etimologie pelasgiche e le derivazioni onomastiche greche con “il [suo] vecchio amico Emmanuele Bidera che volgeva nell'animo la fantasia di Matn-Eer”. È innegabile che sia nella nota ai “Quaranta secoli”, di cui si è detto, sia nelle “Antichità della Nazione Albanese” siano presenti non solo etimi ma anche alcuni *aitia* che non compaiono negli altri studi storico-linguistici.<sup>76</sup> Casi esemplificativi erano 1) Afrodite dall'albanese *Afer-dite* “Vicino-giorno”, o per indicare la stella Venere o la vicinanza della bellezza con gli spiriti o con la luce che anima la materia; 2) Athena da *Ethena*, parola o manifestazione della Sapienza; 3) Nemese da *Nemesa*, maledizione che persegue i rei; 4) Diana/Jano, le divinità italiche bifronti, da *di-aan*, due lati. Non è dato di sapere se dunque De Rada le avesse riprese da Bidera nella “Antichità” o se precedentemente Bidera le avesse tratte dalle “Divinazioni”. Fatto sta che dopo la pubblicazione del primo volume del Matn-Eer queste etimologie entrarono nella tradizione di studi arbëreshë. Il contributo deradiano è stato senza dubbio fondamentale dal punto di vista linguistico; introdusse nella comunità calabro-albanese la teoria di Malte-Brun con ulteriori aggiustamenti creando un dibattito intorno ad essa. Da

74 Bidera E., *Quaranta secoli : racconti su le Due Sicilie del pelasgo Matn-eer*, I, Napoli, 1846, pp. 9-10 n. 1

75 De Rada frequentò la scuola di recitazione di Bidera a Napoli e lo ricorda come maestro che “Vollemi sempre bene” nella “Autobiologia” e viceversa Bidera scriveva di De Rada, “mio connazionale, e amato da me quanto i miei figli”. Cfr. De Rada, *Autobiologia*, cit, p. 4; Bidera E., *Passeggiata per Napoli*, cit., p. 99

76 De Rada G., *Antichità della Nazione Albanese e sua affinità con gli Elleni e i Latini*, Napoli, 1864, p. 5



ciò che resta delle *Divinazioni* e non possedendo il testo originale, non è possibile sapere se De Rada avesse espresso concetti riconducibili all'ambito politico. In realtà si potrebbe con buona probabilità escludere dal momento che De Rada, dopo il fallimento del tentativo insurrezionale del 1837 a Cosenza, cominciò ad allontanarsi dalla vita pubblica<sup>77</sup> per riavvicinarsi solo molti anni più tardi per sostenere la formazione della nazione albanese in nome della sua antichità.<sup>78</sup>

### 2.3 “Alla mia nazione divisa e dispersa ma una”

La prima opera pervenutaci in cui la questione culturale si intreccia all'intento politico in modo ragionato è databile al 1847.

Vincenzo Dorsa, calabro-albanese di Frascineto (CS), profondo conoscitore della lingua latina e greca e della cultura classica, diede alle stampe nel 1847 a Napoli la sua opera “Su gli albanesi. Ricerche e Pensieri”.

Nella prima pagina di questa opera compariva una dedica “Alla mia nazione divisa e dispersa ma una”. È noto come simili intestazioni fossero ricorrenti tra gli intellettuali e patrioti a partire dalla metà del Settecento; basti pensare alla dedica all'Italia posta da Vittorio Alfieri al principio del suo “Misogallo” (1799-1814), dove si leggeva: “che un giorno (quando ch'ei sia) indubitabilmente sei per risorgere, virtuosa, magnanima, libera ed Una”. Questa dedica è oggi ritenuta fondamentale per lo slittamento semantico del verbo “risorgere” che passò a pieno titolo dal lessico religioso a quello patriottico, fungendo inoltre da modello per le successive generazioni di patrioti.<sup>79</sup>

Nella dedica alla “nazione” albanese di Dorsa non vi fu alcun riferimento al concetto di risurrezione né di libertà – e si comprenderà più avanti il perché –. È utile, invece, interrogarsi ora sull'uso del termine “nazione”: Dorsa lo adoperò con quale significato? Quale valore politico è possibile attribuire alla forte aggettivazione?

Dorsa chiarì il suo intento sin dalle prime pagine: benché per secoli gli scrittori abbiano esaltato le gesta dei Greci e dei Romani, nessuno si è mai curato di analizzare da dove venissero e quali fossero le origini degli

---

<sup>77</sup> Cassiano D., *Risorgimento in Calabria*, cit., pp. 370-373

<sup>78</sup> Cuccurullo L., *Fiamuri arberit (1883-1887): un periodico arbëreshë per la costruzione identitaria albanese tra risorgimento italiano e decadenza dell'impero ottomano*, in Conte G.-Filioli Uranio F. - Torreggiani V.- Zaccaro F. (a cura), *Imperia. Lo spazio mediterraneo dal mondo antico all'età moderna*, Palermo, 2016, pp. 246-249

<sup>79</sup> Banti A.M., *Il Risorgimento italiano*, cit., p. IX

albanesi. Pur ricordando “i lavori del Rodotà, del Masci, dello Skirò, del Crispi” e di Bidera, Dorsa sosteneva che nessuno si fosse occupato della storia della “Nazione Albanese”, se non per alcuni aspetti; persino Byron, Hobouse, Malte-Brun e Pouqueville erano carenti. E proseguiva:

Lungi io dall'arrogarmi il vanto di sopperire al difetto di sì conosciuti scrittori, l'unico vanto che mi attendo dal pubblico si è quello, di aver elevato un monumento alla mia patria, raccogliendo in uno ciò ch'essi hanno disseminato nelle pregevoli loro opere, con l'aggiunto di quanto mi è riuscito investigare in memorie estranee, tra viventi costumi e tradizioni nazionali.<sup>80</sup>

Nel corso della narrazione e in particolare nei primi capitoli dedicati all'epoca antica, Dorsa sembra cogliere ed equilibrare le parti migliori delle posizioni dei suoi predecessori: le dinamiche migratorie e storiche da Giuseppe Crispi, l'uso di Dionigi d'Alicarnasso come fonte da Giovanni Schirò, alcune nuove etimologie da Emanuele Bidera – dei quali si dirà in seguito nella parte siciliana –.

Partendo da queste basi, Dorsa acquisì una nuova fonte inserendosi nel dibattito politico italiano degli anni '40 dell'XIX secolo. Egli infatti citò un'opera che svolse un ruolo fondamentale nell'Italia risorgimentale, “Il primato morale e civile degli Italiani” del Vincenzo Gioberti, il quale attribuiva l'origine della nazione italiana all'intervento divino nel quadro di una teoria monogenica dell'origine delle nazioni. Secondo Gioberti le lontane origini della nazione italiana dovevano essere ricercate nell'antica stirpe pelasgica una popolazione che, discendendo da Japhet, uno dei figli di Noé, avrebbe alla fine trovato insediamento in Italia. Da questo ceppo originario sarebbero poi discese le varie comunità che, a seguito e grazie a numerose contaminazioni, avrebbero prodotto il popolo italiano.<sup>81</sup> Dorsa nell'intento di mostrare l'antichità del popolo albanese e la sua discendenza riportava un passo che si rivelava particolarmente utile nell'economia del suo discorso:

ed oggi che la dotta Alemagna gettò ansio sguardo su l'antichità e la lingua degli Epiroti, fra tanti scrittori che seguono quelle tracce, il nostro Italiano Gioberti non dubitò di scrivere: il latino è un sermone pelasgico ... affine sostanzialmente a quelle lingue che correvano nella Grecia prima delle invasioni deucalioniche, ma che ai tempi di Erodoto erano già divenute barbare, cioè non intellegibili agli Elleni, delle quali trovansi ancor oggi i vestigi fra gli Schipetari<sup>82</sup>

---

80 Dorsa V., *Sugli Albanesi. Ricerche e Pensieri*, Napoli, 1847, p. 8

81 Jemolo A., *Chiesa e Stato negli ultimi cento anni*, Torino, 1948, pp. 65-72

82 Gioberti V., *Il primato morale e civile degli italiani*, vol. II, Bruxell, 1843, p. 263. Citato in Dorsa V., *Su gli albanesi.*, cit., p. 34. Nella nota al testo Dorsa

Attraverso le parole di Gioberti si rendeva dunque evidente non solo la parentela tra il latino e il pelasgico, ma anche la genuinità delle popolazioni albanesi. Tale genuinità sarebbe derivata dalla purezza degli albanesi che, essendo gli eredi diretti dei pelasgi, avrebbero mantenuto intatti usi e costumi propri di quell'antico popolo, padre dei popoli contemporanei. Quello che altrove Gioberti definisce come “genio pelasgico, nazionale d'Italia”<sup>83</sup>, diveniva nell'analisi di Dorsa la base per dimostrare come il popolo albanese fosse un popolo antico legato per sangue al popolo italiano oltre che greco, ma allo stesso tempo distinto. Il mito pelasgico dunque concedeva agli albanesi una superiorità razziale sulle altre popolazioni e fu una delle pietre miliari su cui si costruì il mito nazionale dell'identità arbëreshë, prima, e albanese, poi.<sup>84</sup> A sostegno di tale identità Dorsa scrisse:

I villaggi albanesi di Calabria e Sicilia stretti ai patrii riti e conservatori dell'antico linguaggio, vivono nel resto alla condizione de' popoli co' quali trattano. Alcuni però per istigazioni pressanti e pratiche segrete de' Baroni e de' Vescovi, cambiarono da qualche secolo la disciplina della Chiesa Greca in quella Latina, e v'hanno ancora altri sebbene pochi i quali sdegnosi della propria origine perché non la conoscono, van tuttogiorno abbandonando e linguaggio e costumi nativi; e noi certamente non sapremmo riconoscerli per gente Epirota, se non lo testimoniassero deboli avanzi di riti e le tradizioni. Generalmente poi ci accade osservare un continuo cambiamento nelle loro cose e quasi, vorrei dire, una tendenza a fondersi nella nazione italiana.<sup>85</sup>

Il rimprovero che Dorsa muoveva agli arbëreshë di Calabria e di Sicilia era di star perdendo le proprie tradizioni sia in ambito religioso, assecondando le brighe dei vescovi di rito latino, sia in ambito culturale. Sulla spinta della nascita di una coscienza nazionale italiana, si venne dunque formando l'auto-coscienza delle comunità arbëreshë nel timore che lo spirito albanese potesse sparire in una situazione in cui la religione, la lingua e i costumi si stavano riducendo ad una mera prassi di “riti e tradizioni”.

La soluzione di Dorsa ad un simile problema prevedeva due strade possibili:

se Roma continuerà a proteggerli e sostenerli nel rito e nelle concessioni, e lo stato

---

ricordava al lettore che Schipetari era il nome con cui gli Albanesi indicavano se stessi

83 Gioberti V., *Il primato*, cit., p. 147. Cfr. anche p. 65; pp. 117-118; p. 198; p. 206; p. 301

84 Malcolm N., *Myth of Albanian National Identity*, cit., pp. 72-73

85 Dorsa V., *Su gli albanesi* cit., p.166

riaprirà le antiche comunicazioni con l'Albania, è da credere che gli avanzi di que' popoli non spariranno da questa terra: ma altrimenti i secoli pesando sul loro capo li mesceranno certo alla nazione che li accoglie.<sup>86</sup>

Le prima soluzione si richiamava al rischio della scomparsa del rito greco: all'inizio del loro arrivo le comunità furono accolte con benevolenza dalla Santa Sede che intervenne sulle chiese locali per far sì che rispettassero le diverse tradizioni religiose (“*Christianae dogmata, et ritus, quae in sua terra servare nequibant, in nostra saltem religiosius custodirent*”)<sup>87</sup>. Come nota Tommaso Federici<sup>88</sup> in un suo contributo del 1993 sulla rivista “*Oriente Cristiano*”, ben presto questo clima di ospitalità lasciò il posto ad una lunga fase (XVII-XIX sec.) in cui a momenti di malcelata intolleranza si alternarono momenti di aperta opposizione. In determinati luoghi e tempi la chiesa di rito greco e i suoi esponenti costituirono un rilevante problema per le chiese latine e per i poteri locali. Da qui la determinazione da parte delle autorità ecclesiastiche di operare una sistematica assimilazione della chiesa greco-albanese. In alcune realtà, effettivamente, il rito greco scomparve in favore del rito latino; in altre invece il rito greco riuscì a sopravvivere grazie all'impegno dei papas e alla loro lotta contro i poteri locali e le ambigue posizioni della Santa Sede.<sup>89</sup>

La seconda soluzione proposta da Dorsa prevedeva che lo Stato riaprisse le comunicazioni commerciali con l'Albania, dove per “Stato” si intendeva qualsiasi autorità sovranazionale che fosse in grado di rispondere alle necessità della comunità albanese d'Italia. In quest'ottica il destino della sopravvivenza o meno della comunità arbëreshë, in qualità di minoranza, sembrava legato solo a fattori esterni: gli arbëreshë si inserirono così

---

86 *Ibidem*, p.167

87 Di Marco P.- Musco A., *Aspetti della cultura bizantina ed albanese in Sicilia*, Palermo, 2005, p. 81

88 Federici Tommaso, *La scrittura rivela- L'icona manifesta*, in “*Oriente Cristiano*”, n. 3-4, 1993

89 Rennis G. *La tradizione bizantina della comunità italo-albanese. Lungro: il rito, le festività, la storia e le usanze*, Lungro, 2000, pp. 33-35. Come non ricordare i provvedimenti a discapito del culto greco a cominciare dal breve *Romanus Pontifex*, emanato da Pio VI nel 1564, fino ad arrivare alla *Etsi Pastoralis* voluta da Benedetto XIV nel 1742. Non mancarono però iniziative volte anche al suo sostegno: Leone X con i documenti *Cum nuper* e *Accepimus nuper* proibì al clero latino di fare opere di proselitismo ai danni del rito greco; si dovette all'iniziativa di Clemente XII l'apertura del collegio italo-albanese di San Benedetto Ullano a spese dell'erario pontificio con la bolla *Inter multiplices*; mentre il primo passo distensivo fu compiuto da Pio IX nel 1867 con la rinuncia alla supremazia del rito latino su quello greco.

profondamente nel tessuto sociale e intellettuale della nazione ospite da arrivare quasi a perdere gli elementi distintivi e quindi identitari.

Ecco dunque lo scopo ultimo di questo lungo pamphlet: dimostrare come le popolazioni albanesi di antichissima origine dovessero essere preservate attraverso azioni statali. Dorsa non si soffermava sul come, ma solo sul perché mostrando i vantaggi che sarebbero potuti derivare a chi si assumesse un simile onere. In tal modo si ricollegava alla questione di sopravvivenza che tanto aveva preoccupato Angelo Masci, pur riproponendola con una rinnovata consapevolezza politica e culturale, consapevolezza dettata dai tempi ormai maturi in cui la coscienza di appartenenza era richiamata dalle varie parti politiche.

Se dunque l'appartenenza alla nazione ospite non era messa in dubbio, si insisteva ancora una volta sull'appartenenza alla *natio* che trovava il suo primario elemento di coesione nel richiamo all'antichità pelasgica. L'acquisizione di questo mito pre-ellenico e pre-italico delineava i caratteri del rito di fondazione del popolo italo-albanese. Alla presa di coscienza di questa identità originaria avrebbe corrisposto la rigenerazione delle tradizioni della comunità arbëreshë.<sup>90</sup>

Alla luce di queste considerazioni è dunque possibile analizzare la dedica di Vincenzo Dorsa, "Alla mia nazione divisa e dispersa ma una". Con il termine "nazione" si intendeva ancora una volta il popolo albanese nell'insieme delle sue tradizioni culturali e religiose. Dorsa, poi, accompagnava al termine "nazione" quattro aggettivi: mia, divisa, dispersa, una. *Mia* richiamava il già citato sentimento di appartenenza alla comunità arbëreshë. *Divisa* e *Dispersa* si riferivano alla situazione di frammentazione territoriale in seguito alla diaspora: infatti i paesi calabro-albanesi, seppur numerosi, non avevano un'unità territoriale; contingenza questa che comportò anche la dispersione parziale dei costumi. Nonostante tutto Dorsa definiva la sua comunità come *Una*, perché l'unitarietà non coincideva con un territorio o con un'entità politico-governativa ma con la memoria e con i valori culturali e religiosi i quali, benché ormai flebili in molte parti, si ergevano a difesa di un'identità priva di un garante istituzionale.

#### 2.4 "Il sangue versato" e legami parentali

La costruzione di un legame parentale tra albanesi, greci ed italiani fu

---

90 A proposito dell'invenzione dell'appartenenza alla cultura pre-classica e classica durante il Risorgimento cfr. De Francesco A., *The Antiquity of Italian Nation. The Cultural Origins of a Political Myth in Modern Italy, 1796-1943*, Oxford, 2013

ripresa, oltre che in ambito scientifico storico-linguistico, nei componimenti poetici dai patrioti calabro-albanesi con lo scopo di giustificare il loro sentimento di appartenenza alla nascente nazione italiana. In relazione agli eventi politici dell'Italia pre-risorgimentale la comunanza geografica sincronica fu in alcuni casi rimarcata con una trasformazione sull'asse diacronico.

Domenico Mauro, albanese di San Demetrio Corone (CS), fu la figura di spicco del movimento risorgimentale cosentino e calabrese.<sup>91</sup> Organizzatore di movimenti politici di stampo mazziniano e sommovitore di rivolte, Mauro si dedicò nella sua teorizzazione politica allo studio del mito pelasgico.<sup>92</sup> questo costituì la base per la costruzione del rapporto parentale tra albanesi, greci e italiani e fu ripresa nei componimenti poetici di Mauro e di altri autori arbëreshë. La mitologia identitaria fu declinata in base ai *topoi* diffusi nella letteratura risorgimentale.<sup>93</sup> La comunità di parentela e il sangue sono due degli elementi ricorrenti nel discorso nazional-patriottico degli intellettuali italiani e che ritroviamo nei componimenti arbëreshë.

Nel 1843, dopo la notizia dell'insurrezione delle Romagne, Mauro compose l'ode intitolata “Un bel sogno”, con la quale esortava alla rivolta il “Calabrese popolo che vola / or che la richiama il grido di Guerra” (vv. 17-18). Mauro sognava di mettersi a capo di questi eserciti calabro-albanesi per guidarli contro “quelle schiere / che occupano la terra” (vv. 78-79), in qualità di “rampollo del Popolo Romano, su le barbare vene!” (vv. 83-84). Questo autodefinirsi come rampollo, ossia discendente per nascita, del popolo romano e allo stesso tempo dal sangue barbaro evidenziava la doppia discendenza che imparentava il popolo italiano e in particolare i calabresi (o Calabria famiglia v. 85) agli arbëreshë. I due piani vengono d'altronde a confondersi nel corso del componimento: nel suo sogno Mauro mentre lanciava l'attacco in Italia contro il re Borbone, “straniero oppressore”, immaginava la caduta di un altro straniero, la “Ottomana luna” nei Balcani. Le due identità divenivano, così, cangianti e strettamente correlate.

Allo stesso modo un altro calabro-albanese, Nicola Tarsia, poeta e patriota, cominciava la sua ode “Cantata sul litorale del Mar Jonio” del 1845<sup>94</sup> con un saluto alle “santissime sponde” del Mar Jonio sulle quali si combatté da sempre in nome della libertà. Cominciava dunque con la rievocazione

---

91 Monsagrati G., *Mauro Domenico, s.v.*, in DBI; Cingari G., *Romanticismo e democrazia nel Mezzogiorno*, cit.

92 Bidera E., *Quaranta Secoli.*, cit., cita Domenico Mauro come fonte in I, pp. 195; 332; 350

93 Banti A.M., *La nazione del Risorgimento*, cit.

94 Tarsia N., *Poesie*, Cosenza, 1863, pp. 7-11

dell'età classica: se sulla sponda ovest del Mar Jonio, o meglio Adriatico, vi fu il “sangue romano versato” nella difesa contro Annibale, sulla sponda orientale meritava di essere ricordata la “gloria degli Avi [Greci]/ che il sangue versaron” nella battaglia di Maratona contro i Persiani. Creando una linea di continuità con l'epoca contemporanea, il poeta ricordava l'eroe della guerra d'indipendenza greca (1821-32) Marco Bozzaris di origine albanese che morì per la difesa della libertà e “di suo sangue la delfica fronda, / di suo sangue Bozzari bagnò”. Significativo è che Tarsia alla fine del componimento sottolineasse come il sangue di tutti questi eroi fosse “quel sangue che scalda mie vene”.

Il tema del sangue veniva dunque utilizzato in una doppia chiave: il sangue versato in nome della libertà combattendo contro il nemico straniero ritornava in senso tanto diacronico quanto sincronico e rappresentava l'estremo sacrificio per la patria; allo stesso tempo il sangue diveniva il collante che teneva insieme l'identità composita calabro-albanese. Il legame parentale e il sangue, due facce della medesima medaglia, sancivano dunque il patto di partecipazione all'esperienza risorgimentale. Elemento invece proprio dell'identità arbëreshë era il richiamo al Mare Jonio come luogo di unione e condivisione:

Ch'è quel rumore che vien dall'Oriente / Con l'onda jonia e l'onda sorella / si dilata  
con fremito crescente / E l'Occaso flagella [...] ? (vv. 9-12)<sup>95</sup>

Alla vigilia del moto cosentino del 15 marzo 1844 Mauro aveva fondato con i suoi fratelli Vincenzo e Raffaele, e con Giovanni Mosciaro, una struttura rivoluzionaria basata sulla presenza dei giovani greco-albanesi nel cosentino, come si è visto.<sup>96</sup> Mauro credeva che la rivolta contro il re Borbone dovesse essere originata dagli arbëreshë che come delle onde avrebbero propagato il flusso rivoluzionario anche agli altri calabresi. L'immagine dell'onda jonia che partiva dall'Oriente per abbracciare e plasmare l'onda sorella d'Occidente presentava il legame parentale tra albanesi e calabresi. In questa costruzione di rapporti non era la terra ad assumere il ruolo centrale ma il mare. Così come le onde, anche gli uomini creano dei legami di fraternità divenendo così figli di un glorioso passato. D'altronde Braudel ha definito il mare Adriatico come una “pianura liquida” e “uno spazio in movimento” che metteva in facile comunicazione le popolazioni stanziate sulle due coste.<sup>97</sup> Questa concezione è stata

95 Mauro D., *Poesie Varie*, Napoli, 1862, n. 1 p. 10

96 Monsagrati G., *Mauro Domenico*, cit.

97 Braudel F., *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, 1976, pp. 118-127

ulteriormente approfondita da Farinelli che ha evidenziato come l'Adriatico rappresentasse la continuità tra mare e terra favorendo l'incontro tra popolazioni creando una *koiné* culturale adriatica che favorì le migrazioni balcaniche verso i territori italici in seguito alla pressione ottomana.<sup>98</sup> Se dunque il mito pelasgico giustificava il legame parentale tra albanesi ed italiani, il mare ne rappresentava l'unione geografica.

Proprio su questa unione geografica si è visto che Nicola Tarsia costruiva il suo legame di sangue tra italiani, greci ed albanesi: le "santissime sponde" del Mare Jonio ospitavano le popolazioni che attraverso il mare divenivano un *continuum*. Un luogo di scambi e interazioni tra le genti delle rive opposte, luogo non di separazione bensì di unione.<sup>99</sup>

Mentre nella produzione scientifica il legame parentale passava per il popolo pelasgico e per gli studi storico-linguistici in grado di dimostrare un rapporto ancestrale, la costruzione dell'identità acquisiva in sede poetica differenti sfumature: pur sottintendendo l'elemento pelasgico, se ne spogliava e portava il "sangue versato" come veicolatore dell'integrazione e dell'appartenenza alla storia italiana, greca ed albanese: si tratta, dunque, la legittimazione della partecipazione della comunità arbëreshë al movimento nazionalistico italiano.<sup>100</sup>

L'attività mitopoietica fu, dunque, volta alla costruzione di un glorioso passato con una connessione tra il popolo albanese-greco-italiano attraverso gli antichi pelasgi. Il legame parentale aveva un nesso diacronico che andava verso gli avi ed un nesso sincronico che andava verso i contemporanei. Le elaborazioni avevano una precisa contestualizzazione spaziale e temporale: la rete parentale si districava tra i territori balcanici, greci e italiani comprendendo in modo significativo il mare quale luogo della migrazione e mezzo di unione. Il mare nell'immaginario poetico albanese era il luogo del passaggio, mentre la terra, o meglio le terre, erano gli ambienti di condivisione tra popoli fratelli. Se il Risorgimento italiano era fonte di ispirazione e di incoraggiamento per l'evolversi della coscienza arbëreshë, nel senso della consapevolezza di rappresentare una comunità e un popolo con una storia archetipica, non mancava anche la ricerca di un

---

98 Farinelli F., *Lo spazio adriatico. Via d'acqua e cerniera*, in Cattaruzza M. (a cura), *L'Adriatico: mare di scambi tra Oriente e Occidente*, Pordenone, 2003, pp. 17-29

99 Tolomeo R., *Rapporti commerciali tra le due sponde adriatiche dalla caduta della Repubblica veneta al Congresso di Vienna*, in Falaschini N. (a cura), *Homo Adriaticus. Identità culturale ed autocoscienza attraverso i secoli. Atti del convegno internazionale di studio (Ancona, 9-12 novembre 1993)*, Reggio Emilia, 1998, p. 465-478

100 Banti A.M., *Sublime madre nostra*, cit., pp. 51-55



rapporto di sangue in grado di giustificare la presenza sul suolo italiano e il senso di appartenenza a quest'ultimo. Solo in questo modo, facendosi parte di questo legame, gli arbëreshë potevano giustificare la loro partecipazione alla costruzione di quella nazione che veniva descritta dagli italiani come “una comunità etnica, dotata – da tempo immemorabile – di aspetti biologici e culturali condivisi da tutti i suoi membri.”<sup>101</sup>

Lo sforzo intellettuale dei membri della comunità arbëreshë era volto alla condivisione di tali aspetti “biologici e culturali” della nazione italiana con un’autoaffermazione di diversità non sostanziale.

### 3. Sacralizzazione dell’identità

Se la retorica politica e culturale interna alla comunità ammetteva una doppia appartenenza, l’ambito religioso rimaneva estraneo ad una simile dinamica: infatti mentre la partecipazione all’attività rivoluzionaria e le teorizzazioni ideologiche si facevano più vive, le lotte tra rito greco e rito latino imperversavano a livello locale con il coinvolgimento delle autorità centrali. Tensioni sociali, derivate dai sospetti destati dalle tradizioni liturgiche e sacramentali del rito greco-bizantino, e scontri tra vescovi latini e papas di rito greco sono i punti principali su cui furono imperniati i contrasti tra la popolazione arbëreshë e la popolazione locale dalle prime migrazioni nel XV secolo all’età contemporanea.

La storiografia si è soffermata ad analizzare il percorso di inserimento del rito greco-bizantino all’interno della chiesa cattolica romana, un percorso tortuoso iniziato nel 1439 con il Concilio di Firenze.<sup>102</sup> Durante l’ottavo concilio ecumenico, infatti, papa Eugenio IV stabilì l’unione delle due

---

101 Banti A.M., *La nazione del Risorgimento*, cit., p.112

102 Cfr. Korolevskij C., *L’Eparchia di Lungro nel 1921. Relazione e note di viaggio. Studio introduttivo ed edizione con appendice di documenti editi ed inediti*, Parenti S. (a cura), Rende, 2011; Russo F., *Storia della Chiesa in Calabria. Dalle origini al Concilio di Trento*, II, Soveria Mannelli, 1982, pp. 549-557; Vaccaro A., *Fonti storiche e percorsi della storiografia sugli Albanesi d’Italia (secc. XV-XVII). Un consuntivo e prospettive di ricerca*, in “Studi per l’Oriente Cristiano”, 2004, pp. 131-192; Id., *Riflessi di cultura religiosa bizantina nel Mezzogiorno d’Italia: il caso degli albanesi (secoli XV-XVI)*, in “Arch. Calabria Lucania”, 2005, pp. 83-135; 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 “Arch. Calabria Lucania”, 1968, pp. 89-116

chiese grazie alla quale gli albanesi, poco dopo migrati nel Mezzogiorno, poterono continuare a praticare liberamente la propria religione.<sup>103</sup>

In sede storiografica sono state analizzate le bolle papali e i sinodi diocesani attraverso cui si era giunti alla stabilizzazione del rito greco in Italia. L'attenzione è stata dunque focalizzata sull'età moderna – dal già citato concilio di Firenze alla promulgazione della bolla *Etsi Pastoralis* di Benedetto XIV (1742) – mentre per il periodo successivo, in cui non vi furono sostanziali interventi, non esistono studi sistematici.

Gli scontri a livello locale, che saranno qui analizzati, si inseriscono nel quadro delle contese che interessarono la comunità arbëreshë sin dal suo arrivo nel Meridione e che nell'epoca contemporanea furono gestite dalla Sacra Congregazione di Propaganda Fide nel rispetto delle norme ecclesiastiche stabilite precedentemente da interventi papali.

### 3.1 “Contrasti confessionali ed ecclesiastici”<sup>104</sup>

... ritus enim Latinus propter suam praestantiam, eo quid sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae omnium ecclesiarum Matris, et Magistrae, sic supra Graecum ritum praevalet, maxime in Italicis regionibus, ubi latinis Episcopis Graeci subjecti sunt ...<sup>105</sup>

Il 26 maggio 1742 Benedetto XIV promulgò la bolla *Etsi Pastoralis* con la volontà di definire giuridicamente, una volta e per tutte, la posizione religiosa della comunità arbëreshë e di regolamentare la convivenza tra i due riti. Non poche furono le voci che si alzarono per protestare contro tale bolla che tendeva ad isolare il rito greco: alla *praestantia* del rito latino corrispondeva infatti la sottomissione dei sacerdoti di rito greco ad ordinari latini. Seguivano poi una serie di capitoli con i quali erano definiti i limiti

---

103 Peri V., *Chiesa romana e rito greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia, 1975, p. 74-76; Id., *Ricerche sull'Editio Princeps degli Atti greci del Concilio di Firenze*, Città del Vaticano, 1975

104 Il titolo del presente paragrafo riprende il contributo di Giuseppina Veneziano *Contrasti confessionali ed ecclesiastici tra Albanesi greco-ortodossi o cattolici e cattolici latini in Calabria e Lucania (dalle origini delle colonie al 1919)*. La studiosa analizza documenti a partire dal Medioevo e dal monachesimo bizantino in Italia fino alla fondazione dell'Eparchia di Lungro nel 1919 con ricchezza di documenti. Manca però qualsiasi riferimento al XIX secolo durante il quale non ci furono interventi da parte dell'autorità papale. Qui si intende colmare questa lacuna storiografica mostrando gli interessanti risvolti identitari.

105 *Bullarium SS. Benedicti P.*, Tomo L, Roma, 1746, p. 167

ecclesiastici e i compiti liturgici. Oltre ad obbligare gli albanesi ad aggiungere nella liturgia il *Filioque*, a credere nel purgatorio e a riconoscere il pontefice come successore *Beati Petri Principis Apostolorum* e quindi *Totius Ecclesiae caput*, si affermava che sia il pane azzimo sia il fermentato erano riconosciuti come *Corpus Christi* ma proibiva che i fedeli di rito latino ricevessero la comunione da sacerdoti greci *sub specie fermentati*; allo stesso modo anche gli altri sacramenti dovevano rimanere tassativamente separati.<sup>106</sup>

Queste disposizioni non tennero conto della reale situazione dei paesi arbëreshë e si scontrarono ben presto con questioni di natura pratica. Proibendo ai fedeli di rito latino di comunicarsi in fermentato ci si trovò in un primo momento nella situazione limite di conservare nello stesso tabernacolo le due forme del pane eucaristico, azione allora ritenuta sacrilega, come è possibile leggere in una lettera databile intorno la metà del XVIII sec. inviata dal sindaco di S. Cosmo Albanese alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide.<sup>107</sup>

A distanza di ancora un secolo tali questioni di ordine pratico non erano risolte. Esattamente cento anni dopo la bolla di papa Lambertini, in alcuni paesi calabro-albanesi, si ebbero alcune lamentele a proposito della violazione delle disposizioni contenute nella *Etsi Pastoralis* nonché della confusione a livello locale tra rito latino e greco.

In una lettera inviata dal Vescovo di Cassano a Propaganda Fide nel 1842 si informava che non vi era alcun motivo di rimprovero per le “Colonie Greche” tranne sull’uso indiscriminato di pane azzimo e fermentato durante le messe.<sup>108</sup> La contesa circa la tipologia di pane da utilizzare durante l’eucarestia aveva radici antiche, ascrivibili al periodo dello Scisma d’Oriente, e trovava ragion d’essere nella diversa concezione teologica della processione dello Spirito Santo.<sup>109</sup> I sacerdoti arbëreshë utilizzavano il pane fermentato in base alla prescrizione del rito greco e – fino al XVI secolo quando poi fu abolito – anche lo *zeon*, vino versato nel calice e mischiato con acqua tiepida a simboleggiare il calore del sangue dello

106 Ibidem, p. 170

107 In Floridi U.A., *La S. Sede e gli albanesi di Calabria (Nel XL° dell’Eparchia di Lungro)*, in “La civiltà cattolica”, III/1959, pp. 510-511.

108 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, cc. 482-3. Lettera inviata dal Vescovo di Cassano al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Cassano, 14 aprile 1842

109 Burgarella F., *Il «sacramento dei sacramenti». L’Eucarestia nella Chiesa greca e nella Calabria bizantina*, in Leone G. (a cura), *Pange lingua. L’Eucarestia in Calabria. Storia, devozione, arte*, Catanzaro, 2000, p. 60. Per un inquadramento cfr. Id., *Le terre bizantine*, in Galasso G.- Romeo R. (a cura), *Storia del Mezzogiorno*, II, Roma, 1974, pp. 415-517

spirito del Signore.<sup>110</sup> In realtà la differenza tra azzimo e fermentato non risultava sostanziale. Come Tommaso d'Aquino già chiari nella sua *Summa Theologica*, “non è necessario per la validità del sacramento che il pane sia azzimo o fermentato: è infatti consacrabile sia l'uno che l'altro pane”. Invece la necessità del mantenere ben distinte le due pratiche liturgiche derivava dalla differenza di concezione teologica.<sup>111</sup> Di conseguenza il sacerdote che avesse adoperato la forma eucaristica diversa da quella prevista dal proprio rito avrebbe compiuto peccato poiché avrebbe tentato “in tal modo di cambiare il rito della propria Chiesa”.<sup>112</sup> Ciascun rito veniva dunque percepito come caratterizzato e in quanto tale degno di essere preservato.

Riprendendo questo concetto nella sua opera, *Sugli Albanesi*, l'arbëreshë Vincenzo Dorsa sottolineava come la Santa Sede – “cinta di varietà, e vagheggiata la sua idea da cento nazioni e riflessa ne' cento loro linguaggi e costumi” – avesse non solo accolto ma anche posto sotto la sua protezione i vari riti cattolici. Allo stesso tempo Dorsa constatava che nonostante tutto nella quotidiana convivenza venivano a crearsi scontri

poiché l'uomo è tratto a rispettar fino allo scrupolo la religione de' padri suoi, e il genio malefico delle antipatie e dell'interesse lo accompagna invisibile come ombra, avvengono ormai spesso quelle tristi combinazioni donde sorgono scissure e i partiti fatali alla religione e allo stato.<sup>113</sup>

Proprio in relazione alla peculiarità eucaristica lo stesso autore raccontava delle controversie sorte in alcuni paesi albanesi di Calabria: visto che le funzioni dei due riti si tenevano spesso nella stessa chiesa la popolazione si scindeva in due gruppi, una rivolgendosi “al Santuario dei fermentati e l'altra a quello degli azimi”. La mancanza di disponibilità di edifici ecclesiastici e la confluenza dei fedeli di ambedue i riti in un unico luogo comportavano spesso scontri tra le due parti dal momento che “ciascuna delle due parti si crede di avere un Cristo a se reputando omai diverso da quello che si adora dal Greco l'altro cui si prostra la popolazione Latina”.<sup>114</sup>

---

110 Gogol N., *Meditazioni sulla divina liturgia*, Palermo, 1962, pp. LX-LXI

111 S. Gregorio nel suo *Tractatus contra Graecos errores* afferma: “La Chiesa Romana offre pani azzimi perché il Signore prese una carne senza alcuna mistura. Altre Chiese invece offrono pane lievitato perché il verbo del Padre si rivestì di carne, come anche il lievito viene a mescolarsi con la farina”. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologica*, III, EDS (a cura), Bologna 1997, p. 708

112 *Ibidem*

113 Dorsa V., *Sugli Albanesi*, cit., pp. 106-107

114 *Ibidem*

Secondo Dorsa quindi la tendenza allo scontro e il desiderio di sopraffazione erano a livello locale più forti delle concezioni teologiche ed ecclesiastiche teorizzate dalle autorità centrali e trovavano inoltre terreno fertile nelle difficoltà oggettive in cui il clero doveva quotidianamente imbattersi.

Così ancora nel 1846 in un documento riguardante il paese di Farneta dal titolo “Relazione anonima su alcuni episodi in Calabria” si leggeva:

Pel crescente numero de' latini nella terra di S. Demetrio dall'Arcivescovo di Rossano fu deputato un economo latino; ed altrettanto si operò nelle terre di Cosmo, Vacarizzo. Pare però che se la popolazione latina si riduca a poche famiglie, ed individui, come oggi avviene nella parrocchia di Farneta, diocesi di Anglona e Tursi, i latini ricevono i sacramenti del parroco greco. Così nella parrocchia di Acquaformosa, dove in mezzo a 1550 greci vivono quattro famiglie latine, questi si uniformano al rito greco: altrettanto avviene in Firmo, benché ivi non siano pochi i latini, in Frascineto, in Ciri. Né attesa la loro povertà dei parroci greci potrebbero ovunque dare una congrua all'economista latino. Ma siffatto operare proviene da abuso, o da concessioni della S. Sede? Niun documento relativo si è potuto rinvenire quanto ai tempi a noi vicini.<sup>115</sup>

In questo documento emerge chiaramente il punto di vista della parte latina, preoccupata per la sopravvivenza del proprio rito all'interno dei paesi albanesi. Per quanto si riscontri la violazione del parroco greco nei confronti delle indicazioni papali, si fa presente anche che l'indigenza, in cui erano costretti a vivere i sacerdoti di rito greco, non permetteva di assoldare un economo che provvedesse ai bisogni dei pochi fedeli di rito latino. Così l'Arciprete Martino Camodeca, parroco greco di Farneta, si difendeva dall'accusa di “abuso”:

Le umilio per la seconda volta, che avendo il nostro Ordinario impedito di amministrare i SS. Sacramenti ai pochi filiani di rito Latino che domiciliavano in questa piccola parrocchia, e questo, per uniformarsi alla Bolla di Benedetto XIV, *Etsi Pastoralis*. In questa Parrocchia domiciliavano da più anni cinque famiglie di rito latino, ed io, osservando la scelta dalla Bolla, devo astenermi di amministrare i SS. Sacramenti a questi unici filiani. La mia parrocchia non mi dà altro emolumento che due lire di compenso, se io invito un Sacerdote di rito latino, devo remunerarlo delle sue fatiche, oppure dovrò lasciare i fedeli, che periscono senza Sacramenti contro la legge del Signore. S. Em.a R.ma conosce molto bene quanto si è raffreddato la fede dei Cristiani, non serve dare una causa che qualche mio filiano

---

115 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852”, cc. 69-72. *Relazione anonima su alcuni episodi in Calabria*. S.l., s.d. Allegato alle cc. 73-74: Lettera dall'Arciprete Martino Camodeca al Vescovo di Anglona e Turi. Farneta, 11 aprile 1846

perisca per mia oscitanza, ed io esserne responsabile presso l'Altissimo.<sup>116</sup>

Il parroco greco dunque rispondeva alla richiesta di spiegazioni del Prefetto mostrando come la scelta che gli si poneva era tra violare le norme della bolla *Etsi Pastoralis*, amministrando lui stesso i sacramenti ai fedeli di rito latino, o lasciare gli stessi fedeli senza la possibilità di riceverne. Questo per l'impossibilità economica di nominare un prete latino. Tale situazione di precarietà finanziaria era d'altronde confermata dal Vescovo di Anglona e Turi il quale spiegava come il parroco greco di Farneta visse solo della "pia oblazione dei fedeli e quest'anche scarsa" e inoltre "per l'istessa ragione non si puole stabilire altra parrocchia, essendo il Villaggio abitato da quattrocento anime all'incirca incluso benanco il poco numero di latini". Concludeva la lettera illustrando le sue preoccupazioni:

Quello che maggiormente fa peso sull'animo mio si è l'amministrazione del Sacramento dell'Eucarestia perché se si vuole il latino obbligare a riceverla in azzimi in una delle vicine Parrocchie dei Latini se gli mette un ostacolo a frequentarla, e quindi ad illanguidire la pietà dei Fedeli, e quest'istesso mezzo potrebb'esser causa di far rimanere inconfessi molti latini per la difficoltà di accedere in altri luoghi tanto maggiormente che i Paesi Italo-Greci esistenti in questa Diocesi trovasi posti in luoghi alpestri e montuosi. L'istesso va detto per gli altri sacramenti nell'amministrazione dei quali hanno luogo i medesimi inconvenienti. E s'incontrano le anzidette difficoltà. [...] giacché io creder mio indispensabile dovere di richiamare con i decreti della S. Visita, l'esatto adempimento di quanto prescrive la summentovata Bolla *Etsi Pastoralis* e le ultime savie disposizioni di codesta Sacra Congregazione.<sup>117</sup>

Così il Vescovo mostrava che se difficoltoso era far giungere un prete latino a Farneta, viceversa quasi impossibile era richiedere ai fedeli di spostarsi per ricevere i vari sacramenti e in particolare l'eucarestia in azzimo a causa della collocazione dei "Paesi Italo-Greci" posti in luoghi difficilmente raggiungibili. Come già aveva sostenuto il parroco greco, il rischio maggiore in cui si poteva incorrere era quello di indebolire il sentimento religioso nei fedeli. Nonostante ciò il Vescovo ricordava sempre come vincolante la bolla benedettina rimettendosi perciò alle decisioni della Sacra Congregazione.

---

116 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852", cc. 73-4.  
Lettera inviata dall'Arciprete Martino Camodeca al Vescovo di Anglona e Turi.  
Farneta, 11 aprile 1846

117 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852", cc. 83-84.  
Lettera inviata dal Vescovo di Anglona al Cardinal Franzoni. Chiaromonte, 17  
maggio 1846

La risposta non si fece attendere. Visti i numerosi impedimenti e per l'impossibilità di lasciare i fedeli senza sacramenti, la situazione fu sottoposta all'attenzione di papa Pio IX

il quale considerate tutte le circostanze esposte da N.S. non che il disposto nella Bolla *Etsi Pastoralis* della S.M. di Benedetto XIV sulla amministrazione dei sacramenti nel rito greco, ha ordinato che a norma di ciò che in simile caso preferisce Clemente XIII di Fel. Mem. si scrivesse a V.S. di spedire in Farneta per la Pasquale qualche volta fra l'anno un sacerdote latino onde amministrare ai fedeli del suo rito l'Eucarestia. Inoltre la Santità Sua ha concesso ai Latini di Farneta di comunicarsi in fermentato in caso di morte, e di riavere il Battesimo dal Parroco Greco quante volte non abbiano un prete di rito latino. Quelli per altro tra i latini che per mancanza del sacerdote del loro rito saranno battezzati dal parroco del luogo non s'intenderanno perciò passati al rito greco.<sup>118</sup>

Venendo incontro alle necessità pratiche del clero e dei fedeli di Farneta, Pio IX trovava un compromesso tra le precedenti indicazioni papali e le necessità pratiche locali, superando la sensibilità religiosa popolare.

Come si è visto nel racconto di Dorsa, l'orgoglio di appartenenza ad un rito piuttosto che ad un altro portava ad una coesistenza non sempre facile, ma comunque delineava l'identità religiosa in opposizione all'altro. Più in generale sin dall'arrivo nel Regno di Napoli la sopravvivenza religiosa della comunità albanese in quanto comunità religiosa di rito greco era stata in effetti legata alle pratiche collettive che evidenziarono la loro virtù preservatrice. Tanto nel caso dei fedeli di rito greco quanto di quelli di rito latino ogni prevaricazione, anche minima, era percepita come attacco all'insieme di valori fondamentali e quindi come minaccia alla stessa identità.

### 3.2 “Siamo odiati perché albanesi di rito greco”

Le differenze di rito e le promiscuità che talvolta si vennero a creare tra i fedeli furono da sempre motivo di preoccupazione per i vescovi latini. La presenza di prelati regolarmente sposati con figli e la consacrazione nella forma del pane fermentato e del vino furono inizialmente i principali elementi disturbatori per cui i vescovi intavolarono, con il sostegno dei baroni, la lotta ai nuovi arrivati. Indubbiamente il clima controriformistico non giovò ai profughi albanesi,<sup>119</sup> ma soprattutto l'uso di riconoscere

---

118 APF, “Fondo Lettere anno 1846”, pp. 717-718. Lettera inviata dal Prefetto di Propaganda Fide al Vescovo di Anglona e Tursi con data 13 luglio 1846

119 Rodotà P., *Dell'origine, progresso, e stato presente del rito greco in Italia*, III,

l'autorità dei vescovi della chiesa di Costantinopoli come vescovi ordinanti non giocò a loro favore. Come si legge nell'opera di Antonino Castronovo, *Trattato contra Greci* (1579), gli aspiranti papas non volevano farsi ordinare dai vescovi latini, pur risiedendo nelle loro diocesi, perché “non potendo un vescovo latino consecrare né comunicare in fermentato, non potrà ordinare un greco”; di contro si sottolineava come gli aspiranti papas andassero a farsi ordinare “in Levante” da vescovi greci che non era certo se facessero capo alla chiesa romana o al patriarca di Costantinopoli.<sup>120</sup> Pietro Pompilio Rodotà, uno dei più eminenti rappresentanti della comunità albanese di Calabria nel Settecento, nella sua opera sul rito greco, narra di come i vescovi greci scismatici provenienti dall'Oriente avessero avanzato la propria “pretensione” sui fedeli arbëreshë d'Italia e come ciò avesse fornito ai vescovi latini “le armi per abbattere il rito greco”.<sup>121</sup> Le accuse di scismaticità divennero infatti un *topos* nei discorsi dei vescovi latini e furono accolte dalla Santa Sede all'indomani del concilio di Trento, quando Pio IV promulgò la bolla *Romanus Pontifex* (16 febbraio 1564). Con questa si disponeva che i sacerdoti di rito greco dovevano essere necessariamente ordinati da vescovi di rito latino e secondo l'abitudine della chiesa romana d'occidente. Questo ovviamente comportò le rimostranze da parte del clero greco che si vide così derubato delle proprie tradizioni.

Oggetto di vessazioni e violenze da parte dei vescovi latini, il rito greco riuscì a sopravvivere solo in pochi paesi e bisognò attendere il 1732 per avere una nuova spinta rinnovatrice. Felice Samuele Rodotà, interprete e scrittore di lingua greca presso la biblioteca Vaticana, riuscì a convincere papa Clemente XII, di cui fu compagno di studi, ad erigere un collegio greco per gli albanesi di Calabria ed a nominare un vescovo greco che, oltre a tutelare la sopravvivenza del rito greco, esercitasse le ordinazioni dei papas. I vescovi latini si resero conto di aver perso il maggior mezzo di controllo sul clero greco: con la sottrazione delle ordinazioni sacerdotali e con la fondazione di un collegio in loco preposto alla formazione dei papas, le prerogative vescovili subirono un duro colpo.<sup>122</sup>

Nonostante ciò l'ostruzionismo da parte dei vescovi latini non si placò. Ancora alla metà del XIX secolo si incontrano nei documenti discussioni

---

Roma, 1763, p. 54-64

120 Minuto D., *Il «Trattato contra Greci» di Antonino Castronovo (1579)*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Interecclesiale* (Bari, 30 apr. - 4 mag. 1969), III, Padova, 1973, pp. 1046

121 Rodotà P., *Dell'origine, progresso*, cit., p. 139

122 Cfr. *Inter multiplices*, in *Bullarium Romanum*, XXIII, p. 464. Veneziano G., *Contrasti confessionali ed ecclesiastici*, cit., pp. 100-109.



riguardo la scismaticità e tentativi volti ad impedire le ordinazioni dei papas.

A proposito della confusione tra rito greco uniate e scismatico la questione si poté riscontrare tanto a livello locale quanto tra le autorità centrali. Se non sono state riscontrate accuse vere e proprie – di cui si ha invece ampiamente notizia per questi stessi anni in Sicilia – , non mancarono casi di *excusationes*, almeno apparentemente, *non petitae*. Come ad esempio quando Monsignor Mussabini, visitatore apostolico, annotò che nel collegio di San Demetrio non vi era “il menomo sospetto di scisma”<sup>123</sup> o ancora come quando il vescovo di Cassano sostenne che presso le “colonie greche” della sua diocesi non furono mai “accettati o tollerati preti greci scismatici”<sup>124</sup>.

La necessità di confermare l’estraneità del rito greco uniate rispetto allo scisma nasceva dalla mancata codificazione della liturgia greca in seno alla chiesa di Roma. Negli anni ‘40 dell’Ottocento il Prefetto di Propaganda Fide intraprese un carteggio con le autorità locali con la volontà “di provvedere agli spirituali bisogni del Clero Italo-Greco”. Decretò “la ristampa della Liturgia Greca conforme all’edizione fatta in Roma dal passato secolo”, evidenziando come la liturgia greco-bizantina non fosse ancora del tutto definita.<sup>125</sup> Fu interpellato Gabriele de Marchis, vescovo *in partibus* di Tiberopoli, ex-rettore del Collegio italo-albanese di San Demetrio. Questi, riferendosi alla pubblicazione dei testi sacri di cui si aveva bisogno in Calabria, sottolineava come fosse

desiderabile stamparsi in Roma l’Orologion, perché quello che si stampa in Venezia, oltre l’ufficio di Gregorio Palamà dichiarato Eretico dalla stessa Chiesa Greca, vi sono intrusi altri pretesi Santi dopo lo Scisma e non approvati dalla Santa Congregazione di Propaganda, come io ho avvertito e feci conoscere a tutti questi Greci di Calabria e Basilicata con un’energica disposizione.<sup>126</sup>

---

123 APF, “Acta 1841”, vol. 204, Sommario n. 9, Capo III, *Stato attuale del Seminario italo-greco detto Corsino*, in Cucci M.F., *Il pontificio collegio Corsini degli Albanesi di Calabria: Evoluzione storica e processo di laicizzazione*, Cosenza, 2008, pp. 248-249

124 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, cc. 482-3. Lettera inviata dal Vescovo di Cassano al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide con data Cassano, 14 aprile 1842

125 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, cc. 19-22. Lettera inviata dall’Arciprete di Rossano al Prefetto di Propaganda Cardinal Franzoni con data Castrovillari, 15 giugno 1845

126 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, cc. 28-29. Lettera inviata da Gabriele de Marchis, vescovo di Tiberopoli al Prefetto di Propaganda Cardinal Franzoni con data Lungro, 16 luglio 1845

Per quanto Propaganda Fide fosse l'istituzione ecclesiastica nata con lo scopo di amministrare e sovrintendere ai riti alla luce della cattolicità, emerge qui come non avesse ancora chiarito le caratteristiche liturgiche del rito greco uniate. La richiesta presentata da De Marchis, profondo conoscitore della teologia greca, mostrava il disordine in cui versavano ancora le questioni sul rito greco al livello delle autorità centrali. Tanto più se si pensa che, disposto il primo decreto di stampa per la liturgia greca in base alle indicazioni settecentesche date a Roma,

giunsero ricorsi da persone pratiche di questo affare ne' quali affermarsi essere questi libri liturgici in gran parte inutili improprie non sono più in uso presso gli Italo-greci e per conseguenza aver bisogno di non poche modificazioni [...] Li libri greci stampati in Roma nel secolo passato in molti volumi, servono per comodo de' monaci obbligati ad ufficiare in coro piuttosto, che per il clero degli italo-greci, li quali appena in alcuni principali festività del Signore, della B.V., e de' SS. Protettori cantano in coro il vespero e il mattutino, secondo l'Orologion per la giornaliera recita delle ore canoniche.<sup>127</sup>

Se dunque a Propaganda non vi era stata ancora una normalizzazione, non occorre stupirsi se a livello locale nascessero dispute basate su simili ambiguità. Non senza motivo arrivava il monito del già citato Vincenzo Dorsa il quale auspicava che nella sua epoca, “età della coltura”, si smettesse di confondere la religione orientale – e non solo, si potrebbe aggiungere – con il rito greco uniate; confusione scaturita dall'ignoranza della parte latina sulle usanze del rito greco. Infatti solo una piena conoscenza avrebbe garantito la sopravvivenza del rito greco e la pacifica convivenza dei suoi fedeli dal momento che, come abbiamo visto, facendo leva proprio su queste ambiguità il clero e i vescovi latini avevano da sempre trovato le basi per contrastare il rito greco.<sup>128</sup> Per ovviare a questa situazione, che generava malumori, Dorsa auspicava fosse creata una diocesi greca con un rispettivo Ordinario cui “sottomettere le colonie Greco-Albanesi”. Infatti le mansioni del Vescovo greco erano notevolmente limitate e non garantivano le prerogative necessarie all'autonomia religiosa.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> *Ibidem*

<sup>128</sup> Dorsa V., *Sugli Albanesi*, cit., pp. 108-109: “si confondono gli Albanesi di rito greco abitatori di Calabria e di Sicilia coi Greci d'Oriente, come se que' primi avessero egualmente che i secondo arriso alle Foziane scissure. Ma non perciò conviene permettere che la ignoranza confermi gli errori”.

<sup>129</sup> Le mansioni del vescovo di rito greco furono stabilite da Clemente XII con le bolle *Inter multiplices* e *Superna dispositione*. Cfr. Veneziano G., *Contrasti*

Esemplificativa della problematica esposta da Dorsa è una disputa che si venne a creare nel 1846 tra il vescovo di Cassano, Monsignor Michele Bombini, e il rettore e vice-presidente del collegio italo-greco, Antonio Marchianò. In una lettera del 3 settembre Marchianò così scriveva al Prefetto di Propaganda:

La Santa memoria di Clemente XII volendo consultare e provvedere alle necessità ed ai spirituali bisogni degli Albanesi dimoranti nel Regno di Napoli non solo si degnò di erigere un Collegio di Rito Greco e di deputare un Vescovo dell'istesso Rito, ma benanche volle compatire delle speciali grazie agli Alunni dimoranti nell'istesso Collegio. Una di queste grazie, e la più singolare, si è quella di poter essino esser ordinati dal Vescovo del proprio Rito senza bisogno delle Lettere dimissoriali degli Ordinarii Latini, purché però nel loro ingresso in Collegio fossero muniti delle Lettere Testimoniali dei rispettivi Ordinarii, dalle quali costassero il loro Battesimo e continuazione nel Rito Greco, e loro legittimi natali, l'età, il non essere inquisiti né soggetti ad altro canonico impedimento, e finalmente la di loro buona ed esemplare condotta. [...] Intanto gli Ordinarii Latini il più delle volte incontrano difficoltà, ed oppongono ostacoli a rilasciare le sopradette Lettere Testimoniali agli Alunni di questo Collegio, motivo per cui molti di essi a vista di tanti ostacoli hanno depresso il pensiero di servire a Dio e per conseguenza di applicarsi alla cura delle anime. Eminenza R.ma: io nella qualità come sopra mi vedo nel sacro dovere di ricorrere all'E.za V.a pregandola caldamente di tutelare i privilegi di questi Alunni, e ricordare agli Ordinarii Latini l'obbligo ad essi imposto dalla santa memoria di Clemente XII di coadiuvare agli spirituali bisogni degli Albanesi di Rito Greco, ed eseguire le speciali grazie che egli si degnò compatire agli Alunni di questa Casa pia.<sup>130</sup>

Nonostante Clemente XII avesse concesso al vescovo greco di ordinare i sacerdoti formatisi all'interno del collegio di S. Adriano, con la bolla *Provida pastoralis* del 1737 aveva stabilito la *conditio sine qua non* – ossia la presentazione delle lettere testimoniali – che comportava ancora una volta la dipendenza del vescovo di rito greco dall'ordinario latino. La stessa disposizione era stata ripresa anche da Benedetto XIV nella *Etsi Pastoralis*; per questo Marchianò a maggior ragione riteneva che fosse un obbligo dei vescovi latini prestarsi alla volontà papale e fornire le lettere richieste. Il negarle significava per l'ordinario latino continuare ad esercitare quello che un tempo era stato il suo potere di vescovo ordinante, uno dei mezzi attraverso cui si era svolta la lotta contro il rito greco. Impedire l'ordinazione dei papas e scoraggiare così i giovani dall'intraprendere la

---

*confessionali ed ecclesiastici*, cit., pp. 108-109

130 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852”, cc. 117-118.  
Lettera inviata da Antonio Marchianò al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide con data Collegio di S. Adriano, 3 settembre 1846

carriera ecclesiastica sotto un rito diverso da quello latino, sarebbe stato lo strumento più efficace per favorire l'estinzione del rito greco.

La questione si protrasse ancora. Il vescovo Bombini, infatti, ignorò gli inviti del Cardinal Franzoni a rilasciare le lettere testimoniali.<sup>131</sup> Marchianò richiese dunque l'intercessione del sacerdote siculo-albanese Pietro Matranga, scrittore di lingua greca presso la biblioteca Vaticana, a cui Ferdinando II aveva affidato la supervisione del Collegio di S. Demetrio nel 1843.<sup>132</sup> Matranga per dirimere la situazione richiese che fosse emanato un decreto formale col quale costringere il vescovo ad adempiere ai suoi doveri.<sup>133</sup> Il 10 novembre 1847 il problema sussisteva ancora se Marchianò scriveva:

Siamo odiati perché Albanesi di Rito greco, come se Gesù Cristo non avesse sparso anche per noi il suo prezioso sangue e come se noi non fossimo figli ubbidienti della Santa Romana Chiesa. Ho forte timore che qualcuno di questi alunni spaventato dalle tante difficoltà che vengono frapposte alle sacre ordinazioni, voglia deporre il santo pensiero di servire Dio e la Chiesa e voglia tornare al secolo. Quali saranno le conseguenze se mai si darà un esempio così funesto?<sup>134</sup>

Vedere assottigliarsi le fila del clero greco era il timore maggiore del vicepresidente Marchianò e lo scopo del vescovo Bombini. La motivazione di un simile modo di agire era ravvisato dal rettore del collegio nell'origine oltre che nel rito: "Siamo odiati perché Albanesi di Rito greco" è la lapidaria asserzione con cui veniva messo l'accento non solo sull'aspetto religioso ma anche etnico. Un'identità multipla dunque in cui la religione offriva la stabilizzazione della carattere etnico e sociale. Trasmessa attraverso simboli e rituali, essa diviene strumento di legittimazione del

---

131 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852", c. 154. Minuta inviata al Monsignor Vescovo di Cassano Bombini con data 25 gennaio 1847: «Per verità io non posso supporre che Ella voglia opporsi ad una concessione Pontificia che è tuttora in pieno vigore a favor de' greci alunni di S. Adriano onde voglio creder piuttosto che vi abbia in ciò che è stato esposto alla S.C. un qualche malinteso.»

132 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845", cc. 727-732. Relazione della visita fatta nel collegio italo-greco di Calabria da Sac. Pietro Matranga per ordine di Ferdinando II Re delle due Sicilie nel mese di Agosto 1843

133 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852", c. 155. Lettera inviata da Pietro Matranga al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. 27 luglio 1847

134 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852", cc. 317-318. Lettera inviata da Antonio Marchianò al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. S. Adriano, 10 novembre 1847

popolo albanese perché riveste l'identità con un manto di sacralità. In quest'ottica è comprensibile come la perdita di sacerdoti e, conseguentemente, del rito fosse sentita come una delle più terribili minacce. Se nel caso arbëreshë l'identità religiosa garantiva la coesione della comunità, si potrebbe ad essa riferire il modello di «sacralization of identity» proposto da Hans Mol: attraverso una serie di elementi – quali il mito, il rituale e l'idea dello spazio ultraterreno – la comunità ottiene la sua identità, un posto sicuro in un ambiente circostante potenzialmente indefinito.<sup>135</sup> Nel caso degli albanesi di Calabria per mantenere questo tipo di identità è necessario ottenere un riconoscimento dall'esterno, da l'*altro* dal quale si differenzia e, allo stesso tempo, col quale condivide. Gesù “ha sparso il suo prezioso sangue” anche per loro, per gli albanesi di rito greco; anche essi guardano alla “Santa Romana Chiesa”. Tutto ciò li rende degni tanto quanto i fedeli di rito latino.

Si intravede dunque il forte intento di costruire la confessione nel quadro della costruzione della *natione*. Mentre per gli anni precedenti il '48 l'ambito politico e culturale appare in fieri, la religione costituisce quel nucleo di cristallizzazione che si fa garante della tradizione.

---

135 Mol H., *Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of religion*, Oxford, 1976, pp. 1-4

## Capitolo II

### **“ricorrere alla Suprema Ragione delle Armi per tutelare i Sacri dritti della Nazione”**

In seguito ai fatti del 1844 e al tentativo rivoluzionario che trovò la sua drammatica conclusione nella condanna ed uccisione dei fratelli Bandiera, all'interno della comunità calabro-albanese si continuò nell'attività cospiratrice. Nel 1847 Domenico Mauro già protagonista della rivolta del 15 marzo 1844, aveva organizzato con i patrioti di Reggio Calabria e Messina un nuovo tentativo insurrezionale: dopo che Mauro ebbe diffuso il proclama “Le guerrillas calabresi al popolo delle Due Sicilie”, in cui incitava il popolo alla rivoluzione contro il tiranno, scoppiarono i moti. La reazione delle truppe borboniche fu immediata e cruenta.<sup>1</sup> Le vicende del 1848 sembrarono, però, riportare speranza tra i patrioti. Cominciata la sommossa a Palermo il 12 gennaio, anche la popolazione napoletana si sollevò contro la corona. I patrioti arbëreshë con a capo Domenico Mauro si raccolsero a Napoli per poter dare il proprio appoggio alla popolazione ribelle. Il re non poté far altro che concedere lo Statuto. Era il 29 gennaio. Sembrava fossero giunti finalmente tempi nuovi di libertà. In realtà poi le speranze finirono con il voltafaccia di re Ferdinando II, il 15 maggio.

I paesi calabro-albanesi parteciparono attivamente alle varie fasi degli eventi rivoluzionari del 1848: grazie alla guida degli intellettuali la popolazione ebbe un ruolo di primo piano nel sostegno al cambiamento sociale e politico. Le fonti, numerose e di varia natura, hanno messo in luce molteplici aspetti dell'attività politica della comunità in base ai ceti sociali di riferimento. Vale dunque la pena di interrogarsi in nome di quali ideologie la comunità calabro-albanese agisse e in che modo tali ideologie fossero declinate nel discorso pubblico interno ed esterno alla comunità.

Non si può poi prescindere dal dato identitario. Bisogna comprendere se le peculiarità identitarie avessero interferito con la partecipazione degli arbëreshë alla costruzione dell'idea nazionale e se vi fosse stato un tentativo di accordare esplicitamente l'identità arbëreshë e l'identità

---

<sup>1</sup> Monsagrati G., *Domenico Mauro*, s.v., in DBI

italiana. D'altronde il Collegio italo-greco definì l'educazione etico-civile della gioventù arbëreshë, orientandone le prospettive politiche interne alla comunità.

## 1. “Viva la Costituzione! Viva l'Italia!”

Nei primi mesi del 1848 si vennero delineando i rapporti di forza tra il re e i liberali nell'ambito del nuovo governo. Le questioni sollevate rispondevano a bisogni contingenti e organizzativi ma erano l'occasione per Ferdinando II di affermare la sua autorità e per la classe liberale di conquistare un posto stabile nella nuova realtà politica.

I liberali però non seppero trovare una dimensione unitaria e ben presto si spaccarono in un'ala moderata, pronta a trovare un compromesso con il re e convinta che solo in questo modo sarebbe stato possibile mantenere le concessioni ottenute, e un'ala democratica ed estremista che arrivò a sognare la repubblica.

### 1.1 Moderati e democratici

Sii tu ben venuta ad allegrarci o desiata Libertà! [...] O gloria! E dunque venisti? Con te hai portato la desiata pace! E quella che non pareva più venire, sta or con noi felice ricchezza! Siamo fratelli, siamo sorelle, siamo signori, siamo signore, e le nostre case aperte in pace e con festa. [...] Quanto soffrimmo, fa tu che l'obbliam noi, e quanti avemmo tristi giorni: sicché colmiamo il tempo passato col perdono. Fa, o Libertà, che noi possiamo vedere giorni limpidi o notti rischiarate da fulgenti stelle: e in compagnia nostra resta, finché resta la terra!<sup>2</sup>

All'indomani della promulgazione della Costituzione da parte di Ferdinando II, Francesco Antonio Santori, calabro-albanese di Santa Caterina Albanese, pubblicava il componimento “La ridda della grande festa”, un inno alla libertà, in doppia lingua, arbëreshë e traduzione italiana sul primo numero del giornale “L'Albanese d'Italia”. La ridda, in arbëreshë “Vala”, era un genere tipico della tradizione albanese: un canto che la comunità intonava in momenti di gioia accompagnato da una danza in costumi tradizionali. Con questo componimento Santori salutava l'inizio di una nuova epoca all'insegna della libertà: dopo aver ricordato i giorni tristi e le sofferenze della patria, invitava a dimenticare il passato e a concedere il perdono per le antiche lotte per lasciare posto ad un luminoso futuro.

---

2 In “L'Albanese d'Italia”, I, 23 febbraio 1848

Il 29 gennaio 1848, in seguito ad una rivolta che aveva coinvolto gran parte della popolazione napoletana,<sup>3</sup> Ferdinando II decise di concedere la Costituzione.<sup>4</sup> Divenne il primo Re costituzionale in un regno per molti aspetti ancora arretrato poiché aveva rinunciato al gradualismo riformistico a cui si erano ispirati Pio IX, Leopoldo II e Carlo Alberto.<sup>5</sup> Il re comunque, anche nel nuovo assetto istituzionale, che si ispirava alla costituzione francese del 1830,<sup>6</sup> manteneva per sé poteri molto vasti: il potere esecutivo in via esclusiva e il potere legislativo insieme alle due Camere.<sup>7</sup> Tra il 27 e il 30 gennaio fu creato dunque il primo governo costituzionale,<sup>8</sup> composto per lo più da suoi uomini di fiducia: basti pensare che per la presidenza del consiglio fu scelto Nicola Maresca Donnorso, duca di Serracapriola, uno dei fedelissimi della dinastia borbonica. Non mancarono comunque personalità della parte liberale come Carlo Poerio, al quale fu affidata la direzione della Polizia, o Francesco Paolo Bozzelli, antico liberale, nominato ministro dell'Interno.<sup>9</sup>

La reazione a questa concessione però non riscosse unanimi consensi. Una parte dei liberali, guidati da Musolino e Ricciardi, sostenne infatti che la Costituzione non rispecchiasse le necessità del paese e tradisse sostanzialmente le speranze del popolo. A dare voce a questo malcontento fu Domenico Mauro. In un infiammato proclama, pubblicato a Napoli il 9 febbraio 1848 col titolo “Ai vecchi e nuovi moderati”,<sup>10</sup> Mauro esprimeva

3 Settembrini L., *Cronaca degli avvenimenti di Napoli nel 1848*, in Id., *Opuscoli politici editi ed inediti (1847-1851)*, Themelly M. (a cura), Roma, 1969, pp. 99-107. Per l'inizio della rivolta a Palermo il 12 gennaio e la propagazione nell'Italia meridionale cfr. Orta D., *Le piazze d'Italia 1846-1849*, Torino, 2008, pp. 185-210

4 Scirocco A., *Costituzioni e costituenti del 1848: il caso italiano*, in Ballini P.L., *1848-49. Costituenti e costituzioni. Daniele Manin e la Repubblica di Venezia*, Venezia, 2002, pp. 83-105

5 Scirocco A., *Ferdinando II e il movimento italiano per le riforme*, in “Archivio per le province napoletane”, 1997, pp. 431-465

6 La Costituzione francese del 1830 ricalcava la Carta francese del 1814 e si richiamava ai principi fondamentali di libertà ed eguaglianza giuridica tra i cittadini. Cfr. Lacché L., *La libertà che guida il popolo: le tre gloriose giornate del luglio 1830 e le Carte nel costituzionalismo francese*, Bologna, 2002

7 Trifone R., *La Costituzione del Regno delle Due Sicilie dell'11 febbraio 1848*, in “Archivio storico per le province napoletane”, 1947-49, pp. 30-37

8 *Collezione delle leggi e decreti reali del Regno delle Due Sicilie*, a. 1848, Napoli, Decreti nn. 11308-11310, 27 gennaio; nn. 2-3, 30 gennaio 1848

9 D'Agostino G., *Bozzelli Francesco Paolo, s.v.*, in DBI; Mellone V., *Napoli 1848: il movimento radicale e la rivoluzione*, Milano, 2017, pp. 68-69

10 ASR, “Carte De Lieto”, B. II, Fasc. VI, c. 14



la sua sfiducia nei confronti del sovrano le cui azioni nei confronti del popolo siciliano si stavano dimostrando eloquenti. La questione siciliana era centrale nel discorso pubblico liberale: dalla Sicilia era partita la scintilla che aveva dato inizio al nuovo corso degli eventi ed era necessario che Ferdinando fosse in grado di venire incontro alle richieste di Palermo. In quest'ottica il problema non era se avere un unico governo o due distinti tra Napoli e Palermo, ma far sì che la Sicilia fosse "libera ed indipendente purché formi un anello nella catena federale italiana". Si capisce come i liberali strumentalizzassero la questione isolana per sottolineare la necessità di adattare la Costituzione ad esigenze non interne al Regno delle Due Sicilie: la prospettiva ormai guardava al fronte nazionale. Mauro infatti arrivava ad incitare il popolo all'insurrezione nel caso in cui il re non fosse stato in grado o non avesse voluto risolvere i problemi interni in vista del disegno federalistico. Concludeva sostenendo che una questione tanto importante come quella siciliana doveva essere demandata al Parlamento: senza che le Camere si fossero ancora riunite, infatti, la decisione ricadeva esclusivamente nelle mani del governo e del re. Secondo Mauro, una questione simile doveva coinvolgere non solo il "principe, ma anche la nazione".

Per quanto Mauro sostenesse qui l'idea federativa non sembrava però accordarsi alla visione dei liberali che immaginavano un'Italia federata con omogeneità delle istituzioni degli Stati regionali; si pensi all'intervento di Bettino Ricasoli e Raffaello Lambruschini che auspicavano un'Italia tutta unita formata da Stati retti "dal medesimo diritto politico".<sup>11</sup> Che Mauro avesse una prospettiva mazziniana, discendente dall'influenza di Benedetto Musolino, era d'altronde noto;<sup>12</sup> inoltre la sua attività apertamente antiborbonica contrastava con lo scenario di un Regno delle Due Sicilie ancora sotto la guida borbonica pur in un contesto italiano. Probabilmente con la sua proposta federativa Mauro intendeva cavalcare l'onda dell'entusiasmo per la Costituzione ricordando la necessità di aprirsi alla prospettiva nazionale.

Come si desume dal titolo – "Ai vecchi e nuovi moderati" – questo proclama polemizzava non solo contro il re ed il nuovo governo ma anche con i liberali "moderati" che si erano adattati agli eventi sostenendo *de facto* un finto cambiamento, scendendo a patto con le vecchie istituzioni monarchiche.

Tra la fine di febbraio e l'inizio di marzo il latente dissidio interno al partito liberale esplose in merito alla questione Siciliana e al tenere o meno le

---

11 Chiavistelli A., *Toscana costituzionale: la difficile gestazione dello Statuto fondamentale del 1848*, in "Rassegna storica del Risorgimento", 1997, p. 369

12 Monsagrati G., *Mauro Domenico*, s.v., in DBI

truppe borboniche ancora stanziato sull'isola. Pasquale Mauro, arbëreshë fratello di Domenico, fu corrispondente da Napoli per il giornale "Il Calabrese rigenerato" e scrisse in una lettera indirizzata a Ignazio Ranieri:

si vorrebbero composte le vertenze di Sicilia, si pensa di opporsi con armi all'invio di altre truppe in Sicilia: tutti credono pure l'intenzione de Sicoli.

La questione siciliana divenne dunque centrale nel dibattito liberale in quanto dai democratici la Sicilia era vista come il modello al quale aspirare: l'isola era riuscita infatti a scacciare i Borbone e a creare un governo autonomo; era la dimostrazione che il popolo in armi poteva conquistare la propria indipendenza.

Approfitando del clima di malcontento che serpeggiava, Domenico Mauro tornò a Cosenza e si pose alla guida della parte liberale più estrema: da Cosenza, insieme a Tommaso Ortale, fondatore del Circolo Nazionale, tenne la direzione degli affari provinciali.<sup>13</sup>

Girolamo De Rada nella sua autobiografia ricordava come, in quel momento, in Calabria, prevalesse il pensiero che la Costituzione fosse solo una finzione destinata ad essere ritirata alla prima occasione; a dimostrazione di ciò spiegava come "i vecchi servitori" non fossero mai stati destituiti dai loro uffici.

De Rada, fondatore e direttore del giornale "L'Albanese d'Italia", aveva una visione sostanzialmente più moderata rispetto a quella del suo compatriota Mauro: nei suoi articoli invitava la popolazione e i suoi corregionali ad abbracciare posizioni più concilianti. In un articolo pubblicato il 1 aprile dal titolo "Stiamo in guardia", De Rada invitava ad abbandonare il fanatismo politico che non porta a nient'altro che a lotte intestine. L'articolo doveva essere continuato su un numero successivo ma fu aspramente criticato: Luigi Petrassi, scrittore arbëreshë di S. Demetrio e amico di De Rada, gli rispose scrivendo: "se l'Albanese non è con noi, abbasso l'Albanese".<sup>14</sup>

Ciò che preoccupava maggiormente De Rada e i moderati erano le posizioni su cui si stava assestando il Circolo Nazionale cosentino: Domenico Mauro andava infatti predicando la "costituente", la necessità di un nuovo moto popolare per liquidare definitivamente i grandi proprietari terrieri.

Per prendere le distanze da posizioni così estreme e pericolose non mancarono liberali che uscirono dal Circolo: Raffaele Valentini, avvocato

---

13 Cingari G., *Romanticismo e democrazia nel Mezzogiorno: Domenico Mauro, 1812-1863*, Napoli, 1965, pp. 86-88

14 De Rada G., *Autobiologia. Terzo periodo*, Napoli, 1899, p. 16

calabrese, costituì una società “filantropica nazionale” chiamata “La Ragione del Popolo” per “moderare le tendenze del circolo detto *Nazionale*”<sup>15</sup> e per proporre un programma alternativo in materia di agricoltura, pubblico impiego e imposte.<sup>16</sup> Secondo Valentini, Mauro stava commettendo un errore cercando di far leva sulle necessità del popolo e sulla sua fame di terra per raggiungere i suoi obiettivi politici:

incoscientemente i liberali facevano la causa del Borbone, se senza avvedersene lo servivano meglio che non avrebbero fatto i suoi favoriti, giacché questi moti maestrevolmente insinuati dalla polizia, non potevano condurre che a dividere gli animi ed alienare i meglio disposti del partito della libertà.<sup>17</sup>

Il tentativo di accattivarsi il popolo mettendolo contro i magnati rischiava, in questa prospettiva, di far gioco ai Borbone che avevano sempre basato la loro politica sul *divide et impera*: il rischio era di allontanare “gli uni e gli altri al nostro partito”.

Tuttavia a Cosenza e provincia i democratici godevano di un largo consenso, grazie anche alla rete costituita dallo stesso Mauro: fondò nei paesi della Calabria Citeriore varie associazioni, filiazioni del Circolo Nazionale al quale afferivano. A quanto emerge dall’atto di accusa del procuratore generale, Domenico Mauro fondò a San Demetrio una “Setta” e le riunioni si tenevano a casa dello stesso Mauro e nel Collegio italo-greco con il benestare del rettore, il papas Antonio Marchianò. Qui infatti erano stati deposti i funzionari comunali e, incitando il popolo al tumulto, era stato posto a capo della Guardia Urbana Michelangelo Serembe, “anarchico soggetto” secondo il procuratore generale.<sup>18</sup> In queste riunioni furono affrontati i punti centrali della propaganda democratica: l’occupazione, la libertà dalla tirannide borbonica e la repubblica.

A partire dall’aprile del 1848 infatti da S. Demetrio e da altri paesi calabro-albanesi partirono scorribande di contadini per sottrarre la terra ai grandi proprietari. Ben presto però, quando il concetto di “Repubblica” arrivò all’orecchio del popolo, lo scenario cambiò.

Noi siamo in uno stato di perfetta anarchia e veggo la vigilia di un’orrenda licenza;

---

15 Le carte relative al processo a Raffaele Valentini e alla fondazione de “La ragione del popolo” sono in ASCs, *Proc. Pol.*, Fasc. 152 e 161

16 Il discorso pronunciato da Valentini in occasione dell’inaugurazione de “La Ragione del Popolo” fu pubblicato in “Il Calabrese rigenerato” 9 aprile 1848

17 Falcone G., *Poeti e rimatori calabri: notizie ed esempi*, II, Napoli, Rist. anast., 1902, p. 242

18 *Atto di accusa e Decisione per gli avvenimenti politici della Calabria Citeriore*, Cosenza, 1852, pp. 12-15

specialmente nei piccoli paesi, ove si sono spiegati dei partiti, e partiti non di private vedute, ed io conosco lo spirito di Rossano-Corigliano-Acri-Terranova i nostri albanesi e qualche altro da dove si grida, che si vuole piuttosto il tiranno Ferdinando anzi che la Repubblica; per carità si anatomizzi una tale parola, e si tolga per noi dal vocabolario, apparentemente sino a che non si sarà costituito e riconosciuto un potere esecutivo.<sup>19</sup>

Il 25 aprile Raffaele Mauro scriveva così a suo fratello Domenico. La parte democratica si era allontanato sempre più dalle posizioni moderate e sperava di trovare sostegno nel popolo e per le condizioni economiche in cui era costretto a vivere. Ma ben presto si rivelò un'illusione. I ceti più bassi non erano ancora pronti ad appoggiare l'ideale repubblicano che sembrava essere il peggiore di tutti i mali.

Aveva dunque ragione Raffaele Valentini sostenendo che il rischio per i democratici era di perdere ogni sostegno. La convinzione di Domenico Mauro era stata, fin dal tentativo insurrezionale del 1844, che bisognava affidarsi alla popolazione rurale la quale, esausta per le condizioni socio-economiche, avrebbe combattuto per abbattere il governo.

In base a questi principi si capisce come la legge elettorale provvisoria varata dal governo costituzionale il 29 febbraio 1848 fosse stata ulteriore motivo di polemica: gli elenchi degli elettori erano stilati in base al censo ed era possibile eleggere solo coloro che fossero anche elettori.<sup>20</sup> Su "il Calabrese rigenerato" i moderati sostennero questa proposta di legge;<sup>21</sup> mentre i democratici espressero da subito il loro dissenso circa la rendita imponibile per l'esercizio del diritto di voto. Il timore di molti era di non riuscire a rientrare nelle liste e quindi di perdere il diritto di eleggibilità.<sup>22</sup> così fu anche per Domenico Mauro che nel 1845 aveva venduto le proprie quote ai fratelli i quali poi, il 28 febbraio 1848, in vista della legge elettorale, gli concessero un annuo usufrutto per abilitarlo alla capacità

---

19 In Cingari G., *Romanticismo e democrazia*, cit. pp. 113-114

20 *Giornale del Regno delle Due Sicilie*, 29 febbraio 1848. Sulla legge elettorale cfr. Ballini L.P., *Elites, popolo, assemblee: le leggi elettorali del 1848-'49 negli stati pre-unitari*, in Id., *1848-49. Costituenti e costituzioni.*, cit., pp. 112-122

21 "Il Calabrese rigenerato" fu fondato da Alessandro Conflenti il 15 febbraio 1848. Furono pubblicati solo 11 numeri, l'ultimo dei quali il 14 maggio dello stesso anno. Il giornale fu espressione della parte moderata che vedeva nella Costituzione concessa dal sovrano un primo passo verso la conquista di più importanti diritti. Cfr. Grandinetti M., *Giornali del Risorgimento in Calabria*, in "Rivista Calabrese di Storia del '900", 2011, pp. 27-36

22 Sul dibattito e gli scontri circa questa legge elettorale cfr. Mellone V., *Napoli 1848*, cit., pp. 100-120

elettorale.<sup>23</sup>

De Rada, da “L’Albanese d’Italia”, metteva in guardia dal pericolo di avere un censo di elettori troppo elevato: i grandi proprietari che tendono a controllare le posizioni di potere avrebbero provato ad occupare i vari ministeri e a dirigere la politica parlamentare. Questo era assolutamente da evitare e sarebbe stato possibile solo abbassando il censo di reclutamento.<sup>24</sup>

Quando poi si giunse alla legge del 13 marzo sulla Guardia Nazionale l’opposizione si trasformò in rivolta; infatti questo organo fu uno degli elementi rappresentativi del movimento liberale e intorno ad esso si giocarono i rapporti di forza nelle dinamiche tra centro e periferia.

## 1.2 La Guardia Nazionale strumento di rivolta

La Guardia Nazionale affondava le proprie radici nella tradizione del triennio napoleonico, periodo in cui tale istituzione si fece portatrice dei principi della Rivoluzione francese. Alla fine del Settecento i patrioti meridionali aspiravano ad un rinnovamento radicale ispirato al modello politico francese. Al momento dell’arrivo delle truppe napoleoniche, l’istituzione della Guardia Nazionale generò entusiasmo essendo considerata “la figlia prediletta della Repubblica”. Il nuovo corpo si faceva dunque portatore dei valori rivoluzionari e repubblicani di cui la Francia era emblema.

Proprio per questo suo valore simbolico la Guardia Nazionale, dopo la parentesi della repubblica napoletana del 1799, fu ostacolata: i Borbone ne impedirono la formazione fino al 13 marzo 1848 data in cui fu approvata la sua ricostituzione.<sup>25</sup> Con questa legge si stabiliva l’installazione di un presidio in ogni comune del Regno e la conseguente smobilitazione della Guardia Urbana della quale però ricalcava le scale gerarchiche, il tipo di armamento e i metodi di azione. Tra i compiti della Guardia Nazionale rientravano la difesa della sovranità costituzionale, la vigilanza del rispetto delle leggi, il mantenimento dell’ordine pubblico e il sostegno alle truppe regie.<sup>26</sup> Proprio perché sostituì la vecchia Guardia Urbana, il nuovo corpo

---

23 In Cingari G., *Romanticismo e democrazia*, cit. p. 96 n. 26

24 “L’Albanese d’Italia”, 23 febbraio 1848; 4 marzo 1848

25 De Angelis M., *Un’istituzione borghese rivoluzionaria: la Guardia Nazionale nel Mezzogiorno (1799-1861)*, in “Meridiana”, 2013, pp. 76-80. Sulla Guardia Nazionale cfr. Francia E., *Le baionette intelligenti. La guardia nazionale nell’Italia liberale (1848-1876)*, Bologna, 1999

26 Lucchi L.A., *La sicurezza della città: le guardie municipali*, in Vantaggiato E. (a cura), *La parola ... alle carte. Fonti per la memoria della città. L’archivio*

nazionale rischiò a scuotere gli equilibri gerarchici locali.<sup>27</sup>

In base alla prescrizione della legge del 13 marzo la Guardia Nazionale veniva svuotata delle sue caratteristiche principali, ossia il principio democratico per cui chiunque potesse accedervi e il principio di uguaglianza. Sostanzialmente l'operazione di Ferdinando II era stata di trasformare la Guardia Urbana in Guardia Nazionale. La reazione dei membri democratici del cosentino non si fece attendere. Già il 18 marzo Ortale inviò una circolare ai comuni del cosentino per annunciare il rifiuto ufficiale di questa legge e affermando che i Calabresi “non si trattano come un popolo che non abbia ancora rotto le sue catene, e compreso i suoi diritti”.<sup>28</sup> A rendere pubblico il dissenso fu ancora una volta Mauro con un proclama intitolato “Ai calabresi”, pubblicato il 25 marzo, proclama che fu letto nelle associazioni a commento della circolare di Ortale.

Mauro denunciava l'operato del re e del suo governo come “equivoco” e denunciava la legge sulla Guardia Nazionale dalla quale “non derivavano che mali e disordini”. E quindi invitava:

... Popoli delle Calabrie armatevi; ma armatevi solo per tutelare il buon ordine, per impedire che la bandiera tricolore non sia lacerata, e la sua asta non sia coperta dal berretto rosso dell'anarchia, e non diventi una picca in cui si appuntino i teschi sanguinosi dei cittadini massacrati dai cittadini; [...] Popoli della Calabria armatevi dunque. Se manca una legge penseremo noi a farne le veci procaceremo noi forza e tutela alla Nazione, quando il Governo tira la sua cortina e si addormenta vergognosamente nel suo letto d'inerzia. [...] voi non mancaste mai alla chiamata di Cosenza, perché essa non si è resa mai indegna di appellarsi la vostra Capitale, poiché essa non ha mai smentita la grande indole de' Bruzii. Ebbene Cosenza, la grave Cosenza assisa su le rive del Crati e del Busento ora v'invita; [...] aggruppatevi intorno a me pronti come noi a combattere per la Costituzione e per la Patria. [...] La mia Guardia Nazionale sarà a voi d'innanzi, seguitela [...]

L'invito era dunque ad impugnare le armi per far valere il proprio diritto in vista di un reale cambiamento che permettesse al popolo di avere una Nazione alla quale appartenere. “Forza e tutela” della nazione doveva essere dunque il popolo in armi: nella sua ricostruzione onirica del suo Proclama Mauro immaginava i popoli “stanchi di aspettare” che si muovevano alla rivoluzione per abbracciare “il fantasma della repubblica”. A capo di questa rivoluzione Mauro poneva Cosenza, guida della Calabria e

---

*storico del comune di Oria*, Oria, 2006, pp. 107-110

27 Sullo scontro politico a proposito della Guardia Nazionale a Napoli cfr. Mellone V., *La rivoluzione napoletana del 1848. Fonti e metodi per lo studio della partecipazione politica*, in “Meridiana”, 2013, pp. 44-50

28 Cingari G., *Romanticismo e democrazia*, cit. p. 96

riprendeva un nesso tipico della tradizione culturale risorgimentale calabrese: Cosenza era infatti presentata come erede dei Bruzii, popolo di epoca preromana ricordato come bellicoso, ma soprattutto indipendente.<sup>29</sup> Davide Andreotti nella sua storia dei cosentini affermava che

la parola *Bretti* è un aggettivo derivato dal verbo *Abripior*, che nel passato plurale tiene *Abrepti*, e per aferesi *Brepti* che significa essersi sottratti, involati: uomini sottrattisi strappatisi, involatisi al dominio de' loro signori<sup>30</sup>

Il riferimento di Mauro era chiaro: Cosenza era la città che in virtù della sua tradizione era in grado di guidare la popolazione calabrese verso la liberazione dal dominio borbonico.

L'obiettivo concreto a cui mirava Mauro era la formazione di una Guardia Nazionale che si facesse garante della buona riuscita della rivoluzione e che sfuggisse alle indicazioni date dalla legge del 13 maggio per divenire strumento nelle mani del Circolo Nazionale. Il Giudice di San Demetrio Corone scrisse all'Intendente di quel "Circondario, composto di paesi albanesi":

Dopo la promulgazione dello Statuto Costituzionale tutti i miei amministrati festeggianti serbavano l'ordine e la pace cittadina; ma gli esaltati si sanano a censurare qualche articolo, e tutti i loro mezzi, ed intrighi si prodigavano in occasione della nomina de' "Capi" della Guardia Nazionale che ebbero cura di far cadere su individui del partito, ad eccezione del Comune di Vaccarizzo, che confermò l'ex Capo Urbano [...] Concludenti a tali principii, si forzarono a rendere soppressa (*sic* la Guardia Nazionale numerosa e ricca di uomini di perduta condotta, e di poi a fare rifiutare la Legge del 13 Marzo ultimo per la riorganizzazione della Guardia suddetta, che rimase inseguita in tutti i Comuni di questo Circondario.<sup>31</sup>

---

29 Leoni N., *Della Magna Grecia e delle tre Calabrie*, Napoli, 1846, pp. 42-62  
Faccioli C., *Ricerche su' Bruzi e su' moderni Calabri*, Napoli, 1846. Alcuni riferimenti sono nell'opera di Micali G., *L'Italia avanti il dominio dei Romani*, I, Torino, 1852

30 Andreotti D., *Storia dei Cosentini*, I, Napoli, 1869, p. 80. Il mito dei Brettii fu elaborato e diffuso nella seconda metà del XVI sec. dall'intellettuale catanzarese Gabriele Barrio. Nella sua opera per la prima volta cita Cosenza come "città più importante dei Brettii, chiamata anche Brettia". Cfr. Barrio G., *Antichità e luoghi della Calabria*, Mancuso E.A. (a cura), Cosenza, 1979; De Rose L., *Cosenza, "Faro splendidissimo di cultura". L'Atene della Calabria e i Brettii raccontati da Gabriele Barrio*, in Masi G., (a cura), *Tra Calabria e Mezzogiorno in memoria di Tobia Cornacchioli*, Cosenza, 2007, pp. 31- 64

31 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 15: "Cenno degli avvenimenti che hanno avuto luogo nel

L'Intendente girava il resoconto del Giudice al Ministero di Polizia per mostrare quale fosse lo stato in cui versava la provincia. Le prime agitazioni si erano dunque avute in occasione della formazione del corpo della Guardia Nazionale; seguiva un elenco con i nomi di coloro che erano stati responsabili della rivolta e si sottolineava come gli ispiratori fossero i membri della famiglia Mauro. Sappiamo infatti che divenne poi capo della Guardia Nazionale di San Demetrio, Raffaele Mauro il quale tenne questo corpo armato come esercito di rivoluzione. Secondo il Giudice circondariale la situazione nei paesi calabro-albanesi sarebbe precipitata proprio con l'arrivo di Domenico Mauro che ispirò la sommossa proclamando che "lo Statuto non più conveniva alla Nazione, e che il Re non agiva lealmente. Bisognava quindi andare avanti, seguendosi la sorte della Sicilia". Venivano fondamentalmente riprese le questioni che aveva sollevato nel proclama del 25 marzo, aggiungendovi la questione siciliana: la Sicilia era il modello nazionale indipendentista a cui aspirare nell'azione contro il re Borbone. Così come la Sicilia aveva rifiutato la Costituzione proposta da Ferdinando II in nome della propria autonomia,<sup>32</sup> così doveva fare la Calabria.

Questi dovettero essere gli argomenti adoperati alla riunione del 5 aprile tenutasi a Cosenza alla quale presero la parola Mauro e Musolino.<sup>33</sup> Secondo la testimonianza dell'Intendente si auspicavano rivolgimenti politici a causa del "pomo della discordia lanciato pur anche dallo scoglio di Sicilia e al pestifero veleno che questi isolani per esecrati libelli ed emissari osavano spargere nelle nostre contrade".<sup>34</sup> D'altronde l'avvocato e repubblicano Ignazio Ranieri ricevette una lettera l'11 aprile da un suo amico di Palermo in cui si diceva che "a Palermo desiderano che in Calabria adottassero lo stesso Governo e così unita alla Sicilia, e Calabria si facesse una armata e partire per Napoli".<sup>35</sup> Al di là delle utopie la linea tenuta all'assemblea del 5 aprile traspare bene dalla testimonianza del giornale musoliniano "Il Corriere di Calabria": era necessario aspirare ad una profonda revisione della Costituzione da parte di deputati eletti non

---

Circondario di S. Demetrio". Anno 1848. Cosenza, 10 agosto 1848: lettera dell'Intendente della Calabria Citeriore al Ministero di Polizia

32 Orta D., *Le piazze d'Italia*, cit., p. 205: in risposta alla concessione proposta da re Ferdinando II, il 12 febbraio 1848 a Palermo apparve un articolo sul giornale "L'Apostolato" in cui si affermava: "La Sicilia non deporrà le armi, né sospenderà le ostilità se non quando il General Parlamento riunito a Palermo abbia adattato a' tempi la costituzione che non ha mai cessato di possedere"

33 Andreotti D., *Storia dei Cosentini*, III, Napoli, 1874, p. 343

34 In Paladino G., *Il 15 maggio del 1848 in Napoli*, Milano, 1920, pp. 135-136

35 In Cingari G., *Romanticismo e democrazia*, cit. p. 99 n. 32



vicini al Governo.<sup>36</sup>

Con la caduta del duca di Serracapriola e la formazione del governo Troya gli animi sembrarono placarsi. Rimaneva comunque la questione da dirimere tra i repubblicani e i moderati: secondo quanto scriveva il canonico Leopoldo Pagano a Carlo Maria L'Occaso, i repubblicani erano per "armare sistematicamente il popolo ai danni della parte aristocratica e migliore" per cercare di ottenere l'agognata rivoluzione. Invece i moderati ritenevano bisognasse "armare la guardia nazionale e disarmare la gente del contado" che era guidata da "pochi malintenzionati e tristi".<sup>37</sup>

Mauro, come si è visto, dove aveva influenza e poteva affidarsi ad una rete di uomini di fiducia, compose la Guardia Nazionale in modo tale che fosse formata da persone con un'ideologia affine alla sua e che fossero in grado di incitare e guidare il popolo. Ciò avvenne nei paesi albanesi dove la Guardia Nazionale era guidata dal notabilato locale: tra gli altri, vi erano i fratelli Mauro e il rettore del Collegio italo-greco, Antonio Marchianò. L'intendente a tal proposito presentava la sua denuncia presso il ministero di Polizia:

non è sperabile poi contare sulla Guardia Nazionale, che composta a massa, e non secondo le regole del real Decreto del 13 marzo ultimo perché per opera de' demagoghi di sopra menzionati non volle accettarsi, buona parte di questa stessa Guardia è quella che produce i principali disordini che si sono avverati e si avverano tutto di.<sup>38</sup>

Il notabilato arbëreshë occupando un ruolo di rilievo in questo corpo si preoccupò di farsi carico delle necessità delle classi più povere e, attenendosi al programma repubblicano di Mauro, coinvolse la popolazione in azioni di acquisizione della terra.

In questo clima si svolse dunque il primo scrutinio per l'elezione dei deputati per formare la Camera. La legge elettorale del 5 aprile aveva rettificato la precedente sul principale elemento di scontro: era infatti stata abbassata la rendita imponibile. Domenico Mauro fu eletto deputato di Circondario con il 55%. Gli altri candidati eletti provenivano per lo più dalla borghesia intellettuale e non erano vicini alle posizioni borboniche.<sup>39</sup>

---

36 "Il Corriere della Calabria", 20 aprile 1848

37 Miraglia E., *Carlo Maria L'Occaso. Patriota e letterato calabrese*, Tivoli, 1942, pp. 31-32

38 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 17: "Rapporto del Giudice Regio al Sottintendente di Rossano". Anno 1848. Rossano, 14 settembre 1848: "Ispezione di Polizia" dal Giudice Regio di Rossano a Sua Eccellenza il Ministro Segretario dell'Interno

39 Sui risultati delle elezioni cfr. Paladino G., *Il 15 maggio*, cit., p. 512

Dai risultati elettorali si evince che la maggior parte della popolazione credeva in un possibile cambiamento da affidare all'ala più estrema del partito liberale. Vincenzo Dorsa, intellettuale arbëreshë, diede voce a questo desiderio all'indomani dei risultati elettorali: la scelta del popolo era stata di un "partito costituzionale" dal momento che non era possibile consentire il governo dello Stato ai "vecchi arnesi, che invocano la prudenza e si chiamano moderati".<sup>40</sup>

Di lì a pochi giorni, specialmente nella provincia di Cosenza, cominciarono movimenti del ceto contadino che richiedeva terre: non si limitarono a prendere solo i beni demaniali ma anche le terre private dei grandi proprietari. La Guardia Nazionale varie volte invocata non si mostrò però sempre affidabile. Nel caso dei paesi arbëreshë si è detto di come essa si fosse fatta promotrice delle necessità della popolazione rurale. Proprio per questo l'Intendente, a proposito dei paesi calabro-albanesi di S. Demetrio, S. Sofia e San Benedetto Ullano, chiedeva un disarmo della popolazione da farsi ad opera delle truppe regie e delle Guardie Nazionali di altri paesi, dal momento "che sulle Guardie Nazionali non si può contare".<sup>41</sup> Nel distretto di Rossano nella formazione della Guardia fu inclusa la classe contadina "non ad altro oggetto che per farle provare i frutti della Costituzione e per farli stare a freno".<sup>42</sup>

La "fame di terra" era un problema secolare ed emerse con una voce popolare forte a partire dalla fine dell'aprile del 1848 a causa dei nuovi rivolgimenti storici: i contadini chiedevano terre e diritti civili al grido di "Viva la Costituzione! Viva l'Italia". Erano spinti dalla borghesia rurale ed intellettuale, che vedeva nell'organizzazione ancora feudale della proprietà uno degli scogli da superare in vista di un'apertura alla prospettiva nazionalistica, ma mancava la consapevolezza del lessico politico.

## 2. Alfabetizzazione politica: questione sociale e rituali pubblici

All'inizio del 1848 la mobilitazione patriottica ebbe come sedi principali le città. Le élites locali, provenienti dalle zone rurali, si fecero portavoce

---

40 "Il Calabrese rigenerato", 16 aprile 1848

41 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 11. Cosenza, 1 agosto 1848

42 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 17: "Rapporto del Giudice Regio al Sottintendente di Rossano". Anno 1848 "Copia- Comando Nazionale. Caloveto 11 settembre 1848". Dal Comandante Pasquale Passavanti al Sottintendente del Distretto di Rossano. Sulla inaffidabilità della Guardia Nazionale

nei villaggi periferici dei nuovi venti che spiravano. Il mondo contadino recepì il messaggio patriottico reinterpretando i valori della rivoluzione in vista di una legittimazione di rivendicazioni di tipo economico. Questa fu una situazione che si venne a creare in gran parte della penisola e il notabilato locale fu costretto a far fronte ad un movimento, quello contadino, col quale non condivideva fini e obiettivi.

Nel caso della Calabria Citra, e dei paesi arbëreshë, le élites locali cercarono di fomentare e sfruttare le necessità della popolazione rurale e allo stesso tempo di costruire attraverso rituali una possibile coscienza politica.

## 2.1 Rivoluzione e questione sociale

Verso la fine di aprile le campagne meridionali furono percorse da tumulti e disordini: si pagava il fallimento della politica di ripartizione dei demani, iniziata nel periodo della dominazione francese.

In seguito alla Restaurazione, il governo borbonico aveva proseguito in questo tipo di politica non riuscendo, però, a rispettarne i principi di base. La quotizzazione delle terre demaniali avrebbe dovuto favorire i non possidenti e i piccoli proprietari, mentre attraverso imbrogli i grandi signori erano riusciti ad ottenere le terre privatizzate.<sup>43</sup> Poiché erano stati aboliti gli usi comuni e non vi era stata la compensazione prevista attraverso la spartizione delle terre, gran parte della popolazione rurale si trovò a vivere senza una fonte di reddito e in profonda indigenza.

Per questo nell'aprile del 1848, e ancor più dopo il 15 maggio, nei paesi calabro-albanesi, come nel resto del Mezzogiorno, si ebbero rivolte contadine che si manifestarono per lo più attraverso l'occupazione dei terreni, considerati usurpati, e l'invasione di foreste demaniali. Così a S. Cosmo, paese arbëreshë, i fratelli Mauro spinsero gli abitati ad invadere i fondi tanto comunali quanto privati, arringando la popolazione e accusando i grandi proprietari di essere "oppressori, regressisti o retrogadi". In seguito Alessandro Mauro, postosi alla testa della popolazione di S. Cosmo, guidò l'usurpazione del fondo comunale di Margliuglia, fondo che fu disboscato, lottizzato ed assegnato alle famiglie povere.<sup>44</sup>

---

43 Francia E., 1848. *La rivoluzione del Risorgimento*, Bologna, 2012, pp. 270-271

44 Per questa notizia è necessario integrare le due fonti: *Atto di accusa e Decisione*, cit., p. 31; ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 15: "Cenno degli avvenimenti che hanno avuto luogo nel Circondario di S. Demetrio". Cosenza, 10 agosto 1848: lettera dell'Intendente della Calabria Citeriore al Ministero di

Fu coinvolta tutta la popolazione che veniva chiamata a raccolta dal notabilato del paese. La classe intellettuale si fece promotrice del movimento contadino sia per un senso di giustizia sia per calcolo politico. Dopo i fatti del 1848 al Procuratore del re presso la Gran Corte Militare che lo interrogava a proposito delle rivolte contadine, Domenico Mauro rispondeva: “Vengono qui per rivendicare ciò che loro appartiene e non recano danno a nessuno”.<sup>45</sup> I diritti della popolazione rurale erano dunque appoggiati da esponenti radicali locali i quali cercavano così di costituire un fronte anti-agrario e anti-borbonico. Chiaro segnale erano i simboli patriottici che accompagnavano la rivolta, come nel caso di San Demetrio.

In San Demetrio Raffaele e Vincenzo Mauro radunavano fin dentro al proprio palazzo la gente a meglio adescarla; e l'ultimo l'arringava nella pubblica piazza. Epperò nel 24 aprile si procedeva all'occupazione di un predio denominato Castello di proprietà del Barone Campagna di Corigliano. A tamburo battente, con bandiera rivoluzionario spiegata, conducevasi in armata la moltitudine dal sopracitato Vincenzo Mauro, nonché da Michelangelo Chiodi, Domenico Mazziotti, Antonio Marchianò, Demetrio Marchianò ed altri. - Ne furono espulsi violentemente i custodi, e dandosi il guasto agli erbaggi, si passò alla divisione dei terreni, dei quali vennero a sorte assegnate le quote a' più bisognosi che le ritennero fino al mese di Agosto col danno al proprietario di Doc. 300<sup>46</sup>

I fratelli Mauro di idee democratiche e mazziniane divennero dunque i leader della rivolta contadina nella realtà calabro-albanese facendosi portavoce del malcontento popolare rispetto ad una questione divenuta ormai annosa: a seguito delle leggi eversive della feudalità<sup>47</sup> si era proceduto alla divisione dei feudi con l'assegnazione di quote alla popolazione in compenso degli usi civici esercitati. Sul feudo del barone Compagna, gli usi civici di semina e pascolo erano stati esercitati, tra gli altri, dagli abitanti dei paesi arbëreshë di Vaccarizzo e Spezzano Albanese. Questi ne ricevettero una quota restando comunque obbligati a corrispondere all'ex feudatario il terraggio, una sorta di tassa per ogni tomolata di terreno seminata.<sup>48</sup> Essendo una tassa fissa, i contadini si

---

Polizia

45 *Atto di accusa e Decisione*, cit., p. 31

46 *Ibidem*

47 Provvedimenti esecutoriati tra il 1806 e il 1808 da Giuseppe Bonaparte e con i quali si aboliva la feudalità. Per le quali cfr. Marinelli F., *Usi civici*, Milano, 2013, pp. 34-39

48 Il “Tòmolo” o “Tomolata” è un'antica unità di misura della superficie agraria, utilizzata principalmente nel meridione e la cui grandezza variava da provincia a provincia. In provincia di Cosenza ammontava a 4004 m<sup>2</sup>

trovarono a dover pagare anche qualora il raccolto annuale non fosse stato adeguato. Presentata dagli abitanti di Vaccarizzo una formale protesta alla Commissione feudale, fu accordata una riduzione ad un decimo dei prodotti, ma l'ex-feudatario sostenne che la riduzione non poteva essere applicata per motivi giuridici. Ne nacque un processo, avviato presso il tribunale di Cosenza con atto del 5 agosto 1839. La difesa fu affidata a Paolo Scura, avvocato calabro-albanese, che nel 1840 pubblicò l'opera dal titolo "A difesa de' coloni di Vaccarizzo contro i minori Compagna". Paolo Scura partiva dal concetto vichiano del progresso legislativo dell'umanità e sosteneva che il giusto e l'eguale sono sinonimi; per questo la prestazione fissa essendo sicura per l'ex-feudatario e rovinosa per il colono era inammissibile. Il tribunale civile con sentenza del 21 settembre 1840 si pronunciò in favore del barone.<sup>49</sup>

È dunque comprensibile come all'avvento delle sommosse i fratelli Mauro sapessero bene come smuovere la popolazione facendo leva su una ferita aperta. Radunarono, quindi, la popolazione e ne alimentarono l'inquietudine con discorsi sulle antiche ingiustizie.

Lo spazio pubblico veniva dunque occupato con elementi caratterizzanti l'identità del mondo contadino come il tamburo, che normalmente richiamava al lavoro nei campi, ed elementi nuovi della rivoluzione come la bandiera tricolore, attraverso la quale vi era il tentativo di dare una connotazione politica al moto contadino. In realtà i ceti più bassi della popolazione non avevano coscienza del nesso tra politica ed economia che il ricorso ai simboli cercava di introdurre. Come emblematicamente scrisse il Commissario di Barletta recatosi a San Giovanni in Fiore, non lontano da San Demetrio,

la folla ingrossava ed il numero dei miserabili era migliaia. Più centinaia di donne colla bandiera tricolore. Erano avvolte in laceri panni, erano l'immagine stessa della povertà. Tutti gridavano: viva la Costituzione, viva l'Italia, ma tutti domandavano terre da coltivare e pane.<sup>50</sup>

Per la popolazione i simboli rivoluzionari e le recenti conquiste politiche davano legittimità alle richieste ma non ne comprendevano la portata ideologica e politica. D'altronde come scrisse Luigi Carlo Farini "sono gli stomaci vuoti che fanno le rivoluzioni, non già i cervelli pieni di ubbie",<sup>51</sup>

---

49 Cassiano D., *Risorgimento in Calabria: figure e pensiero dei protagonisti italo-albanesi*, Lungro, 2003, pp. 285-289

50 In Basile A., *Moti contadini in Calabria dal 1848 al 1870*, in "Archivio Storico per la Calabria e la Lucania", 1958, p. 74

51 In Rava L. (a cura), *Epistolario di Luigi Carlo Farini*, II, Bologna, 1911, p.

e questo era stato pienamente compreso dagli intellettuali calabro-albanesi che si mossero per appoggiare le masse, facendo leva sul bisogno e sull'antico astio nei confronti della nobiltà feudale.

Il governo, dal canto suo, si schierava contro ogni iniziativa popolare e proclamava l'inviolabilità della proprietà privata pur riconoscendo la validità delle richieste dei contadini in materia di usi civici. Il notabilato locale però puntava sulla fame di terra e adoperava, secondo le fonti, un'ideologia e un lessico da classificare come "comunisti" o "socialisti".

In un documento dell'Intendente di Calabria si denunciava Domenico Mauro per aver introdotto nel circondario di San Demetrio e Santa Sofia, paesi calabro-albanesi, "idee di ribellione e Comunismo".<sup>52</sup> Ancora nell'atto di accusa del magistrato borbonico Mauro era definito come propugnatore delle "idee di socialismo che rendendo tutto comune facevano allettivo il furto".<sup>53</sup> Queste potevano ritenersi espressione di quanto circolava "per voce pubblica": si collegava il pensiero dei democratici estremisti con quel poco che si sapeva delle ideologie socialiste e comuniste che andavano affermandosi nel 1848 in Europa.

Gaetano Cingari ha sottolineato come Mauro non avesse velleità comuniste o socialiste; aveva probabilmente letto Saint-Simon e Fourier<sup>54</sup> ma li utilizzava per "una propaganda spicciola". Quello di Mauro, sostiene Cingari, era piuttosto un "giacobinismo romantico".<sup>55</sup> D'altronde nel 1851 nella sua opera "Vittorio Emanuele e Mazzini", Mauro affrontava la questione dell'ideologia socialista, criticandola:

Il socialismo non aggiunge nulla alla dottrina di Cristo, poiché questa insegna da duemila anni quello che il socialismo oggi ripete: *adveniat regnum Dei super terram*; né aggiunge alcuna cosa alla dottrina filosofica, che prima di esso svolgeva i diritti e i doveri degli uomini, e porgeva un alto concetto della civil comunanza, consacrando con la ragione quello che Cristo aveva consacrato con la divina autorità della sua parola [...] ma la dottrina cristiana e la filosofica si arrestarono innanzi agli ostacoli e alle difficoltà infinite, che ebbero ad incontrare né tentarono di divenire un fatto sociale, imponendosi agli uomini con la forza [...] Non di meno il socialismo fu parola stolta imperocché essa errava in due modi: facendo

---

587

52 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 15: "Cenno degli avvenimenti che hanno avuto luogo nel Circondario di S. Demetrio". Anno 1848. Cosenza, 10 agosto 1848: lettera dell'Intendente della Calabria Citeriore al Ministero di Polizia

53 *Atto di accusa e Decisione*, cit., p. 30

54 Sull'evoluzione della filosofia socialista cfr. Spini G., *Le origini del socialismo: da Utopia alla bandiera rossa*, Torino, 1992

55 Cingari G., *Romanticismo e democrazia*, cit., pp. 123-125

violenza alle leggi eterne della natura: proclamando delle cose vere ma inopportune e non attuabili al presente, e proclamando delle cose non possibili mai.<sup>56</sup>

Indubbiamente queste riflessioni appartengono ad un periodo ormai lontano dai fermenti del 1848 e derivanti dalla delusione della rivoluzione oltre che dall'esperienza piemontese. Si capisce comunque come Mauro nel 1848, pur non sostenendo idee socialiste, e men che meno comuniste, avesse creato un'atmosfera populista. Infatti insisté sulla necessità di mobilitare le masse contadine contro i proprietari usurpatori e come questa propaganda fosse stata confusa con le nuove ideologie provenienti dall'Europa.<sup>57</sup>

Nonostante tutto non mancarono da parte delle élites locali tentativi di alfabetizzare la popolazione locale attraverso rituali politici concepiti come azioni culturali in spazi pubblici che potevano essere spazi di sociabilità, come la pubblica piazza, o spazi religiosi. In tal modo si cercò di costruire la nuova identità politica.

## 2.2 Simboli e rituali pubblici

Nel 1848 le dinamiche tra autorità civili ed ecclesiastiche sembrano ricalcare i rapporti affermatasi nel passato: la parte civile riconosceva la natura cristiana della società per cui era necessario giustificare le proprie scelte attraverso l'intervento e il volere divino.<sup>58</sup> Per questo motivo i nuovi regimi politici dovevano essere legittimati attraverso celebrazioni liturgiche pubbliche. Così le costituzioni del 1848 e la formazione di nuovi governi cittadini ricevevano una sanzione religiosa che determinava la sacralizzazione del potere pubblico.

Alessio Petrizzo, nei suoi studi sui rituali pubblici nel Quarantotto, ha messo in luce come le celebrazioni e le feste pubbliche fossero ambivalenti. Se da un lato l'intento ufficiale era di omaggiare il sovrano e le sue benigne concessioni, dall'altro si voleva avvalorare un nuovo protagonista politico da identificarsi con l'opinione pubblica liberale. Così nelle celebrazioni

---

56 Mauro D., *Vittorio Emanuele e Mazzini*, Genova, 1851, pp. 164-168

57 A proposito delle idee "comuniste" in Calabria nel 1848 cfr. Pedio T., *Contadini e galantuomini nelle province del Mezzogiorno d'Italia durante i moti del 1848*, Matera, 1963, pp. 31-45; Quazza G., *La paura del comunismo Napoli nel 1848-49*, in "Nuova Rivista Storica", 1948, pp. 217-231; Soldani S., *Contadini, operai e "popolo" nella rivoluzione del 1848-49 in Italia*, in "Studi storici", 1973, pp. 557-613

58 Camaiani P.G., *Dallo stato cittadino alla città bianca. La "società cristiana" lucchese e la rivoluzione italiana*, Firenze, 1979, pp. 259-262

liturgiche il clero si muoveva nella sfera della ritualità tradizionale, ma allo stesso tempo affiancava dei simboli e adoperava un lessico che, allontanandosi dalla consuetudine, contribuivano al riconoscimento del soggetto nazionale.<sup>59</sup>

Così nel Regno delle Due Sicilie, dopo la concessione della Costituzione, furono organizzate liturgie per festeggiare la magnanimità del sovrano. A Napoli fu Ferdinando II stesso a rendersi protagonista delle celebrazioni ordinando che fosse ovunque intonato il *Te Deum* in suo onore.<sup>60</sup> Ma anche nelle zone rurali si assisté all'organizzazione spontanea di cerimonie.

Sul primo numero de "L'Albanese d'Italia" si dava notizia dei festeggiamenti che si tennero nei "paesi Albanesi del distretto di Rossano" all'indomani della concessione dello Statuto:

Noi avevamo la nuova della costituzione al 1 di febbraio verso le otto della sera, e subito ne demmo il segnale con lieti spari di fucile. All'indomani, giorno della Candelora alla messa cantata si benedisse la bandiera de' tre colori Italiani, segni di Fede, di Speranza e di Amore: mentre da fuori per tutto il tempo della messa rintonavano i mortaretti. Benedetta la bandiera, dissi poche parole al popolo e s'intonò il *Te Deum*. L'allegrezza era immensa. Sicché dopo pranzo questa popolazione uomini e donne formarono la *vala* e diluviando andarono in S. Demetrio ad entusiastare quella popolazione, ove si era saputo la sera avante. S. Sofia era in eguale esultanza<sup>61</sup>

In una società ancorata alla tradizione cristiana, come quella dei paesi Albanesi, la celebrazione religiosa diviene il momento fondante della trasmissione e affermazione dei valori politici. Il *Te Deum* di ringraziamento è il coronamento di un'azione di valenza politica: la benedizione della bandiera tricolore.<sup>62</sup> Veniva dunque specificato come i colori italiani avessero significato cristiano: d'altronde spesso nelle benedizioni del tricolore durante il Quarantotto si richiamò la corrispondenza del bianco, rosso e verde con le virtù teologali. Il

---

59 Petrizzo A., *Spazi dell'immaginario. Festa e discorso nazionale in Toscana tra 1847 e 1848*, in Banti A.M. - Ginsborg P. (a cura), *Storia d'Italia. Annali 22. Il Risorgimento*, Torino, 2007, pp. 509-539; Id., *Appunti su rituali e politica*, in "Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900", 2007, pp. 157-167; Porciani I., *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*, Bologna, 1997

60 Mellone V., *Napoli 1848*, cit., p. 89

61 In "L'Albanese d'Italia", 23 febbraio 1848

62 Sul valore del *Te Deum* cfr. Menozzi D., *I vescovi dalla rivoluzione all'Unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in Rosa M. (a cura), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, 1992, pp. 132-133



Cappellano Gaetano Barni, alla benedizione delle bandiere della Guardia Nazionale dell'arcivescovo di Milano, Carlo Bartolomeo Romilli, spiegava come il bianco simboleggiasse la fede pura, che mai aveva abbandonato "le Italiane contrade"; la speranza era il verde, la speranza che ebbe Cristo "in trentatré anni di servitù"; infine il rosso simbolo di carità "d'ogni pubblica e privata virtù". Il vessillo tricolore rappresentava la "perfezione del soldato di Cristo".<sup>63</sup> La celebrazione religiosa dei paesi calabro-albanesi seguiva dunque la tradizionale liturgia "patriottica". Non è inoltre evidenziato in quale rito fosse tenuta la funzione, probabilmente perché il significato politico aveva il sopravvento sul nesso identitario religioso.

Alla celebrazione liturgica però era affiancato un elemento distintivo: il "vala". Si trattava di una danza simile alla quadriglia che era ballata nella piazza del paese da donne vestite con costumi tradizionali e guidate da un solo uomo. Il "vala" faceva parte della tradizione pasquale albanese e poteva essere rappresentata in momenti di festeggiamenti particolarmente significativi per la comunità.<sup>64</sup>

Se dunque il rituale della messa aveva come scopo l'alfabetizzazione e la divulgazione del sentimento di appartenenza ad un progetto più alto, il "vala" era un momento di coinvolgimento della popolazione in una dimensione di integrazione e di partecipazione alla gioia per un avvenimento rilevante per la collettività.

Il tempo festivo era dunque bipartito secondo il processo di "domenicalizzazione" che prevedeva un momento sacrale al mattino, al quale partecipavano le autorità locali, e un momento ludico proprio a carattere popolare.

Durante il Quarantotto la celebrazione religiosa non fu solo occasione di ringraziamento per le nuove svolte politiche. Giuseppe Lazzaro, democratico napoletano, nelle sue memorie sulla rivoluzione nel Regno delle Due Sicilie, notava come il martirologio e le feste in onore dei martiri fossero stati elementi costitutivi dell'identità patriottica del Meridione.<sup>65</sup> L'obiettivo era quello di costruire una genealogia fittizia tra generazioni di patrioti che condividevano l'opposizione all'assolutismo e alla violenza perpetuata dalla polizia borbonica. Il martire aveva una connotazione religiosa veicolata dal sacrificio personale, un sacrificio al quale erano invitate le nuove generazioni di patrioti. Attraverso la celebrazione si

---

63 Barni G., *Per la benedizione delle Bandiere della Guardia Nazionale di S.M. alla Porta fatta da Monsignore Arcivescovo Bartolomeo Carlo Romilli*, Milano, 1848, p. 2

64 Bragaglia A.G., *Danze popolari italiane*, Roma, 1950, pp. 268-272

65 Lazzaro G., *Memorie della rivoluzione dell'Italia meridionale dal 1848 al 7 settembre 1860*, Napoli, 1867, pp. 140-141

dimostrava che coloro, che sacrificavano la propria vita per la patria, non sarebbero stati dimenticati ma sarebbero entrati a far parte della memoria della comunità.<sup>66</sup>

Così nel 1848, approfittando della libertà di espressione, a Cosenza si decise di celebrare i martiri del 1844. Il 15 marzo cadeva infatti il quarto anniversario dell'inizio dei tentativi rivoluzionari che culminarono nella cattura ed esecuzione dei fratelli Bandiera ed altri calabresi. Raccolte le ceneri dei martiri e posta ciascuna in un feretro, furono poi riunite tutte in una unica Cultra; si prepararono poi manifesti che invitavano la popolazione a partecipare alla cerimonia con un abbigliamento consono al lutto.<sup>67</sup> La cerimonia cominciò con la processione con partenza dalla chiesa di Sant'Agostino dove erano state originariamente sepolte le salme dei fratelli Bandiera e degli altri patrioti fucilati. Erano presenti le autorità civili e religiose, i rappresentanti del Capitolo e delle confraternite religiose, la popolazione chiuse le botteghe ed accorse vestita a lutto. La Guardia Nazionale con la banda musicale si pose a capo della processione e dalla folla e dai balconi erano lanciati fiori; sulla Cultra erano state poste le bandiere tricolori che erano state sventolate il 15 marzo 1844 e quella che era stata portata dai fratelli Bandiera e "che mano generosa seppe conservare", la quale sarebbe stata seppellita con le loro ceneri.

... quando questo [*sc.* corteo] arrivò alla Chiesa la Guardia Nazionale schierata in due ali, versava fiori a piene mani sul feretro: questo spontaneo movimento fece grondare abbondanti lagrime all'intera popolazione che anche ai paesi vicini venne ad assistervi. Nella porta della chiesa, il feretro, venne ricevuto da Monsignore Arcivescovo, dal signore Intendente, Segretario Generale, Procuratore Generale, e le Autorità tutte. Deposta la Cultra nella Castellana tutta illuminata a cera, ed adorna di analoghi epigrammi, poesie ed iscrizioni; si diede principio alla Messa di requie con musica: terminata questa, venne recitata apposita orazione funebre dall'esimio P. M. Oriolo dell'ordine de' Predicatori. Le guardie nazionali di Rovito e Cerisano, e quella de' valorosi Albanesi di S. Benedetto Ullano in bella tenuta, bandiere tricolori e tamburi vi assistevano.<sup>68</sup>

L'arrivo della processione nella Cattedrale fu dunque accolto dalle autorità locali e dall'arcivescovo che seguirono la deposizione delle ceneri dei

---

66 Delpu P.M., *Une religion politique. Les usages des martyrs révolutionnaires dans le royaume des Deux-Siciles (années 1820-années 1850)*, in "Revue d'histoire moderne et contemporaine", 2017, pp. 7-31

67 Lettera di Giuseppe Petrassi a Girolamo De Rada. Cerzeto, 14 marzo 1848. In "L'Albanese d'Italia", 29 marzo 1848

68 "L'Albanese d'Italia", 8 aprile 1848-12 aprile 1848; Ricciardi G., *Storia dei fratelli Bandiera e consorti*, Firenze, 1863, pp. 235-237

patrioti martiri nella navata centrale. Componenti celebrativi ed iscrizioni abbellivano il feretro. Si tenne dunque la messa cantata e fu in seguito tenuta un'orazione funebre dal padre domenicano Raffaele Orioli, noto patriota legato a Domenico Mauro. Orioli declamò le virtù dei defunti e li additò come esempio per i Calabresi; invitò quindi i giovani patrioti a “guadagnarsi la corona del martire” combattendo per la libertà e per l'Italia al fine di onorare la bandiera tricolore bagnata con il sangue dei martiri del 1844. Si lanciò inoltre in accuse contro la violenza e l'ingiustizia del governo borbonico declamando le tristezze del tempo passato e le speranze per il futuro.<sup>69</sup> Nei due giorni successivi continuarono a tenersi messe ed elogi funebri; come affermò il canonico Ferdinando Scaglione, penitenziere della cattedrale, la grandezza delle esequie dimostrò “all'Italia e all'Europa tutta, con pubblica e solenne attestazione, che nel petto de' Cosentini” non si era mai spento il sentimento di carità di patria.<sup>70</sup>

I discorsi, tenuti dal pulpito dagli esponenti del clero, seguivano i *topoi* propri della predicazione patriottica italiana: appelli alla mobilitazione, l'esaltazione della speranza nazionale, gli strali contro il nemico. Si predicava l'idea che “la novella del politico risorgimento” fosse voluto da Dio e quindi fosse un fatto eminentemente religioso. Il valore sacrale diviene quindi legittimante: nel discorso di Scaglione è chiaramente espresso che il “sentimento di libertà” è stato portato fra gli uomini da Cristo, prima di lui non vi erano che popoli in lotta e barbarie. Come ha bene evidenziato Enrico Francia, la visione provvidenziale dell'incivilimento comporta il carattere religioso del concetto stesso di nazione.<sup>71</sup> Quindi “religione e patriottismo sono indivisibili, e la chiesa e la patria sono i capo-anelli di quella catena che unisce il cielo con la terra”.<sup>72</sup>

La processione con la sua ritualità, le cerimonie e le predicazioni adoperavano registri specifici dell'emotività per coinvolgere le masse: l'immagine della popolazione che versava “abbondanti lagrime” di fronte alla scenografia della Guardia Nazionale che si apriva per far entrare nella cattedrale il feretro, le parole degli elogi funebri riflettono l'aspetto sentimentale della religiosità del patriottismo.

---

69 In “Il Calabrese rigenerato”, 2 aprile 1848

70 In *Onori funebri resi alle ceneri di Attilio ed Emilio Bandiera e Domenico Moro dalla città e provincia di Cosenza nel dì 11 giugno 1867*, Cosenza, 1867, p. 45

71 Francia E., *Clero e religione nel lungo Quarantotto italiano*, in Banti A.M. - Ginsborg P. (a cura), *Storia d'Italia*, cit., pp. 438-444

72 Smith L., *Due parole sulle cose presenti dette dal sacerdote L.S. nella chiesa di S. Romolo in Colonnata*, Firenze, 1847, p. 5, in Francia E., *Clero e religione*, cit., pp. 441-442

In occasione di queste celebrazioni su “L’Albanese d’Italia” erano commemorati i fratelli Bandiera ed erano pubblicate le loro ultime lettere in cui difendevano le loro azioni di patrioti. Due colonne erano dedicate poi a Raffaele Camodeca, “Albanese, nativo di Castroreggio”. Dopo aver ricordato come fosse stato uno dei primi ad aderire alla rivolta del 15 marzo 1844, si narrava che “con eroico coraggio e con una dignità propria di un Eroe di Plutarco subiva la condanna a morte e moriva dicendo «questo è il più grande onore che avessi potuto desiare in mia vita»”.<sup>73</sup> Non è casuale che Camodeca sia definito come un eroe plutarchiano: nelle *Vite Parallele* infatti Plutarco riporta le biografie di personaggi che attraverso la pratica della virtù e del coraggio erano assurti a modelli; mostrava come attraverso l’*areté* fosse possibile conseguire in ogni epoca storica dei risultati positivi che elevano il semplice individuo alla categoria di eroe.<sup>74</sup> Così Camodeca era un modello di virtù eroica, era un martire sacrificatosi per la patria, era un esempio da seguire per le nuove generazioni di patrioti.

In tutte queste manifestazioni era implicita l’accusa contro il governo borbonico e la polizia suo strumento di repressione. L’invito dunque era di prendere le armi contro i Borbone, di combattere contro la polizia e i soprusi da essa perpetuati in nome della monarchia.

La situazione cambiò il 15 maggio in seguito al volta faccia del re e alla violenta repressione che ne seguì. Arrivate le notizie dei fatti di Napoli nella provincia di Cosenza, cominciarono le manifestazioni contro Ferdinando II. Si assisté al dilagare di pratiche politiche popolari caratterizzate da una sistematizzazione della violenza simbolica contro il re, giustificata come espiazione dei massacri.

Un caso emblematico si ebbe nel villaggio arbëreshë di San Demetrio il 20 maggio 1848:

Per eccitare poi la popolazione di questo Comune contro la Sacra Persona del Re, ed invitarla agli occhi della plebe, D. Raffaele Mauro, Capo di questa Guardia Nazionale, dispose da i Capi Sezione della Guardia suddetta D. Michelangelo Chiodi, Cassiere, D. Domenico Mazzioni, Sostituto Cancelliere Comunale, e D. Angelo Lopez di Demetrio, avessero rilevato dalla Cancelleria del Giudicato Regio il mezzo busto di S.M. e legato con fune, a suono di tamburo, portarsi per dileggio in processione per tutto questo abitato. Tanto fu eseguito ed il busto suddetto con vecchio Cappello in testa e con capestro alla gola, fu portato in giro alle grida di morte al Tiranno, abbasso il Borbone, e quindi venne riposto nel Corpo di Guardia,

73 “L’Albanese d’Italia”, 12 aprile 1848. Le colonne dedicate a Camodeca erano curate da Giuseppe Petrassi, arbëresh di Cerzeto, che aveva partecipato ai moti del 1844

74 Colonnese C., *Le scelte di Plutarco: le vite non scritte di greci illustri*, Roma, 2007, pp. 20-22

ove fu fatto a pezzi dopo qualche giorno dall'altro Capo Sezione D. Demetrio Marchianò, Cancelliere Comunale e Regio Notajo. Idea del Mauro, e degli altri faziosi di qui, era di simulare un dibattimento Criminale, discutere la accusa, che veniva presentata da D. Francesco Lopez, da Pubblico Ministero, agli altri settarj, riuniti sotto la presidenza dell'estinto D. Vincenzo Mauro, e dietro la pronunziatione della sentenza di morte, smilarsi il detto mezzo busto del Re nella piazza del Comune.<sup>75</sup>

L'insulto regicida è una delle forme più frequenti di violenza espiatoria. Si tratta di una pratica iconoclasta volta a vendicare la memoria dei martiri. Infatti il busto del re era sottoposto a fittizio processo in cui veniva dichiarato colpevole degli eccidi del 15 maggio e solo dopo era distrutto simulando un'esecuzione. Questo tipo di rituale politico dovette essere molto ricorrente nella provincia calabrese se furono condannate 564 persone.<sup>76</sup> Tali pratiche implicavano una violenza ritualizzata contro i simboli reali: le statue, le armi reali, la bandiera della monarchia borbonica erano esposte sulla pubblica piazza e divenivano oggetto di scherno da parte della popolazione. Nella fonte presentata il busto del re era portato per il villaggio con indosso un vecchio cappello ed una fune al collo, accompagnato con cori di dileggio. Le autorità civili e religiose erano le promotrici di questo momento rituale: la distruzione dell'effigie del re mostrava la reciprocità della violenza politica, volta a espiare il sacrificio compiuto dai patrioti martiri. Si tratta di quello che Emmanuel Fureix ha definito "iconoclasme politique": il rituale politico iconoclasta permetteva di coinvolgere la popolazione della provincia, per mimetismo, ai giochi di potere che avvenivano nella capitale. Il modello dell'esecuzione del busto del re rappresentava quindi la rivoluzione che stava per arrivare, preparava la popolazione alla nuova lotta che si prospettava. L'iconoclastia politica, attaccando il potere costituito, distruggeva i simboli del governo vigente e instaurava uno nuovo legame tra gli attori rivoluzionari. Gli antichi simboli sarebbero presto stati sostituiti con altri nuovi, ridefinendo lo spazio pubblico.<sup>77</sup>

Fino a qui, si è visto come la formazione politica dell'élite calabro-albanese all'ombra degli intellettuali e patrioti napoletani, nonché i processi da essa attuati per un coinvolgimento della popolazione delle colonie arbëreshë non

---

75 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 15: "Cenno degli avvenimenti che hanno avuto luogo nel Circondario di S. Demetrio". Anno 1848. Cosenza, 10 agosto 1848: lettera dell'Intendente della Calabria Citeriore al Ministero di Polizia

76 ASN, Archivio Borbone, Fascio 1044, Esp. 35. Liste dei condannati politici della provincia di Cosenza

77 Fureix E., *Iconoclasme e révolutions: de 1789 à nos jours*, Ceyzérieu, 2014

abbiano presentato determinanti peculiarità identitarie. La maturazione di posizioni democratiche liberali, l'occupazione da parte del notabilato arbëreshë dei posti di comando della Guardia Nazionale, la mobilitazione della popolazione attraverso la questione sociale e i rituali pubblici sono tutti elementi che si allineano con le dinamiche quarantottesche delle zone rurali del Meridione e, talvolta, anche del resto della penisola.

Un caso isolato ma significativo per la definizione identitaria della comunità calabro-albanese fu rappresentato da un primo tentativo di divulgazione giornalistica di Girolamo De Rada: De Rada infatti tra febbraio e giugno del 1848 a Napoli pubblicò un giornale dal titolo "L'Albanese d'Italia" in cui alle contemporanee tematiche politiche italiane ed europee affiancava questioni identitarie proprie della comunità.

### 3. Gli albori della pubblicistica calabro-albanese: "L'Albanese d'Italia"

All'inizio del 1848, Girolamo De Rada soggiornava a Napoli per motivi di lavoro; giunta la notizia della concessione dello Statuto, cominciarono i festeggiamenti e De Rada scese in via Toledo per unirvisi. Incontrò qui i liberali Achille de Lauzières<sup>78</sup> e Stanislao Mancini<sup>79</sup> con i quali, sull'onda dell'entusiasmo, decise di fondare un giornale politico. Stabiliti gli argomenti da trattare nel primo numero, i tre non riuscirono però a trovare un accordo sul nome. Così De Lauzières fondò "Il Riscatto", Mancini entrò a collaborare nel giornale di Bellelli, "Il Nazionale",<sup>80</sup> e De Rada decise di stampare un proprio giornale. Sfruttando la conoscenza del suo amico Angelo Basile, papas di rito greco di Plataci, che si trovava a Napoli per sostenere la sua idea nazionale, contattò il Tipografo Trani e fu così che "uscì in povera carta e vecchi caratteri l'*Albanese d'Italia*".<sup>81</sup>

Svincolatosi dalla collaborazione con De Lauzières e Mancini, De Rada ebbe modo di dare al periodico un taglio identitariamente orientato: già dal titolo si capisce come il suo scopo fosse quello di portare nel dibattito politico una voce che rappresentasse la comunità.

A Napoli "L'Albanese d'Italia" ebbe una diffusione limitata ma in

---

78 De Sanctis F., *Storia della letteratura italiana del sec. XIX. La scuola cattolica liberale e il romanticismo a Napoli*, Torino, 1953, pp. 137-139; Cione E., *Napoli romantica (1830-1848)*, Napoli, 1957, pp. 277-290

79 Mancini Pasquale Stanislao, s.v., in DBI

80 Alatri P., "Il Nazionale" di Napoli, in AA.VV., *Giornalismo del Risorgimento*, Torino, 1961, pp. 1-25

81 De Rada G., *Autobiologia*, III, pp. 5-7

provincia di Cosenza raggiunse i centocinquanta abbonati. De Rada nella sua autobiografia affermava che “la memoria rimasta di me ne’ collegiali di S. Adriano, le successive gradite pubblicazioni in lingua albanese, l’audace partecipazione alla tentata insurrezione di Cosenza nel 22 giugno 1837, lo facevano accogliere a preferenza”. Gli introiti delle vendite erano dunque limitati e per questo De Rada si trovò costretto a dirigerlo quasi del tutto da solo.<sup>82</sup>

Di orientamento moderato, “L’Albanese d’Italia” si occupò, da un lato, di inquadrare i fatti del Regno delle Due Sicilie nelle questioni politiche europee ed italiane; dall’altro si rivolse alla comunità calabro-albanese con la descrizione di tradizioni locali e con la rivendicazione delle necessità religiose.<sup>83</sup>

### 3.1 Il “Programma” de “L’Albanese d’Italia”

Nel primo numero de “L’Albanese d’Italia”, apparso il 23 febbraio 1848, De Rada pubblicò uno scritto programmatico, volto a giustificare il titolo del giornale. Ripercorreva dunque i momenti storici in cui la storia d’Italia e quella “del settentrione della Grecia” si erano incontrati. Cominciava con il ricordare che sin da tempi antichissimi la penisola italica e le regioni balcaniche meridionali erano state abitate dal medesimo popolo. Successivamente l’Italia subì alcune invasioni che portarono alla nascita della potenza di Roma mentre “su l’altra banda dell’Adriatico era tuttavia superstite l’antica stirpe”. Vi era una ripresa della costruzione mitopoietica pelasgica, sviluppata dagli intellettuali arbëreshë di Calabria e di Sicilia, alla quale De Rada aveva dato un contributo sin dal 1843, come si è visto.<sup>84</sup> Ad ulteriore dimostrazione del “sentimento di antica fraternità e comune fede [che] univa all’Epiro l’Esperia”, De Rada citava i famosi versi del terzo libro dell’Eneide in cui ad Eleno, figlio di Priamo, che aveva profetizzato il suo destino, Enea esprimeva l’auspicio che “i popoli vicini d’Epiro e d’Esperia” divenissero un’unica terra. Questo passo già adoperato da Angelo Masci,<sup>85</sup> fu ripreso da De Rada con una nuova

---

82 *Ibidem*, pp. 7-8

83 La collezione quasi completa di questa testata è stata ripubblicata nel 2014 a cura di Francesco Altimari che è riuscito a reperire la maggior parte dei numeri nell’archivio privato di casa “De Marco-Risoli” a Lungro

84 Sull’interesse di De Rada per la questione pelasgica cfr. *Supra*, pp. 24-27. Per la costruzione mitopoietica interna alla comunità ed in relazione agli studi europei cfr. *Supra*, pp. 18-35 e *Infra*, pp. 254-268

85 Virgilio, *Il terzo libro dell’Eneide*, Cova P.M. (a cura), Milano, 1994, vv. 500-

interpretazione: l'Esperia non era più il Regno delle Due Sicilie, ma l'Italia; l'Epiro rappresentava ancora gli antichi albanesi che nel Medioevo, arrivati gli Ottomani nei Balcani, furono costretti ad emigrare nel Sud Italia per sfuggire alla violenza musulmana.

Allora l'Italia era sottomessa a "tiranni e fazioni"; per secoli aveva atteso, e con essa anche i popoli arbëreshë, "il giorno consolatore". "E questo di è già fatto per l'Italia", il giorno in cui, concesso lo Statuto, era possibile gioire per la ritrovata libertà e si prospettava l'idea di una Italia unita. Questa speranza si rifletteva, secondo De Rada, anche sulla comunità arbëreshë che riempiva "oggi noi anche di bella speme su la sorte dell'Albania, e poi dal ridestato amore dell'alto vivere italo-greco". Per quanto "L'Albanese d'Italia" rappresentasse principalmente la realtà politica della penisola e le esigenze della comunità arbëreshë di Calabria, in questa affermazione è possibile intravedere una prima prospettiva nazionale albanese.<sup>86</sup> Alcuni tra gli albanesi d'Italia, infatti, partecipando al modo nazionale italiano, prospettavano un'analoga emancipazione nazionale anche per i popoli d'Albania. Non va d'altronde dimenticato che De Rada fu uno dei primi intellettuali tra gli anni '70 ed '80 del XIX secolo ad impegnarsi in favore delle aspirazioni nazionali dell'Albania.<sup>87</sup>

Dunque concludeva prospettando il ruolo degli "Albanesi" nei recenti fatti politici:

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 omai 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'inviolabilità delle sue prerogative, noi memori de' privilegi onde il trono ci sostenne sin dal primo tempo, le difenderemo fedeli: come da buoni ospiti ed amici parleremo con calma ed amore la ragione che tutti i cittadini hanno eguale alla parte concessa: ma preferendo nell'affetto i poveri, i deboli e i sofferenti, cui

---

505

86 Proprio per questo è stato definito come "il primo giornale albanese". Altimari F., *Presentazione*, in Altimari F. (a cura), *L'albanese d'Italia. Giornale politico morale letterario fondato e diretto da Girolamo De Rada*, ristampa anastatica, Soveria Mannelli, 2014, pp. 5-6

87 Cuccurullo L., *Fiamuri arberit (1883-1887): un periodico arbëreshë per la costruzione identitaria albanese tra risorgimento italiano e decadenza dell'impero ottomano*, in Conte G.-Filioli Uranio F. - Torreggiani V.- Zaccaro F. (a cura), *Imperia. Lo spazio mediterraneo dal mondo antico all'età moderna*, Palermo, 2016, pp. 237-257



predilige [sic] la Chiesa comune madre.

La posizione che emerge non è univoca: De Rada sosteneva infatti di appoggiare la monarchia borbonica per motivi storici di riconoscenza ed ospitalità ma allo stesso tempo affermava la necessità di appoggiare la Sicilia che si era chiaramente schierata contro la Costituzione borbonica e desiderava svincolarsi dal controllo napoletano. Con la Sicilia De Rada riconosceva d'altronde un legame basato sulla comunanza di aspirazioni, "consanguineità e gratitudine". Nel testo proposto gli "Albanesi" sono identificati come "ospiti e amici"; il fatto che parlasse di "consanguineità" fa supporre che si riferisse ai siculo-albanesi che ebbero un'esperienza del Quarantotto profondamente differente dai calabro-albanesi, ma non è comunque specificato. La "comunanza di aspirazioni" è invece chiarita nell'articolo "Italia" dove De Rada sosteneva che ignorare "la separazione della Sicilia" non fosse di "mente sana" dal momento che era un evidente impedimento in vista del progetto dell'unificazione d'Italia.<sup>88</sup>

A queste connotazioni identitarie e nazionali, De Rada aggiungeva un nuovo nesso, "la Chiesa comune madre". Le indicazioni della chiesa cattolica erano ritenute prioritarie rispetto alle decisioni regali: per quanto le posizioni monarchiche andassero difese per antica riconoscenza, la guida dei nuovi tempi era rappresentata dalla Chiesa cattolica e dalla sua difesa degli strati più deboli della società. D'altronde De Rada aveva abbracciato la parte neoguelfa sostenendo che l'Italia unita sarebbe stata possibile solo sotto la guida della Chiesa di Roma e di Pio IX. Commentando la lettera inviata da Mazzini al papa Mastai Ferretti l'8 settembre 1847, De Rada sosteneva che la Chiesa, "mantenendo la sua fede integra" e facendo "accettare il dogma con le sue conseguenze sublimi per la vita" al popolo italiano, avrebbe ottenuto il "primato morale; perché il tempo è questo delle aspirazioni universali a quel grande vivere cristiano".<sup>89</sup>

Il programma preposto da De Rada al suo giornale appare sui generis: non si ha infatti una definizione degli obiettivi pubblicistici. Sembra piuttosto esserci la preoccupazione di giustificare storicamente la presenza della comunità arbëreshë sul territorio del Regno delle Due Sicilie e del nascente stato italiano. Se infatti per l'antichità è possibile definire una costruzione mitica di fratellanza, nell'epoca moderna è messa in evidenza la dimensione diasporica e la condizione degli arbëreshë di "amici e ospiti" del popolo italiano. In nome di questo rapporto è giustificata la condivisione dei fatti politici in vista dell'unità d'Italia: De Rada e i suoi collaboratori si impegnarono costantemente in articoli dedicati all'analisi

---

88 "L'Albanese d'Italia", 29 marzo 1848

89 "L'Albanese d'Italia", 10 maggio 1848

degli avvenimenti politici e della cronaca interna ed estera. Ma la dimensione diasporica portò con sé una connotazione identitaria caratterizzante che divenne centrale ne “L’Albanese d’Italia”.

### 3.2 “noi peregrini nella terra fortunata d’Italia”: diaspora e religione

La ricezione e la rielaborazione del discorso nazionale per una rivendicazione di legittimazione di un’alterità culturale e religiosa erano gli obiettivi che si propose De Rada nel suo giornale. Se da un lato si nota la volontà di appartenere al nuovo stato nascente, dall’altro era evidente lo sforzo di definizione delle peculiarità identitarie della comunità. Tali peculiarità erano declinate principalmente attraverso i canali istituzionali ed erano presentate all’esterno e all’interno della comunità per delineare il confine tra integrazione e preservazione.

A preoccupare gli intellettuali della comunità era l’inesorabile destino di assimilazione a cui gli arbëreshë sembravano avviati. Di ciò si incolpava la politica portata avanti dagli Aragonesi all’arrivo delle popolazioni balcaniche in seguito all’invasione degli Ottomani nel XV secolo: secondo gli intellettuali arbëreshë, l’essere “dispersi” tra la Sicilia, le Calabrie, le Puglie e la Capitanata, la formazione di enclavi nella terra ospite erano stati tentativi di assimilazione. Effettivamente molti furono i paesi di origine arbëreshë a perdere nel tempo lingua e religione.

Con le rivoluzioni del 1848 sembrava prospettarsi però un periodo di libertà ed uguaglianza che apriva la strada a richieste e rivendicazioni. De Rada si fece portavoce dei “villaggi Albanesi” e in particolare di quelli che avevano perso nei secoli il rito greco. Presentava dunque al nuovo governo “Un voto degli Albanesi” con cui chiedeva al re di intercedere presso il Papa affinché fossero aperte presso i villaggi albanesi di rito latino delle “chiese greche cattoliche romane” dove iniziare “liberamente i figli e le figlie nella religione de’ padri loro, perduta per l’errore e l’ingiustizia de’ passati Vescovi”. Come si è visto, lo scontro locale tra vescovi latini e la comunità di rito greco risaliva alle prime migrazioni delle popolazioni albanesi nell’Italia Meridionale.

Il problema sostanziale era che i papas di rito greco dovevano essere ordinati dai vescovi di rito latino attraverso le lettere dimissoriali.<sup>90</sup> Spesso però tali lettere erano negate con vari pretesti. Questo aveva portato nei secoli alla scomparsa del rito greco in alcuni paesi calabro-albanesi per mancanza di sacerdoti. Si riteneva dunque che, in momento storico ispirato da ideali di libertà, fosse giunto il momento di intervenire contro le

---

90 Dorsa V., *Sugli Albanesi. Ricerche e pensieri*, Napoli, 1847, p. 103

ingiustizie del passato.

S. Bernardo scrivendo de' Vescovi del suo tempo ci dava di essi questo completo ritratto: *In his avaritia regnat, ambitio imperat, dominatur superbia, sedet iniquitas*. Perfettissime copie a me sembrano anzi gli originali stessi in persona, alcuni patriarchi di oggi.<sup>91</sup>

Il 29 marzo 1848 apparve un articolo dal titolo “Necessità di riforme su l'Ecclesiastico”, un'accusa contro la corruzione dei Vescovi. L'autore – che si firmava con le sole iniziali L.B. – denunciava “l'avaritia” che spingeva questi a chiedere denaro “su ciò che debbono gratuitamente dispensare”: mostrava come i vescovi chiedessero cifre assolutamente esose per le lettere dimissoriali e per l'ordinamento dei sacerdoti, cifre proibitive per le persone più povere che aspiravano alla carriera ecclesiastica. Se un simile comportamento scorretto aveva ripercussioni sui singoli individui, nel caso del clero di rito greco si inseriva sulla questione della sopravvivenza identitaria della comunità arbëresh. D'altronde in più di un'occasione i vescovi latini cercarono di evitare il loro dovere di ordinare i papas nel tentativo di assimilare i paesi albanesi al rito latino.<sup>92</sup>

Per sfuggire a questa dipendenza Vincenzo Dorsa, papas e intellettuale arbëreshë, sostenne la necessità di fondare una diocesi di rito greco in Calabria e per questo si rivolgeva al nuovo governo e a Pio IX, “vero padre della civiltà e della Religione”: nel 1848 la provincia di Cosenza contava trentamila albanesi di rito greco sotto la giurisdizione di quattro diocesi di rito latino; secondo Dorsa tale dipendenza aveva impedito nei secoli “il regolare procedere dell'amministrazione religiosa”. Per questo si rivolgeva a Pio IX, “quel grande che rigenera il mondo con la Croce”. La situazione era migliorata quando, con l'impegno di Rodotà, nel 1732 fu fondato il Collegio italo-greco di Sant'Adriano e fu nominato un vescovo di rito greco, dal momento che per gli alunni del Collegio bastavano le lettere testimoniali per l'ordinamento sacerdotale. La fondazione di una diocesi di rito greco, però, avrebbe permesso l'emancipazione religiosa della comunità in seno alla chiesa di Roma.<sup>93</sup> Dorsa ci teneva a mostrare che era falsa l'accusa mossa ai calabro-albanesi di volersi svincolare dal controllo

---

91 “L'Albanese d'Italia”, 29 marzo 1848

92 Veneziano G., *Contrasti confessionali ed ecclesiastici*, cit., pp. 89-116

93 Solo nel XX secolo si decise di fondare una diocesi di rito greco sottoposta ad un vescovo del medesimo rito con pieni poteri territoriali: Benedetto XV con la bolla “*Catholici fideles*” del 13 febbraio 1919 eresse “l'eparchia di Lungro degli albanesi dell'Italia continentale” cfr. Korolevskij C., *L'Eparchia di Lungro nel 1921. Relazione e note di viaggio*, Parenti S. (a cura), Rende (CS), 2011

dei vescovi latini per poter riferirsi alla chiesa ortodossa orientale. Tale accusa sarebbe stata sostenuta dalla parte latina nel tempo per gettare discredito sul rito greco.<sup>94</sup> Invitava dunque i calabro-albanesi a mostrare come l'unico motivo per rivendicare i propri diritti religiosi era l'affetto verso l'Albania, "antica patria [...] quell'affetto incancellabile che lega noi peregrini nella terra fortunata d'Italia, terra sorella". Il desiderio di preservare la religione non entrava dunque in contrasto con l'appartenenza al paese ospite. Infatti Dorsa scriveva di muovere una simile richiesta per "amor della nazione" cui apparteneva ma sottolineava come questa "nazione" appartenesse ormai da quattro secoli "alla grande famiglia Italiana". Un rapporto di fratellanza univa dunque l'Italia e l'Albania ed in virtù della nuova prospettiva nazionale italiana gli arbëreshë potevano riaffermare la loro identità.

D'altronde non si può trascurare il coinvolgimento nello spirito rivoluzionario che traspare su "L'Albanese d'Italia": il 18 marzo 1848 De Rada pubblicò un'omelia pronunciata proprio da Vincenzo Dorsa in cui si inneggiava alla "Italiana Libertà".

Cittadini, la mia voce non è che l'eco della voce universale: è tutta Italia che ci invita e ci chiama fratelli; fratelli innanzi la Croce, fratelli innanzi alla Patria. [...] La causa pubblica è santa come la Fede; e gli interessi privati devon tacere, devono assimilarsi all'interesse pubblico; perché ormai non siamo più schiavi addetti solamente, come bruti, a procurarci il cibo e a bagnare di sudore le zolle. 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 Libertà.

È interessante notare la ripresa dantesca della celebre terzina del canto di Ulisse – "fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza" (Inf. XXVI, vv. 118-120) – che dimostra un allineamento intellettuale con l'ermeneutica dell'opera di Dante in nome della costruzione identitaria italiana nel corso dell'Ottocento.<sup>95</sup> Proprio in nome dell'Italia, Dorsa invita il popolo a muoversi: fare l'Italia vuol dire soddisfare il vincolo di fratellanza. La croce e la patria sono i due emblemi che danno ispirazione e a cui bisogna tendere. "L'interesse pubblico" deve perseguire la libertà e l'uguaglianza che da essa deriva.

94 Per una problematizzazione cfr. Peri V., *Presenza e identità religiosa degli Albanesi d'Italia prima della riforma tridentina*, in "Oriente Cristiano", 1980, pp. 9-41

95 De Michelis I., *Dante nel Risorgimento: letture riformate*, in "Dante", 2012, pp. 153-162; Audeh A., *Dante in the Long Nineteenth-century: Nationality, Identity, and Appropriation*, New York, 2012

In questi principi venivano dunque ad inquadrarsi le richieste della comunità calabro-albanese, insistendo sul legame di fratellanza per l'antica permanenza sul suolo italiano.

### 3.3 Lingue antiche e riconoscimento politico

De Rada non si preoccupò solo di portare l'attenzione del discorso pubblico sulla questione religiosa, ma anche sulle esigenze legate all'istruzione e sulla divulgazione della cultura albanese ed arbëreshë. Come ha evidenziato Ernest Gellner, nel suo contributo "Nazioni e nazionalismo", la cultura era centrale nella costruzione identitaria di una nazione dal momento che "al di fuori di essa [gli uomini] non [avrebbero potuto] realizzare la loro identità"; a maggior ragione la "cultura superiore" legata all'istruzione rappresentava "il nucleo" dell'identità e "la garanzia" di sopravvivenza e legittimazione di un popolo. L'affermazione culturale andava infatti di pari passo con l'affermazione politica.<sup>96</sup> Se tutto ciò nel caso della comunità calabro-albanese è vero, non può essere trascurata l'interazione culturale con il contesto italiano con il quale la comunità si trovava necessariamente a relazionarsi. Il dibattito politico e l'aspetto culturale erano fortemente connessi con il desiderio di integrazione e col timore dell'assimilazione. Veniva dunque stabilito un nesso di parentela tra la comunità arbëreshë e l'Italia, nesso grazie al quale era possibile portare all'attenzione pubblica le esigenze della comunità sfuggendo ad un contesto locale. In seno alle nuove istituzioni politiche la comunità cercò dunque di trovare una sua legittimazione e di ottenere dei vantaggi non solo in senso religioso – come si è visto – ma anche in ambito culturale.

Il 12 aprile 1848 fu aperta su "L'Albanese d'Italia" una petizione da presentare alla commissione incaricata di riorganizzare l'istruzione pubblica.<sup>97</sup> La richiesta era di ricevere dei fondi per poter ampliare l'edificio ospitante il Collegio di Sant'Adriano per fondare un nuovo edificio.<sup>98</sup> Altrove venivano richiesti dei fondi per poter mantenere

96 Gellner E., *Nazioni e nazionalismo*, Roma 1992, p. 126. Gellner analizzava in particolare la transizione dalla società agraria a quella industriale. Dimostrava come le nuove esigenze culturali delle moderne società industriali portarono al sorgere del nazionalismo

97 Con decreto del 22 marzo Ferdinando II istituì una Commissione incaricata di presentare un progetto di legge per il riordinamento dell'Istruzione. Cfr. *Collezione delle Leggi e de' Decreti e di altri atti riguardanti la Pubblica Istruzione promulgati nel già Reame di Napoli dall'anno 1806 in poi*, II, Napoli, 1861, p. 429

98 "L'Albanese d'Italia", 12 aprile 1848

l'istruzione gratuita per la gioventù calabro-albanese.<sup>99</sup> Oltre agli aspetti puramente materiali, si cercava però anche un riconoscimento culturale:

che quel Collegio sia pur elevato al grado direi di seminario di professori di lingua greca, i quali vi convengano liberamente da tutta Italia e quindi con vece continua si spargano nelle università, ne' licei e collegi del regno intero, e ci promuovano la pronunzia antica e 'l vero gusto di quella divina favella la quale derivò dalle native regioni in questa Italia e vi rimase senza estranei elementi dal secolo XV sino ad ora in quel ritiro.<sup>100</sup>

L'elevazione del Collegio a Seminario era vista come un'opportunità che avrebbe aperto l'istituzione calabro-albanese al contesto culturale italiano, permettendo lo scambio di intellettuali su territorio nazionale e polarizzando l'attenzione sulla comunità come luogo di cultura classica. D'altronde uno degli aspetti sul quale il Collegio aveva puntato sin dalla direzione di Monsignor Francesco Bugliari alla fine del Settecento era di diventare un centro culturale. Era stato proprio Bugliari a riservare un posto centrale allo studio del greco. Dodici erano le classi inferiori, di cui una di francese, cinque d'italiano e latino, sei di greco. Lo scopo era di imparare a parlare speditamente il latino e comporre in modo corretto in lingua greca per poter accedere alle classi superiori. La biblioteca del Collegio vantava numerosi testi a stampa e manoscritti greci sulla liturgia di rito greco e di padri della chiesa – Origene, Gregorio Magno, Tommaso d'Aquino etc.–, classici per lo più greci – Polibio, Tucidide, Euripide, Lattanzio, Claudiano, raccolta di *Poetae Graecae Veteres* –, *lexica* di lingua latina, greca ed ebraica. In realtà a quanto risulta da una visita apostolica condotta da Pietro Matranga in Calabria durante gli anni '40 dell'Ottocento il Collegio visse un momento di profonda depressione per cui avrebbe necessitato di un restauro della biblioteca e di una riforma delle "belle lettere".<sup>101</sup> De Rada, che sicuramente era a conoscenza di tale situazione, attraverso un appello alla Commissione preposta dal governo all'istruzione, pensava di favorire una ripresa dell'istituzione. D'altronde avere una scuola funzionante significa avere una formazione gerarchizzata e razionalizzata con libri di testo unici e materiali educativi che permettono di guidare gli orientamenti identitari di una comunità.<sup>102</sup>

In quest'ottica era avanzata, nella petizione presentata, un'altra richiesta:

---

99 "L'Albanese d'Italia", 8 aprile 1848

100 "L'Albanese d'Italia", 12 aprile 1848

101 Vacalebre N., *Una biblioteca per li Albanesi di Calabria: da Sant'Adriano a S. Demetrio*, in "Culture del testo e del documento", 2013, 87-132

102 Hobsbawm E., *The Age of the Revolution (1789-1848)*, New York, 1964, pp. 166-167

che fosse promossa “la pronunzia antica” e “la divina favella” che si mantenne in Italia dal XV secolo intatta. Il riferimento era chiaramente alla lingua arbëresh definita come “divina” perché fedele ancora all’originaria lingua pelasgica il cui inizio si attribuiva direttamente all’intervento creatore di Dio.<sup>103</sup> Fino a questo momento nel Collegio non era mai stato previsto un insegnamento di lingua arbëreshë. La proposta avanzata da De Rada si allineava con il suo interesse – a queste date non si può ancora parlare di un progetto – di formazione e di standardizzazione di una lingua nazionale. Basti pensare che nel 1836 sul giornale letterario “Omnibus” uscì la sua prima pubblicazione delle “Poesie albanesi del XV secolo. Canti di Milosao, figlio del despota di Scutari” in lingua albanese ed italiana. Ancora su “L’Albanese d’Italia” pubblicò a puntate il canto XV dei “Canti storici albanesi di Serafina Thopia, moglie del principe Nicola Ducagino” anche questo in doppia lingua. A proposito del caso finlandese Hugh Seton-Watson notava come la ricostruzione della poesia epica popolare e la nascita di giornali, sui quali diffonderla, erano uno dei mezzi privilegiati per la standardizzazione linguistica. Da qui era possibile aprire la strada a rivendicazioni politiche.<sup>104</sup> Così De Rada facendosi per la prima volta portatore di una simile esigenza – voce che rimase comunque isolata per il momento – mirava alla formazione di un mezzo d’espressione indipendente dall’italiano ma che fosse comunque ad esso legato per antica tradizione e per vincolo di ospitalità. Per cercare di persuadere la Commissione di Pubblica istruzione ad accondiscendere a tali richieste, faceva leva sullo “italico spirito tanto aperto ad ogni nobile disciplina” e sull’ospitalità mai negata al popolo albanese.

In conclusione. Richieste di sostegno del nuovo governo alle istituzioni calabro-albanesi, proteste per la situazione economica-sociale, pubblicazione di poesie in lingua arbëresh con traduzione italiana sono la dimostrazione della volontà di diffondere e legittimare la doppia identità.

Non bisogna inoltre sottovalutare la posizione privilegiata in cui si trovò la comunità: come ha notato Michel Bruneau, nella diaspora gli individui si trovano a vivere in una realtà a loro preesistente e cercano di adattarsi a questa realtà senza perdere la propria identità.<sup>105</sup> Anche gli arbëreshë quando giunsero nell’Italia Meridionale si trovarono a vivere questa stessa condizione, ma il movimento risorgimentale diede loro l’opportunità di

---

103 Basti ricordare che De Rada pubblicò nel 1843 un articolo dal titolo “Divinazioni pelasgiche” in cui ricostruiva alcune etimologie delle divinità dell’antica lingua partendo dai dialetti albanesi e dal greco.

104 Seton-Watson H., *Nations and States. An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder, 1977, p. 72

105 Bruneau M., *Diasporas et espaces transnationaux*, Parigi, 2004, p. 70

partecipare attivamente alla formazione di un nuovo stato nazionale dotato di una nuova identità alla quale loro stessi poterono dare un proprio contributo. Questo li rese partecipi di un duplice senso di appartenenza. In questo contesto coniugare le due identità significava di fatto legittimare l'uguaglianza e la naturale persistenza della comunità nel progetto della nazione italiana.

Ma quella che sembrava essere una svolta epocale, grazie alla quale concretizzare le proprie aspirazioni, si rivelò ben presto un fuoco fatuo: gli ideali di libertà e di eguaglianza, ai quali De Rada si appellò, furono messi a tacere in occasione dei fatti del 15 maggio e di ciò che ne seguì.

#### 4. "... spargere tutto il nostro sangue per la Santa causa della libertà"

Il 18 aprile 1848 nella parte continentale del Regno delle Due Sicilie si svolsero le votazioni per eleggere i deputati che avrebbero composto il Parlamento napoletano. La prima seduta era stata prevista per il 15 maggio. Il giorno precedente, però, i deputati liberali di orientamento democratico cercarono di convincere il re Ferdinando II a modificare parte della costituzione sulla quale avrebbero dovuto giurare. La notte tra il 14 e il 15, mentre si tentavano le ultime negoziazioni, furono innalzate delle barricate in via Toledo in prossimità di Palazzo Reale. Il re, a quel punto, fece arrestare i deputati Capitelli e Imbriani; lo scontro tra i liberali e le truppe borboniche fu inevitabile. Nello stesso giorno Ferdinando II sciolse il Parlamento e la Guardia Nazionale e, proclamato lo stato d'assedio, nominò un nuovo governo. La repressione fu feroce: si contarono circa cinquecento morti e altri riuscirono a fuggire trovando rifugio a Cosenza dove si organizzò una resistenza a carattere nazionale antiborbonico.

Il 2 giugno Raffaele Valentini, Giuseppe Ricciardi, Domenico Mauro ed Eugenio de Riso fondarono il Comitato di Salute Pubblica "onde riprendere le deliberazioni interrotte in Napoli dalla forza brutale, e porre sotto l'egida dell'Assemblea Nazionale i sacri diritti del popolo Napolitano."<sup>106</sup>

Il Comitato fu suddiviso in quattro dicasteri, Guerra, Interno, Giustizia e Finanze; al primo furono assegnati Giuseppe Ricciardi e Benedetto Musolino, al secondo Domenico Mauro, al terzo Francesco Federici e al

---

<sup>106</sup> Proclama emanato dai fondatori del Comitato di Salute Pubblica. *Agli abitanti del Napoletano*, in *Decisione della Gran Corte Speciale della Calabria Citeriore nel giudizio in contumacia di cospirazione ed attentati contro la sicurezza interna dello Stato commessi nelle Calabrie nell'anno 1848*, Napoli, 1853, pp. 19-20



quarto Stanislao Lupinacci. Giacinto De Sivo nella sua ricostruzione degli avvenimenti ricordava come i membri del Comitato, insieme ad altri liberali, avessero cercato di raccogliere quante più armi e denaro possibili per portare avanti la rivolta; andavano per i paesi della provincia cosentina al grido di “Viva l’Italia” e “Morte al tiranno” e sventolando il tricolore; costringevano gli uomini ad arruolarsi per l’atteso arrivo delle truppe borboniche e così riuscirono a riunire “nelle Calabrie ottomil’uomini, con un battaglione di Greci Albanesi”.<sup>107</sup>

Sin dal principio dunque Alessandro Mauro, con alcuni di S. Cosmo Albanese e con indosso la divisa della Guardia Nazionale, minacciava di incendiare la casa di quanti non avessero voluto unirsi ai suoi uomini.<sup>108</sup> Si temeva la controrivoluzione nei casali e i calabro-albanesi si diedero da fare per cercare di convertire i villaggi ancora fedeli alla monarchia. Francesco Saverio Tocci, arbëreshë di S. Cosmo Albanese, scrisse al fratello per informarlo che a Castrovillari vi era una “Compagnia Albanese nel numero quasi di 800 albanesi” e al suo arrivo a Cosenza si gridava “Viva gli Albanesi avanti al Palazzo d’Intendenza”. Tocci vantava di aver “convertito intimamente gli animi per la Santa Causa” e presentava come “svanito il timore della controrivoluzione”.<sup>109</sup> Ancora Muzio Pace, arbëreshë di Frascineto e Sottintendente del circondario di Castrovillari, per l’organizzazione di un corpo armato il 4 giugno scrisse una lettera al capo della Guardia Nazionale di Terranova per incitarlo a sostenere il neonato Comitato:

Signore, le atrocità commesse in Napoli dal più pessimo dei Governi han destato la universale indignazione. Tutti i popoli delle Calabrie di concerto ai nostri fratelli di Sicilia han risoluto di ricorrere alla Suprema Ragione delle Armi per tutelare i Sacri dritti della Nazione. È tempo ormai di mostrarsi non degenerosi figli di que’ Brazi valorosi che seppero un tempo si generosamente frangere le loro catene; la capitale della nostra Provincia ha già stabilito un Governo provvisorio; e colà sarà ridotto il Parlamento Nazionale interrotto in Napoli dalla forza brutale. Su via destiamoci, né esitiamo un sol momento a spargere tutto il nostro sangue per la Santa causa della libertà. Le Guardie Nazionali sien pronte ad ogni cenno, ed intanto Ella in ricevere la presente senza perdere un sol momento si trasferirà qui

---

107 De Sivo G., *Storia delle Due Sicilie dal 1847 al 1861*, II, Roma, 1864, pp. 13-18

108 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 15. Cosenza, 10 agosto 1848: lettera dell’Intendente della Calabria Citeriore al Ministero di Polizia

109 Lettera di Francesco Saverio Tocci a Guglielmo Tocci. Spezzano, 15 giugno 1848. in Graziani E., *La storia della Calabria nel XIX secolo. Gli arbëreshë e il risorgimento. Dal fondo “Cesare De Novellis”*, Cosenza, 2007, p. 11

per sentire le analoghe disposizioni e quant'altro convenga nelle presenti circostanze.<sup>110</sup>

Si cominciarono dunque a radunare uomini per affrontare l'atteso attacco delle truppe borboniche. La risposta armata dei patrioti avrebbe seguito un ideale più alto: "tutelare i Sacri dritti della Nazione", diritti che si configuravano, in questo contesto, con la libertà di avere un governo votato dal popolo ed espressione di esso. Non si tratta dunque del "diritto della nazione", di cui si dibatteva altrove in Italia,<sup>111</sup> ma della realizzazione delle aspettative della *natio*. Se questo non era possibile a Napoli, sotto il diretto comando del sovrano, sarebbe stato possibile in Calabria. Era dunque chiarito da Muzio Pace: il popolo era invitato ad unirsi per versare il proprio sangue "per la Santa causa della libertà".<sup>112</sup> Questo fu il comune obiettivo dei "fratelli" di Calabria e di Sicilia. Si veniva a creare una nuova retorica circa la posizione siciliana rispetto ai fatti del Quarantotto.

Quella che nei primi mesi era stata presentata come "questione siciliana" da gestire in ottica monarchica costituzionale, dopo i fatti del 15 maggio, divenne un'opportunità alla quale appellarsi: il Comitato cosentino nell'attesa della reazione regia collegò la propria attività antiborbonica alla rivoluzione isolana. Fu chiesto dunque "ai generosi fratelli di Sicilia" l'invio di una truppa che potesse sostenere la rivolta di Calabria.<sup>113</sup> Fu dunque mandato da Palermo un piccolo esercito di cinquecento siciliani alla guida di Ignazio Ribotti de Molières<sup>114</sup>; sbarcato a Paola con i suoi uomini il 17 giugno fu insignito dal Comitato di Pubblica Sicurezza del titolo di "generale in capo di tutte le forze attive" nella provincia cosentina.<sup>115</sup>

Nel frattempo erano giunte le truppe borboniche al comando del generale Busacca e si erano stanziate a Castrovillari. "Il grosso delle bande

---

110 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 14. Allegato 1: Castrovillari, 4 giugno 1848. Dal Sottintendente Muzio Pace al Capo della Guardia Nazionale di Terranova – Per Copia conforme Il Maggiore dello Stato Maggiore Alessandro Nunziante

111 Banti A.M., *Il Risorgimento italiano*, Bari, 2008, pp. 90-91

112 Sulla questione del rapporto tra diritti e funzione del sovrano cfr. Costa P., *Diritti/Doveri*, in Banti A.M.- Chiavistelli A. - Mannori L. - Meriggi M., *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Bari, 2011, pp. 278-281

113 *Agli abitanti del Napoletano*, in *Decisione della Gran Corte Speciale della Calabria Citeriore*, cit.

114 Del Negro P., *Ribotti di Molières Ignazio, s.v.*, in DBI

115 In Ricciardi G., *Una pagina del 1848, ovvero storia documentata della sollevazione delle Calabrie*, Napoli, 1873, p. 66

Albanesi” al comando di Domenico Mauro si posizionò sulle colline alle spalle di Castrovillari. A Campotenese si trovavano altri calabresi mentre a Spezzano Albanese si stanziò Ribotti con la truppa calabro-sicula.<sup>116</sup> Benedetto Musolino nelle sue memorie ricorda come sembrasse che Castrovillari dovesse essere velocemente attaccata e le truppe regie sconfitte. Passarono invece molti giorni perché Ribotti, non fidandosi dei suoi uomini e sapendo di avere un contingente esiguo, non si decise ad attaccare. In più la povertà dell’erario e il ritardo nel pagamento dei soldati volontari portò ad un ammutinamento. Il corpo di Campotenese “si disciolse tornando ogni volontario alla propria casa”. Anche Ribotti abbandonò Spezzano e rimasero a presidiare le truppe per lo più le squadre di calabro-albanesi.<sup>117</sup>

#### 4.1 La disfatta di Campotenese

Nel 1908 in occasione del sessantenario dei fatti del 1848, Guglielmo Tocci, arbëreshë di S. Cosmo Albanese ed ex-deputato,<sup>118</sup> aveva intenzione di indire “un concorso finanziario e morale” per porre una targa in memoria degli “eroi Albanesi” che morirono per “l’idea nazionale” durante la disfatta di Campotenese; tra questi eroi vi era stato infatti anche il fratello di Guglielmo, Francesco Saverio Tocci.<sup>119</sup> Per dimostrare l’importanza di questo momento storico, Guglielmo si mise in contatto con quanti, sopravvissuti, erano stati testimoni di quei giorni. Queste lettere, che ricostruiscono gli ultimi momenti delle squadre albanesi, sono conservate presso il fondo “Cesare De Novellis” della Biblioteca Nazionale di Cosenza e sono state pubblicate da Elvira Graziani. Principalmente grazie a queste è possibile ricostruire l’ultimo atto del movimento patriottico calabrese nel Quarantotto, atto cruento che acui l’astio e la paura nei confronti della monarchia.

Campotenese, frazione di Morano Calabro, confinava ad est con Castrovillari ed era passaggio obbligato per le truppe regie. Per rallentare la marcia dell’esercito di Busacca si decise “l’abbattimento del ponte di S.

---

116 Marulli G., *Documenti storici riguardanti l’insurrezione calabra*, Napoli, 1849, p. 275

117 Musolino B., *La Rivoluzione del 1848 nelle Calabrie*, Napoli, 1903

118 Graziani E. (a cura), *La figura e l’opera di Guglielmo Tocci: dal fondo Cesare De Novellis*, Cosenza, 2006

119 Lettera di V. Palazzo, sindaco di S. Cosmo Albanese, a Guglielmo Tocci. S. Cosmo Albanese, 19 ottobre 1911. In *Ibidem*, p. 89

Martino, detto volgarmente del Cornuto” che attraversava Campotenese.<sup>120</sup> Della demolizione si fecero carico “i fatigatori della Salina di Lungro” che prestatisi volontariamente rinunziarono “all’indennità, contentandosi del solo cibo giornaliero”. Il Comitato, disponendo che fossero premiati per la loro generosità, continuava:

Noi manifestiamo che essi sono Albanesi, e quindi degni di quella lode che meritano tutti quanti sono i discendenti dell’immortale Schanderbeck.<sup>121</sup>

Il Comitato richiamava esplicitamente il nesso identitario dell’origine albanese degli abitanti di Lungro. La loro generosità e il loro impegno veniva dunque collegato alla memoria delle gesta del celebre eroe albanese, Giorgio Castriota, detto Skanderbeg, principe albanese e re d’Epiro, riuscì a contenere l’invasione ottomana impedendone l’arrivo in Europa; per questo fu definito da papa Callisto III “athleta Christi” e “defensor fidei”.<sup>122</sup> Allo stesso modo i suoi discendenti si erano dimostrati pronti a difendere la patria mettendo la propria opera al servizio della rivoluzione contro il nemico. A controllare i lavori di demolizione vi erano Vincenzo Mauro, fratello di Domenico, e Demetrio Chiodi, entrambi di San Demetrio Corone; Francesco Saverio Tocci, di San Cosmo Albanese, e Nicola Tarsia, di Firmo.

Il 29 giugno arrivò una colonna di tremila uomini al comando del generale Busacca e gli “Albanesi” guidati da Mauro scesero per combattere ma furono costretti a rifugiarsi a Morano. Il giorno seguente, ritornati a Campotenese, ebbero notizia che un’altra colonna di borbonici, comandati dal generale Lanza, aveva occupato Rotonda. Tocci, Chiodi, Mauro e Tarsia avevano ricevuto intanto ospitalità per poter riposare, ma, traditi dagli abitanti, furono attaccati dalle truppe regie. Cercarono di resistere, ma dovettero cedere e furono condotti a Rotonda, dove Tocci, Chiodi e Mauro furono massacrati “a colpi di baionetta, cavando loro financo gli occhi”, mentre Tarsia fu condotto in carcere.<sup>123</sup>

I capi della squadra arbëreshë di Campotenese furono sterminati per aver rifiutato di gridare “Viva il Re”; alcuni testimoni raccontavano che invece acclamassero “Viva l’Italia”, “Viva l’Indipendenza” e che Vincenzo Mauro

---

120 Lettera di Camillo Santojanni a Guglielmo Tocci. Roma, 11 agosto 1907. In *Ibidem*, 66-67

121 Marulli G., *Documenti storici*, cit., p. 345

122 Genesin M.- Matzinger J.- Vallone G. (a cura), *The Living Skanderbeg. The Albanian Hero between Myth and History*, Amburgo, 2010

123 Lettera di Camillo Santojanni a Guglielmo Tocci. Roma, 11 agosto 1907. In Graziani E., *La storia della Calabria nel XIX secolo*, cit., pp. 66-67

avesse detto “Viva Iddio che ci aiuti nei nostri disegni”.<sup>124</sup> Ormai le sorti della resistenza calabrese erano segnate.

L'arciprete di rito greco, Demetrio Chidichimo, ricordando gli arbëreshë di Plataci che parteciparono alla spedizione di Campotenese, riportava un aneddoto che spesso gli raccontava suo padre:

Una notte mentre nel campo si dormiva profondamente, dopo una giornata piena di scoramento e delusione, Pietro Chidichimo Zecca con altri suoi compagni di Plataci, ancora in veglia, prese a cantare il “Cristòs anesin” [sic]. A quel canto si destò tutto il campo, e quanti albanesi vi si trovavano e per il primo l'Illustre D. Antonio Marchianò accorsero a far festa ed ecco ai felici evocatori di quell'inno glorioso della nostra Chiesa. Così in quella notte il Canto della Redenzione pasquale valse a ridestare negli animi affievoliti tutto il coraggio e la speranza dei primi giorni della campagna di Campotenese.<sup>125</sup>

Il gruppo di patrioti calabro-albanesi consapevoli della fine del loro sogno di libertà trovavano rifugio nella consolazione della religione. Era intonato il canto pasquale “Christos anesti”, cantato dai fedeli nella celebrazione della notte tra il Sabato e la Domenica di Pasqua. “Cristo è risorto”, intonavano i fedeli di rito greco e questa risurrezione era portatrice di speranza e di giustizia: “Chi ha faticato digiunando, riceva ora la sua ricompensa. Chi ha lavorato fin dalla prima ora, riceva oggi il suo giusto salario.”<sup>126</sup> Tra questi patrioti Chidichimo ricordava Antonio Marchianò, Vicepresidente del Collegio di S. Adriano che, come si vedrà, occupò un posto di primo piano nell'agitazione patriottica della comunità.

Alla disfatta di Campotenese seguirono altre atrocità perpetuate dalle truppe borboniche sulla popolazione,<sup>127</sup> il Comitato di Salute Pubblica dichiarò quindi ufficialmente la sua resa per “evitare al paese gli orrori di una guerra accanita”, d'altronde era ancora vivo il ricordo della furia sanfedista. Con questo annuncio il Comitato si ritirò spontaneamente dalla città non senza auspicare che ben presto schiere di calabresi e siciliani fossero in grado “non solo di rioccupare la provincia, ma di allargare la

---

124 Lettera di N. Coppola a Guglielmo Tocci. Castelluccio Inferiore, 22 ottobre 1906; lettera di Nicola Pisarra a Guglielmo Tocci. New York, 9 aprile 1907. In *Ibidem*, pp. 68-73

125 Lettera di Demetrio Chidichimo a Guglielmo Tocci. Plataci, 30 marzo 1910. In *Ibidem*, p. 77

126 Per il canto e il testo tradotto di “Christos anestin” cfr. <http://www.jemi.it/index.php/la-chiesa-italo-albanese-qisha-arbereshe/eparchia-di-lungro/le-parrocchie/1351--sp-756/275-christos-anesti>

127 In “L'Italiano delle Calabrie”, Cosenza, 30 giugno 1848

rivoluzione nel rimanente regno”<sup>128</sup>.

Effettivamente nei paesi arbëreshë continuarono i tentativi insurrezionali. Nel luglio del 1848 l'arciprete di S. Demetrio, Trifone Lopez, contattava l'Intendente per denunciare che Raffaele Mauro e Antonio Marchianò, latitanti dopo “lo scioglimento delle masse di Campotenese”, continuavano a predicare la rivoluzione; sostenevano che un'armata francese fosse pronta ad appoggiare il moto rivoluzionario e sarebbero state sterminate tutte le famiglie fedeli alla monarchia borbonica.<sup>129</sup> L'intendente si apprestava quindi ad informare il Ministero di Polizia segnalando che

in S. Demetrio ed in S. Sofia, paesi albanesi del Distretto di Rossano può dirsi essersi sviluppati i germi dell'anarchia. In S. Sofia i compromessi nella passata emergenza si dicono pronti a novelli sconvolgimenti politici, spargendo voci allarmanti, e tacciando di debolezza il Real Governo. In S. Demetrio i primi rivoltosi repubblicani, alla testa de' quali è D. Raffaele Mauro, fratello di Domenico girano armati per quel territorio, minacciando apertamente che fra giorni, rinascendo una sommossa, faranno la loro vendetta; [...] Gli autori delle macchinazioni sono stati e sono D. Raffaele Mauro, D. Antonio Marchianò, Vicepresidente del Collegio Italo-greco, nel quale stabilimento si crede con fondamento nascosto D. Domenico Mauro. Per questi due comuni, e per qualche altro, come sarebbe S. Benedetto Ullano paese albanese di questo primo Distretto, patria del famigerato D. Giovanni Mosciaro, prego l'E. V. di autorizzarmi a disporre un disarmo generale, da eseguirsi all'arrivo della Truppa, la quale per questa operazione dovrà piombare inaspettatamente sopra luogo.<sup>130</sup>

Fu richiesto dunque l'intervento di una truppa regia composta da almeno cinquanta soldati per poter garantire la “pubblica tranquillità”: il timore di una guerra civile era in agguato. Nel frattempo continuavano le agitazioni nei paesi albanesi di S. Demetrio, S. Sofia e Macchia. Girava voce che fossero sorte a Cosenza e a Castrovillari delle “associazioni illecite con promesse e vincolo di giuramento” per operare contro lo stato.<sup>131</sup> In effetti

---

128 *Agli abitanti della Calabria Citra. Cosenza, 7 luglio 1848*, in Graziani E., *La storia della Calabria nel XIX secolo*, cit., p. 18

129 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 11. San Demetrio 28 luglio 1848. L'Arciprete del Comune Segnato, Trifone Lopez, al Sig. Intendente della Provincia di Calabria Citra

130 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 11. Cosenza, 1 Agosto 1848. L'intendente di Calabria Citeriore al Ministro di Polizia generale

131 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 17. Cosenza 9 settembre 1848. Lettera dell'intendente della Calabria Citeriore al Ministero di Polizia

Domenico Mauro aveva fondato una setta a Castrovillari che si riuniva nella casa di campagna del sacerdote Raffaele Salerno. Tra i membri vi erano i calabro-albanesi Muzio Pace, Giuseppe Pace e Domenico Damis, per citare i più famosi. Quest'ultimo aveva a sua volta fondato una setta nella villaggio albanese di Lungro.<sup>132</sup>

Ancora notizie di “Albanesi disturbatori della quiete pubblica” si hanno per gli ultimi mesi del 1848 in cui si verificarono incursioni a feste pubbliche al grido di “Viva la Repubblica!” con bandiere tricolori.<sup>133</sup> Nel mese di dicembre si ebbe poi il tentativo, in occasione delle votazioni per i deputati parlamentari, di far eleggere nuovamente Domenico Mauro. Ormai la spinta rivoluzionaria si era spenta e a S. Sofia si arrivò ad una colluttazione tra le due parti della popolazione – rivoltosi e regi – in cui morirono due patrioti.<sup>134</sup>

#### 4.2 Lettere dal carcere

Dopo i fatti del 15 maggio la comunità arbëreshë rivestì dunque un ruolo di primo piano nel reclutamento della popolazione per la resistenza alle truppe borboniche. La connotazione identitaria religiosa ed etnica dei calabro-albanesi non sembrava rappresentare un ostacolo nella loro partecipazione alle attività politiche, ma comunque nella documentazione era sempre specificata l'origine d'appartenenza: i paesi e gli abitanti arbëreshë erano identificati come “albanesi”, il tratto identitario era dunque esplicitato pur

---

132 Durante la cerimonia di giuramento il Sommo sacerdote indossava una stola nera. Ai nuovi adepti era dato un pugnale da conficcare nel costato di un Crocifisso. I proseliti dovevano giurare di “vincere o morire, di difendere le Calabrie e di mantenere ogni segreto” riguardo l'attività della setta. Cfr. Scornaienghi M., *I Circoli sedizioni in provincia di Cosenza*, in Scornaienghi M.- Boretti M., *Il 1848 in Calabria Citra: con una appendice inedita sui fatti del 1844*, Cosenza, 1947, pp. 22-33

133 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 17. Cosenza, 19 settembre 1848. Dall'intendente Mirabella al Ministro Segretario di Stato dell'Interno; Castrovillari 29 settembre 1848 dal Sottintendente di Castrovillari Dionisio Dolcetti al al Ministro Segretario di Stato dell'Interno. “Per alcuni disturbi avvenuti nella circostanza di una fiera”

134 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 17. S. Demetrio, 17 Novembre 1848, Relazione del Giudice Circondariale a proposito dei reati avvenuti in seguito alla riforma della Guardia Nazionale; Cosenza, 14 Dicembre 1848. Dall'Intendente della Calabria Citeriore

non essendo discriminante. Gli arbëreshë stessi si facevano portatori della loro complessità culturale per la quale sembrava trasparire anche orgoglio; basti pensare a Francesco Saverio Tocci che raccontava dell'accoglienza della popolazione di Cosenza al grido di "Viva gli Albanesi!" o al ricordo del canto "Christòs anesti" in grado di ridare speranza. Le peculiarità identitarie si coniugarono con l'obiettivo unitario attraverso l'auto-rappresentazione dei membri stessi della comunità.

Nicola Tarsia, sopravvissuto alle truppe borboniche a Campotenese, fu imprigionato nelle carceri di Cosenza. Qui gli scrisse Dante Mauro per sapere da lui come si fossero svolti i fatti e della morte del fratello Vincenzo. Tarsia dunque in due lunghe lettere ripercorreva gli avvenimenti della fine del giugno 1848 e tentava di giustificarsi per essere sopravvissuto ai suoi compagni. Da qui traspare come effettivamente fosse sentito in egual misura il sentimento di appartenenza all'identità italiana e all'identità greco-albanese. Costruendo una retorica mitica intorno agli avvenimenti di Campotenese, Tarsia raccontava che prima dello scontro, accampati sulle montagne calabre con al vento la bandiera tricolore, gli arbëreshë si sentivano come i Trecento di Sparta sullo stretto delle Termopili.

È pur magico il nome dell'Italia... il suo cielo... i suoi monti formidabili... i mari che la circondano ... le sue splendide rovine, che sono il linguaggio delle glorie che furono... la sua armoniosa favella... Oh tutto è poesia, e sorriso in Italia! Intanto noi pranzammo e quel pranzo fu simile a quello dei trecento di Sparta. Eravamo quasi tutti greci e nelle nostre vene bolliva sangue greco sotto sole italiano.<sup>135</sup>

L'Italia era dipinta come un luogo dal paesaggio mitico con una storia e una lingua antiche e poetiche. Sotto il sole di questa splendida terra vi erano uomini di diversa origine: il sangue greco richiamava le nobili origini degli antichi guerrieri che difesero la Grecia dall'invasione dei Persiani di re Serse. Come quei pochi uomini coraggiosi sulle alture elleniche riuscirono a tener testa ad un esercito imperiale, così pochi uomini arbëreshë speravano di riuscire a sconfiggere le truppe regie in difesa della propria libertà. Se dunque Tarsia riconosceva l'appartenenza al sangue greco, ammetteva però che un legame di sangue vi era anche con il popolo italiano. Dopo aver narrato delle uccisioni di Mauro, Chiodi e Tocci da parte dei soldati borbonici, affermava:

Ma un fremito di sdegno generoso ora si eleva dall'irato mio cuore ed io piango

---

135 Seconda lettera di Nicola Tarsia a Dante Mauro. Prigioni di Cosenza 1849. In Graziani E., *La storia della Calabria nel XIX secolo*, cit., pp. 25-28



sulle sventure della misera Italia! ... Quei feroci soldati erano anch'essi italiani e fiano cruenta l'Italia di sangue fraterno! Dunque nella terra fatale del Sì dovrà eternamente rinnovarsi l'infamia di Montaperti?<sup>136</sup>

Tarsia rilevava l'atrocità dello scontro che poneva gli uni contro gli altri uomini fratelli: italiani erano i soldati ed italiani erano coloro che uccidevano. Altrove Tarsia diceva di aver inveito contro le truppe borboniche: "Ricordatevi che siete Italiani ed essersi sangue italiano il sangue che versate".<sup>137</sup> Questa lotta era paragonata alla battaglia medioevale di Montaperti in cui nel 1260 si fronteggiarono guelfi fiorentini e ghibellini senesi affiancati dalle truppe ghibelline fiorentine sotto la guida di Farinata degli Uberti. Lo scontro tra fratelli non sembrava essere più ammissibile nei nuovi tempi: Tarsia vedeva in esso "l'eroismo della sventura" di cui "il Farinata dell'immenso Ghibellino rappresenta[va] in sé [...] un tipo universale". Farinata infatti vincendo contro la propria patria, Firenze, non godette della soddisfazione della conquista; quando fu proposto dai confederati ghibellini di radere al suolo Firenze, lui si oppose e riuscì a salvare la sua città. Nell'opera dantesca Farinata era dunque simbolo dell'eroe che pur nell'esercizio delle sue virtù guerresche non perde il sentimento del patriottismo.<sup>138</sup> Tali per Tarsia erano le vittorie dei soldati borbonici: vittorie che si ritorcevano contro sé stessi perché non ci si scontrava con un vero nemico ma con un fratello di sangue.

I patrioti arbëreshë quindi partecipavano del sangue greco e del sangue italiano. La loro italianità proveniva dalla loro esperienza nella diaspora e dalla partecipazione agli eventi politici. Dal lato greco dunque il sentimento identitario era di tipo genealogico ed ancestrale, mentre dal lato italiano era un legame di solidarietà. Il sangue, in quanto categoria simbolica, permetteva sia la trasmissione dell'appartenenza genealogica sia la strutturazione dell'alleanza. Nelle fonti analizzate l'appartenenza di sangue non coincideva con il territorio difeso. La condizione necessaria era l'adesione ai valori nazionali. Il fatto che Tarsia attingesse all'opera dantesca – Dante e la Divina Commedia durante il Risorgimento furono elevati a fondamento dell'identità italiana –<sup>139</sup> mostrava l'integrazione a cui la comunità si era sottoposta volontariamente, facendo propria la cultura e

---

136 Prima lettera di Nicola Tarsia a Dante Mauro. Prigioni di Cosenza 1849. In *Ibidem*, pp. 23-24

137 Seconda lettera di Nicola Tarsia a Dante Mauro. Prigioni di Cosenza 1849. In *Ibidem*, pp. 25-28

138 Sansone M., *Farinata*, s.v., in "Enciclopedia Dantesca", Treccani

139 Ghidetti E. Benucci E., *Culto e mito di Dante dal Risorgimento all'Unità : atti del convegno di studi, Firenze, Società Dantesca Italiana, 23-24 novembre 2011*, Firenze, 2013

la lingua della diaspora. Infatti Domenico Mauro nel 1840 aveva pubblicato un commento alla prima cantica che ebbe grande diffusione all'interno della comunità.<sup>140</sup>

D'altronde in questo periodo altri membri della comunità si impegnarono nella produzione in versi di componimenti in nome dell'Italia. Francesco Saverio Tocci, quando fu data notizia della concessione dello Statuto da parte di Ferdinando II, scrisse un "Inno alla bandiera italiana" in cui si esaltava il tricolore come simbolo della "Libertà italiana" e del "patto di alleanza fra Dio e gli uomini e i Sovrani della Terra".<sup>141</sup>

Anche dopo la fine delle speranze di operare un effettivo cambiamento politico, i calabro-albanesi continuarono ad impegnarsi dall'esilio e dal carcere. I testi pervenutici sono davvero pochi dal momento che gli stessi patrioti provvedevano a distruggere qualsiasi documento potesse risultare compromettente ad un controllo delle truppe borboniche. Passato il pericolo dopo il 1861 alcuni testi politici prodotti nel periodo pre-risorgimentale furono pubblicati in raccolte poetiche.<sup>142</sup>

Giuseppe Mazziotti nella sua "Monografia del Collegio Italo-greco di Sant'Adriano" raccontava che ancora per anni continuarono a giungere presso il Collegio "messaggi e inni patriottici" da parte del gruppo dei detenuti politici. La polizia borbonica informata di questo scambio cominciò a sorvegliare il Collegio. Nel 1851 fu informata dal fratello di un educando di Plataci che Nicola Tarsia aveva fatto pervenire presso il Collegio un brindisi patriottico. La polizia al comando di un ispettore di Rossano quindi perquisì tutto l'edificio ma non riuscì a trovare nulla perché, viste arrivare le truppe, si era provveduto a distruggere quanto vi fosse stato di compromettente.

Il componimento fu però pubblicato da Tarsia stesso nella sua raccolta di poesie edita nel 1863 a Cosenza.<sup>143</sup> Nel "Brindisi" l'autore invitava ad alzare i calici in onore della "patria libertà" perché "se Italia è ancor captiva, regina un dì sarà". Infatti nei "petti delle itale genti" l'antico valore è stato ormai risvegliato: i fratelli italiani, serbandò "l'odio antico" di

---

140 Mauro D., *Allegorie e bellezze della Divina Commedia. Parte I (Inferno)*, Napoli, 1840

141 Inno alla Bandiera Italiana. 1848 06.02. In Graziani E., *La storia della Calabria nel XIX secolo*, cit., p. 10

142 Ad esempio dopo "i disastri del 1848", Domenico Mauro dedicava un sonetto "All'Italia" che veniva personificata: l'Italia era sprofondata in un abisso e pensava di potersi risollevare grazie all'aiuto "d'una spada, che un re ti porge[va]"; ma fu ingenua perché "nelle viscere tue la spada è giunta". Mauro D., *Poesie varie*, Napoli, 1862, p. 61

143 Tarsia N., *Poesie*, Cosenza 1863, pp. 41-42

Bruto, avrebbero ucciso “il tiranno” e liberato l’Italia. Ricorrono qui i *topoi* della produzione risorgimentale: oltre ad esserci una convergenza di obiettivi tra la comunità e il popolo italiano, l’acquisizione della tradizione culturale italiana comportava l’inclusione nel soggetto nazionale. Nella ricezione della retorica pubblica italiana e nell’orientamento politico della comunità fondamentale fu il ruolo del Collegio italo-greco che attirò attenzioni delle autorità centrali non solo napoletane ma anche romane.

## 5. Il Collegio greco-albanese di S. Demetrio Corone: “Officina del diavolo”

Il Collegio italo-greco di S. Demetrio fu considerato, sin dalla rivoluzione napoletana del 1799, un luogo di diffusione degli ideali liberali. A partire dalla direzione di monsignor Domenico Bellusci, iniziata nel 1807, il Collegio cominciò a risentire dell’influenza degli intellettuali calabresi, animatori degli ambienti massonici e filo-repubblicani. Bellusci, sostenitore di questa ideologia, diede per la prima volta un’impostazione laica all’istituto: diminuì le ore di lezione dedicate alla teologia, affinché gli allievi potessero dedicarsi allo studio del dibattito scientifico europeo che funse da veicolo alla mobilitazione nazionalista italiana.<sup>144</sup>

### 5.1 Politica e morale alla luce della libertà greca e latina

Quando ad inizio febbraio 1848 giunse notizia della concessione dello Statuto, i patrioti accorsero al Collegio per comunicarlo agli allievi ed ai professori. La gioia fu grande. Giuseppe Mazziotti, allora studente, nelle sue memorie racconta:

Il giorno appresso la bandiera tricolore sventolò sul campanile del Collegio e delle finestre di tutti gli edifici pubblici di S. Demetrio. Pochi giorni dopo, i cento e più convittori di S. Adriano, posti in fila e con la coccarda tricolore sui loro cappelli, preceduti dal vice-presidente e dai professori, percorrono a bandiera spiegata tutte le vie del paese, cantando inni patriottici. Per dove essi passano vengono accolti con fiori e confetti, che le giovinette delle distinte famiglie spargono a piene mani,

---

144 Cucci F.M., *Il collegio di Sant’Adriano e le comunità italo-albanesi di Calabria (1820-1945)*, in *Aspetti e problemi di storia della società calabrese nell’età contemporanea : atti del 1. Convegno di studio : Reggio Calabria, 1-4 novembre 1975*, Reggio Calabria, 1977, p. 57

scambiando il saluto di *Viva l'Italia! Viva la libertà!*<sup>145</sup>

Gli allievi e i professori del Collegio costituirono uno dei punti di forza dell'attività politica interna alla comunità. Il Collegio funse infatti da punto di riferimento per l'organizzazione del movimento democratico. Non a caso Domenico Mauro, dopo essere stato eletto deputato del parlamento napoletano, pronunciò un discorso alla popolazione nel piazzale del Collegio. Qui, narrava il Procuratore Generale nella sua requisitoria, Mauro fu accolto "tra spari e applausi dei Convittori del Collegio Italo-greco" e parlò di come lo Statuto presentasse difetti e per tanto andasse contestato; sostenne la necessità di abbattere la monarchia borbonica per abbracciare un sistema basato sull'elettività triennale di un re.<sup>146</sup> Le parole di Mauro furono accolte con grande entusiasmo dagli allievi di quell'istituto. Bisogna ricordare che, proprio grazie all'impostazione laica data dal Bellusci al programma di studi del Collegio, molto tempo era dedicato alla lingua e letteratura greca e latina. Come sottolineava Francesco De Sanctis, gli educandi del Collegio, "esaltati da reminiscenze classiche e da un senso di idolatria per la rivoluzione francese", oltre che da un "desiderio indistinto di tempi nuovi", erano mossi ad ideali di libertà.<sup>147</sup> Girolamo De Rada, nella sua "Autobiologia", ricordava come, grazie all'istruzione ricevuta presso il Collegio italo-greco, fosse "affascinato dal miraggio della libertà greca e romana" e come gli paresse "arbitraria ed oppressiva ogni monarchia assoluta".<sup>148</sup> Dal 1844 sino all'Unità d'Italia non vi fu rivolta in cui il Collegio non fosse direttamente o indirettamente coinvolto. Ispiratori e organizzatori dei moti o di azioni sovversive furono spesso ex-allievi che continuavano a mantenere contatti con docenti e allievi ai quali erano in molti casi legati da vincoli di parentela. La posizione politica prevalente era democratica-repubblicana, come si è visto, e influenzata in particolare dalla prospettiva di Benedetto Musolino, il quale era in contatto con alcuni intellettuali arbëreshë.<sup>149</sup>

Quando poi nel 1843 la direzione del Collegio fu affidata dal Ministero degli Affari Ecclesiastici ad Antonio Marchianò, professore di latino e greco, appartenente alla generazione formatasi sotto la presidenza di

---

145 Mazziotti G., *Monografia del Collegio italo-greco di Sant'Adriano. Con aggiunta di documento sulla storia dell'istituto*, Roma, 1908, pp. 18-19

146 *Atto di accusa e Decisione*, cit., p. 33

147 De Sanctis F., *La letteratura italiana del secolo XIX*, II, Napoli, 1897, pp. 72-82

148 De Rada G., *Autobiologia*, II., cit., p. 3

149 Pinto C., *Benedetto Musolino*, s.v., in DBI; Monsagrati G., *Domenico Mauro*, s.v., in DBI; De Rada G., *Autobiologia*, II., cit., pp. 1-3; 12-13

Bellusci, la connotazione politica liberale divenne ancor più evidente. Mazziotti nella sua "Monografia" lo ricordava come "una figura imponente e maestosa, di carattere energico, d'instancabile operosità". Creò un corpo docenti ben preparato e con inclinazioni politiche ben definite.<sup>150</sup> Proprio sotto la sua direzione si sospettò che nel Collegio operasse una cellula della "Giovane Italia" alla quale avrebbero appartenuto professori, allievi ed ex-allievi.<sup>151</sup> In realtà ciò non fu mai confermato. Fatto sta che qui si tennero nel corso del 1848 le riunioni per coordinare le azioni politiche, tanto che il Procuratore Generale, nel suo atto di accusa, individuò nel Collegio una delle sedi in cui si riuniva la "Setta" di S. Demetrio: si trattava del "Circolo Nazionale" a cui partecipavano i professori con in capo Antonio Marchianò, gli allievi e parte della popolazione; vi si discuteva di libertà e di repubblica ed era dove Domenico Mauro dava le istruzioni circa la condotta politica da tenere.<sup>152</sup>

La responsabilità era attribuita al rettore e vice-presidente Marchianò, "settatore e divulgatore degli infernali disegni di rivolta".<sup>153</sup> Nel 1843 quando il vescovo in partibus di Tiberopoli e proveniente da famiglia filoborbonica, Gabriele De Marchis, presentò le proprie dimissioni dalla carica di presidente del Collegio italo-greco,<sup>154</sup> fu predisposta da Propaganda Fide la visita apostolica di Pietro Matranga, sacerdote arbëreshë di Piana dei Greci e *scriptor graecus* della Biblioteca Vaticana. A Matranga fu proposto il rettorato del Collegio, ma egli rifiutò suggerendo il nome di Antonio Marchianò, valido docente di latino e greco e apprezzato dalla comunità calabro-albanese.<sup>155</sup> Marchianò effettivamente fu sin dal

---

150 Mazziotti G., *Monografia del Collegio Italo-greco di S. Adriano*, cit., p. 17

151 Tinivella G., *L'istituto Italo-albanese di S. Demetrio Corone*, in "Pedagogia", 1913, p. 381; Cassiano D., *Appendice*, in Id., *Democrazia e socialismo nella comunità albanese di Calabria: Attanasio Dramis*, Napoli, 1977

152 *Atto di accusa e Decisione*, cit., p. 15; *Ufficio del 31 luglio 1848 al Giudice Istruttore di Rossano del Giudice Regio di S. Demetrio*, in Cassiano D., *Democrazia e socialismo*, cit., pp. 30-33

153 *Atto di accusa e Decisione*, cit., p. 33

154 De Marchis fu probabilmente costretto a presentare le sue dimissioni a causa delle critiche e proteste che giunsero da parte degli educandi. Abituati alla presidenza del predecessore, Domenico Bellusci, e alla sua impostazione laica, il ritorno con De Marchis ad un'organizzazione degli studi per lo più teologica e volta al mantenimento dell'"originalità dei primitivi riti greci", non fu visto di buon occhio. Cassiano D., *S. Adriano. Educazione e politica (1807-1923)*, Lungro, 1999, pp. 89-92

155 APF, *Scritture riferiti nei Congressi Italo-Greci 1826-1845*, cc. 2 (754-5): Napoli, 6 settembre 1843. Mons. Antonio Scotti al Cardinal Franzoni. Separando la carica vescovile, ancora assegnata a De Marchis, dalla presidenza

primo momento ben accolto nel Collegio, ma si trovò ben presto a scontrarsi con il clero e i vescovi latini, come si è visto.<sup>156</sup>

A causa di questi scontri e della sue mai celate posizioni politiche Marchianò si attirò l'odio di alcuni suoi compaesani: il 25 agosto 1847 tale Michele Murano indirizzò una lettera a Pio IX per mezzo del Prefetto di Propaganda Fide per denunciare la condotta corrotta di Marchianò, "ateo, giuocatore, bestemmiatore dei Santi, maestro di parole oscene", macchiatosi di ogni vizio e infamia avendo "disprezzo della Religione e della disciplina"; si chiedeva dunque "all'Arcivescovo di Rossano, all'ordinario di Bisignano, ed al vescovo di Cassano, che dessero vita ad una formale inquisizione".<sup>157</sup>

Il Prefetto, ricevuta questa lettera, si affrettò ad informare il Vescovo di Cassano: "qualche persona maligna [volle] abusare di quella autorità che porterebbe seco un veleno", ma comunque sarebbe stato meglio porre attenzione "affinché se pur vi fosse nel mentovato seminario alcuno degli sconcenti suddetti non tardi la S.V. a prendere gli opportuni provvedimenti".<sup>158</sup> La questione finì così, anche perché tentativi denigratori basati su accuse alla moralità erano già stati tentati, ma si erano rivelati calunnie.

La proposta di destituzione di Antonio Marchianò ritornò in modo pressante con i fatti del 1848. Dal momento che il vice-presidente fu uno dei protagonisti degli eventi politici, fu notoriamente un democratico antiborbonico e guidò le sommosse contadine per l'appropriazione delle terre demaniali, il governo borbonico e Propaganda si preoccuparono di cercare un sacerdote più consono agli orientamenti politici di queste autorità. Il 14 marzo 1848 il Prefetto di Propaganda scrisse all'arcivescovo Pietro Cilento chiedendo se vi fossero dei possibili sostituti.<sup>159</sup>

---

del Collegio, l'istituzione arbëreshë entrava nella sfera di competenza del governo del Regno delle Due Sicilie e posto alle dipendenze del Ministero degli Affari ecclesiastici. Cfr. APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852, cc. 384-5: Lungro, 6 agosto 1848. Da Gabriele De Marchis, Vescovo di Tiberopoli, al Cardinal Franzoni

156 *Supra*, pp. 35-47

157 APF, "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852", cc. 290-1: Corigliano, 25 agosto 1847. Da Michele Murano al S.mo Pio IX

158 APF, "Fondo Lettere anno 1847", p. 1162-3. Roma, 28 settembre 1847. Dal Cardinal Franzoni al Vescovo di Cassano, Bombini

159 APF, "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852," cc. 349-50: Rossano, 30 aprile 1848. L'Arcivescovo Pietro Cilento al Cardinal Franzoni. Si individuò poi il sostituto in Costantino Lopez ma non si riuscì ad arrivare alla nomina perché Propaganda e il Ministero degli Affari Ecclesiastici si contendevano la giurisdizione del Collegio. APF, "Scritture riferite nei

A maggior ragione dopo i fatti del 15 maggio e la disfatta di Campotenese dove Marchianò aveva guidato un gruppo di allievi del Collegio, si manifestò la necessità di intervenire nell'istituzione italo-albanese.<sup>160</sup> Marchianò era ufficialmente latitante insieme a Raffaele Mauro e “non cessa[va]no di accreditare le voci di una prossima rivoluzione”. Tutto ciò non poteva non riflettersi sul Collegio stesso, “centro di unione de' settari della Provincia”. Si sospettava anche che “le rendite di uno stabilimento pubblico [fossero] destinate a secondare i germi della rivoluzione”.<sup>161</sup> La polizia borbonica quindi si adoperò per cercare di controllare il Collegio all'interno del quale si sospettava si tenessero ancora riunioni con fini sovversivi alle quali partecipavano i fratelli Mauro e Marchianò, tutti latitanti. Nel settembre 1848 il Giudice regio faceva rapporto all'Intendente:

Studenti, e gioventù in genere. I nominati D. Vincenzo Chiodi, di Angelo, D. Cesare Chiodi, di Giovanni, e qualche altro giovine alunno di questo Collegio Italo-Greco, si mostrano irreligiosi, e nemici dell'attuale Dinastia Borbonica, fino a congiurare per una novella ribellione. Gli altri studenti potrebbero essere anche corrotti, per professare gli stessi principii se la saviezza del Real Governo non li scuoterà adottando misure di rigore contro i primi. [...] Religione, e costume. In generale si rispetta la Religiosità e vi è buon costume, ma i giovinastri precisamente della classe de' maestri, sono piuttosto immorali, anche perché in questo Comune, ed in quello di S. Sofia qualche Ecclesiastico mal si conduce, e dà cattivo esempio.<sup>162</sup>

Constatata l'indubbia compromissione del Collegio nei moti rivoluzionari di Cosenza, il governo borbonico stabilì la chiusura del Collegio.<sup>163</sup>

---

Congressi Italo-Greci 1846-1852”, cc. 384-5: Lungro, 6 agosto 1848. Da Gabriele De Marchis, Vescovo di Tiberopoli, al Cardinal Franzoni; Id., c. 400: S.I., S.d. [1848] Nunzio di Napoli al Cardinal Franzoni; Id., c. 412: Lungro, 23 novembre 1848. Da De Marchis, Vescovo di Tiberiopoli, al Cardinal Franzoni

160 Mazziotti G., *Monografia del Collegio Italo-greco di S.Adriano*, cit., pp. 30-35

161 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 11. San Demetrio 28 luglio 1848. L'Arciprete del Comune Segnato Trifone Lopez al Sig. Intendente della Provincia di Calabria Citra

162 ASN, Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione. Fascio 3200 VI, Esp. 238, vol. 15 par. 17. Allegato 1: “Giudicato Regio Circondariale S. Demetrio li 2 settembre 1848 n° 232. Al Sign. Sotto-Intendente del Distretto di Rossano [F. De Simone]”

163 Cassiano D., *S. Adriano*, cit., p. 124

## 5.2 Il Collegio dopo il 1848

Nel 1850 il Collegio fu riaperto e affidato alla direzione del sacerdote di rito greco di S. Benedetto Ullano, Vincenzo Rodotà che era stato già economo sotto la reggenza di Marchianò. Rodotà tenne una condotta cauta volta a non destare sospetti nel timore di una chiusura definitiva. Arginare però l'operato sovversivo degli allievi non fu semplice. Molti ex-studenti e parenti degli allievi del Collegio erano infatti stati arrestati dopo i fatti del 1848. Continui erano dunque i rapporti tra i patrioti incarcerati e il Collegio. Nel 1851 Giovanni Mosciaro, arbëreshë di S. Benedetto Ullano e uno dei capi-rivolta del Quarantotto, dall'esilio cominciò ad organizzare l'evasione dal carcere di Cosenza di almeno seicento detenuti politici.<sup>164</sup> L'obiettivo era poi di dare vita ad una guerriglia volta all'abbattimento del regime borbonico. Tra la cellula dei detenuti e i congiurati esterni faceva da intermediario Agesilao Milano, allievo del Collegio. Il tentativo di sommossa si ebbe il 15 agosto 1851 ma fallì miseramente.<sup>165</sup> Sospettando un coinvolgimento del Collegio con i detenuti furono presi provvedimenti:

il governo ordinò l'immediata espulsione dal Collegio di tutti quei convittori che avevano rei politici, detenuti nelle carceri di Cosenza. [...] Coinvolti nella stessa sorte furono due dei migliori professori, Girolamo de' Rada e Raffaele Lopez, ed infine anche il vice-presidente Vincenzo Rodotà venne destituito. Ma non era questione di individui più o meno contrari alla turpe tirannide: era il luogo, erano le mura, era la tradizione impressa nelle pietre, nelle pareti di questo sacro recinto, che formava gli eroi del libero pensiero e delle azioni gloriose! Per cui il Borbone decise la soppressione e la distruzione di questa *Officina del diavolo*<sup>166</sup>

Giuseppe Mazziotti, nel ricordare la sua espulsione dal Collegio insieme ad altri compagni e a valenti professori, per il sospetto di essere tutti implicati in operazioni di rivolta, ammetteva che non erano gli individui ma il luogo in sé. Le pareti stesse del Collegio trasudavano ideali di libertà, era il luogo stesso a creare gli eroi pronti a versare il proprio sangue per la libertà. Anche Ferdinando II doveva ormai essere convinto di questo se diede al Collegio l'appellativo di "officina del diavolo". Sembrava effettivamente che non vi fosse altra via per fermare l'operato dei suoi educandi se non la

---

164 Su Giovanni Mosciaro cfr. Brunetti M., *La piazza della rivolta: microstoria di un paese arbëresh in età giolittiana*, Soveria Mannelli, 2003, pp. 41-42, n. 4

165 Serra A., *Spezzano Albanese nelle vicende storiche sue e dell'Italia (1470-1945)*, Spezzano Albanese, 1987, p. 279; Cassiano D., *Democrazia e socialismo*, cit., pp. 22-24

166 Mazziotti G., *Monografia del Collegio Italo-greco di S. Adriano*, cit., pp. 36-39



chiusura definitiva. Con la scusa di spostare la sede da S. Demetrio a Rossano in modo da essere sottoposto al controllo diretto del Vescovo, il re mirava ad una nuova chiusura.

Per evitare ciò la comunità si rivolse sia al Prefetto di Propaganda sia al re in persona nella speranza di mantenere in vita l'istituzione. A perorare la causa del Collegio fu chiamato Giuseppe Bellusci, capourbano di S. Demetrio e noto filoborbonico. Per le sue posizioni politiche era ritenuto essere la persona più adatta ad intercedere presso il re. Il Decurionato assumeva dunque la deliberazione del 2 agosto 1852 in cui si esponevano alcune considerazioni su come fosse sconveniente spostare il Collegio in altro comune. Erano addotte in primis motivazioni di tipo economico, dimostrando come tutti i fondi agrari messi in affitto avrebbero prodotto un reddito irrisorio con evidente danno dell'istituzione dal momento che sarebbe stato necessario anche acquistare delle derrate alimentari. Si sottolineava, poi, come la posizione fosse ideale per conciliare lo studio "giacendo in solitudine remora e perfetta". Infine si trattava pur sempre di un luogo sacro e "la chiusura dello stesso sarebbe stato uno scandalo religioso e morale per tutti i paesi".<sup>167</sup>

La petizione fu dunque presentata a Ferdinando II dal Dottor Jenò, suo medico di corte il 14 settembre 1852 e grazie a lui Giuseppe Bellusci riuscì ad ottenere un'udienza col re. Ferdinando II decise di non chiudere o trasferire il Collegio a patto che fosse affidato ad una corporazione religiosa. Il re scelse la corporazione dei Barnabiti, ma interpellato il Generale, Francesco Caccia, la risposta fu negativa. Il Ministro degli Affari Ecclesiastici si rivolse dunque a Mons. Innocenzo Ferrieri, Arcivescovo di Sida e nunzio apostolico alla corte napoletana, affinché domandasse al Prefetto di Propaganda di intercedere presso il Generale dei Barnabiti. Mons. Ferrieri dunque così scriveva:

il Sig. Commendatore Scorza Direttore del Ministero degli Affari Ecclesiastici si rivolse a questo provinciale dei Barnabiti invitandolo a disporre un numero di soggetti capaci di adempiere il Sovrano volere. Interpellato il Generale ad emettere in proposito il suo parere, si negò ad accogliere la proposta, mettendo in campo la regola, che vieta aprire Collegi in luoghi di ristretto numero di anime dichiarando di doversi occupare a ben stabilire le cose esistenti, anzi che pensare ad aprirne delle nuove. La Eminenza V.ra R.ma ben comprende, come una tale risposta non potesse formare buona impressione al Direttore del Ministero per gli Affari Ecclesiastici, che ha a cuore di adempiere le disposizioni del suo Sovrano. Si è quindi a me diretto col foglio che mi onoro rassegnarle all'Eminenza Vostra, onde mi facessi interpositore per rimuovere dall'animo del P. Generale le affacciate

---

<sup>167</sup> La deliberazione è riportata quasi integralmente in Cassiano D., *S. Adriano*, cit., pp. 128-130

difficoltà; e io meglio non saprei rivolgermi che al vevole patrocinio dell'Eminenza V.ra R.ma che tanto interesse prende pel buono andamento di quelle Colonie Italo-Greche, pregandola di voler chiamare a Sè il lodato P. Generale, e muoverlo ad accettare la direzione del Collegio Italo-greco di S. Demetrio, anche in vista d'impedire con tale accettazione maggiori inconvenienti.

In realtà da parte di Propaganda non vi era l'interesse a sostenere questo provvedimento. Infatti ciò avrebbe significato riconoscere la piena potestà del governo borbonico sul Collegio e sulla comunità di rito greco. Poiché Propaganda e il Ministero degli Affari ecclesiastici non riuscirono a trovare un accordo, il Collegio rimase affidato all'ormai anziano vescovo di rito greco, Gabriele De Marchis. In tal modo il Collegio Italo-greco rimaneva sotto l'influenza di Propaganda in quanto istituzione di rito greco-bizantino. Nel novembre 1854, Mons. Francesco Saverio Apuzzo, sovrintendente delle colonie greche per Propaganda Fide, svolse una visita presso la comunità calabro-albanese. Nella sua relazione metteva in luce l'inettitudine di De Marchis e suggeriva di cercare un sacerdote greco in grado di occuparsi della gestione del Collegio: "è inutile sceglierlo tra i Sacerdoti di Rito Greco dimoranti in questo Regno, poiché niuno ha l'abilità e scienza sufficiente". Notava poi la decadenza degli studi e come fosse necessario riportare il Collegio alla sua originaria vocazione sacerdotale:

La Parola di Dio troppo raramente è annunziata alla gioventù e dovrebbero anche gli alunni avvezzarsi a predicare giusta le regole. I libri di cui si fa uso sono i seguenti: la Dogmatica di Perrone, la Morale di Stampò, la Canonica del P. Salgano, il Diritto di Natura di Eneccio, le Osservazioni del P. Liberatore, la Filosofia di Galluppi, Geometria piana e solida di Flauti, l'Aritmetica di Vito Caravelli, Tito Livio, Orazio Flacco, Cicerone, G. Cesare, le Metamorfosi di Ovidio, Virgilio Marone, Catullo, Tibullo, Propertio, Fedro, Cornelio Nepote, Catechismo Romano, Selectae e Veteri Testamento historia, la Grammatica latina di Vito Buonsanto, il Portoreale latino, Enciclopedia greca di Patusa, Silloge greca, Testo di Omero, Portoreale greco, Grammatica greca ad uso dei Seminari Patavini, Opuscoletti stampati dal greco Nestore Polli, Grammatica di Adone, Letture di Cesare Cantù, Storia greca e romana di Goldsmith, Canti scelti di Dante, Retorica di Blair, Estetica di Ficht (sic), Antichità Romane, Geografia di Adone detta di Galanti, Canti del Tasso, Dottrina Cristiana di Spinelli e Rosmini. Dovrebbe taluno mutarsi come si è fatto per la Teologia dogmatica, la quale finora si dettava da manoscritti e sarebbe utile aggiungere qualche Silloge di Padri greci.<sup>168</sup>

---

168 APF, "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1853-1858", c. 272: Relazione di Mons. Francesco Saverio Apuzzo al Prefetto della S. Cong.ne di Propaganda Fide Card. Filippo Franzoni sul Collegio di S. Adriano, 2 novembre 1854

Traspare, ancora una volta, come lo studio dei classici e delle scienze umane avesse un ruolo preminente rispetto alle scienze teologiche. È necessario inoltre notare come in questo elenco mancassero testi sacri orientali per il rito greco. Il timore di Apuzzo era ancora una volta indirizzato verso il peso dato allo studio del latino e greco. Come d'altronde aveva asserito Tocqueville nella sua opera, "La democrazia in America" del 1840, lo studio del mondo antico è pericoloso perché agita davanti le giovani menti "i Brutti e i Gracchi", modelli per le generazioni di rivoluzionari.<sup>169</sup> E infatti proprio a Bruto e ai suoi ideali di libertà, la gioventù calabro-albanese si era ispirata sin dal 1844 e continuò ad ispirarsi fino agli avvenimenti del 1856.

In conclusione. Il coinvolgimento della popolazione calabro-albanese negli eventi del 1848 fu dovuto all'opera di alcuni personaggi appartenenti alla classe intellettuale, i quali avevano contatti con la dimensione politica napoletana e nazionale. Domenico Mauro fu il protagonista indiscusso del 1848 presso la comunità. Dopo aver partecipato attivamente alle prime sommosse della capitale e fattosi eleggere deputato al parlamento, Mauro riuscì attraverso i suoi fratelli e ai suoi ex compagni di Collegio a creare una rete tra gli arbëreshë: sfruttando la formazione della Guardia Nazionale fece in modo da porvi a capo persone a lui legate. In tal modo la Guardia Nazionale divenne un corpo armato attraverso il quale poter contrastare le truppe borboniche e poter coinvolgere il popolo nelle azioni politiche. Un ruolo di primo piano fu giocato anche dal Collegio di S. Demetrio dove Mauro trovò terreno fertile per divulgare gli ideali di libertà presso la colta gioventù arbëreshë. Grazie a questa complessa rete si cercò di coinvolgere gli strati più bassi della popolazione, facendo leva in primis sulla questione sociale che affliggeva il Meridione ormai da decenni e sulla ritualità pubblica come strumento di educazione politica. Per quanto nei documenti analizzati ricorra spesso l'identificativo di "Albanesi" non sembra ci sia mai un intento connotativo a scopo esclusivo. I calabro-albanesi sembravano partecipare di diritto al movimento nazionale e le peculiarità identitarie che potevano emergere sembravano far parte di una ritualità non in contrasto con l'identità italiana alla quale comunque si sentivano appartenere. Anzi la piena integrazione nella costruzione del nuovo stato nazionale italiano veniva considerata come la via per tutelare le peculiarità religiose e culturali della "nazione" albanese nel territorio della penisola: il suo ordinamento liberale garantiva l'effettiva permanenza delle specificità nazionali albanesi all'interno di un'unica, più ampia e comprensiva, "nazione italiana". L'unico caso isolato in cui l'identità arbëreshë è posta come nettamente differenziata è nel giornale deradiano "L'Albanese

---

169 Canfora L., *Gli antichi ci riguardano*, Bologna 2014, pp. 19-24

d'Italia". De Rada però riusciva ugualmente a coniugare l'identità albanese con quella italiana nello sforzo di legittimare l'uguaglianza e la naturale persistenza della comunità nel progetto della nazione italiana: se infatti da un lato prospettava la tutela della comunità albanese in Italia nel quadro del neoguelfismo, dall'altro vedeva nell'Unità d'Italia, l'incoraggiamento e la spinta necessaria alla formazione in uno stato nazionale albanese nei Balcani.

### Capitolo III

#### **“...uccidendo un tiranno si salva un popolo, perdonandogli si uccide un popolo...”: l’attentato al re di Agesilao Milano**

Domenico Mauro nel suo esilio a Torino fu raggiunto dalla notizia dell’attentato al re Ferdinando II compiuto dal suo amico e compatriota Agesilao Milano. In suo onore compose dunque una lunga ode di quarantuno stanze dal titolo “Agesilao Milano, ossia i segni del tempo”. In pedice alla poesia aggiunse:

Io aborro dallo spargimento di sangue umano, qualunque nome esso pigli, ma è certo, che, per la purezza delle intenzioni, pel sicuro sacrificio della vita, e per la religiosa calma dell’animo suo, Agesilao Milano, mentre compiva un omicidio, era un eroe, che la storia e la poesia ammireranno sempre.<sup>1</sup>

L’attentato e le sue conseguenze ebbero infatti un’eco rilevante a livello nazionale ed europeo: l’atto di coraggio, le atroci torture subite dal condannato e lo scempio del cadavere corsero presto nelle lettere degli ambasciatori delle corti e dei patrioti. Componimenti poetici e letterari concorsero a creare intorno alla figura di Milano un’aura mistica propria della narrazione martiriologica.

Charles Paya, editore e giornalista francese, nonché convinto democratico, all’indomani della morte di Milano pubblicò un opuscolo dal titolo “Il martirio di Agesilao Milano” in cui narrava l’attentato, il processo e l’esecuzione sottolineando la condotta integerrima e coraggiosa dell’imputato: in suo possesso furono trovati una Bibbia in greco e una copia del “De regimine principum” di san Tommaso e fino alla fine non mostrò pentimento ma morì tra atroci dolori gridando “Viva Dio! Viva la libertà! Viva l’indipendenza!”<sup>2</sup>

Molti furono i componimenti in versi: Giuseppe Del Re, anch’egli esule a

1 Mauro D., *Poesie Varie*, Napoli, 1862, pp. 14-26

2 Godechot J., *Un journaliste français libéral ami de l’Italie*, Charles Paya, 1813-1865, in “Atti del XXXVII Congresso di Storia del Risorgimento, Roma, 1961, pp. 109-118; Paya C., *Il martirio di Agesilao Milano*, s.l., 1856, in Sole G., *Tirate al Petto! La Calabria Citeriore nel Risorgimento*, Soveria Mannelli, 2011, pp. 33-35

Torino, pubblicò un carme in cui si esaltava Milano come esempio per la gioventù di libertà perché “il tuo sangue n’è pegno”<sup>3</sup>; la poetessa Laura Beatrice Mancini Oliva, meglio conosciuta come la Corinna Italica, compose una canzone per esaltare “il fatto audace ed immortal”, canzone poi edita in una raccolta di poesie del 1861;<sup>4</sup> l’avvocato e patriota siciliano Luigi Cepolla Mari scrisse una monografia in cui, pur avendo la pretesa di scientificità storica, definiva Milano come “profeta e martire” che aveva agito “contro l’Anti-Cristo”, “pioniere di libertà ... contro i tiranni”.<sup>5</sup>

Molti altri testi potrebbero essere ricordati; fatto sta che sin dalla sua morte, occorsa il 12 dicembre del 1856, Milano divenne uno dei simboli non solo della rivolta meridionale, ma anche del sacrificio per l’Italia e della lotta alla tirannia. Basti pensare che nel 1857 Carlo Pisacane commissionò al coniatore torinese Pietro Thermignon una medaglia raffigurante da un lato Agesilao Milano e dall’altro Francesco Bentivegna. La medaglia fu coniata per una sottoscrizione volta a finanziare la spedizione di Sapri. Sul lato rappresentante il tirannicida, si aveva la salma di Milano che galleggiava sulle acque del golfo di Napoli e sotto la testa un ramo di palma; in secondo piano il Vesuvio fumante. La raffigurazione era accompagnata dalla frase “Solo in piena luce a viso aperto si levò contro l’empio accampato e potente. Redentore Civile. A. Milano”.<sup>6</sup> Era dunque celebrata la solitudine del martire che si eleva contro il tiranno, il coraggio del redentore del popolo. A questo esempio voleva ispirarsi Pisacane il quale dedicò ad Agesilao Milano un infiammato articolo sul giornale “La Libera Parola” e poi su “L’Italia e il Popolo” dell’11 gennaio 1857. Qui scrisse che “il lampo della baionetta di Milano fu una propaganda più efficace di mille volumi scritti da dottrinari” e che lui stesso, Pisacane, sarebbe stato “il successore dei Bandiera, l’emulo di Bentivegna e dell’attentatore Milano”.<sup>7</sup> E seguendo i suoi modelli Pisacane trovò la morte il 2 luglio a Sanza nella spedizione di Sapri e divenne anche lui martire della patria.

Giuseppe Mazzini nel suo ricordo di Pisacane pubblicato a Genova nel

---

3 Monsagrati G., *Giuseppe del Re*, s.v., in DBI; Del Re G., *Agesilao Milano. Carme*, Torino, 1857

4 Michel E., *Laura Beatrice Mancini Oliva*, s.v., in “Dizionario del Risorgimento Nazionale”, Milano, 1933; Mancini Oliva L.B., *Patria e Amore, Canti*, Torino, 1861, pp. 56-65

5 Cepolla Mari L., *Agesilao Milano. Storia del secolo XIX*, Catania, 1862

6 Di Rauso F., *Le medaglie contro i Borbone di Napoli*, in “Panorama Numismatico”, 239/2009, pp. 47-52

7 In Rosselli N., *Carlo Pisacane nel Risorgimento italiano*, Torino, 1932, pp. 284-285

1858 seguiva la linea martiriologica tracciata dall'eroe di Sapri nel suo articolo e invitava il popolo del Regno delle Due Sicilie a sollevarsi contro il re Borbone:

E il sangue di Pisacane e d'Agésilao Milano, il sangue di quanti morirono col nome di Patria sul labbro, per suscitavi ad opre virili, da Milano e Pisacane risalendo fino ai Bandiera, grida a voi segnatamente, Italiani di Napoli: sorgete e ribattete da uomini una accusa che serpeggia crescente per tutta Europa<sup>8</sup>

Proprio del pensiero mazziniano era il portare ad esempio le eroiche azioni dei patrioti che, compiendo l'estremo sacrificio, divenivano martiri e quindi testimoni. I fratelli Bandiera, Milano, Pisacane continuavano a vivere nella narrazione pubblica mazziniana e divenivano nella memoria collettiva un modello e uno sprone. Come ha sottolineato Lucy Riall, l'immagine moderna dell'eroe "è quella di impersonare un ideale e di incarnare un movimento, allora morendo egli conferisce un'aura sacrale alle proprie aspirazioni politiche e imprime il crisma della santità alle proprie azioni"<sup>9</sup>

Agésilao Milano era entrato a far parte dunque nella costruzione martiriologica. Infatti ancora nel 1886 l'intellettuale Alessandro Tassoni aveva pubblicato alcune pagine nella "Biblioteca patriottica popolare" in cui dichiarava di volere riempire alcune lacune dell'opera di Atto Vannucci, "I martiri della libertà italiana". Tra gli eroi e martiri del Risorgimento, Tassoni inseriva anche Milano.<sup>10</sup>

Al di là delle strumentalizzazioni che ne sono state fatte, occorre tener presente che Agésilao Milano, arbëreshë di S. Benedetto Ullano, nacque e si formò in seno alla comunità calabro-albanese e frequentò il Collegio italo-greco vivendo il Quarantotto al fianco del vice-presidente Marchianò. Per capire come si arrivò all'attentato del re, è necessario dunque tener presente le problematiche socio-economiche che furono alla base dei movimenti rurali calabresi e le questioni culturali che furono poste all'interno del Collegio. La prospettiva politica fu infatti correlata alle questioni che avevano animato il movimento patriottico nei paesi arbëreshë sin dai fatti del 1844.

Non potranno essere trascurate, poi, le conseguenze che l'attentato ebbe presso la comunità arbëreshë di Calabria, che si trovò ad affrontare

8 Mazzini G., *Ricordi su Carlo Pisacane*, Genova, 1858, p. 34

9 Riall L., "I martiri nostri son tutti risorti!". *Garibaldi, i garibaldini e il culto della morte eroica nel Risorgimento*, in Janz O. - Klinkhammer L., *La morte per la patria: la celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, Roma, 2008, p. 23-44

10 Tassoni A., *I dimenticati*, Roma, 1886; poi inserito in Vannucci A., *I martiri della libertà italiana dal 1784 al 1848*, Milano, 1886 (VI ediz.)

ingerenze politiche, persecuzioni poliziesche e visite apostoliche. Infine è opportuno interrogarsi su quale dibattito si creò intorno alla figura di Milano, divenuto oggetto di riletture delle varie parti politiche all'indomani dell'Unità d'Italia. Basti pensare che il dibattito arrivò ad avere risonanza europea e indusse Cavour a mettere da parte la scomoda memoria di Milano per non nuocere alla posizione diplomatica tanto faticosamente raggiunta.

### 1. Educazione e formazione politica

Di statura giusta, piuttosto magro, bruno, capelli neri, occhi cisposi, bieco sguardo, non rideva mai; persona disgradevole, non punto somigliante a ritratti che poi n'inventarono.

Così Giacinto de' Sivo descriveva Agesilao Milano nella sua "Storia".<sup>11</sup> Agesilao Milano nacque il 12 luglio 1830 a S. Benedetto Ullano – paese arbëreshë e sede fino al 1794 del Collegio italo-greco – da Benedetto, sarto di trentatré anni, e Maddalena Russo di ventinove anni, possidente. Agesilao ricevette la prima educazione nella scuola pia fondata e diretta da suo zio, il sacerdote di rito greco Domenico Milano. Sin da subito si appassionò allo studio delle lettere e poi mostrò interesse per l'opera di Vittorio Alfieri. Il padre di Milano era un affiliato alla carboneria e partecipò a tentativi insurrezionali nella provincia di Cosenza. Per questo fu arrestato quando Agesilao era ancora piccolo e scontò un periodo di carcere a Castelvetro; arrestato nuovamente nel 1844, sospettato di aver preso parte alla rivolta del 15 marzo, morì di lì a pochi anni lasciando moglie e figli.<sup>12</sup>

Nel 1843 Agesilao entrò nel Collegio italo-greco come "convittore con piazza franca", ossia, essendone meritevole, ricevette una borsa di studio per formarsi gratuitamente. Qui Milano rimase fino al 1848. Non si hanno notizie circa la sua permanenza nel Collegio se non che strinse amicizia con Attanasio Dramis di S. Giorgio, Antonio Nocito e Orazio Rinaldi di Spezzano Albanese e Nicodemo Baffi di S. Sofia con i quali partecipò alle rivolte organizzate in seno al Collegio. D'altronde Raffaele De Cesare nella sua monografia sulla fine del Regno delle Due Sicilie raccontava come nel Collegio, "vivaio di giovani esaltati da sentimenti di libertà, da

---

11 De Sivo G., *Storia delle Due Sicilie dal 1847 al 1861*, XIV, Roma, 1864, p. 344

12 Posteraro P., *Agesilao Milano*, s.v., in DBI



reminiscenze classiche, e da un senso di idolatria per la rivoluzione francese” vi fosse stato fondato “una specie di comitato di salute pubblica, formato da tre di loro con l’incarico di resistere ad ogni atto di prepotenza dei superiori. [...] Quel comitato fu composto fra il 1845 e il 1848 dagli alunni Milano, Dramis e Nicodemo Baffa di S. Sofia”.<sup>13</sup>

La formazione degli allievi era dunque improntata all’ispirazione ad ideali rivoluzionari e di resistenza all’autoritarismo. Giunto dunque il Quarantotto i giovani presero parte con entusiasmo agli avvenimenti politici. Dalle carte dell’archivio della Polizia emerge come Milano fosse stato coinvolto sin dal febbraio del 1848 in seguito alla notizia della concessione dello statuto. Infatti il certificato di perquisizione di Agesilao Milano del 12 agosto 1850 recava le seguenti annotazioni: “cospirazione ad oggetto di distruggere e cambiare il Governo ed eccitare gli abitanti del regno ad armarsi contro l’autorità Reale, in Febr. Marzo e Aprile 1848 in S. Benedetto Ullano”.<sup>14</sup> Milano, ancora diciassettenne, mostrò subito la sua aspirazione a sovvertire l’ordine costituito. Se da un lato l’educazione del Collegio ebbe una sua parte, non può essere sottovalutato l’impatto che ebbe su Milano adolescente la sorte toccata al padre.

In seguito ai fatti del 15 maggio si è visto come la situazione nella provincia di Cosenza precipitò. Nei villaggi arbëreshë come in tutta la campagna calabrese i patrioti andavano condannando l’operato del re. Ovunque si praticavano rituali pubblici di esecuzione delle raffigurazioni del re e della regina. In uno di questi rituali, svoltosi a S. Benedetto Ullano nel giugno 1848, ebbe parte attiva Agesilao Milano:

si recarono nella cancelleria Comunale, presero i mezzi busti di gesso del Re e della Regina (D.G.) che colà stavano, li fecero quasi tingere col mantesino (nerofumo) sporco che teneva innanzi il suddetto ferraro Federico Migliano, e poscia li discesero in mezzo a quella piazza, ove li distrussero a colpi di fucilate, che tutti scaricavano.<sup>15</sup>

Dalle indagini condotte nel 1849, gli imputati “per il sacrilego fatto” risultarono essere tredici patrioti arbëreshë tra i quali compariva anche Agesilao Milano. Nonostante fosse stato accusato di aver fatto parte del battaglione di fucilazione, fu poi graziato con altri per effetto di Real

---

13 De Cesare R., *La fine di un Regno*, I, Milano, 1969, p. 204

14 ASN, Arch. Pol., Gabinetto 1854-1859, fasc. 1510, esp. 1487; A.S.N., Arch. Borbonico, fasc. 960/1, II, cc. 429-30. Certificato di perquisizione di Agesilao Minalo A° 12 agosto 1850 Decisione di Archivio

15 ASN, Arch. Pol., Gabinetto, 1854-1859, fasc. 1510, esp. 1487, par. 2., fasc. 2. Verbale delle rivelazioni di Lazzaro Manes al Commissario Maddaloni. Napoli, 7 dicembre 1857

Rescritto dell'8 ottobre 1852 pubblicato in Cosenza dal Procuratore Generale del Re, Francesco Nicoletti.<sup>16</sup> Probabilmente per la sua giovane età, si ritenne di lasciarlo libero non pensando fosse un pericolo. Infatti nelle fonti d'archivio della Polizia il nome di Milano era legato solo a questi avvenimenti isolati. Successivamente si scoprì come prese parte ai fatti di Spezzano Albanese e Campotenesse. Fu lui stesso a vantarsene nella deposizione rilasciata per iscritto la notte prima di essere giustiziato:

Feci noto pure che io, nel 1848, allorquando le Calabrie inalberarono sui monti la bandiera della rivoluzione, corsi tra quei prodi e feci parte del comando del generale Ignazio Ribotti, che allora, col supremo comando sull'armate che la gente di Sicilia ci mandava, da Mexina [sic] veniva in Cosenza. Affermai pure che feci parte a' due conflitti che ebbero luogo in Spezzano Albanese e Castrovillari contro le regie truppe del generale Busacca.<sup>17</sup>

Milano dunque fece parte di una squadra, forse al comando di Alessandro Mauro e Achille Conforti, che si unì alla truppa siciliana guidata da Ribotti. In quell'occasione in uno scontro con l'esercito regio avutosi al nord di Castrovillari il 27 giugno 1848 Milano assisté all'uccisione del suo compagno Agesilao Mosciaro. Ritornati dunque i sopravvissuti a Spezzano, alcuni testimoni sostenevano che Milano affermasse : "lo vendicherò!"

In questo clima di risentimento nacque dunque il proposito regicida di Agesilao Milano. In una lettera del 1857 di Domenico Marchese veniva narrato come dopo la delusione del 1848 e le perdite subite a causa delle truppe regie, Milano, Dramis e Rinaldi – tutti ex allievi del Collegio – avessero giurato di uccidere il re.<sup>18</sup>

Incolpando Ferdinando II non solo dell'oppressione del popolo ma anche due suoi mali e della terribile sorte toccata a molte delle persone a lui care, Milano vide nella visita del re nelle Calabrie del 1852 un'occasione per mettere in pratica i suoi piani, ma scoperto dovette desistere. Fu messo sotto processo ma ne uscì indenne.<sup>19</sup> Negli anni successivi fece parte della

---

16 ASN, Ministero di Grazia e Giustizia, Affari penali, fasc. 5409. Sono contenuti due manifesti a stampa con i nomi di quanti beneficiarono dell'amnistia

17 ASN Arch. Pol., Gabinetto, 1854-1859, fasc. 1510, esp. 1487, II. Copia della dichiarazione autografa di Agesilao Milano

18 ASN, Arch. Borb., fasc. 960/1, I, cc. 136-137. Lettera di Domenico Antonio Marchese. Cosenza, 23 gennaio 1857: "Mi ricordo che verso la fine di Marzo dello scorso anno, passeggiando con Milano per la strada di S. Francesco di Paola, in Cosenza, in un viottolo limitrofo della detta strada, discorrendo di Garibaldi e di altre cose avvenute nel quarantotto, Milano mi disse: ecco il luogo dove anni fa, io, Dramis e Rinaldi giurammo di uccidere il Re"

19 ASN, Arch. Pol., Gabinetto, anni 1854-1859, fasc. 1511, esp 1487, 4. Sentenza

rete cospiratoria che si era venuta a creare nella comunità calabro-albanese: fu in contatto con Alessandro Mauro e Giovanni Mosciaro e frequentò con assiduità le famiglie dei detenuti politici riuscendo in questo modo a mantenere con essi scambi epistolari. Fu così che si legò a Penelope Pellegrini, moglie di Oloferne Conforti, prigioniero politico nelle carceri di Cosenza. Scoperto l'adulterio dalla famiglia di Conforti, Milano fu costretto a lasciare il paese natio e a trasferirsi a Cosenza. Questo episodio diede l'inizio ad una serie di avvenimenti che convinsero definitivamente Milano a perseguire la strada del regicidio.<sup>20</sup>

## 1.2 Da Cosenza a Napoli

Pur fuggendo a Cosenza, Milano non poté sottrarsi alla vendetta della famiglia Conforti. Temistocle Conforti, fratello del marito oltraggiato, obbligò due suoi dipendenti a denunciare Milano presso il sindaco di S. Benedetto Ullano, Giuseppe Trotta, per le sue attività cospirative; fu anche riferito che aveva espresso l'intenzione di uccidere il re. Visto che Trotta non volle procedere con alcuna accusa ufficiale, Temistocle Conforti decise di rivolgersi all'Intendente della Calabria Citeriore cui inviò delle lettere anonime in cui si denunciava Agesilao Milano come intimo della famiglia del latitante Giovanni Mosciaro e come corrispondente degli esuli in vista di una rivolta per "sovvertire l'ordine pubblico".<sup>21</sup> Inviata immediatamente una pattuglia a casa Milano per una perquisizione, non fu trovato nulla che potesse compromettere l'indagato. Il sospetto dunque cadde.

Temistocle Conforti però non si arrese e ritornò un'ultima volta alla carica: inviò dunque due nuove lettere anonime all'Intendente che, deciso a risolvere definitivamente la questione, intensificò le indagini. Furono ascoltati vari possibili testimoni: in primis il sindaco Giuseppe Trotta che dichiarando di aver ricevuto le accuse a carico di Milano da parte dei due dipendenti di Conforti sostenne di non avervi dato peso dal momento che egli era "un uomo bisbetico, come tutta la famiglia cui appartiene e che perciò se avesse dette quelle esecrande parole" le avrebbe pronunciate "per

---

del 7 ottobre 1854 in merito ad Agesilao Milano, imputato per cospirazione e attentato

20 Sul rapporto tra Milano e Penelope Pellegrino cfr. Mendella M., *Agesilao Milano e la cospirazione antiborbonica del 1856*, in "Rassegna storica del Risorgimento", 1974/II, pp. 226-265

21 ASN, Arch. Pol., Gabinetto, anni 1854-1859, fasc. 1510, esp. 1487, 1. Rapporto dell'Intendente della Calabria Citra. Cosenza, 11 maggio 1854

millanteria e per effetto del suo poco cervello”<sup>22</sup> Ascoltati poi i due dipendenti di casa Conforti, le versioni presentate non sembrarono attendibili.<sup>23</sup> Infine interrogati il caposquadriglia e il capourbano di S. Benedetto Ullano, il primo sostenne che non erano da assecondare tali voci dal momento che Agesilao Milano era “strano” e che “la sua famiglia aveva avuto tre pazzi” quindi le sue parole andavano tenute poco in considerazione; il capourbano infine spiegò che tutto era stato montato da Temistocle Conforti per “vendicarsi di esso Milano da lui sorpreso in amoroso colloquio colla propria cognata D.na Penelope Pellegrini”<sup>24</sup>

L'intendente avendo il quadro completo per motivi formali predispose comunque l'arresto di Milano, ma nel suo verbale del 22 giugno 1854 ad indagini completate spiegava che era fondato il sospetto che le imputazioni fossero l'esito di “opera di calunnia e della privata odiosità”<sup>25</sup>

Milano nel frattempo era ancora latitante. Si decise di tenere comunque il processo. Il 7 ottobre 1854 la Gran Corte Criminale, avendo trovato “deficienza di pruova”, proscioglieva Milano con conservazione degli atti in archivio.<sup>26</sup> Milano a questo punto si presentò alla caserma di Cosenza e, fatti i dovuti controlli, fu rilasciato. Grazie all'intercessione del cognato entrò a lavorare come assistente nelle cucine del carcere di Cosenza.<sup>27</sup> Non si sa se in seguito ai fatti del '54 avesse continuato nella sua attività cospirativa, ma non si può escludere che Milano utilizzasse il suo nuovo impiego per mantenere rapporti con i detenuti politici.

Bisogna ammettere che in generale la spinta rivoluzionaria e antiborbonica languiva: il Comitato di Cosenza aveva sporadici contatti con quello napoletano, quelle che erano state le menti del '48 erano in carcere o in esilio e, per di più, vi erano voci di una possibile restaurazione murattiana.<sup>28</sup> Attanasio Dramis, arbëreshë di S. Giorgio, in una riunione del Comitato di Cosenza nell'aprile del 1856 sosteneva che fosse necessario recarsi a

---

22 ASN, Arch. Pol., Gabinetto, anni 1854-1859, fasc. 1511, esp. 1487, vol. 4. Verbale della deposizione del sindaco Trotta

23 *Ibidem*

24 *Ibidem*

25 ASN, Arch. Pol., Gabinetto, anni 1854-1859, fasc. 1510, esp. 1487, 1. Risultato delle indagini prese dal Commissario di Polizia in S. Benedetto Ullano sulle imputazioni a carico di Agesilao Milano

26 ASN, Arch. Pol., Gabinetto, anni 1854-1859, fasc. 1511, esp. 1487, 4. Copia della sentenza.

27 ASN, Arch. Borbonico, fasc. 960/1, II, c. 443. Deposizione di Camillo Milano resa in Cosenza al commissario Salvatore De Spagnolis

28 Sul murattismo a Napoli ancora valido è Gavotti M.V., *Il movimento murattiano dal 1850 al 1860*, Roma, 1927

Napoli per controllare in quale stato si trovasse il Comitato napoletano e “per risolvere la convenienza o meno di un’azione immediata nelle Calabrie [...] a troncare d’un colpo l’invadente Murattismo”. Dramis mise dunque a punto un piano:

io proponeva mi si facilitasse il mezzo come farmi ammettere nell’esercito in sostituzione di mio fratello Achille, chiamato dall’urna come primo numero nella reclutazione di quell’anno. Penetrare nell’esercito, tastare il polso alla organizzazione borbonica, avere l’opportunità di stringere direttamente in Napoli con quel Comitato il nodo di una seria iniziativa senza altre remore, questo il piano che io proponea fortemente appoggiato dal mio diletto compagno ed amico Agesilao Milano, che associavasi anch’esso all’esecuzione, trovandosi anch’egli nella condizione identica di poter sostituire suo fratello Ambrogio; e stabilito il tutto si riuscì con un po’ di denaro (mio e non di altri) a superare tutti gli ostacoli.<sup>29</sup>

Con queste intenzioni Dramis e Milano presentarono la domanda per entrare nell’esercito borbonico al posto dei rispettivi fratelli. Il 10 maggio 1856 il Consiglio di Leva di Cosenza ammetteva i due, nonostante le loro “tristi note in politica”. Bisogna ricordare che la legislazione dell’epoca consentiva che una sola persona della stessa famiglia prestasse servizio militare di leva ed era possibile chiedere una sostituzione tra fratelli per motivi vari come l’inadeguatezza caratteriale.<sup>30</sup> I due essendo stati segnalati alle autorità per i fatti del ‘48 e per altri avvenimenti successivi non sarebbero stati adatti al servizio ma, come specificato da Dramis, “con un po’ di denaro” era stato possibile ottenere l’esito sperato.

Il 14 maggio partirono da Paola e giunsero a Napoli dove furono assegnati, Dramis, alla seconda Divisione della Gendarmeria Reale di stanza a Salerno, e Milano, al terzo battaglione Cacciatori, di stanza a Napoli. Subito si misero in contatto con i loro ex compagni di Collegio che facevano parte del Comitato napoletano al cui capo vi era Giuseppe Fanelli. Ritrovarono dunque Antonio Nociti, Francesco Masci e Guglielmo Tocci.

Dopo il Congresso di Parigi, l’impressione generale era che il Regno delle Due Sicilie fosse ormai facile preda degli stati stranieri e in particolare di Francia e Inghilterra – paesi con i quali Ferdinando II interruppe i rapporti tanto che gli ambasciatori si ritirarono da Napoli –, in particolare erano temute le velleità del partito dei murattiani: numerosi esuli meridionali avevano infatti trovato in Luciano Murat, secondogenito di Gioacchino, un

29 Dramis A., *Lettera a S. E. Cav. Francesco Crispi*, Napoli 1895; Id., *Lettera ad Eugenio Conforti*, in “Il Corriere di Napoli”, 31/12/1898. Entrambe in Cassiano D., *S.Adriano: la badia e il collegio italo-albanese*, II, 1999, p. 139

30 Landi G., *Istituzioni di diritto pubblico del Regno delle Due Sicilie (1815-1861)*, Milano, 1977, pp. 523-525

mecenate da sostenere. Questi infatti non credendo più possibile una mobilitazione interna al regno speravano nell'intervento francese per scacciare il re Borbone. L'intenzione dunque dei democratici come Dramis era di rimettere in moto la macchina rivoluzionaria per sfuggire ai pericoli che sembravano prospettarsi. Di attentato quindi non sembra si fosse mai parlato. Solo a Napoli poco prima della partenza di Dramis per Salerno sembra che Milano gli proponesse il regicidio come extrema ratio. Attanasio gli dimostrò dunque "l'inutilità delle esecuzioni personali, anzi il pericolo che simili attentati potessero riuscire a fare gioco al murattismo" e lo convinse a non fare nulla finché non vi fosse stata una decisione in accordo con il Comitato Napoletano. Milano seguendo i consigli dell'amico passò il suo tempo libero nella Biblioteca Borbonica – ora Nazionale – leggendo volumi di storia antica e le *Vite* di Plutarco e le biografie di Cornelio Nepote.<sup>31</sup> Nel corso dell'estate e dell'autunno del 1856 il Comitato napoletano languiva e non riusciva ad organizzare alcuna attività politica. Agesilao cominciava ad avere disgusto "per la morata (*sc.* ritardata) gora politica".<sup>32</sup>

## 2. Attentato e processo

Per ordine del re l'otto dicembre 1856 si tenne a Napoli una maestosa parata militare: i battaglioni avrebbero dovuto sfilare al cospetto di Ferdinando II per onorare la festa dell'Immacolata Concezione per la messa al Campo di Marte. Tra le truppe scelte vi fu anche il terzo battaglione Cacciatori di cui faceva parte Agesilao Milano. La condizione era propizia per portare a termine il suo piano: mentre stava sfilando, arrivato vicino al re si gettò su di lui con la baionetta colpendolo al fianco destro. Stava per infliggere un altro colpo quando il maggiore La Tour riuscì a bloccarlo. Ferdinando II, sfiorato solo dal primo colpo, ordinò che la parata continuasse e fece un'uscita pubblica anche nel pomeriggio per dimostrare il suo stato di salute.

Incarcerato immediatamente, Milano fu processato per direttissima. Già il 13 dicembre sul "Giornale del Regno delle Due Sicilie" apparve un articolo in cui si annunciava che il Consiglio di Guerra aveva condannato Milano alla pena di morte col quarto grado di pubblico esempio. Nell'archivio di Stato di Napoli sono conservati presso il fondo "Polizia" e "Borbone" i

31 Lettera di Carlo Avena al figlio Alberto in De Cesare R., *La fine di un Regno*, cit., pp. 206-207

32 Cassiano D., *S.Adriano*, cit., pp. 141-142

documenti che permettono di comprendere come si sia arrivati a questa sentenza e come essa non fosse da considerarsi una conclusione di un fatto isolato, ma avesse aperto la strada a indagini e repressioni.

L'otto dicembre Milano, appena catturato, fu condotto nelle prigioni di Napoli. Gli fu accordato un termine di otto ore per poter preparare la difesa dal momento che si trattava di un giudizio marziale per direttissima. Dal resoconto del commissario del Re, tenente Carlo Bertini, si evince che Milano fu processato il nove dicembre ad opera del Consiglio di guerra del terzo battaglione Cacciatori. Il commissario procedeva dunque a ricostruire i precedenti dell'imputato: nonostante la sua militanza nel 1848 al seguito di Ignazio Ribotti, benché fosse stato già processato per sovversivismo nel 1852, fu ammesso alla leva come recluta non nella gendarmeria, che era mandata lontana da Napoli, ma vicino al re.<sup>33</sup> Milano nella sua confessione spiegava come aveva fatto ad ottenere una simile dislocazione:

io mi finsi idiota, appositamente per non essere scelto per la Gendarmeria, Corpo che manderebbe fallite tutte le mie meditazioni e speranze, sul sospetto, cioè, che essendo nella Gendarmeria, facilmente potrò essere spedito e destinato in diversi paesi lungi da Napoli e da' luoghi ove il Re potrebbe farne dimora.<sup>34</sup>

Nel Resoconto il tenente Bertini diceva come però Milano non riuscì a lungo a dimostrarsi inabile e presto mostrò “di essere venuto a servire già iniziato al mestiere delle armi”, era comunque rispettoso dei superiori e “iniziato nelle lettere”. Mantenendo questo contegno, Milano riuscì ad organizzare indisturbato l'attentato: aveva stabilito che il momento propizio fosse la parata innanzi al re; aveva posto nella giberna una stagnarola – una cartuccia per caricare il fucile in assenza della bacchetta – e una capsula per poter sparare al re al momento propizio, ma poi le cose andarono diversamente. Agesilao nella sua deposizione spiegava:

non caricai fin dal quartiere la carabina, poiché ogni militare conosce, allorquando un Corpo di armata esce fuori dal Quartiere con l'arma, [che] si esegue all'ispezione; così, non potendola caricare allora, sperava caricarla sul Campo. Ma nel Campo ciò non ebbe effetto, perché la sopradetta stagnarola, nel marciare, si era avvolta dentro certe carte sotto due mazzi di cartucce, che i Battaglioni Cacciatori nella giuberna sempre portano; indarno ò potuto prenderla e ciò ad onta delle mie più ripetute ricerche; ed io allora, disperando fuggirmi il fortunato

---

33 ASN, Arch. Borbonico, fasc. 960/2, cc. 681-689. Compiuti ragguagli circa l'interrogatorio, il giudizio e l'esecuzione di Agesilao Milano

34 ASN, Arch. Pol., Gabinetto, anni 1854-1859, fasc. 1510, esp. 1487, vol. 2. Copia della deposizione autografa di Agesilao Milano.

istante, stimai bene avventarmi con la baionetta.<sup>35</sup>

Interrogato circa le motivazioni della sua azione rispose: “Ferdinando II è un tiranno e, per liberare la patria di un cotanto dispotico Sovrano, a tanto mi spinsero i continui gemiti ed i voti di tutta Italia”. Le convinzioni antiborboniche e l’idea del sacrificio salvifico, di cui Milano si era nutrito negli anni trascorsi al Collegio italo-greco, si concretizzarono dunque nel tentativo regicida. Acton parlando di Milano sostenne fosse un idealista e un visionario “intossicato da qualche nozione di storia romana e dagli scritti mazziniani”, tanto da vedere in Ferdinando II un novello Nerone o Caligola.<sup>36</sup> Il sospetto era poi che avesse giovato dell’aiuto di qualche suo connazionale. Si cercò quindi di fargli confessare i nomi dei complici o quanto meno chi fosse a conoscenza delle sue intenzioni, ma, nonostante fosse stato sottoposto a torture di vario tipo, sostenne sempre di aver agito autonomamente. Fu anche interrogato informalmente dal comandante del reggimento Real Macedone, Demetrio Lecca, arbëreshë amico di Milano, ma egli continuò a negare la partecipazione di altri. Lecca spazientitosi gli rimproverò di avere disonorato col suo atto le origini albanesi. Milano dal canto suo rinfacciò a Lecca la sua condizione di mercenario al servizio dei Borboni: “Tu disonori l’Albania non io che muoio per la felicità dei popoli!”<sup>37</sup>

In considerazione della sua confessione, oltre che delle testimonianze oculari, il difensore d’ufficio non poté far altro che presentare l’imputato come un folle bisognoso di cure. Il Consiglio di guerra, posta la premeditazione escluse l’ipotesi della pazzia e condannò Milano al “laccio sulle forche” col quarto grado di pubblico esempio, previa degradazione.<sup>38</sup>

La mattina del 13 dicembre vi fu dunque l’esecuzione raccontata così dal prefetto di polizia Pasquale Governa:

Mi affretto a trascriverle per la dovuta intelligenza il seguente rapporto del Commissario Delegato delle prigioni relativo alla esecuzione della condanna di morte contro il noto Agesilao Milano. Alle dieci e mezza di questa mattina ha avuto luogo la esecuzione capitale di Agesilao Milano, ex soldato del 3° Battaglione Cacciatori, nel Largo Cavalcatoio, col 4° grado di pubblico esempio, dopo la degradazione militare: Egli si è mostrato contrito ma a bassa voce, ed in modo da essere inteso appena da qualcheduno de’ prossimi funzionari (quali sono

---

35 *Ibidem*

36 Campolieti G., *Il re bomba. Ferdinando II, il Borbone di Napoli che per primo lottò contro l’unità d’Italia*, Milano, 2001, p. 397

37 In Bugliari F., *Il sacrificio di Agesilao Milano*, Roma, 1970, p. 6

38 ASN, Arch. Borbone, fasc. 960/2, cc. 681-689. Compiuti ragguagli circa l’interrogatorio, il giudizio e l’esecuzione di Agesilao Milano



stati gli Ispettori Angelillo e Montanini), senza punto avvertirsi dal pubblico, ha pronunziato: Viva Cristo, e la patria e la indipendenza. La maggior voce però degli assistenti confortatori ha sopraffatto queste parole. L'ordine vi è stato perfettamente serbato; e la generale esecrazione ha accompagnato l'uomo empio fino all'estremo respiro.<sup>39</sup>

Nessun accenno era fatto in queste righe all'indignazione che serpeggiò tra il pubblico a causa dell'estrema violenza e crudeltà perpetuata sull'imputato. In una lettera del conte Gropello, incaricato d'affari del Governo sardo, tale esecuzione era definita "triste reliquie dell'inumane forme dell'inquisizione spagnola"; il popolo impressionato cominciò a protestare e si arrivò a temere una sollevazione popolare tanto che "i gendarmi impugnarono le pistole e gli svizzeri si apparecchiavano a caricare il fucile".<sup>40</sup> D'altronde si credeva che il re avrebbe concesso la grazia sovrana, ma questa non arrivò; Ferdinando II non avrebbe incoraggiato altri simili comportamenti con un suo atto di grazia.

La morte di Agesilao Milano non chiuse un momento del Regno delle Due Sicilie, bensì aprì un periodo di indagini e sospetti, che si ripercossero sulla comunità calabro-albanese. La Polizia borbonica era convinta infatti che ad istigare un suddito ad un tale atto doveva essere stata l'educazione impartita nel Collegio italo-greco, già noto alla polizia come "officina del diavolo"; inoltre si credeva che Milano non avesse agito da solo ma avesse avuto dei complici. Dopo solo pochi giorni dall'impiccagione del regicida cominciarono le indagini.

### 3. Dopo l'attentato...

All'indomani del processo le indagini della polizia si concentrarono sulle lettere che erano in possesso di Milano. Aveva intrattenuto infatti una corrispondenza con allievi ed ex allievi del Collegio italo-greco tra i quali Domenico Antonio Marchese di Macchia Albanese, Attanasio Dramis, Gerardo Dores, soldato dei Granatieri in Napoli, originario di S. Benedetto Ullano. In queste lettere erano citati principalmente Francesco Masci, Guglielmo Tocci e Antonio Nocito. Furono inoltre ritrovate le due lettere di raccomandazione, che Milano poi non ebbe necessità di presentare, per entrare nel battaglione Cacciatori; queste lettere erano state redatte da Carlo

---

39 ASN, Arch. Pol., Gabinetto, anni 1854-1859, fasc. 1510, esp. 1487, vol. 2.  
Lettera del Prefetto di Polizia al Direttore di Polizia

40 Lettera di Giulio Figarolo di Gropello al conte di Salmour. Napoli, 16 dicembre 1856. In Mendella M., *Agesilao Milano*, cit., p. 67

de Angelis di Cosenza e da Francesco Misari, primo sergente di gendarmeria. La polizia poté iniziare la sua azione a Napoli, dove si rivolse l'attenzione soprattutto agli studenti provenienti da Cosenza e provincia e ai militari che entrarono in contatto con Milano. Furono inoltre prese di mira le autorità locali calabresi, ritenute responsabili dell'arruolamento dell'attentatore. Partendo dalle testimonianze emerse dagli interrogatori, la storiografia ha cercato di costruire un contesto politico intorno all'agire di Milano. Bisognerà dunque analizzare le fonti per comprendere se le teorie avanzate siano storicizzabili.

### 3.1 ... a Napoli: cospirazioni e rifunionalizzazioni ideologiche

Il 18 dicembre 1856 fu istituita una Commissione d'Istruzione composta dal prefetto di polizia Pasquale Governa, in qualità di presidente; dal maggiore di gendarmeria Francesco Dupuy e dal capitano Giacomo Humbely, commissario del re dei corpi della guardia reale. Il 25 dicembre vi fu aggiunto Angelo Gabriele, procuratore generale criminale.<sup>41</sup> Le indagini permisero di identificare nella casa di Antonio Nocito in Napoli, ex collegiale di Spezzano Albanese, il luogo di ritrovo di Milano ed altri calabresi di origine albanese che si trovavano nella capitale perché studenti o militari. Si sospettava inoltre che queste riunioni fossero di natura settaria a scopo politico. Si procedette dunque all'arresto di coloro che si credeva avessero preso parte a questi incontri, nonché di quanti furono in contatto con Agesilao Milano.

Tra i primi ad essere arrestati vi fu Domenico Antonio Marchese, arbëreshë di Macchia Albanese, in seguito al ritrovamento di alcune sue lettere tra gli effetti personali di Milano. Dalla sua deposizione autografa si desume come cercò di salvare se stesso accusando di correttezza nel regicidio Atanasio Dramis e Orazio Rinaldi; inoltre sostenne che, ad essere a conoscenza delle intenzioni di Milano, ed anzi ad averlo spinto a tali azioni, fossero stati Giovanni Mosciaro, Domenico Mauro e Carlo De Angelis.<sup>42</sup>

Ad avvalorare questa testimonianza vi fu la deposizione del sergente Giuseppe Mendicini, commilitone di Milano, arbëreshë di S. Giorgio formatosi presso il Collegio di S. Demetrio, che partecipò alle riunioni settarie. Inizialmente Mendicini si mostrò reticente e non disposto a collaborare; successivamente decise di testimoniare circa la cospirazione che si tenne ad opera dei calabro-albanesi. La Commissione d'istruzione

---

41 ASN, Arch. Borbone, fasc. 960/1, vol. 2, c. 399

42 ASN, Arch. Borbone, fasc. 960/1, fol. 125-127, vol. 1, cc. 133-135. Autografa dichiarazione di Domenico Antonio Marchese

commentava questo suo ripensamento come tipico “di astuzia greca”.<sup>43</sup> Mendicini confessava dunque che esisteva una setta e che in un primo momento fu proposto a lui di uccidere il re; poiché però rifiutò, Nocito affermò che “c’erano sempre Milano e Dramis, venuti apposta”. Dichiarò infine di aver avvertito lui stesso Antonio Nocito la sera dell’attentato in modo che questi potesse fuggire, mettendosi in salvo a Malta.<sup>44</sup>

Ad ulteriore conferma vi fu la testimonianza del soldato del II battaglione cacciatori, Vitangelo Tangor, di Grottolle in Basilicata. Tangor narrò di come non avesse avuto mai velleità politiche fino a quando Mendicini, suo superiore, non cominciò a fargli pressioni perché aderisse alla cospirazione che stava mettendo in atto con altri suoi compatrioti. Lo portò dunque a casa di Nocito e lo introdusse nella setta dove conobbe anche il “prete greco” Stanilao Marchianò, Dramis e Milano. Sottolineava il Tangor come questi fossero soliti parlare albanese qualora non volessero farsi intendere circa i piani politici e come davanti a lui stesso, appena arrivato, Marchianò si fosse rivolto in quella lingua a Nocito non conoscendo gli orientamenti politici del nuovo ospite. Probabilmente Tangor con queste precisazioni intendeva almeno in parte disculparsi, mostrando come i veri complottatori fossero gli indagati di origine albanese; si appoggiava per la sua accusa al luogo comune dell’infida “astuzia greca” che la Commissione d’istruzione, si è visto, sembrava condividere. D’altronde Milano apparteneva alla comunità calabro-albanese di cui erano già note le tendenze rivoluzionarie. A conferma del carattere delle riunioni a casa di Nocito, Tangor raccontava di quanto avvenne durante il suo primo incontro:

Indi da uno scaffaletto dietro la porta il Nocito rilevò un librettino stampato, dicendo di essere opera del Segretario di Murat, Saliceti, e lesse i brani più evidenti, contro il nostro Augusto Sovrano e la sua Real Famiglia, conchiudendo esso Nocito che loro mira era sedurre la truppa, e quindi si conservò quel libretto, asserendo esserci estesa pubblicazione. Così terminò questa prima visita.<sup>45</sup>

Il volumetto al quale Tangor faceva riferimento era “La questione italiana. Murat e i Borboni”. Aurelio Saliceti, patriota abruzzese, dopo i fatti del quarantotto, fu costretto all’esilio. Dopo aver ricevuto ospitalità in vari

---

43 ASN, Arch. Borbone, Affari del Regno, fasc. 960/2, cc. 931-932. Compendio del processo compilato dalla Commissione d’istruzione pel sacrilego attentato di Agesilao Milano

44 ASN, Arch. Borbone, fasc. 960/1, fol. 151, vol. 1, c. 169. Depositione resa in Napoli da Giuseppe Mendicini alla Commissione d’istruzione il 29 gennaio 1857

45 ASN, Arch. Borbone, fasc. 960/1, fol. 106-107, cc. 114-115. Depositione resa in Napoli da Vitangelo Tangor alla Commissione d’istruzione

paesi, trovò accoglienza presso Luciano Murat dal quale fu assunto come precettore. Ormai deluso sulla possibilità di una rivoluzione dal basso nel Regno delle Due Sicilie, Saliceti sostenne la causa murattiana divenendone promotore presso gli esuli meridionali. Nel 1855 a Parigi pubblicò quindi il suo opuscolo politico in favore della prospettiva di una restaurazione francese a Napoli e conducendo una serrata propaganda antiborbonica.<sup>46</sup> Partendo da questa testimonianza, lo studioso Michelangelo Mendella, in un suo contributo del 1974, tentava di dimostrare come l'azione di Milano potesse essere inquadrata nell'ideologia murattista. Secondo sempre la testimonianza di Tangor infatti, nella formula che i settari erano costretti a pronunciare, si prestava il giuramento di difendere Luciano Murat. Inoltre Mendella riportava a sostegno della sua teoria una lettera in cui il commissario De Spagnolis affermava di aver interrogato Domenico Antonio Marchese e che questi gli aveva confessato

che il non meno pernicioso Attanasio Dramis [...] scrisse da S. Giorgio sua patria una lettera a Rosario Baffa, [...] colla quale progettava assoldare gente e portarsi a combattere, non ben ricordo se contro o a favore di Luciano Murat.<sup>47</sup>

Il fatto che De Spagnolis avesse questo tipo di incertezza porta a dubitare dell'effettiva tendenza murattiana. La lettera però è comunque utile per rimarcare come la comunità fosse coinvolta nell'attività cospirativa. D'altronde, anche in quanto fu riportato da Tangor, si hanno degli elementi che non sono necessariamente probanti circa l'influenza del movimento filo-francese sull'operato di Milano.

Non va trascurato che in un altro interrogatorio, ancora Tangor, raccontò che

quando fu letto l'opuscolo di Saliceti, il sopraccennato individuo che aveva preso dal bigiaccio il proclama sedizioso, prese pur dal tavolino altro foglietto in istanza intitolato la *Libera parola*, contenente idee sovversive [...]<sup>48</sup>

Oltre all'opuscolo di Saliceti, circolava nelle riunioni presso Nocito anche il giornale fondato da Carlo Pisacane nel 1856 pubblicato sotto fittizia indicazione di Malta ma effettivamente stampato a Genova per i tipi di Orlando.<sup>49</sup> Lo storico Giuseppe Berti sosteneva che questo foglio politico fosse stato trovato fra gli effetti personali di Agesilao Milano; dal momento

46 Trincanato P. G., *Aurelio Saliceti*, s.v., in DBI

47 ASN, Arch. Borbone, Affari del Regno, fasc. 960/1, fol. 62, vol. 2, c. 458

48 ASN, Arch. Borbone, fasc. 960/1, fol. 106-107, cc. 114-115. Deposizione resa in Napoli da Vitangelo Tangor alla Commissione d'istruzione

49 Falzone G. (a cura), *Lettere di Rosolino Pilo*, Roma, 1972, p. 318 n. 1

che era distribuito dal Comitato Napoletano, riteneva di poter inquadrare il regicidio tra i tentativi insurrezionali di matrice mazziniana.<sup>50</sup> In realtà a questo giornale collaboravano patrioti di differente orientamento: infatti lo scopo era di rappresentare un centro d'azione sotto "bandiera neutra", per rispondere alle esigenze di quella parte dei nazionalisti di orientamento repubblicano che allontanatisi dalla propaganda mazziniana avrebbero optato per l'alternativa sabauda. Così oltre Pisacane, vi parteciparono mazziniani convinti come Quadrio e Pilo; vi aderì Mordini che, imputando il fallimento dei moti mazziniani alla fretta e all'insufficiente preparazione, vedeva nel Regno Sabauda l'unica speranza di indipendenza nazionale; ancora vi parteciparono militari che gravitarono nell'orbita garibaldina come Medici e Cosez. Nel primo numero della "Libera parola" era spiegato infatti che non sembrava opportuno che i patrioti si dividessero tra monarchici e repubblicani se l'unità era ancora lontana. Il programma comune doveva essere "la nazione salvi la nazione" e la bandiera "Italia libera e una"<sup>51</sup>

Che lo scopo dei cospiratori fosse quello di aspirare al rovesciamento dei Borbone e all'unificazione era ormai noto. Giuseppe Mendicini in una sua deposizione del 10 febbraio 1857 affermava che Nocito era uno dei capi "d'una setta per fare Italia unita e indipendente".

Le testimonianze riportate non sembrano provare che Milano avesse agito in nome di un definito programma politico. Se infatti egli non rivendicò il suo gesto sotto una bandiera, le testimonianze rilasciate da Tangor e Mendicini non sono del tutto attendibili: già De Cesare sostenne che andavano considerate con cautela dal momento che erano state estorte sotto tortura.<sup>52</sup> In effetti questi documenti sono caratterizzati da frequenti errori, ripensamenti e contraddizioni. Una prova delle condizioni, a cui erano stati sottoposti quanti furono arrestati perché considerati vicini a Milano, è nell'opera di Guglielmo Tocci, "Ricordi di un ottuagenario compagno di collegio di Agesilao Milano". Qui erano rievocate le circostanze dell'arresto e la detenzione nel carcere napoletano di S. Maria Apparente. Tutti i detenuti furono affidati alla speciale sorveglianza di un ispettore di polizia. La Commissione d'istruzione

ogni sera, dalle nove in poi, ci faceva trascinare in manette dal carcere [...] innanzi a sé nella questura; e ci sottoponeva ad interrogatori che non avevano certo una

---

50 Berti G., *I democratici e l'iniziativa meridionale nel Risorgimento*, Milano, 1962, p. 654

51 In "Libera parola", 1 agosto 1856

52 De Cesare R., *La fine di un Regno*, cit., p. 214

base perché noi eravamo tutti innocenti nel fatto, per cui ci trovavamo in carcere.<sup>53</sup>

La polizia borbonica non mirava d'altronde ad inquadrare in un determinato contesto politico una simile azione bensì ad ottenere delle confessioni che legittimassero le persecuzioni che furono messe in atto nei confronti di coloro che ritenevano essere avversi alla corona.

Agésilao Milano e l'atto da lui compiuto furono comunque centrali nelle rifunzionalizzazioni ideologiche di fine Ottocento. Guglielmo Tocci, compagno di Milano presso il Collegio, a distanza di quarant'anni dall'attentato, ormai deputato del regno d'Italia, raccontò la propria versione dei fatti a Nicola Misasi. Uscì dunque un articolo sul "Corriere di Napoli" in cui Tocci giustificava l'atto dell'amico come tentativo di redenzione: Tocci infatti ricordava che Milano lo andò a trovare presso la sua abitazione napoletana. Secondo il suo racconto, questi gli disse che intendeva redimersi per l'adulterio consumato con la moglie di Conforti, Penelope, compiendo il regicidio. In tal modo avrebbe potuto fare ritorno nel suo paese natale con il perdono generale.<sup>54</sup>

Attanasio Dramis, letta questa versione dei fatti di Tocci, scrisse una lettera aperta al suo "vecchio amico Eugenio Conforti, in San Benedetto Ullano" e la pubblicò il 16 dicembre 1897 come opuscolo a S. Giovanni a Teduccio. Dramis intendeva "sbugiardare le caluniose denigrazioni del commendatore D. Guglielmo" e liberare "il nome dell'Eroe" dalla colpa di adulterio e di allontanare l'ipotesi che era stata precedentemente avanzata di un coinvolgimento di Milano col murattismo; Milano, secondo Dramis, agì solo per la liberazione dei popoli.

Bisogna considerare che ormai alla fine del secolo Tocci aveva avuto una svolta clericale mentre Dramis aveva abbracciato la politica socialista.<sup>55</sup> Indubbiamente le posizioni ideologiche dettarono la volontà di spiegare il gesto dell'attentatore alla luce delle nuove dinamiche ideologiche.

Nei vari tentativi di inquadramento del regicidio è stato tralasciata la questione dell'origine e della formazione nella provincia calabrese; sono stati presi per lo più in considerazione i documenti riguardanti il soggiorno di Milano a Napoli, soggiorno che fu comunque limitato. Per capire cosa abbia mosso la sua mano non bisogna, infatti, dimenticare che Milano veniva da una famiglia povera e visse in prima persona le difficoltà che ogni giorno il popolo calabrese era costretto ad affrontare; poi nell'esperienza del quarantotto visse il miraggio della redistribuzione delle terre e della uguaglianza. Si è visto, come nei paesi arbëreshë in particolare,

---

53 In Cassiano D., *S. Adriano*, cit., pp. 148-149

54 In "Corriere di Napoli", 13 dicembre 1897

55 Biscione F.M., *Attanasio Dramis*, s.v., in DBI

le condizioni di povertà fossero attribuite al malgoverno della monarchia borbonica e al suo sostegno ai baroni e all'organizzazione sociale di natura feudale. Si spiegherebbe così perché Milano durante il processo, ormai certo della pena, avesse chiesto al re di visitare le Calabrie per rendersi conto dello stato di miseria in cui versavano i suoi sudditi.<sup>56</sup>

Poco tempo dopo l'esecuzione di Milano fu edito a Napoli da un anonimo "Barone V. C." un testo che, come si legge nella prefazione scritta dal curatore, era stato redatto da Milano stesso la notte prima di morire. Questo testo manoscritto venne "per avventura in mano di un valentuomo rappresentante di estera nazione" e per questo fu salvato e poi pubblicato. Si trattava di una difesa che Milano scrisse per spiegare le ragioni del suo gesto. Al di là dei toni apocalittici – la "setta dei re" veniva identificata con la bestia dalle sette teste e dalle dieci corna dell'Apocalisse di Giovanni – Milano si definiva erede di Armodio e Aristogitone nonché de "gli Scevola, i Brutti, i Cassi, i Dioni, i Timoleonti": un contemporaneo tirannicida, insomma, mosso dall'antica giustizia, giustizia che chiamò "in ogni tempo" al sacrificio per il bene universale.<sup>57</sup>

Milano dunque spiegava "le ragioni pubbliche e private" che lo spinsero ad un simile gesto:

Egli è il vero che molte private ingiurie ho ricevute dal tiranno, perché altri potrà credere che più privata che la pubblica vendetta mi stesse a cuore; se non che lo sterminio de' miei più cari, lo sperdimento della mia famiglia, la perdita degli averi, le continue persecuzioni, non m'avrebbero mai indotto ad attentare a' suoi giorni; ma ben fui mosso dal rimorso dello spergiuo, dall'onta della nostra abiezione, dalla immensa carità inverso la patria.<sup>58</sup>

Milano ricordava dunque le difficoltà che lui stesso e la sua famiglia furono costretti ad incontrare a causa del governo borbonico: dall'indigenza alle persecuzioni, alla morte del padre e di cari amici. Rimarcava però che a spingerlo non erano stati i risentimenti personali. Partiva dunque dal principio che coloro che governano i popoli erano portati a fare il male e, per poter essere liberi di perpetuare il male, avevano fatto in modo che la legge non potesse nulla contro di loro. I sudditi erano in loro balia: i re

---

56 Basile A., *La reazione poliziesca in Calabria in seguito all'attentato di Agesilao Milano e le sue conseguenze*, in "Atti del XXXVI Congresso di Storia del Risorgimento Italiano. Salerno 19-23 ottobre 1957", Roma, 1960, p. 51

57 Milano A., *Difesa di Agesilao Milano scritta da lui medesimo la notte che fu l'ultima di sua vita pubblicata per cura di I.S.D.I. diligentemente corretta e riveduta dal Barone V. C.*, Napoli, s.d., pp. 7-8

58 *Ibidem*, pp. 17-18

“comperano e vendono, e cedono e barattano [i popoli] come un gregge e come una proprietà spregevole e privata”. Per questo colui che uccide il tiranno merita l’appellativo di “Liberatore” perché dona libertà ad un popolo e fornisce un esempio. Infatti l’operato del tiranno si sostenta sulla “viltà, ignoranza e superstizione” delle genti, mentre bisogna divenire “vendicatori dell’umanità”.

Dunque Milano rivendicò il proprio atto come un sacrificio in nome della patria e della religione. È necessario esaminare criticamente questo documento: nella sua autorappresentazione Milano tracciò una chiave di lettura per la sua memoria futura. Cercò di eliminare ogni ragione privata per il suo gesto al fine di nobilitarlo ed entrare così nel martirologio nazionale, nella grandezza del quale era stato educato. Non si può dunque escludere che ci fossero motivazioni private, ma è comunque importante che, sul piano pubblico, abbia voluto dare ragione del suo atto: in tal modo è possibile cogliere la consapevolezza nazionale che, seppur, non indirizzata ideologicamente, ebbe un ruolo nella sua crescita.

Dunque lasciando da parte i toni apocalittici e, a tratti, visionari, è evidenziato il risentimento di un uomo per i mali subiti nella sua sfera privata e ancor di più per i mali subiti da un intero popolo. Grazie alla sua esperienza di vita – segnata dalla perdita del padre, prigioniero politico, e dalle conseguenti espropriazioni dei beni, dalle persecuzioni seguite al 1848 e dalla partecipazione alle cospirazioni sin dalla giovane età nel Collegio – Milano dunque era arrivato a maturare che “uccidendo un tiranno si salva un popolo, perdonandogli si uccide un popolo”.<sup>59</sup>

Il suo tentativo di regicidio però non andò a buon fine; il re, piuttosto che andare a visitare le Calabrie per rendersi conto dello stato di miseria in cui versava la popolazione, come supplicato dal condannato a morte, inviò nei paesi arbëreshë dei suoi delegati per riportare l’ordine.<sup>60</sup>

### 3.2 ... nei paesi calabro-albanesi: destituzioni, intercettazioni e processi

Il 10 dicembre 1856 il commissario di polizia, Salvatore de Spagnolis fu incaricato dal direttore del Ministero di Polizia di svolgere indagini

In S. Benedetto Ullano, ed in qualunque altro Comune credesse opportuno, affine di chiarire come, in disprezzo della legge e dei Rescritti di massima, sia stato

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 16

<sup>60</sup> APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1853-58”, c. 478. Relazione di Rosario Frungillo al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 31 dicembre 1856



ammesso nell'Armata, qual recluta, il nominato Agesilao Milano di S. Benedetto Ullano, ed in qual modo siasi falsamente documentato di non essere stato inquisito.<sup>61</sup>

A De Spagnolis era garantito l'accesso agli archivi dell'Intendenza, della Gran Corte criminale, del Tribunale Civile, dei Regi Giudicati e di tutte le municipalità senza alcun tipo di limitazione. Affinché non fosse opposto alcun tipo di ostacolo da parte delle autorità locali, gli furono affidate alcune lettere commendatizie redatte dal direttore del Ministero di Grazia e Giustizia da presentare al procuratore criminale e al procuratore regio. Il commissario era poi incaricato di

prendere conto del preciso stato dello spirito pubblico della provincia, massime dei comuni albanesi, senza tralasciare di fare oggetto di una sua disamina le condizioni morali del collegio italo-greco<sup>62</sup>

Il 12 dicembre il re approvò dunque le misure del Consiglio ordinario di Stato e stabilì che dovessero essere intrapresi dei procedimenti *ad personam* a carico dell'intendente di Cosenza, del giudice del circondario, delle autorità comunali di S. Benedetto che avevano permesso che Milano entrasse a far parte delle reclute dell'esercito borbonico. Era dunque stato destituito dal suo incarico, tramite comunicazione telegrafata, Achille Landi, intendente di Cosenza. De Spagnolis nel suo primo rapporto da Cosenza aggiungeva che Giuseppe Trotti, sindaco di S. Benedetto Ullano, e Luigi Cribari, cancelliere,

avevano agevolato la indebita ammissione di Agesilao Milano in luogo di Ambrogio, più giovane e ritenuto per legge a marciare, per venalità o per altro indebito fine, tacendo le rilevanti imputazioni politiche gravanti sul primo.<sup>63</sup>

Per questo i due furono arrestati e incarcerati con l'accusa di aver favorito oltre l'ingresso di Milano nell'esercito, anche quello di Attanasio Dramis, suo amico e "di pessimi precedenti".

A parte i soggetti indicati, le condizioni generali di ordine pubblico nei paesi calabro-albanesi risultavano generalmente buone: in un rapporto del 27 dicembre il commissario De Spagnolis spiegava che predominante era "l'affetto per l'adorato nostro Re" ed "universale [era] la esecrazione per

---

61 ASN, Arch. Borbone, fasc. 960/1, vol. 2, c. 398

62 ASN, Ministero di Polizia, f. 1008, Esp. 1487, vol. 4. Decisione del Consiglio ordinario di Stato. 11 dicembre 1856

63 *Ibidem*. Rapporto del commissario De Spagnolis al direttore del ministero di polizia generale. Cosenza, 19 dicembre 1856

l'empio attentato". A dimostrazione di ciò raccontava di come a S. Benedetto Ullano fu organizzata una funzione religiosa in cui fu intonato il *Te Deum* per ringraziare che il re fosse scampato al tentato regicidio.<sup>64</sup> Ciò che preoccupava maggiormente De Spagnolis era il Collegio Italo-greco che già nel 1848 insieme a Milano aveva ospitato alcuni "tra i più fanatici ed esaltati". De Spagnolis infatti esponeva le proprie perplessità circa l'opportunità di mantenere in vita questa istituzione:

Tralignando dalla primitiva istituzione, contaminato da vizi radicali di perverse dottrine, e divenuto cotal collegio una cattedra di massime sovversive, che bruciano le menti ed i cuori della fanatica gioventù albanese, incompatibile col bene e con l'ordine pubblico se ne rende l'esistenza.<sup>65</sup>

Da quanto emerse da una denuncia inoltrata dal sotto-intendente di Rossano all'intendente di Cosenza, vi era una corrispondenza tra il rettore del Collegio, Francesco Saverio Elmo, e i fratelli Donato e Guglielmo Tocci, "noti per aberrazioni politiche", i quali risiedevano a Napoli ed erano stati compagni di Milano. Si supponeva che a fare da intermediario fra Guglielmo ed il rettore fosse il sacerdote di rito greco Costantino Tamburi, parroco della chiesa di "S. Pietro e Paolo" a Napoli. Tali accuse posavano su alcune lettere che erano state sottratte al rettore Elmo da un ex convittore del Collegio che, indignato per la sua condotta morale, si diceva avesse inviato i materiali al delegato apostolico Monsignor Frungillo a Napoli. Per questo si riteneva fosse "indispensabile una visita nel locale di S. Adriano, tenendovi in preferenza d'occhio il soffitto del luogo immondo, ove con tutta facilità han potuto nascondersi carte e corrispondenza equivoche".<sup>66</sup> Non potendo giustificare una perquisizione, il sotto-intendente cominciò ad intercettare la corrispondenza tra Elmo e Tamburi. In una lettera, quest'ultimo intimava al rettore di "non continuare la corrispondenza con la suddetta menzione". Evidentemente si resero conto che i controlli si erano fatti serrati in seguito all'attentato. Le autorità centrali ritennero che fosse comunque opportuno continuare a intercettare gli scambi epistolari per scoprire "la criminosa complicità di costoro con altri ribaldi Albanesi".<sup>67</sup>

---

64 *Ibidem*. Rapporto del commissario De Spagnolis al direttore del ministero di polizia generale. Cosenza, 27 dicembre 1856

65 *Ibidem*

66 ASN, Ministero di Polizia, f. 1008, Esp. 1487, vol. 19. Lettera dell'Intendente di Calabria Citeriore al direttore del Ministero di Polizia. "Per alcuni individui di S. Demetrio, S. Sofia e S. Cosmo, sospetti di criminali disegni". Cosenza, 10 gennaio 1857

67 *Ibidem*. Lettera dell'Intendente di Calabria Citeriore al direttore del Ministero di Polizia. "Per una corrispondenza criminosa". Cosenza, 22 gennaio 1857

Si procedette dunque all'arresto dei fratelli Tocci, Guglielmo che fu prelevato dalla sua residenza napoletana e Donato che si trovava a S. Demetrio. Con il pretesto della corrispondenza furono dunque imprigionati e sottoposti ad estenuanti interrogatori perché sospettati di essere stati complici di Milano.<sup>68</sup>

Altri convittori del Collegio furono sospettati di simpatizzare con Milano, pur non avendolo conosciuto in prima persona: è il caso di un "processetto", le cui carte sono conservate presso l'Archivio di Stato di Napoli. All'indomani dell'arresto di Donato Tocci, Giuseppe Luzzi, ex caporale in pensione delle Reali Truppe si recò presso il Collegio Italo-greco per parlare con il rettore a proposito di alcuni beni in prestito. Essendo Elmo momentaneamente impegnato, Luzzi attese nel corridoio e si imbatté in quattro studenti che ricoprivano la carica di "prefetti delle camerate". Luzzi testimoniava che questi "discorrendo con lui del nefando attentato degli 8 dicembre ultimo, invece di mostrare abominio ed esecrazione per quel fatto, qualificavano Agesilao Milano come uomo di estremo coraggio" e aggiunsero "che era un Eroe".<sup>69</sup> I quattro Prefetti del Collegio furono dunque chiamati a testimoniare: Francesco Cadicamo ammise di aver parlato quel giorno con Luzzi dell'attentato ma sostenne di aver definito Milano come "mostro d'infamia" e non certo come eroe; Filippo Chinigi, Demetrio Gradilone e Alfonso Cenni invece, affermarono di non aver mai parlato di Milano "né bene né male", ma di aver chiesto solo informazioni circa l'arresto di Donato Tocci, occorso la notte precedente.<sup>70</sup> Il commissario De Spagnolis suggerì l'allontanamento dei giovani

da quel disgraziato stabilimento d'educazione, dove sarebbe a portarsi sempre la massima vigilanza perché la direzione degli alunni affidasse sempre a persona d'illibatissima condotta.<sup>71</sup>

---

68 Tocci G., *Ricordi di un ottuagenario compagno di collegio di Agesilao Milano*, in Cassiano D., *S. Adriano*, cit., pp. 148-149

69 ASN, Ministero di Polizia, f. 1008, Esp. 1487, vol. 19, par. 2. "Processetto sommario per discorsi sedizioni a studenti che spargono il malcontento contro il governo. A carico di Francesco Saverio Cadicamo di S. Demetrio, Demetrio Gradilone di S. Demetrio Filippo Chinigi di S. Giorgio, Alfonso Cenni di Lungro. Tutti prefetti del Collegio italo-greco di S. Adriano". Testimonianza resa da Giuseppe Luzzi. Cosenza, 23 febbraio 1857

70 *Ibidem*. Testimonianza resa dai quattro Prefetti del Collegio. Cosenza, 1 marzo 1857

71 *Ibidem*. Avviso dell'Intendente della Calabria Citeriore al direttore del Ministero di Polizia. Cosenza, 17 marzo 1857

Nonostante ciò dalla Real Segreteria di Stato arrivò disposizione di non perseguire ulteriormente gli allievi, ma semplicemente di destituirli dalla carica di “prefetti di camerata” e di controllarli “per vedere se continuassero nella loro emenda”.<sup>72</sup>

Che il Collegio fosse l’origine delle vocazioni sovversive della comunità arbëreshë, era cosa nota sin dalla rivoluzione napoletana del 1799. In seguito all’ennesimo atto, questa volta di estrema gravità, Ferdinando II ritenne essere giunto il momento di operare in modo drastico. Il 5 gennaio 1857 chiese all’arcivescovo di Rossano, al Soprintendente per le colonie italo-greche e all’Intendente di Cosenza notizie dettagliate per “conoscere come abbia avuto origine questo collegio, da chi sia stato dotato, quale il regolamento in vigore circa la educazione, la istruzione e l’amministrazione, come si trovino stabilite le piazze franche e quali siano le norme che si tengono nel conferirle; quali i libri che si adoperano nell’insegnamento”.<sup>73</sup>

Il 29 gennaio 1857 arrivò al Direttore del Ministero della Polizia Generale la relazione del sotto-intendente di Rossano dal titolo “Notizie storiche del collegio di S. Demetrio” di circa 7 pagine.<sup>74</sup> Dopo una breve introduzione sulla fondazione del Collegio ad opera di Clemente XII e qualche notizia circa lo spostamento della sede da S. Benedetto Ullano a S. Demetrio, si procedeva con l’elencazione dei testi in programma; si sottolineava infine come le piazze franche fossero assegnate generalmente a giovani di famiglie “demagogiche”. A parte quest’ultima connotazione non vi erano elementi che facessero propendere per un diretto coinvolgimento dei membri del Collegio nell’attentato dell’anno precedente. Né sembrava vi fossero notizie che facessero pensare ad un’attività interna contraria al governo borbonico.

Diverso si presentò lo scenario nelle relazioni presentate dal Soprintendente delle Colonie Italo-greche, Frungillo, al quale fu affidato dai suoi superiori di Propaganda Fide un sopralluogo nei paesi arbëreshë ed in particolare nel Collegio. A lui il re decise di affiancare un suo uomo di fiducia, cavaliere Giuseppe Jenò, che aveva anche origini albanesi e per questo avrebbe

---

72 *Ibidem*. Nota del Ministero e Real Segreteria di Stato degli Affari Ecclesiastici e della Istruzione Pubblica, n. 3846 al direttore del Ministero di Polizia per essere comunicata all’Intendente di Cosenza. Napoli, 21 marzo 1857

73 ASN, Ministero per gli Affari ecclesiastici, Espedienti, f. 1011. Nota ministeriale all’Arcivescovo di Rossano. 21 dicembre 1856

74 ASN, Ministero di Polizia, f. 1008, Esp. 1487, vol. 19, par. 1. Allegato alla lettera del sotto-intendente di Rossano al Direttore del Ministero e della Real Segreteria della Polizia Generale. Rossano, 29 gennaio 1857. “Notizie storiche del collegio di S. Demetrio”

potuto aprire porte che altrimenti sarebbero rimaste chiuse.

4. “A me pare che il Signore abbia disposto l’attentato del Milano per recare una radicale riforma al Collegio Corsini”

Solo pochi giorni dopo l’attentato, il 15 dicembre 1856, il direttore del ministero per gli Affari Ecclesiastici indirizzò una riservatissima al monsignor Rosario Frungillo<sup>75</sup>, il quale era succeduto nell’incarico di Soprintendente delle Colonie Italo-Greche nel Regno ad Angelantonio Scotti e a Francesco Saverio Apuzzo.<sup>76</sup> Sin dagli anni quaranta del diciannovesimo secolo, a questi erano state affidate le colonie per la il controllo dell’ortodossia dottrinale delle chiese di rito greco e per il controllo sull’istruzione nel Collegio di S. Demetrio.

Frungillo, dunque, si trovò a fronteggiare la nuova ondata di controlli che seguirono l’attentato: dagli Affari Ecclesiastici gli arrivò dunque la richiesta di “compiacersi prendere esatto conto dello stato attuale del collegio Italo-greco in S. Adriano, non che della condotta politica e morale di quel Vice-presidente D. Vincenzo Rodotà, de’ Maestri e Convittori tutti.”<sup>77</sup> Prima di procedere con una relazione, Frungillo indirizzò al prefetto di Propaganda Fide, al quale lui direttamente rispondeva, una lettera con la quale faceva presente le condizioni di precarietà in cui era costretto ad operare: oltre a non avere un adeguato appoggio da parte del governo borbonico, Frungillo sapeva di non essere sufficientemente autorevole da riuscire a svolgere il compito assegnatogli; a ciò si aggiungevano le difficoltà economiche. Nonostante tutto inviò un esposto sulla condotta nelle colonie calabro-albanesi:

La Morale quasi in tutte le Colonie Greche è buona, anche nel Clero, salvo poche

---

<sup>75</sup> Santamaria P., *Historia collegii patrum canonicorum metropolitanae ecclesiae neapolitanae*, Napoli, 1902, p. 494. Qui è definito come “vir sane doctissimus”

<sup>76</sup> In seguito ai fatti del 1848 e alla circolazione dell’ “Inno” patriottico di Nicola Tarsia il direttore del Ministero della Pubblica Istruzione chiese ad Apuzzo di proporre “i provvedimenti che giudicherà opportuni, onde richiamar l’ordine del mentovato Collegio Italo-greco e migliorarne sempre più l’andamento”. In ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Espedienti del Consiglio, fasc. 1011, cc. 247-248

<sup>77</sup> ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Espedienti del Consiglio, fasc. 1011, c. 257. Riservatissima, Napoli, 15 dicembre 1857. Dal direttore del ministero per gli Affari Ecclesiastici a monsignor Rosario Frungillo

eccezioni. Anzi il Vescovo di Anglona e Tursi si loda più della condotta de' Preti Greci che dei Latini. Conosco per altro, con mio sommo cordoglio, che mentre la Fede e la Morale è sana nella più parte degli Albanesi, non mancano però parecchi delle classi più agiate ed istruite, che si sono fatti trasportare, dalle infami massime Mazziniane, e ne abbiamo con mano toccata dolorosa pruova nel sacrilego attentato del dì 8 corrente dicembre contro l'Augusta Persona del Piissimo Ferdinando II. L'Eminenza Vostra Reverendissima avrà ben saputo che l'empio aggressore si fu Agesilao Milano di S. Benedetto Ullano, educato nel seminario Italo-Greco Corsini, ove sgraziatamente (lo scrivo con orrore) bevve agli empì fonti Mazziniani, come è pubblico e notorio sotto la vice-presidenza di D. Antonio Marchianò, espulso anch'esso da questa carica per attentati politici nel 1848.<sup>78</sup>

Frungillo dunque riferiva al prefetto che la causa dei mali della gioventù arbëreshë era da trovarsi negli insegnamenti mazziniani che venivano proposti all'interno del Collegio, dove si era formato anche Milano. Il Soprintendente tardò invece nella risposta al direttore degli Affari Ecclesiastici. Un rapporto fu inviato dall'arcivescovo di Rossano, Pietro Cilento, sotto cui ricadeva l'amministrazione delle chiese di rito greco e del Collegio. Cilento aveva da ridire sul modo in cui era "quivi educata la gioventù Albanese".

[...] nei discorsi familiari così dei Maestri che degli Alunni, sotto pretesto di far conoscere la Storia Patria, si parla di continuo della loro Nazionalità e si deplora lo stato di attuale avvillimento in un Regno straniero. E detti discorsi congiunti con particolar studio de' fasti della Repubblica Romana, che dicono necessaria per la intelligenza dei Classici Latini, a mio modo di vedere non potranno certamente produrre in quegli animi giovanili sentimenti di attaccamento all'ordine ed al Regime del nostro Regno. [...] così in ordine al Vice Presidente D. Vincenzo Rodotà e degli altri Maestri, per i quali nulla di positivo ha da trasmetterle nella loro condotta politica.<sup>79</sup>

Nella sua relazione l'arcivescovo di Rossano non individuava nell'influenza mazziniana la corruzione della gioventù albanese, come aveva fatto Frungillo, ma nella dimensione diasporica della comunità. Infatti l'accusa di Cilento era che nel Collegio si istruisse la gioventù alla consapevolezza di una differente origine etnica e di come questa appartenenza ad un'altra "nazionalità" portasse ad aborrire il governo

---

78 APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci, (1853-1858), vol. 10, cc. 476-481. Lettera con esposto inviata da monsignor Rosario Frungillo al Prefetto di Propaganda Fide. Napoli, 31 dicembre 1856

79 ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Espedienti del Consiglio, fasc. 1011, c. 261. Rossano, 21 dicembre 1856. Lettera inviata da Pietro Cilento al direttore del Ministero degli Affari Ecclesiastici

borbonico perché in seno ad esso non poteva trovare un'autonoma espressione. A peggiorare la situazione vi era indubbiamente lo studio degli ideali repubblicani dell'antichità, ritenuto esempio non certo edificante. A chiudere il quadro vi era l'impegno politico del vice-presidente e dei professori che, oltre a predicare contro il governo borbonico, privilegiavano nell'assegnazione delle piazze franche i figli dei detenuti politici.

Allarmato da queste notizie, il 5 gennaio 1857 – come si è detto – il Consiglio di Stato richiese con urgenza all'arcivescovo di Rossano ulteriori notizie, mentre si sollecitarono Frungillo e l'intendente di Cosenza ad inviare una relazione dettagliata. Si è già visto che da Cosenza furono inviate delle “notizie storiche” circa il Collegio in cui non vi era nulla di rimarchevole, se non che le piazze franche erano assegnate principalmente a giovani di famiglie “demagogiche”; come affermato anche nell'esposto di Cilento.

Frungillo inviò la sua relazione il 13 gennaio giustificando il suo ritardo con impegni improrogabili dati dalla sua carica di canonico e “dal tempo necessario a poter completare alcune indagini”. Raccontava dunque che il Collegio Italo-greco versava in un abbandono “deplorabilissimo per ciò che riguarda la Religione, il Costume, la Istruzione” e ancor di più “in ciò che ha rapporto con il pensare politico”. La colpa sarebbe stata da attribuire al destituito vice-presidente Marchianò, che con il suo operato aveva reso il Collegio “un covo di furibondi Mazziniani”, nonché a Vincenzo Rodotà, vice-presidente in carica, il quale “par che si sforzi per distruggerlo [*sc.* Il Collegio] da ogni lato”. Invece degno di lode per la sua condotta morale era il rettore Francesco Saverio Elmo. Chiudeva il suo rapporto prospettando il “quadro lagrimevole” dell'istruzione presso il Collegio dove materie fondamentali e “dalle funeste conseguenze” come la filosofia erano affidate a docenti laici “sconosciuti”, mentre mancavano del tutto le cattedre di dogmatica e di diritto canonico.<sup>80</sup>

Frungillo fu successivamente invitato ad un incontro con il Presidente dei ministri, Troya, e con il direttore degli Affari Ecclesiastici, Scorza, per cercare una soluzione. Frungillo in una lettera indirizzata al prefetto di Propaganda, il cardinale Barnabò, raccontava di come gli fosse stato chiesto se fosse possibile porre il Collegio sotto il controllo diretto di Roma, inviando dei sacerdoti di rito greco a S. Demetrio con lo scopo di “governare ed istruire il Governo”. La cosa ovviamente venne scartata dal momento che non vi erano sufficienti sacerdoti di quel rito e comunque quelli che dimoravano nella “Capitale del Mondo” non sarebbero stati

---

80 ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Espedienti del Consiglio, fasc. 1011, cc. 263-261. Rapporto di Monsignor Rosario Frungillo al direttore del Ministero degli Affari Ecclesiastici. Napoli, 13 gennaio 1857

disposti a “inselvarsi” in un posto come S. Demetrio; né sembrava accettabile la proposta di passare il Collegio sotto la guida di un ordine di rito latino, cosa che avrebbe reso gli arbëreshë per sempre nemici della corona. La proposta di Frungillo fu dunque di fondare una succursale del Collegio a Napoli dove si sarebbero spostati i giovani dai 15 anni in poi per potersi “perfezionare nelle Lettere Latine, Greche, Italiane e per aver l’agio di poter fare un corso completo ed esatto di Scienze, massime Ecclesiastiche”.<sup>81</sup>

Questa proposta sembrò la più sensata e, in seguito, fu sottoposta al re il quale però nel Consiglio di Stato prese altre decisioni: con il rescritto del 28 gennaio stabili di sostituire provvisoriamente alla vicepresidenza del Collegio Rodotà con Elmo sotto la vigilanza dell’arcivescovo di Rossano; di eseguire un censimento dei docenti e degli allievi e di espellere quanti tenessero “una condotta riprovevole” e di controllare che fossero introdotti ed adoperati solo quei libri “approvati dal Consiglio generale di Pubblica Istruzione”; ancora il re prescriveva che le piazze franche fossero assegnate per concorso a “que’ giovinetti che si distinguano per vocazione allo stato Ecclesiastico, per morale ed attaccamento al Real Governo”; infine auspicava che la direzione del Collegio fosse affidata ad una corporazione religiosa, anche di rito latino, oppure che a sacerdoti di rito greco inviati dalla Santa Sede, “i quali [potessero] ispirare piena confidenza”.<sup>82</sup>

Frungillo ricevuta la notizia si rese conto che con un simile provvedimento si alimentava il malcontento interno alla comunità;<sup>83</sup> d’altronde sapeva benissimo che “gl’Italo-greci tutto vogliono sentire, fuorché quel Collegio cada in mano de’ Latini”.<sup>84</sup> Nonostante non condividesse la politica intrapresa dal sovrano presso le colonie, Frungillo si trovò a collaborare nella formazione di un nuovo corpo docente, eliminando coloro che erano ritenuti di dubbia condotta politica e sostituendoli con sacerdoti fidati.<sup>85</sup>

---

81 APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci, (1853-1858), vol. 10, cc. 510-512. Lettera con esposto inviata da monsignor Rosario Frungillo al Prefetto di Propaganda Fide. Napoli, 31 gennaio 1857

82 APF, Ministero degli Affari ecclesiastici, Protocollo Consiglio di Stato, 1857, cc. 45-46. Fu Propaganda Fide a destituire dal suo incarico Vincenzo Rodotà con lettera del 28 gennaio 1857 in A.P.F., Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci, (1853-1858), vol. 10, cc. 514-515

83 “Dio buono! Vogliono eccitare le turbolenze, invece di estinguerle, e farseli più nemici che amici.” in APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci, (1853-1858), vol. 10, c. 512. Lettera con esposto inviata da monsignor Rosario Frungillo al Prefetto di Propaganda Fide. Napoli, 31 gennaio 1857

84 *Ibidem*

85 ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Espedienti del Consiglio, fasc. 1011, cc. 293-294. Lettera inviata da monsignor Rosario Frungillo al direttore del



Nel corso di queste indagini, però, il re continuò a sospettare circa le intenzioni politiche della comunità. Per questo maturò l'idea di ordinare una visita ufficiale da parte di Frungillo, in qualità di Soprintende delle Colonie Italo-greche, come era stato fatto già nel 1841 dall'Arcivescovo di Smirne, Antonio Mussabini, il quale fece una visita apostolica in seguito al sospetto dell'ingerenza della chiesa ortodossa di Costantinopoli sulla chiesa di rito greco di Villa Badessa.<sup>86</sup>

Così con il Breve del 28 aprile 1857 era stato conferito a Frungillo l'incarico di Visitatore apostolico "cum omnibus et singulis facultatibus ad S. Sedis beneplacitum".<sup>87</sup> Frungillo, accettato l'incarico e richiesti i mezzi necessari per un simile viaggio, chiese di poter avere "per compagno di viaggio il cavaliere D. Giuseppe Jenò, conoscitore de' luoghi ed intesissimo degli affari relativi a quelle Chiese e Collegio Italo-greco".<sup>88</sup> Giuseppe Jenò, originario di S. Demetrio, viveva a Napoli dove esercitava l'attività di chirurgo presso la Real Marina con il grado di Capitano.<sup>89</sup> Proprio perché arbëreshë nato e cresciuto a S. Demetrio, Jenò avrebbe permesso a Frungillo di meglio orientarsi nella comunità e di vincere la naturale diffidenza nei confronti di un delegato di Roma.

#### 4.1 "[...] che le Colonie non siano latinizzate": religione e identità

Monsignor Frungillo partì dunque con il cavaliere Jenò il 20 maggio. Già il

---

ministero degli Affari Ecclesiastici. Napoli, 4 marzo 1857

86 Già dal febbraio 1840 il nunzio apostolico aveva informato il ministro che "le colonie del regno sono regolate da preti di non poco sani principii, e di aver sentore essere alcuni di questi in odore di scisma". In A.S.N., Ministero degli Affari ecclesiastici, Espedienti del Consiglio, fasc. 3082, fascic. 7085, c. 18. Cfr. Ambrasi D., *In margine all'immigrazione greca nell'Italia Meridionale nei secoli XV e XVI. La comunità greca di Napoli e la sua Chiesa*, in "Asprenas", 1961, pp. 156-185

87 Per la richiesta del Breve da parte di Propaganda cfr. APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci, (1853-1858), vol. 10, cc. 569, 571

88 ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Protocollo Consiglio di Stato, 1857, c. 186. Approvazione del Consiglio di Stato. Caserta, 7 maggio 1857

89 Alcune notizie su Giuseppe Jenò si possono ricavare da una relazione riservatissima inviata dall'ufficiale di Stato Maggiore di Rossano al Generale della divisione territoriale delle tre Calabrie in Catanzaro il 28 marzo 1859. Secondo questo rapporto Jenò si lasciò politicamente influenzare dai figli che furono politicamente attivi come dimostrava un "piccolo foglio del 1848" stampato da Nicolò Jenò allora Sottintendente di Matera. Cfr. ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Espedienti del Consiglio, fasc. 1011, c. 437

2 giugno inviò al direttore del ministero degli Affari Ecclesiastici un primo rapporto in cui diceva di aver visitato un terzo delle colonie e di aver incontrato difficoltà legate all'indole di un popolo come quello "albanese ... per natura turbolento e calunniatore, avvezzo agli odii, alle vendette, al rancore. Qui l'individuo medesimo da cento ti vien descritto come degno di star tra' Serafini, da cento altri come meritevole di star in seno a Lucifero". Raccontava di aver ricevuto comunque "liete e lusinghiere accoglienze" dove però "se da una parte della bassa plebe son veramente cordiali, dal lato però de' galantuomini possono esser tali da non doversene fidare".<sup>90</sup> Anche se dunque Frungillo ebbe la sensazione che le élites arbëreshë fingessero solamente reverenza e cordialità, non rilevò scorrettezze da segnalare. In effetti l'intendente di Calabria scriveva che l'arrivo di Frungillo e Jeno "ne' paesi Albanesi [era] stato ricevuto con grande esultanza e con ripetuti *Viva il Re*".<sup>91</sup>

Effettivamente durante la sua visita nei paesi arbëreshë il visitatore apostolico non ebbe nulla da segnalare di particolarmente sconveniente. C'è da dire però che nel suo giro fu sempre accompagnato dal rettore del Collegio, Elmo, il quale mostrò a Frungillo il volto pacifico e tranquillo della comunità. Elmo cercò, poi, di sfruttare la sua presenza a proprio vantaggio, lamentando le vessazioni perpetuate dal vescovo di rito latino nei confronti dei fedeli di rito greco. Con una lettera del 2 luglio 1857 Frungillo, ospite presso il Collegio, redarguiva il vescovo di Cassano, Michele Bombini, per la sua condotta irregolare. Facendo appello ai poteri speciali che gli erano stati conferiti in occasione della visita da Propaganda con un Breve Apostolico e dal Re per mezzo di un Sovrano Rescritto, riassumeva in dieci punti le sue osservazioni; quindi intimava al vescovo di porvi rimedio autonomamente senza la necessità di informare il re per "opportuni provvedimenti". Le irregolarità commesse da Bombini erano le stesse che gli furono attribuite durante la disputa del 1846, anno in cui Bombini, appena nominato vescovo di Cassano, si scontrò con l'allora vice-presidente del Collegio italo-greco, Antonio Marchianò.<sup>92</sup> Tra le altre cose Bombini infatti continuava a ritardare, quando non a negare, le lettere testimoniali per l'ordinazione dei giovani sacerdoti di rito greco; trascurava l'insegnamento del catechismo presso le colonie ed in particolare a Lungro

---

90 ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Espedienti del Consiglio, fasc. 1011, c. 306. Rapporto di Frungillo al direttore del ministero degli Affari Ecclesiastici. S. Demetrio, 2 giugno 1857

91 ASN Ministero di Polizia, Esp. 1487, vol. 19, parte 2. Lettera dell'intendente di Cosenza al direttore del ministero di Polizia generale. Cosenza, 5 giugno 1857

92 Cfr. *Supra*,

“dove i preti vestono secolareschi”; tendeva ad indirizzare i giovani albanesi presso il collegio diocesano dove si convertivano al rito latino. Veniva dunque espressamente sostenuto come fosse “desiderio del papa e del re che le Colonie non [fossero] latinizzate”.<sup>93</sup>

Per difendersi Bombini inviò una lettera di risposta a Frungillo in cui ironizzava sostenendo che il visitatore apostolico fosse stato vittima dell’astuzia albanese.<sup>94</sup> Scrisse poi una lettera al prefetto di Propaganda Fide per spiegare che Frungillo aveva avuto “l’infortunio di fermarsi solo alle menzogne” e di non essersi curato del “carattere astuto e [del]l’indole insubordinata del Albanesi”; sosteneva che grande responsabilità fosse stata di Francesco Saverio Elmo il quale “lasciando in abbandono il Collegio, non si era scostato di un passo dal detto Visitatore durante il suo giro”. Insomma le accuse sarebbero state solo pretestuose per cercare di ottenere dei benefici.<sup>95</sup> Da parte sua Frungillo ebbe cura di dedicare varie pagine del suo rapporto conclusivo al comportamento del vescovo, alle inadempienze e alle ingiustizie, e arrivò a sentenziare che “si pensa soltanto a trovar modo e maniera come spingere e mettere con le spalle al muro gli Albanesi a mutar Rito”. Scriveva al prefetto Barnabò affinché si degnasse

di obbligarlo ad eseguire quanto le sacrosante Bolle Pontificie gl’impongono di eseguire sì verso il Seminario Italo-greco, come verso le chiese greche di sua giurisdizione spirituale, e che non senta le altrui superiori insinuazioni di spingere gli Albanesi per tutti i modi a latinizzarsi.<sup>96</sup>

D’altronde la decadenza dei costumi del Collegio Italo-greco, nonché la dubbia condotta morale politica erano, secondo Frungillo, imputabili anche al comportamento del vescovo di Cassano: poiché questi negava le lettere testimoniali per l’ammissione dei giovani che desideravano prendere i voti, le piazze franche erano state assegnate a giovani secolari “pessimi”.<sup>97</sup>

---

93 APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci, (1853-1858), vol. 10, cc. 632-633. Lettera in copia per conoscenza al Prefetto di Propaganda da Frungillo al vescovo Bombini. S. Demetrio, 2 luglio 1857

94 APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci, (1853-1858), vol. 10, cc. 632-633. Lettera in copia per conoscenza inviata da Bombini a Frungillo. Cassano, 5 luglio 1857

95 APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci, (1853-1858), vol. 10, cc. 626-629. Lettera inviata dal vescovo Bombini al prefetto Barnabò. Cassano, 17 luglio 1857

96 APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci, (1853-1858), vol. 10, cc. 681-684. Relazione di Monsignor Frungillo al prefetto Barnabò. Napoli, 15 novembre 1857

97 *Ibidem*

La comunità calabro-albanese, quindi, sotto la guida di Elmo, cercò in Frungillo un alleato per far valere i propri diritti di fronte la parte latina che continuava a perpetuare ormai da anni le sue pretese preminenze nel tentativo di assimilare il rito greco. Quella che era nata come una visita apostolica, con lo scopo di individuare i nemici della corona, era diventata ben presto qualcosa di molto vicino a quello che era stato l'ultimo desiderio di Agesilao Milano: la presa di coscienza da parte delle autorità centrali delle condizioni in cui versavano le comunità calabro-albanesi.

#### 4.2 “Gravi abusi in fatto di educazione religiosa”

Nella sua veste di Soprintendente per conto di Propaganda e poi come Visitatore Apostolico, Frungillo si occupò in primis della questione religiosa; ciò non gli impedì di coglierne il nesso con quella nazionale. Se infatti il problema identitario passava principalmente per la dimensione religiosa, che veniva messa in discussione dai continui tentativi di latinizzazione a livello locale, altra preoccupazione destarono in Frungillo alcune osservazioni circa la condotta morale e religiosa della comunità: vi erano infatti alcune usanze legate al rito greco che sembravano andare contro le prescrizioni della chiesa cattolica.

Una prima cosa che annotò fu la confusione tra i riti. Dopo aver assistito ad una funzione presso la chiesa di Vaccarizzo, paese arbëreshë, il visitatore apostolico riferiva di un episodio al quale aveva assistito: essendovi un'unica chiesa per entrambi i riti, il Giovedì Santo qui si erano tenute entrambe le funzioni. Nella confusione, dovuta alla grande affluenza, l'officiante greco, presa per errore la pisside latina, presentò ad un fedele la comunione in azimo anziché in fermentato. Il fedele restituì l'ostia al parroco dicendo “Quistu nun è Cristu meu”. Il decreto per la separazione delle pissidi risale al 1841, quando il visitatore apostolico, Mussabini, riscontrò già questo uso.<sup>98</sup> Non essendoci però sufficiente spazio, le due pissidi continuavano ad essere conservate nel medesimo ciborio. Per quanto si fosse chiesto un decreto ufficiale da parte di Propaganda per la separazione, mancavano i mezzi necessari per un'applicazione.

A parte questa confusione attribuibile alla stretta convivenza tra i due riti e all'indigenza in cui versavano alcuni paesi arbëreshë, indigenza che rendeva impossibile la fondazione di chiese di riti differenti, Frungillo individuava poi “due gravi abusi in fatto di educazione religiosa”:

---

<sup>98</sup> APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci, (1853-1858), vol. 10, c. 696. Relazione di Monsignor Frungillo al prefetto Barnabò. Napoli, 15 novembre 1857

1° In molte Colonie, e massime in Lungro, Firmo, Frascineto, Porsile, S. Demetrio, ec. nella celebrazione del sacramento del matrimonio si raccoglie in chiesa una mano di giovinastri, i quali terminata la sacra cerimonia prorompono verso gli sposi in parole poco oneste e sconce in lingua albanese allusive alla copula, e ciò senza verun riguardo alla casa di Dio e senza esserne ripresi dal Clero. 2° In S. Demetrio nella notte del S. Natale una branca di giovinastri, durante la sacra liturgia, cinge di spine selvagge delle melarance e le scaglia contro le zitelle, che stanno raccolte in chiesa dalla parte delle donne.<sup>99</sup>

L'ignoranza dei fanciulli era dunque vista come la causa di questi comportamenti ritenuti poco cristiani. Però bisogna tener presente che esistevano alcune usanze, proprie della comunità arbëreshë e non condivise dai cattolici di rito latino. Come spiegava Giuseppe Crispi nelle sue "Memorie storiche di talune costumanze", dopo la celebrazione del matrimonio lo sposo era circondato dagli uomini presenti, ai quali dava un bacio di saluto; poi si intonavano canti in cui, in modo più o meno velato, ci si riferiva all'intimità dei novelli sposi.<sup>100</sup> Non è comunque da escludere che il canto fosse degenerato nel tempo in altri tipi di apprezzamenti, come raccontava il visitatore apostolico. In più Frungillo, denunciava come fosse "costume fra gli Albanesi" il concubinato. In realtà questo non era d'uso solo presso gli albanesi: infatti nella legislazione del Regno delle Due Sicilie del 1846 furono varate delle leggi per regolamentare la nascita dei figli in questo vincolo. Qui si evidenziava come per il diritto romano la convivenza tra due soggetti potenzialmente disponibili al matrimonio non fosse reato, per quanto fosse stato per secoli vietato dalla chiesa. Per questo i figli nati in concubinato potevano essere riconosciuti come *fili naturales* per quanto non legittimi.<sup>101</sup> Benché in questo modo Ferdinando II avesse risolto in gran parte la piaga dei figli illegittimi, il concubinato rimaneva inaccettabile per la chiesa. Frungillo comunque non faceva una colpa agli albanesi per questi "errori" sostenendo che fossero causa di ignoranza e poco controllo da parte delle istituzioni. Per questo scrisse al prefetto Barnabò:

Spero vedere abolito sì brutto scandalo. E spero che l'Eminenza Vostra Reverendissima, animata da quello zelo che Le ha meritata la S. Porpora, voglia

---

99 *Ibidem*, c. 698

100 Crispi G., *Memorie storiche di talune costumanze appartenenti alle colonie greco-albanesi di Sicilia*, Palermo, 1853, pp. 28-34

101 Miraglia G., *Le leggi civili per lo Regno delle Due Sicilie ravvicinate nelle loro disposizioni e con quelle con quelle contenute nelle altre parti del codice*, I, Napoli, 1846, p. 265

degnarsi di trovar modo per cui s'immegli la morale di que' poveri popoli Italo greci e si rinfocoli lo zelo di que' Vescovi e di quelle Curie ormai troppo assopiti a vigilare sul costume di quella gente, che per indole è generosa, schietta, cordiale, affezionata e potrebbe produrre gran frutti di fede e di virtù.<sup>102</sup>

Se dunque al principio della sua visita Frungillo si era mostrato diffidente nei confronti di questa popolazione dalla fama sinistra, al momento della relazione finale sembrava fiducioso nelle possibilità di miglioramento: nella prima lettera infatti aveva accusato il popolo albanese di essere "turbolento e calunniatore, avvezzo agli odii, alle vendette, al rancore", mentre alla fine ne difese l'indole "generosa, schietta, cordiale, affezionata". Gli abusi o errori di dottrina erano da imputarsi non alla sconsideratezza di quel popolo, ma alla poca cura che la stessa chiesa cattolica aveva avuto. Sicuramente nel suo cambio di prospettiva ebbe un ruolo primario l'intervento del rettore Elmo che cercò di mettere in luce le difficoltà in cui era costretta a vivere la comunità calabro-albanese. A colpire Frungillo furono indubbiamente le ingiustizie perpetuate dai vescovi di rito latino ai quali gli arbëreshë erano sottomessi e che avrebbero dovuto garantire la sopravvivenza del rito greco anziché ostacolarla. Infatti gran parte della relazione finale era dedicata agli abusi del vescovo di Cassano. Come comprese bene Frungillo, la sopravvivenza del rito greco garantiva la persistenza identitaria della comunità e per questo sottolineava che era "desiderio del papa e del re che le Colonie non [fossero] latinizzate". La strada da percorrere era dunque quella di assicurare una buona formazione al clero e una buona istruzione all'insegna delle peculiarità identitarie. Il visitatore apostolico si rese conto però che la condizione economica, in cui versavano le colonie, era tale da non permettere né l'una né l'altra: uno quadro di estrema miseria emerse grazie all'intervento di Frungillo.

#### 4.3 "L'estrema miseria dei Cleri greci" e dei paesi arbëreshë

Oltre l'aspetto strettamente religioso non poté essere trascurata la questione socio-economica che Frungillo sottopose alle autorità napoletane e romane: nella sua presentazione si concentrò soprattutto sullo stato di povertà delle chiese e il clero e spiegò come una maggiore stabilità economica avrebbe garantito una sicura sopravvivenza alle istituzioni di rito greco e avrebbe

---

102 APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci, (1853-1858), vol. 10, c. 702.  
Relazione di Monsignor Frungillo al prefetto Barnabò. Napoli, 15 novembre 1857

mantenuto le popolazioni arbëreshë lontano da comportamenti politici rivoluzionari.

La visita apostolica terminò il 15 luglio 1857 e già nei giorni seguenti Frungillo e Jenò furono impegnati in colloqui ufficiali: il 16 con il direttore degli Affari Ecclesiastici, Scorza; il 27 con Ferdinando II e con il presidente dei Ministri, Troya. Da quanto si evince da lettere successive, Frungillo presentò al re la necessità di intervenire nella comunità con concessioni atte a ristabilire un adeguato tenore economico. Ferdinando II sembrava però preoccupato, piuttosto, della condotta politica interna al Collegio. Così nel Consiglio Ordinario di Stato il 31 agosto il re stabilì di porre una più stretta sorveglianza sugli alunni del Collegio, di destituire Elmo e nominare al suo posto un coadiutore del vescovo greco De Marchis, per “assicurare la vigilanza su l’interno del Collegio sotto tutti i rapporti, e darebbe al Real Governo una guarentigia su la condotta politica della gioventù ivi raccolta”; questo coadiutore avrebbe anche provveduto all’amministrazione dei sacramenti.<sup>103</sup>

Il re, nonostante Frungillo avesse cercato di fargli comprendere lo stato di necessità delle colonie, sembrava continuare a disinteressarsene. Allora il visitatore apostolico, dopo l’approvazione del 31 agosto, tornò a rivolgersi al sovrano con alcune lettere in cui spiegava come

[...] le Chiese di rito greco di Calabria Citeriore, non che le due che toccano la Basilicata, son tutte l’una più che l’altra poverissime, per modo che non hanno neppure da provvedersi di Sacri Arredi e di Libri Liturgici. E fa veramente raccapriccio il vedere in certune di quelle Chiese, come mi toccò in Firmo ed altrove, con quali stracci si celebri il S. Sacrificio e come in molte di quelle Chiese l’Eucologion per l’amministrazione de’ Sacramenti manchino le carte necessarie.<sup>104</sup>

La questione economica che andava a ripercuotersi inevitabilmente sulla dignità della comunità religiosa di rito greco, aveva poi spiacevoli ricadute sociali: infatti vista “l’estrema povertà di quei Cleri Greci” vi era la necessità di “provvederli di qualche onesto sostentamento, per non darli in preda a baroncelli e tirannelli Calabri, la più parte irreligiosi e attendibili politici, presso i quali per vivere vanno a far da aio dei costoro figli”.

---

103 ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Protocollo Consiglio di Stato, 1857, c. 263. Approvazione di proposte per le Colonie Italo-greche. 31 agosto 1857. Cfr. anche A.S.N., Ministero degli Affari ecclesiastici, Espedienti del Consiglio, fasc. 1011, cc. 314-315. Lettera inviata da Frungillo al direttore degli Affari Ecclesiastici. Napoli, 27 agosto 1857

104 ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Espedienti del Consiglio, fasc. 3956. Lettera inviata da Frungillo al direttore degli Affari Ecclesiastici. Napoli, 5 settembre 1857

Frungillo dunque presentava richiesta, con allegata specifica per ciascuna chiesa, di un “sossidio di circa diecimila ducati”. Ferdinando II ordinò in proposito che il ministero degli Affari Ecclesiastici trovasse un accordo con gli Interni “per proporre i mezzi come sopperire alla spesa”, mentre per i libri liturgici e i paramenti sacri si chiedesse a Propaganda.<sup>105</sup>

In più Frungillo riteneva che, oltre il sussidio, fosse necessario fondare una Collegiata, “a preferirsi in S. Demetrio per la prossimità al Collegio”. In questo modo il clero greco avrebbe avuto possibilità di autoamministrarsi, pur mancando la sede vescovile. Inoltre se si fossero abolite le decime e si fosse provveduto all’assegnazione di “proporzionata Congrua a somiglianza delle Chiese di Lungro e Vaccarizzo”, la Collegiata avrebbe potuto ricevere le rendite della vacante badia di S. Maria del Patire.<sup>106</sup> Jenò si spinse invece a chiedere la fondazione di una sede vescovile per svincolare definitivamente la parte greca dal controllo dei vescovi latini.

Tali proposte, però, furono respinte dal re al quale premeva la quiete pubblica e riteneva che non vi fosse un legame accertato tra l’indigenza e i comportamenti rivoltosi.<sup>107</sup>

Si è più volte sottolineato come le popolazioni del Regno si siano trovate, nel tempo, a dover far fronte a ristrettezze economiche causate dall’impianto sociale feudale, che ancora vigeva nelle campagne meridionali, e come la monarchia borbonica fosse ritenuta responsabile del continuo sostegno garantito ai baroni locali. Se dunque il notabilato calabro-albanese era impegnato nella costruzione di un discorso nazionale, lo stesso non si può dire per i ceti meno colti. La “fame di terra”, le violenze perpetuate dalle truppe borboniche, la mancanza di garanzie e servizi mettevano alla prova quotidianamente la popolazione. Basti ricordare che Giustino Fortunato nella sua analisi sulle condizioni dell’Italia meridionale al momento dell’Unità, osservava che nei bilanci dello stato borbonico le spese erano rivolte per lo più alla corte e all’esercito. Il bilancio approvato per il 1860 prevedeva una spesa di undici milioni di grane per l’esercito e solo trecentosessantamila grane per clero e

---

105 ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Protocollo Consiglio di Stato, 1857, cc. 509-510. Approvazione di proposte per le Colonie Italo-greche. 4 novembre 1857

106 ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Espedienti del Consiglio, fasc. 3956. Lettera inviata da Frungillo al direttore degli Affari Ecclesiastici. Napoli, 5 settembre 1857

107 “S.M. per ora non ha che risolvere”. Cfr. ASN, Ministero degli Affari ecclesiastici, Protocollo Consiglio di Stato, 1857, cc. 314-315. 4 novembre 1857



istruzione.<sup>108</sup> Con questi numeri la scelta politica del governo borbonico era chiara: puntare sulla repressione piuttosto che investire sull'istruzione, come era stato proposto da Frungillo. Inoltre bisogna ricordare che il potenziamento dell'esercito fu dovuto anche a ragioni di politica internazionale: dopo il Congresso di Parigi del 1856 il Regno si trovò isolato e la sua stessa sopravvivenza fu messa in discussione. Le necessità contingenti, unite all'insoddisfazione del popolo, decreterano la fine definitiva del Regno già prima dello sbarco dei mille a Marsala e aprirono le porte a Garibaldi.

### 5. Agesilao Milano: eroe o attentatore?

L'atto di Milano, non necessariamente guidato dagli ideali politici nazionali, risentì quindi delle precarie condizioni di vita alle quali il suo popolo e lui stesso erano stati costretti. Divenuto eroe simbolo dei patrioti che lo assusero a martire della libertà – basti pensare alla medaglia fatta coniare da Pisacane – Milano ebbe il riconoscimento ufficiale del suo sacrificio da parte Giuseppe Garibaldi il 25 settembre 1860. In qualità di dittatore dell'Italia meridionale, Garibaldi, “considerando sacra al paese la memoria di Agesilao Milano che con eroismo senza pari s'immolò sull'altare della Patria per liberarla dal tiranno che l'opprimeva”, decretò l'assegnazione di una pensione mensile alla madre di Milano e una dote inalienabile alle due sorelle.<sup>109</sup> Veniva incaricato dell'esecuzione del decreto il ministero delle finanze.

Non tardarono ad arrivare le rimostranze di Francesco II, rifugiatosi a Gaeta, il quale inviò una formale protesta presso tutte le corti europee. La nota fu poi trasmessa a Cavour in data 6 ottobre.<sup>110</sup> La reazione della corte francese fu immediata: in una sua lettera del 19 ottobre indirizzata a Cavour in persona, Napoleone III, dopo aver discusso la questione italiana in rapporto al problema veneto e all'intervento contro l'Austria, affermava:

Tâchez d'en finir vite avec Capoue ed Gaëte, ce sera un grand pas de fait si le Bourbon était tout à fait chassé et le Roi tranquille à Naples. Ne pourriez vous faire

---

108 Fortunato G., *Il Mezzogiorno e lo stato italiano. Discorsi politici (1880-1910)*, Bari, 1911, pp. 336-337

109 *Atti del Governo. Estratti dal giornale ufficiale di Napoli*, dal 27 al 30 settembre 1860, n. 7, Decreto del 25 settembre 1860, Napoli 1860

110 *Carteggio Cavour-Nigra. La liberazione del Mezzogiorno*, III, Bologna, 1929, p. 184: Napoli, 24 ottobre 1860. Villamarina a Cavour

un acte pour désavouer les *bêtises* de Garibaldi pour *Milano*? Cela fait un déplorable effet, il vous serait bien facile de le réprover publiquement et hautement ce décret.<sup>111</sup>

Il decreto garibaldino, che celebrava Agesilao Milano come martire italiano e lo inseriva così a pieno diritto nel pantheon nazionale, era ritenuto inappropriato da Napoleone III, tanto più che lui stesso era stato oggetto del tentato regicidio da parte di Felice Orsini il 14 gennaio 1858. Allo stesso modo Henry Elliot, il quale dal 1859 era stato nominato dal primo ministro inglese, Palmerston, ambasciatore presso la corte napoletana di Francesco II, scrisse a James Hudson

[...] the Decree in honor of the memory of Agesilao Milano disgusted the respectable portion of the Neapolitans, who are praying for the arrival of the Sardinians to preserve them from the evils which they see brewing<sup>112</sup>

Anche Elliot dunque esprime il suo disappunto per questa decisione, nonostante che, seguendo la politica di Palmerston, avesse parteggiato per l'Italia unita e fosse stato un aperto sostenitore di Garibaldi sin dallo sbarco a Marsala. L'elevazione di un aspirante regicida ad eroe doveva essere evitata in uno stato nascente sotto le insegne dei Savoia; soprattutto dal momento che si richiedeva l'aiuto di altre potenze europee governate da istituzioni monarchiche.

D'altronde il decreto aveva colto alla sprovvista non solo le corti estere: anche quanti erano vicini all'ambiente monarchico trovavano inopportuno l'esaltazione di un regicida all'avvento dell'Italia. Per il governo sardo si trattava di una questione decisiva: aveva infatti ottenuto l'appoggio internazionale nell'unificazione con il dichiarato intento di garantire ordine e stabilità in Italia, in modo da evitare che la penisola potesse rappresentare un problema per l'assetto generale europeo. Se si fosse esaltato l'atto del regicida come eroico si sarebbe sconfessata la linea adottata sui tavoli delle trattative internazionali.

Guido Borromeo in una lettera indirizzata a Ferdinando Riccardi di Netro alla fine del 1860 sottolineava come "tutta la questione italiana [fosse] ora a Napoli" e come dalle elezioni nel meridione dipendesse l'unità. E poi continuava

Ogni speranza di qui è che riusciate ad arrestare Mazzini. Sarebbe un colpo da

111 *Carteggio Cavour-Nigra. La liberazione del Mezzogiorno*, IV, Bologna, 1929, p. 259: Paris, Palais royal, ce 19 octobre 1860. Il principe Napoleone a Cavour

112 *Carteggio Cavour-Nigra*, III, cit., p. 13: Naples, Oct.r 2. 1860. Henry Elliot a James Hudson

maestro. [...] Il C.te Cavour non sogna altro, perché ciò ne toglierebbe mille imbarazzi e ci inalzerebbe davanti la diplomazia. Un altro desiderio universale è che il decreto che dichiara sacra la memoria di Agesilao Milano e che porta in testa il nome di Vittorio Emanuele sia rivocato. Date alla Madre una pensione tripla, ma tolgasi quell'obbrobbioso decreto [*sic*]! Sarebbe un atto salutato dagli applausi di tutta l'Europa e pel Farini ne avrebbe merito dall'universale.<sup>113</sup>

Borromeo identificava due elementi, a suo parere, sconvenienti per la presentazione dell'Italia in qualità di nazione europea: l'operato di Mazzini e le sue aspirazioni repubblicane e il decreto in memoria di Milano. In generale non era ammissibile l'adozione della violenza come mezzo d'azione politica né, tanto meno, era concepibile l'illusione di risolvere il problema dell'assetto costituzionale con l'eliminazione di un re. Ciò che disturbava, dunque, non era l'attribuzione della pensione alla madre dell'attentatore, Maddalena Russo, bensì la celebrazione della memoria di un personaggio il quale, pur avendo contribuito alla storia risorgimentale, era potenziale bersaglio a causa del suo gesto ascrivibile alla sfera repubblicana. Si è già visto come Mazzini nel 1858 celebrando la memoria del defunto Pisacane encomiasse anche Agesilao Milano come martire. Ancora nel 1860 Carlo Sodani, patriota democratico mazziniano vercellese, pubblicò un dramma in cui celebrava il martire Milano. Nella scena seconda dell'atto quinto, Sodani faceva pronunciare a Giuseppe Mazzini, accorso sulla tomba di Agesilao, queste parole

Inesorabile Iddio non sei tu ancor stanco di tante infamie che i re della terra vanno commettendo in tuo nome? [...] Noi t'invochiamo caldamente nelle nostre sciagure, noi riponiamo in fronte ai nostri scritti, e tu ci abbandoni? Perché non guidasti il ferro d'Agesilao come guidasti quello della vedova di Betulia? Otto milioni d'Italiani sarebbero ora liberi, e colui che giace qui sepolto sarebbe acclamato come liberatore.<sup>114</sup>

I democratici mazziniani dunque fecero propria la memoria di Milano, facendone un campione della libertà anti-monarchica. D'altronde De Stefano, che curò la voce "Agesilao Milano" per il "Dizionario del Risorgimento" diretto da Michele Rosi, lo definì come repubblicano e mazziniano.<sup>115</sup> Questa tradizione faceva capo alla "Cronaca" di Luigi De

---

113 *Carteggio Cavour-Nigra*, IV, cit., p. 72: Torino 14 dicembre 1860. Da Guido Borromeo a Ferdinando Riccardi di Netro

114 Sodani C., *Agesilao Milano. Dramma in 5 atti*, Milano, 1860, p. 61

115 De Stefano G.M., *Agesilao Milano*, s.v., in "Dizionario del Risorgimento nazionale", Milano, 1933. Cfr. anche Nisco N., *Storia del Reame di Napoli dal 1824 al 1860*, Napoli, 1908, p. 357

Monte, uno dei segretari di Giuseppe Fanelli, capo del “Comitato segreto napoletano” mazziniano: secondo De Monte, Milano aveva messo a conoscenza dei suoi piani Fanelli e Falcone che pur non dando il loro esplicito assenso non fecero nulla per fermarlo. In questo modo l’attentato veniva iscritto nella prospettiva repubblicana mazziniana.<sup>116</sup>

Significativo, del valore politico che assunse l’atto di Milano, rimane quanto venne sottolineato nella nota editoriale che fu premessa dal curatore al testo “Difesa di Agesilao Milano, scritta da lui medesimo” in cui si giustificava l’attentato e le teorie regicide alla luce delle ingiustizie perpetuate da un “Re tiranno” come Ferdinando II. Invece si aggiungeva che era una “sventura che non gli fu dato conoscere le virtù del Re nostro Vittorio Emanuele, che di certo avrebbero reso meno generale la sua teorica”.<sup>117</sup>

Questa precisazione era chiara espressione del dissenso che si venne a creare intorno al decreto Garibaldino. In realtà nello stato sabaudo la questione sul valore da attribuire a gesti isolati come, il tentativo di rivolta operato in Sicilia dal barone Bentivegna,<sup>118</sup> quasi in contemporanea all’attentato di Milano, risale già al 1857 quando il 15 gennaio il deputato Brufferio sollevò un’accusa contro Cavour che non aveva inviato neppure “un naviglio” per sostenere le iniziative meridionali. Cavour ribatté

Le nostre parole, la nostra politica non tendono ad eccitare od appoggiare in Italia moti incomposti, vani ed insensati tentativi rivoluzionari. Noi intendiamo in altro modo la rigenerazione italiana, e ci asteniamo da tutto quello che può tendere ad eccitar simili rivolgimenti. Noi abbiamo sempre seguito una politica franca e leale, senza linguaggio doppio: e finché saremo in pace cogli altri potentati d’Italia, mai non impiegheremo mezzi rivoluzionari, non mai cercheremo di eccitare tumulti o ribellioni.<sup>119</sup>

---

116 De Monte L., *Cronaca del Comitato segreto di Napoli nella spedizione di Sapri*, Napoli, 1877, p. 38. Alcuni studiosi di fine Ottocento inizio Novecento lo volevano invece affiliato a sette come quella dei “Fratelli pugnatori” o dei “Figli della Vendetta”, ma nessuna di queste teorie sembra però trovare riscontro nelle fonti. Cfr. Caso G., *G.B. Falcone e la setta dei fratelli pugnatori*, in “Italia moderna”, 1898; Bilotti P.E., *La spedizione di Sapri, da Genova a Sanza*, Salerno, 1907; Pollini I., *La tragica spedizione di Sapri*, Milano, 1935

117 Milano A., *Difesa di Agesilao Milano scritta da lui medesimo*, cit.

118 Questo tentativo rivoluzionario coinvolse parzialmente la comunità arbëreshë di Sicilia, cfr. *Infra*, pp. 291-299

119 Lavori parlamentari del 15 gennaio 1857; online in “Camera dei Deputati” . Cfr. <https://storia.camera.it/regno/lavori/leg05/sed359.pdf>

Cavour era deciso a minimizzare la componente rivoluzionaria e vedeva l'unificazione italiana come un processo che doveva essere imposto e controllato dall'alto. Questa posizione veniva chiaramente ad opporsi alla prospettiva di Mazzini, "il peggior nemico d'Italia" per Cavour. Il patriota genovese, dal suo esilio, guardò con speranza all'Italia meridionale ritenendo che solo da lì fosse possibile un'iniziativa genuinamente popolare, mentre riteneva Cavour eccessivamente sottomesso alle politiche francesi. In effetti Cavour riteneva che, almeno nella prima fase di unificazione territoriale, gli sforzi dovessero concentrarsi sull'Italia settentrionale e centrale, lasciando alle generazioni successive la questione del meridione. Qualsiasi rivoluzione dal sud avrebbe indebolito la posizione diplomatica guadagnata in Europa. Non bisogna d'altronde dimenticare che Cavour cercò di dissuadere Garibaldi dall'intraprendere la spedizione in Sicilia ed anzi tentò di sedare la rivolta palermitana dell'aprile del 1860 con manovre diplomatiche a sostegno di Francesco II di Borbone.<sup>120</sup> In quest'ottica si capisce perché quando il decreto garibaldino in favore della famiglia di Agesilao Milano arrivò a Torino per essere ratificato, Cavour lo abrogò:<sup>121</sup> per la politica cavouriana, Milano non poteva rappresentare null'altro che un momento di scoordinata rivoluzione di stampo mazziniano che mal si adattava alle esigenze diplomatiche dello stratega piemontese. Già nel 1858 Cavour si era trovato nella condizione di dover chiedere scusa a Napoleone III per l'attentato di Felice Orsini, ufficializzare la presenza di Milano nella memoria nazionale italiana era assolutamente inaccettabile. Inoltre Cavour aveva chiara la percezione della dimensione internazionale della questione italiana: senza il consenso delle potenze europee, l'unificazione nazionale non si sarebbe mai realizzata, aspetto che non era per nulla chiaro a quanti, come Mazzini, si illudevano che isolate insurrezioni potessero raggiungere solidi obiettivi politici. La mancata conferma del decreto garibaldino lasciò che il gesto di Agesilao Milano continuasse ad essere oggetto di rifunionalizzazioni in assenza di una lettura ufficiale finché non se ne perse memoria ed interesse.

---

120 Mack Smith D., *Cavour. Il grande tessitore dell'Unità d'Italia*, Milano, 1984, pp. 237-239

121 Laviola G., *Una sottoscrizione in favore della madre di Agesilao Milano nel 1861*, in "Studi meridionali", II-III/1971

## Capitolo IV

### Dal Risorgimento italiano alla Rilindja albanese: rifunzionalizzazioni identitarie

Nonostante dopo l'attentato di Agesilao Milano si fosse avuta la repressione borbonica nei paesi calabro-albanesi e nel Collegio di S. Demetrio, l'irrequietezza politica non sembrò comunque placarsi. Le decisioni prese dal re circa la gestione del Collegio – l'affidamento della direzione ad Agostino Franco, papas arbëreshë di origine siciliana e nominato anche vescovo per il rito greco di Calabria, e a due padri gesuiti – destarono nel notabilato della comunità insoddisfazione e continui moti di dissenso.<sup>1</sup>

Già nel 1858 l'Intendente di Cosenza lamentava le disubbidienze degli allievi del Collegio al nuovo vescovo. L'anno successivo la situazione non migliorò, se in una nota del maggio del 1859, indirizzata al governo, l'Intendente tornava a denunciare "l'infelice stato del Collegio italo-greco", in cui si registrava "la crescente ribalderia di questi alunni". La causa sarebbe stata da individuarsi nell'inclinazione "al liberalismo e al libertinaggio" degli albanesi. Il problema non sembrava essere circoscritto però al solo Collegio, in quanto l'intendente sosteneva che "l'attuale stato della comunità offre le più sinistre apprensioni".<sup>2</sup>

Nell'agosto 1859 il re, Francesco II, destituì dalla carica di presidente il vescovo Franco nel tentativo di conquistare il favore della comunità. Dunque questi lasciò la Calabria per ritirarsi in Sicilia, portando con sé "quasi tutti gli oggetti di argento del servizio vescovile di proprietà del Collegio medesimo" e i registri delle precedenti amministrazioni.<sup>3</sup> Ormai però non vi era più spazio per le contrattazioni: si stavano avviando quei radicali mutamenti che avrebbero portato all'arrivo di Garibaldi e alla

---

1 Sulla presidenza del vescovo Agostino Franco cfr. Capiabbi V., *La continuazione dell'Italia Sacra dell'Ughelli per i vescovadi di Calabria dal 1700 al 1850*, Napoli, 1913, pp. 314-316; Ferrari G., *Il contributo degli Albanesi al Risorgimento*, in "Rassegna di studi albanesi", Roma, 1960, pp. 32-33

2 Cassiano D., *S. Adriano*, cit., p. 174

3 ASN, Ministero per gli Affari Ecclesiastici, Espedienti di Consiglio, Fasc. 1011, ff. 515-520. Lettera inviata da Mons. Frungillo al ministro. Napoli, 29 agosto 1859. I registri sottratti furono poi riconsegnati per mezzo del nunzio apostolico Mons. Pietro Giannelli. *Ibidem*. Lettera inviata il 26 novembre 1859

cacciata dei Borboni. Inoltre, nel frattempo, gli esuli meridionali si stavano adoperando per promuovere la rivoluzione nel regno borbonico e spingevano perché Garibaldi si promuovesse a simbolo di liberazione. Lo storico Gaetano Falzone nel suo contributo, “Legioni estere con Garibaldi nel 1860” (1961), sottolineava come un posto a sé stante meritassero, nella trattazione sulla liberazione del Meridione, gli albanesi d’Italia. Evidenziava poi come fosse sbagliato considerarli estranei all’ideologia nazionale italiana visto il loro “patriottismo”. Era comunque innegabile che, in particolare quelli di Calabria, fossero “gelosi delle loro differenze”.<sup>4</sup> Partendo da queste riflessioni è necessario interrogarsi su quale fu l’effettivo contributo dei calabro-albanesi all’annessione del meridione allo stato sabauda e in che modo integrarono la propria identità con quella della nascente nazione italiana.

#### 1. “... prodi e generosi Albanesi”

Il 20 ottobre 1860, Garibaldi, in qualità di dittatore dell’Italia Meridionale, decretava che “il Tesoro di Napoli” fornisse *una tantum* una quota di dodicimila ducati per l’ingrandimento del Collegio greco-albanese di S. Adriano, in provincia di Cosenza, “in considerazione de’ segnalati servizi resi alla causa nazionale da’ prodi e generosi Albanesi”. La peculiarità identitaria della comunità calabro-albanese, legata qui principalmente all’istruzione, era valorizzata sia in considerazione della partecipazione della comunità albanese al movimento risorgimentale italiano, che in tal modo veniva riconosciuta dal nascente stato, sia in rapporto alla promessa dei tempi nuovi in cui la “Nazione” e il suo “magnanimo Sovrano” si facevano garanti di giustizia.<sup>5</sup> D’altronde la partecipazione del popolo albanese di Calabria era stata sicuramente massiva durante la risalita delle truppe garibaldine dalla Sicilia, ma un contributo era stato fornito, probabilmente, anche dagli esuli arbëreshë.

In seguito ai fatti del 1848 e, ancor di più, dopo le persecuzioni successe all’attentato al re del 1856, molti furono gli arbëreshë di Calabria costretti a prendere la via dell’esilio per sfuggire alle pesanti pene dei tribunali borbonici.

Sfumate le speranze di una rivoluzione autonoma nel Regno delle Due

---

4 Falzone G., *Legioni estere con Garibaldi nel 1860*, Palermo, 1961, pp. 66-69

5 *Collezione delle leggi e de’ decreti emanati nelle provincie continentali dell’Italia meridionale durante il periodo della dittatura*, Napoli, 1860, pp. 363-364

Sicilie, i patrioti meridionali cercarono di fomentare dall'esterno un intervento che potesse sostenere ideologicamente le popolazioni in un movimento di ribellione. Il protagonista indiscusso dell'organizzazione e preparazione del Meridione per l'arrivo di Garibaldi, fu senza dubbio Francesco Crispi – come si dirà in seguito. Un ruolo, anche se minore, fu giocato anche da alcuni albanesi di Calabria che si trovavano a Genova quando Crispi stava manovrando le sorti d'Italia.

### 1.1 Gli esuli meridionali a Genova

Mazzini già nel 1851 aveva sottolineato la centralità dell'Italia meridionale nel progetto di una rivoluzione in chiave nazionale e aveva invitato Garibaldi a muoversi in favore, in particolare, della Sicilia. Mentre l'Eroe dei due modi era in America, Mazzini gli aveva indirizzato una lettera il 14 dicembre 1851, in cui sottolineava come “il Napoletano [fosse] buono, disposto, ma disorganizzato”.<sup>6</sup> Tale disorganizzazione aveva avuto la meglio: continui tentativi insurrezionali avevano agitato il Regno borbonico senza riuscire mai a concretizzarsi. Ancora una volta all'inizio del 1860 focolai di patrioti si mossero in Sicilia, ma già alla fine di aprile si era sparsa la notizia che la rivolta era stata domata. La politica nazionale italiana era allora gestita da Cavour, sfavorevole all'intervento di Garibaldi nel Meridione e ad un'unificazione in chiave rivoluzionaria. Per questo motivo Garibaldi, quando il 28 aprile giunsero notizie circa i moti isolani, aveva abbandonato definitivamente l'idea di un intervento.

Il giorno seguente fu trasmesso un secondo telegramma – si ritiene inventato dallo stesso Crispi –, in cui si comunicava che, secondo notizie raccolte da profughi, giunti a Malta su navi inglesi, l'insurrezione, anche se era stata repressa a Palermo, sopravviveva nelle province.<sup>7</sup> Crispi si adoperò allora per convincere Garibaldi sull'opportunità del suo sostegno per il buon esito di questa rivoluzione e riuscì nel suo intento.<sup>8</sup>

Ma un nuovo telegramma giunse a mettere a rischio la partenza. Francesco Sprovieri, patriota in esilio di origine arbëreshë di Acri, così raccontava le

---

6 Donaver F., *La spedizione dei Mille*, Genova, 1910, p. 2

7 Bertolotti C., *Il Risorgimento visto dall'altra sponda : verità e giustizia per l'Italia meridionale*, Napoli, 1967, p. 200

8 Bandi G., *I Mille. Da Genova a Capua*, Pisa, 2012 (ried.), p. 17. Crispi sostiene che poco prima della partenza da Quarto Garibaldi gli avesse rivolto queste parole: “Voi solo m'incoraggiate ad andare in Sicilia mentre gli altri me ne dissuadono”. In *Lettere edite ed inedite di Camillo Cavour*, IV, Torino, 1885, p. 164, n. 2



ore precedenti la partenza da Quarto:

Non posso fare a meno di accennare ad una circostanza che nessuno scrittore contemporaneo che io sappia, ha finora ricordato. Il Generale Garibaldi era minuziosamente informato delle fasi della rivoluzione siciliana del 1860 dal Miceli e da me; un emigrato della provincia di Cosenza, chiamato Scura, impiegato telegrafico a Genova, ci comunicava i dispacci che il colonnello di vascello della R. Marina sarda D'Aste spediva da Messina al governo di Torino per informarlo sugli avvenimenti dell'isola. Tali dispacci passavano per l'ufficio di Genova e comunicati a noi come ho detto, io poi li portavo alla villa di Quarto, facendo tre o quattro viaggi al giorno. Quando giunse il telegramma che annunciava essersi domata l'insurrezione in Sicilia, lo Scura ne diede copia al Miceli che la comunicò a me ed a Domenico Mauro, che fu condannato già due volte a morte dal Borbone e soffrì carcere ed esilio. Noi credemmo prudenza di non fare sapere a nessuno di quel dispaccio, nemmeno al Generale Garibaldi. A bordo, poi, del Lombardo, comandato dal Bixio, a lui lo mostrò il Miceli e Bixio ci ringraziò del nostro silenzio e ne fu più che contento, perché senza di esso forse la spedizione avrebbe sortito un ritardo. Così coll'aver tenuto segreto quel telegramma, rendemmo un gran servizio alla causa dell'Unità d'Italia.<sup>9</sup>

Il 3 maggio arrivò dunque all'Ufficio telegrafico di Genova un telegramma col quale il comandante della squadra navale piemontese che stazionava nelle acque di Palermo, il marchese d'Aste, informava il governo piemontese che l'insurrezione era ormai stata completamente sedata. In quei giorni, inoltre, Cavour era arrivato a Genova per supervisionare i preparativi dei garibaldini e per cedere a Garibaldi, in qualità di beneficiario, le navi *Lombardo* e *Piemonte*.<sup>10</sup> Tale notizia, se portata all'attenzione di Garibaldi, o ancor peggio di Cavour stesso, avrebbe sancito il fallimento della spedizione. Però a prendere il telegramma fu Angelo Scura, arbëreshë di Vaccarizzo Albanese ed ex allievo del Collegio di S. Adriano. Scura, infatti, arrivato a Genova dopo i fatti del '48 al seguito del padre che era stato costretto all'esilio, aveva trovato impiego presso l'Ufficio telegrafico dove ricevette il telegramma circa la disfatta dei patrioti siciliani. Giunta dunque la notizia, Scura invece di comunicarla, come avrebbe dovuto, al ministro Cavour – essendo infatti anche ministro della Marina a lui faceva capo il comandante della squadra navale piemontese inviata in Sicilia –, la fece pervenire a due suoi compatrioti arbereshe Mauro e Sprovieri. Anche questi resisi conto della gravità della notizia e del rischio di compromissione della partenza decisero di rivolgersi a Bixio,

<sup>9</sup> In Cassiano D., *S. Adriano*, cit., p. 181

<sup>10</sup> Piccione P., *Le navi di Garibaldi. La storia dei piroscafi Piemonte e Lombardo e la spedizione dei Mille attraverso documenti inediti*, Genova, 2011

sostenitore con Crispi della partenza.

Questo episodio non trova riscontri in altre narrazioni circa la preparazione per la spedizione dei Mille. Per quanto sia difficile verificare la veridicità di questo aneddoto, esso è utile per comprendere il desiderio di partecipazione ed inclusione dei membri della comunità nel nascente progetto nazionale. Sprovieri nella sua memoria rivendica, infatti, il contributo sostanziale di alcuni membri della sua comunità per “l’Unità d’Italia”: il loro intervento fu necessario al raggiungimento dell’obiettivo unitario nazionale. L’aspettativa di un riconoscimento politico e sociale mosse, dunque, alcuni intellettuali a sottolineare – se non a costruire *a posteriori* – una tradizione di adesione all’azione politica italiana. La promessa di tempi nuovi era interpretata da alcuni ambienti della comunità come la possibilità di avere una legittimazione all’interno di uno stato laico in grado di superare le antiche divisioni in nome di una moderna collettività.

## 1.2 La partecipazione calabro-albanese alla liberazione della Calabria

Il 5 maggio la *Lombardo* e la *Piemonte* partirono da Quarto; tra i garibaldini vi erano anche i fratelli Domenico e Raffaele Mauro, i fratelli Francesco e Vincenzo Sprovieri e Domenico Damis. Dopo la conquista della Sicilia, le fila dei Mille, passate sul continente, furono ingrossate dalla popolazione calabrese che vide in Garibaldi il liberatore. I calabro-albanesi partiti dalla Liguria si adoperarono per mobilitare i loro connazionali: da S. Demetrio arrivarono centocinquanta volontari; da S. Benedetto Ullano cinquecento abitanti tra cui Giovanni Mosciaro, ritornato dall’esilio, che tanta parte aveva avuto nel movimento nazionale locale; da Lungro altri cinquecento; a Spezzano Albanese si organizzò un battaglione di centotrenta volontari; da S. Giorgio altri centotrenta uomini; altri ancora accorsero dai vari villaggi albanesi.<sup>11</sup> Tutti questi conversero a Spezzano dove era atteso il passaggio del Generale.

Luigi Cairoli, uno dei Mille e terzogenito di Carlo e Adelaide Bono, in una lettera alla madre del 13 settembre raccontò dell’accoglienza riservata a Garibaldi dalla comunità arbëreshë:

Garibaldi fu accolto dalle donne di Spezzano che, intrecciata la ridda nazionale, si misero a cantare un inno greco popolare nel quale erano portate al cielo le gesta di Garibaldi, il quale veniva paragonato all’eroe nazionale Scanderbek, ed infine

---

11 Serra A., *L’itinerario di Garibaldi da Cosenza a Marina di Tortora durante la spedizione dei Mille alla luce dei nuovi documenti storici*, in *Atti del secondo congresso storico calabrese*, Napoli, 1961, pp. 319-332

trovato superiore a questo. [...] figli di quei generosi che preferirono l'esilio alla servitù, qui nell'ultima classe del popolo trovi impresso il sentimento della dignità umana e della indifferenza di qualsiasi giogo, in un modo sorprendente [...] Qui lingua, od almeno dialetto, tipo di fisionomia, costumi, abitudini, rito religioso, tradizioni, letteratura (perché qui v'ha una letteratura popolare), tutto è greco; la devozione alla patria adottiva italiana grandissima.<sup>12</sup>

Cairolì nella sua lettera metteva in evidenza le peculiarità identitarie della popolazione albanese. Sembra significativo che le donne accogliessero l'eroe della nascente nazione italiana con la "vala", ossia canti e balli propri della tradizione arbëreshë<sup>13</sup> – che nel documento sono descritti come greci probabilmente perché non se ne conosceva la reale origine – e che fossero portati elementi propri della memoria storica albanese come Scanderbeg. Il patriota patavino, evidentemente colpito da queste usanze, non poteva mancare di sottolineare come questa comunità avesse una "lingua, tipo di fisionomia, costumi, abitudini, rito religioso, tradizioni, letteratura" proprie. Per quanto il dibattito risorgimentale avesse insistito sulla genuinità di lingua, costumi, origine per l'appartenenza alla nazione italiana, per Cairolì non sembra che la diversità culturale e religiosa rappresentasse un ostacolo: sottolineava anzi come questo popolo avesse dimostrato storicamente di preferire l'esilio alla schiavitù. Cairolì si riferiva alla scelta delle popolazioni dell'Arberia di scappare dalla propria terra natale di fronte alla conquista ottomana alla ricerca di una terra in cui poter praticare la libertà piuttosto di sottomettersi ai conquistatori. Questo dato era la dimostrazione dell'indole audace di questo popolo che a distanza di secoli, nel paese ospite, aveva fatto la medesima scelta di libertà perché "la devozione alla patria adottiva italiana [era] grandissima".

L'attaccamento quasi sacro all'idea nazionale era stato variamente dimostrato nel periodo pre-risorgimentale dai patrioti di origine albanese. I tentativi insurrezionali, le azioni culturali, volte a costruire un posto nel disegno della nuova nazione, erano tutte rivolte alla prospettiva italiana. D'altronde non pochi erano quelli che credevano che un progetto più alto vi fosse per l'Italia: come scrisse il patriota Nicola Tarsia – intellettuale arbëreshë e uno dei protagonisti del risorgimento calabrese – il 15 agosto 1860, quando vicini erano ormai i Mille, nel sonetto, "Alla Grande Madre di Dio in cielo assunta", fu Maria la vera ispiratrice d'Italia; fu lei a guidare i passi di Garibaldi, "guerriero sovrano", al quale commissionò il "riscatto d'Italia".<sup>14</sup>

---

12 Rosi M., *I Cairolì*, Torino, 1908, pp. 346-347

13 Cfr. *Supra*, p. 67. Bragaglia A.G., *Danze popolari italiane*, Roma, 1950, pp. 268-272

14 Tarsia N., *Poesie*, Cosenza, 1863, p. 66

Se, dunque, la prospettiva nazionale aveva spinto alcuni intellettuali arbëreshë ad abbracciare la causa nazionale, i ceti contadini della comunità erano stati convinti a seguire le tendenze unitarie per altri motivi:

[...] e vedevamo noi stessi quei bravi popolani, nella mente dei quali la redenzione della patria veniva a concretarsi in quella del proprio Comune, infiggere alla punta di ferro delle picche di legno colorate, armi da loro improvvisate, una supplica al liberatore d'Italia per la revindica del loro demanio.<sup>15</sup>

Nelle sue memorie storico-legali per alcuni comuni albanesi della provincia di Cosenza, Guglielmo Tocci, uno dei testimoni dei fatti risorgimentali presso la comunità e parlamentare dell'Italia Unita, raccontava l'impegno e l'entusiasmo delle popolazioni albanesi di fronte alla chiamata alle armi di Garibaldi. Però le speranze, che avevano animato la popolazione, non solo arbëreshë, ma calabrese tutta, durante le rivolte del '48, non si erano assopite.

Le masse contadine erano mosse dall'antica fame di terra, dal desiderio di vedere soddisfatta la necessità di sottrarsi al sistema feudale gestito dai baroni per poter ottenere un pezzo di terra. Oltre agli ancora arcaici rapporti socio-economici tra latifondisti e piccoli e medi ceti, ad accentuare le ingiustizie sociali vi erano le imposizioni fiscali indirette che pesavano sui piccoli agricoltori e sui braccianti. Il tentativo svolto nel decennio francese di porre fine a queste dinamiche locali non trovò continuità nel periodo borbonico. Anzi dopo la Restaurazione si assisté ad una polarizzazione per cui da una lato si affermarono nuovi proprietari terrieri di origine borghese, mentre dall'altro si ingrossò la classe dei braccianti giornalieri e coloni parziari a causa dell'inasprimento delle clausole economiche dei contratti di affitto.<sup>16</sup> La popolazione, come già in precedenza, legava la soluzione del problema sociale ed economico all'obiettivo nazionale e per questo partecipò entusiasta alla guerra d'indipendenza, identificando in Garibaldi il portatore di libertà ed eguaglianza sociale.

---

15 Tocci G., *Memorie storico-legali per i comuni albanesi di S. Giorgio, Vaccarizzo, S. Cosmo, S. Demetrio e Macchia nelle due cause di scioglimento di promiscuità col comune di Acri : con note e documenti storici*, Cosenza, 1865, n. 1 p. 6

16 Misefari E., *Storia sociale della Calabria. Popolo, classi dominanti, forme di resistenza dagli inizi dell'età moderna al XIX secolo*, Milano, 1976, pp. 280-281

## 2. Garibaldi nella letteratura calabro-albanese

Giovanni Visconti Venosta, scrittore italiano della Valtellina, nella sua opera “Ricordi di gioventù”, descriveva l’entrata di Giuseppe Garibaldi in Valtellina nel 1859 come un avvenimento che meritava di essere ricordato. L’accoglienza per il Generale all’arrivo di un villaggio o di una città era paragonabile a quella riservata ad un capo religioso: ovazioni, donne che portavano i loro figli affinché fossero da lui benedetti o battezzati.<sup>17</sup>

Una testimonianza simile è riportata da Giuseppe Cesare Abba, patriota italiano d’origine ligure, che partecipò alla spedizione dei Mille, a proposito dell’entrata di Garibaldi a Palermo il 30 maggio 1860. Abba ricorda che Garibaldi, sfilando a cavallo attraverso la città, era circondato da uomini e donne che si inginocchiavano al suo passaggio, che si avvicinavano per toccare le staffe o baciargli le mani, che gli tendevano i bambini quasi fosse un santo.<sup>18</sup>

Come ha evidenziato la storica Lucy Riall nel suo contributo “Garibaldi. L’invenzione di un eroe”, a partire dagli anni Quaranta del XIX sec. Mazzini cominciò a costruire intorno al Generale il mito del condottiero, modello italiano di eroismo. Nella prospettiva rivoluzionaria mazziniana infatti la figura dell’eroe-guerriero era funzionale ad esercitare sulle popolazioni una “influenza morale” necessaria per la realizzazione degli obiettivi risorgimentali.<sup>19</sup> Fu poi lo stesso Garibaldi a sfruttare al meglio i mezzi di comunicazione, grazie soprattutto all’abolizione della censura in molti stati europei, per costruire il suo mito personale. La sua vicenda, d’altronde, ben si prestava alla narrazione popolare d’avventura: basti pensare al ruolo svolto da Garibaldi nei fatti del ‘48 e alla morte della compagna ed eroina Anita nel 1849, avvenimenti che divennero immediatamente oggetto di vari romanzi: basti pensare che Giovanni Cuneo già nel 1850 pubblicò un romanzo, “Biografia di Giuseppe Garibaldi”, in cui rappresentava la vita del Generale come una serie di episodi eroici. Alcuni articoli apparvero sulla stampa internazionale e Garibaldi fu il protagonista di tre romanzi pubblicati in Inghilterra tra il 1854 e il 1857.<sup>20</sup> Come aveva previsto Mazzini, la fama del condottiero

---

17 Visconti Venosta G., *Ricordi di gioventù. Cose vedute o sapute, 1847-1860*, Di Nolfo E. (a cura), Milano, 1959, p. 368

18 Abba G.C., *Da Quarto a Volturno (Noterelle d’Uno dei Mille)*, in Trombatore G. (a cura), *Scrittori garibaldini*, Torino 1979, p. 108

19 Riall L., *Garibaldi. Invention of a hero*, Londra, 2007, pp. 388-392

20 Croce B., *Letteratura garibaldina*, in Id., *Letteratura della nuova Italia*, Bari, 1940; Elli E., *Il mito di Garibaldi tra Otto e Novecento*, in “Italianistica”, 2011, pp. 77-88

divenne determinante nel momento dell'unificazione. Le popolazioni alla sola notizia dell'arrivo di Garibaldi trovavano la forza per ribellarsi. Nell'Italia Meridionale, dopo lo sbarco in Sicilia, il Generale entrava nei paesi e nelle città senza dover quasi mai combattere perché la liberazione e la resistenza erano già state fatte dagli abitanti; allo stesso modo le truppe borboniche non osarono sfidare Garibaldi, non per la sua truppa, assolutamente male equipaggiata e in inferiorità numerica, ma per il solo timore reverenziale. Così, ovunque arrivasse, fu accolto da folle adoranti. Non fecero eccezione le colonie calabro-albanesi, dove il suo passaggio, seppur veloce, fu celebrato con manifestazioni entusiaste e componimenti.

### 2.1 La costruzione evangelica e cristologica

Dopo che giunse la notizia dalla Sicilia dello sbarco dei Mille e della liberazione dell'isola, l'Italia Meridionale continentale si preparava a ricevere l'eroe dei due mondi. Anche a Lungro si sperava di poter vedere il condottiero in occasione del suo passaggio a Castrovillari: il 2 ottobre fu accolto dalla popolazione locale con una pioggia di fiori; una delegazione arbëreshë portò un testo composto da Gabriele Frega, albanese di Lungro nonché intellettuale e professore di diritto. L'elogio però non fu consegnato poiché Garibaldi attraversò il villaggio velocemente in carrozza.<sup>21</sup> Il componimento fu comunque successivamente stampato con il titolo "Indirizzo del popolo di Lungro al Dittatore Giuseppe Garibaldi" e dimostrava come la connotazione cristologica fosse stata già largamente assimilata anche presso la comunità calabro-albanese.<sup>22</sup>

Dopo l'entrata trionfale in Palermo, il mondo ti dice: Inviato della Provvidenza! Vieni, Patriarca della Libertà e dell'Indipendenza d'Italia, vieni tra noi. Al suono delle bande musicali, tra nemi di fiori, in mezzo a moltitudini accorrenti da tutte parti entra come Cristo Redentore! Le tue gesta accennano al prodigio, al miracolo; [...] Dal palagio al tugurio il tuo nome risuona come quello di una Divinità. [...] Le tue armate sono i popoli e pochi seguaci, devoti alla causa dell'umanità, come Cristo era devoto alla croce. [...] La spada di Calatafimi raggiò allora come quella dell'Angelo sulle porte dell'Eden, e dietro al suo baleno, la voce di Dio tuonava: Cammina, che io sono con te! - Cammina, sono i popoli d'Italia che combattono ai tuoi fianchi!

L'elaborazione della figura di Garibaldi in termini cristologici fu un topos

21 Tamborra F., *Garibaldi e l'Europa*, Salerno, 1961, p. 19

22 Assennato M., *Il proclama di Lungro a Garibaldi*, in «Rassegna di studi albanesi», I/1960, pp. 47-49

della letteratura risorgimentale, in seguito al suo impegno in difesa della Repubblica Romana. Questa interpretazione fu poi definitivamente confermata nel 1850 grazie alla litografia fatta in Piemonte e rappresentante Garibaldi con i tratti del Cristo benedicente.<sup>23</sup> Allo stesso modo nel testo di Frega il Generale è comparato a “Cristo Redentore”, “inviato dalla Provvidenza” per liberare il popolo italiano. Il lessico e il registro linguistico richiamano lo stile proprio dei Vangeli. Tale costruzione ideologica era d'altronde stata sostenuta da Garibaldi stesso attraverso la auto-celebrazione di atti, a suo dire, miracolosi.<sup>24</sup>

Ancora a Lungro, Vincenzo Stratigò, intellettuale e patriota arbëreshë, capo di una setta mazziniana locale, scrisse una poesia in cui era celebrato Garibaldi attraverso le sue qualità cristologiche:

Salute, o eroe della patria, se l'onore della terra natale ci chiama a combattere le future umanitarie battaglie, noi garibaldini ed Italiani, redenti da te, vestiti della tua storica camicia rossa, muti come la morte, presso il tuo sacro ignifero monumento, evocheremo la tua fede politica, la tua coscienza, ed, armati del tuo valore, spiegheremo la terribile bandiera dei mille; e tu, al primo squillar della tromba, sorgerai dal sepolcro, mostrerai al nemico la testa di Medusa, ed il nemico impietrirà.<sup>25</sup>

Se nel testo di Frega Garibaldi era identificato con Cristo, nel passaggio di Stratigò Garibaldi diveniva soggetto/oggetto di una vera fede politica praticata dai garibaldini e dagli italiani. È da notare che non compariva alcun nesso etnico identitario per gli arbëreshë i quali, nel momento dell'unificazione, si auto-includevano in modo aspecifico nella nazione nascente; né si avanzavano rivendicazioni religiose, dal momento che l'unica religione possibile sembrava in quel momento quella nazionale, i cui simboli erano la camicia rossa e la bandiera portata dai Mille. L'uso di un lessico del miracolo ed evangelico si fondeva dunque con la tradizione religiosa pagana del mito di Medusa, ispirato al sincretismo dantesco.

In questo modo era raccontato il destino della divinità-Garibaldi: guidare i suoi discepoli nelle battaglie future per la sua stessa risurrezione dal “sepolcro” del “sacro ignifero monumento”. Il riferimento fatto da Stratigò al rogo sembra riprendere ancora una volta una tradizione costruita dallo

---

23 Riall L., *Hero, saint or revolutionary? Nineteenth-century politics and the cult of Garibaldi*, en «Modern Italy», 2/1998, pp. 197-200; Banti A.M., *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia Unita*, Torino, 2000, pp. 191-204

24 Mengozzi D., *Garibaldi taumaturgo. Reliquie laiche e politica nell'Ottocento*, Roma, 2008, pp. 7-8

25 Stratigò V., *Garibaldi per Vincenzo Stratigò da Lungro*, S.l., S.d.

stesso Garibaldi. Questi in una lettera del 1872 scrisse al suo amico e medico Fazzari:

Voglio essere bruciato: bruciato e non cremato capite bene. In quei forni che si chiamano Crematoi non ci voglio andare. Voglio essere bruciato come Pompeo, all'aria aperta.<sup>26</sup>

L'idea romantica del corpo che brucia immerso nella natura, le ceneri disperse come un'infinita propagazione del corpo-reliquia, così come lo spirito anticlericale, erano i principali motivi ispiratori del rogo. Garibaldi fu ispirato indubbiamente da precedenti illustri: come testimonia Jessie White Mario, garibaldina e amica intima del Generale, un modello importante fu il rogo delle spoglie di Shelley voluto da Byron nel 1822 in riva al mare della Baia di Lerici.<sup>27</sup> Nell'immaginario garibaldino il corpo sul rogo non muore ma si moltiplica grazie alle ceneri che divengono un tutt'uno con la terra.<sup>28</sup> Nel testo dell'arbëreshë Stratigò il rogo convive con la tomba, il rogo non porta alla decomposizione del corpo che quindi attraverso il sepolcro può resuscitare. Attraverso la resurrezione Garibaldi da eroe diviene divinità per condurre la definitiva liberazione dell'Italia.

Come è noto, poi la volontà di Garibaldi di essere bruciato non fu rispettata, ma divenne comunque una reliquia: Francesco Crispi predispose l'imbalsamazione per il corpo del Nizzardo al fine di creare una tomba laica che potesse essere venerata dalle masse.<sup>29</sup> Era necessario inventare una fede patriottica e passare per la memoria e la tangibilità dei protagonisti del movimento risorgimentale; creare un culto laico che, nella ripresa del linguaggio e della rappresentazione religiosa, alimentava una religione sostitutiva a quella della chiesa cattolica, affermando l'indipendenza dello stato in quanto entità dotata di una forma di sacralità autonoma.

Al di là delle costruzioni *post mortem*, Garibaldi, già in vita, alimentò la credenza attorno alla sua immagine, principalmente nella convinzione che il potere papale doveva lasciare Roma per essere riportata sotto la giurisdizione italiana. Il solo modo era di dare alla popolazione una valida

---

26 Guerzoni, G., *1860-1882 con documenti editi ed inediti*, Firenze, 1882, p. 614. Su Garibaldi et il rogo cfr. Mengozzi D., *Garibaldi Taumaturgo*, cit., pp. 122-127

27 White Mario J., *Vita di Garibaldi*, Pordenone, 1986, p. 588

28 Mengozzi D., *Un corpo grande come l'Italia. La moltiplicazione del corpo di Garibaldi e le reliquie di cenere*, in «Storia e Futuro», 15/2007, pp. 1-36

29 Levra U., *Fare gli italiani: memoria e celebrazioni del Risorgimento*, Torino, 1992; Banti A.M., *La memoria degli eroi*, in «Storia d'Italia. Annali», XXII, Torino, 2007, pp. 637- 664; Truffelli M., *Fare l'Italia, fare gli italiani*, Roma, 2011



alternativa religiosa, che potesse esprimersi in una santità laica con attitudini sacerdotali. Come aveva previsto Mazzini, la tradizione formatasi intorno al Nizzardo ebbe una determinante influenza sulle popolazioni che, mosse dall'entusiasmo, riuscirono ad opporsi ai sovrani, ormai visti solo come oppressori.

## 2.2 Garibaldi: novello Cincinnato e Washington

L'esempio straordinario dell'uomo d'armi, difensore dei diritti del popolo e portatore di libertà, la cui santità è legata non solo alla guerra ma anche alla fondazione della nazione intesa come terra, portò Alfred Delvau, giornalista parigino, ad introdurre nella biografia di Garibaldi del 1859 un episodio della sua vita a Caprera:

Ne riez pas de voir ce lion changé en berger, cet aventurier transformé en agronome. Cincinnatus, dictateur romain, ne retourna-t-il pas à sa charrue, après avoir noblement porté les armes en l'honneur de son pays?<sup>30</sup>

Lucio Quinzio Cincinnato, *vir Romanus* della prima età repubblicana, fu chiamato a rivestire la dittatura per salvare le sorti di Roma mentre era intento a coltivare personalmente il proprio orto. La cultura romana lo trasformò in un personaggio paradigmatico della storia di Roma, esempio di *pietas* e di *virtus* militare e di agricoltore. Vincenzo Gioberti nei suoi "Pensieri" lo portava ad esempio dell'uomo onesto che produce con il proprio lavoro e senza risparmiarsi.<sup>31</sup> Come dunque Cincinnato portò a compimento il suo incarico di dittatore risolvendo le sorti romane per poi ritornare alla sua occupazione, così anche Garibaldi, liberata l'Italia, sarebbe ritornato alla sua attività di agronomo nella sua terra di Caprera. Il paragone con Cincinnato conobbe grande fortuna nella letteratura successiva. Alexandre Dumas, al seguito della truppa dei Mille, nella sua descrizione di Garibaldi addormentatosi sulle panche di una chiesa dopo una battaglia, scrisse: "io mi portava a 2500 anni fa e mi trovava al cospetto di Cincinnato".<sup>32</sup> La sensazione di trovarsi di fronte ad un uomo umile che

30 Delvau A., *G. Garibaldi. Vie et aventure 1807-1859*, Parigi, 1859, p. 23

31 Gioberti V., *Pensieri. Miscellanea*, II, Torino, 1860, pp. 260-261

32 Suppl. a «Il movimento», 18 agosto, in Dumas A., *La spedizione garibaldina di Sicilia e di Napoli*, Menghini M. (a cura), Torino, 1907, p. 183. Alexandre Dumas, dopo un viaggio nei paesi del Mediterraneo, incontrò Garibaldi nell'estate del 1859 per mettere insieme i materiali per la pubblicazione di una sua biografia. Ma Dumas fece anche di più: lo seguì nella spedizione dei Mille e narrò una sua versione pubblicandola sotto forma di bollettino

si riposa dalle sue fatiche senza nulla pretendere, era l'immagine veicolata. Similmente Gabriele Frega, nel suo "Indirizzo del popolo di Lungro", così scriveva:

Dugento mila soldati, sbandati, impolverati, dispersi sorgono ritti nel tuo cammino, come tanti trofei. Eppure, in mezzo a tanti monumenti che avrebbero inorgoglito un uomo, tu passi come Cincinnato! L'America può vantare un Wasington, (*sic!*) la Svizzera un Guglielmo Tell; ma l'Italia, più superba ancora, rammenterà un GIUSEPPE GARIBALDI. I secoli di tratto in tratto producono di simili uomini; ma le loro fisionomie, a seconda de' tempi, prendono delle proporzioni più vaste.

L'avanzata di Garibaldi, in grado di risollevare dallo stato di disperazione intere popolazioni, era l'esempio della grandezza di quell'uomo che, nonostante ciò, non perdeva mai la propria umiltà. Frega continuava, poi, paragonando il Generale a Washington e a Guglielmo Tell. Questi erano considerati gli eroi fondatori rispettivamente degli Stati Uniti e della Svizzera, coloro che, impugnate le armi, avevano condotto alla libertà e all'unità le proprie nazioni. Il medesimo ruolo era riconosciuto a Garibaldi. Così anche il patriota arbëreshë Domenico Mauro, nel suo sonetto "A Garibaldi" scrisse: "Ma Wasington (*sic*) tu fosti, e di te degno / è il don che festi, e il sacrificio è bello".<sup>33</sup> L'accostamento con George Washington nella tradizione italiana fu frequente e si incontra già nel 1847, quando il musicista Giuseppe Bertoldi, descrivendo l'attività di Garibaldi nella campagna d'Uruguay, lo paragonò al primo presidente americano, liberatore del popolo contro l'oppressione della barbarie.<sup>34</sup> La comparazione tra questi due personaggi, di cui la stampa italiana e straniera abusò, aiutò a rinforzare il mito di Garibaldi come leader dall'animo generoso e simbolo delle aspirazioni popolari.<sup>35</sup>

---

contemporaneamente sui giornali francesi. Cfr. Boyer F., «*Les Garibaldiens*» de Alexandre Dumas: roman ou chose vues?, in «*Studi Francesi*», IV/1960, pp. 26-34; Pécout G., *Una crociera nel Mediterraneo con Garibaldi*, in Dumas A., *Viva Garibaldi. Un'odissea nel 1860*, Torino, 2004, pp. XII-XIII; Riall L., *Garibaldi*, cit., pp. 297-299

33 Mauro D., *Poesie Varie*, Napoli, 1862, p. 88

34 Bertoldi G., *Alla legione Italiana in Montevideo ed al colonnello Giuseppe Garibaldi*, Lugano, 1847; Riall L., *Garibaldi*, cit., p. 48

35 Carlo Cattaneo scrisse a Francesco Crispi nel luglio 1860 «Vorrei avere un dito anch'io nelle cose mirabili che il vostro Washington vi fa fare». Cfr. Cattaneo C., *Lettere 1821-1869*, Lacaita G.C. (a cura), Milano, 2003, p. 195. Sulla figura di George Washington nella cultura italiana cfr., Galli S.B., *Appunti sulla presenza della figura di George Washington nella cultura politica italiana tra il Settecento e il Novecento*, in «*Cheiron*», 2007, pp. 17-58

Fin qui si è visto come la produzione calabro-albanese avesse recepito la mitologia garibaldina in chiave sia evangelica nazionale sia valoriale italiana. È necessario però chiedersi se vi furono degli elementi originali che mirarono a rappresentare l'identità arbëreshë in un panorama che tese a privilegiare, anche all'interno della comunità, le tematiche diffuse dagli ambienti patriottici italiani.

### 2.3 “Gli albanesi d'Italia sono degli eroi [...]”

Valorosi figli dell'Epiro i discendenti di Scanderberg, di Marco Bozzari segneranno nel marmo l'ora, il giorno ch'ebbero l'onore di presentare un attestato d'affetto al Liberatore della Sicilia e di Napoli!

Gabriele Frega, dopo aver sviluppato gli argomenti cari alla tradizione risorgimentale, concludeva con queste parole il suo componimento “Indirizzo del popolo di Lungro” affiancando una connotazione identitaria: la popolazione albanese di Calabria rivendicava la sua discendenza allogena pur dichiarandosi appartenente alle terre meridionali. Gli arbëreshë originari d'Epiro mettevano dunque in evidenza il loro pantheon composto da Skanderbeg, il principe albanese ed eroe della difesa cristiana contro i Musulmani del XV secolo, e Marco Botzaris, patriota albanese ed eroe dell'indipendenza greca della prima metà del XIX secolo. A questi si andava ad aggiungere Garibaldi, liberatore di popoli, che, pur non avendo origini balcaniche, era reclutato nel pantheon italo-albanese grazie alla costruzione mitopoietica.

Noi, Lungresi non nati ieri, né morremo domani, noi, Pelasgi dico, abbiamo il diritto ed il dovere di celebrare l'apoteosi di Garibaldi, il quale è ramo glorioso del gran tronco pelasgico, vita della nostra vita, razza della nostra razza, sangue del nostro sangue.

Vincenzo Stratigò, che pure aveva celebrato le qualità cristologiche di Garibaldi, sentì la necessità di giustificare la sua acquisizione ad eroe nazionale da parte della comunità. Così nell'incipit del suo componimento poetico in onore del Nizzardo, si avvale della tradizione pelasgica, la cui costruzione aveva impegnato gli intellettuali arbëreshë nella prima metà dell'Ottocento, come si è visto. Basandosi su questi studi, Stratigò affermava che Garibaldi faceva parte a pieno diritto degli eroi albanesi in quanto membro della stirpe pelasgica. Riprendeva dunque il tema dell'origine pelasgica insistendo sull'idea di razza e di sangue, un legame antico che imparentava indissolubilmente le popolazioni albanesi a quella

italiana. D'altronde tra i fattori unitari dell'identità nazionale era il sangue a dominare, era il sangue a definire il lignaggio: nelle poesie patriottiche italiane il sangue versato dagli italiani per la causa nazionale era quello che stabiliva l'appartenenza e determinava la religione civile.<sup>36</sup>

A partire dalla conquista del Meridione, nei paesi calabro-albanesi, grandi onori furono resi a Garibaldi, il quale, dal canto suo, instaurò con questa minoranza un rapporto privilegiato. In effetti dopo aver preso Napoli ed essere divenuto Dittatore del Regno delle Due Sicilie in qualità di rappresentante del re Vittorio Emanuele, Garibaldi prese due iniziative in favore degli albanesi di Calabria: come già detto, attribuì alla famiglia di Agesilao Milano una rendita; poi con un decreto del 20 ottobre 1860 ordinò che la Tesoreria di Napoli versasse “dodici mila ducati per l'ingrandimento del collegio italo-greco di S. Adriano in considerazione dei segnalati servizi resi alla causa nazionale dai prodi e generosi albanesi”.<sup>37</sup> Questo decreto fu, di lì a poco, annullato dal Parlamento Italiano che non poteva permettersi d'utilizzare dei fondi per altre azioni che non fossero strettamente connesse con l'obiettivo nazionale.

La stima di Garibaldi verso gli arbereshe, comunque, non diminuì con il tempo, anzi si rinforzò in seguito alle agitazioni che toccarono Creta e l'Epiro. Nel 1866, quando i garibaldini erano già occupati sul fronte greco insulare, Doria d'Istria, principessa rumena e sostenitrice dell'indipendenza albanese, scrisse a Garibaldi per invitarlo a portare il suo contributo e ad esercitare il suo carisma nelle regioni d'Epiro. Il Generale rispose così l'8 novembre 1866:

Gli albanesi d'Italia sono degli eroi, che si sono distinti in tutte le guerre contro la tirannide [...] La causa degli albanesi è la mia [...] e sarei felice d'impiegare quanto mi rimane di vita, in pro di quel popolo valoroso.<sup>38</sup>

Già occupato sul fronte ellenico, Garibaldi non mancò d'intervenire anche nei Balcani, dove condusse alcuni focolai di lotta armata.<sup>39</sup> Fu in questo momento che alcune voci di calabro-albanesi cominciarono a farsi sentire in favore dell'indipendenza albanese: in primis Girolamo De Rada si pose a

---

36 Quondam A., *Risorgimento a memoria. Le poesie degli italiani*, Roma, 2011, pp. 84-86

37 *Due Sicilie <Regno>*, *Collezione delle leggi e de' decreti e di altri atti riguardanti la pubblica istruzione promulgati nel già reame di Napoli dall'anno 1806 in poi*, Napoli, 1861-1863, p. 541

38 Garibaldi G., *Epistolario. Aprile-Dicembre 1866*, Monsagrati G. (a cura), Roma, 2002, p. 275

39 Su Garibaldi nei Balcani cfr. Liakos A., *I garibaldini a Creta 1866-1869*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 1993, pp. 316-343

capo del dibattito europeo per la causa nazionale albanese, immaginando un'operazione in Albania partendo dalle popolazioni albanesi di Calabria. Questo programma fu inviato in una lettera del 30 settembre 1866 da Doria d'Istria a Garibaldi, il quale non si mostrò interessato a coinvolgere la comunità arbëreshë d'Italia. Forse per questo motivo De Rada rappresentò Garibaldi nel secondo libro del suo poema nazionale albanese "Scanderbeccu" (1873), nel ruolo di Balabano, un rinnegato albanese, ladro di galline, che ingannava il popolo promettendo vanamente la patria.<sup>40</sup>

È probabile che De Rada disegnò un quadro così miserabile di Garibaldi, non tanto per le ragioni personali quanto per le aspettative politiche deluse dalla nuovo governo italiano che non si era occupato delle problematiche sociali meridionali.<sup>41</sup> Questa unica voce anti-garibaldina si elevò in un più vasto coro in favore del Nizzardo e, benché fosse una voce di un personaggio eminente all'interno della comunità, sembrò essere ignorata.

Nel febbraio del 1897 Ferdinando Alessandro Cassiani, storico e patriota filo-albanese di Spezzano Albanese in Calabria, inviò una lettera ad Anselmo Lorecchio, intellettuale arbëreshë di Pallagorio (Kr), domandandogli di pubblicare sulla rivista "Nazione albanese" in cui descriveva Girolamo De Rada come modello per la lotta in favore della causa albanese e puntualizzava:

Abbiamo una storia di guerre e di eroismi, abbiamo una lingua dolce e ricca: facciamoci dunque una letteratura, mettiamoci all'opera solerti per giungere al grande ideale di Skanderbeg: la riscossa del popolo che è pure nostro. Albanesi e italiani, figli di Botzaris e di Garibaldi, non possiamo fare a meno di gridare: Avanti e in alto!<sup>42</sup>

L'appello agli albanesi d'Italia, alla fine del secolo dei nazionalismi, si appoggiava ancora una volta alla pluralità identitaria: "Albanesi ed Italiani", un'appartenenza ormai *de facto* che non sembrava più necessitare di giustificazioni; la storia più recente mostrava la discendenza da

---

40 De Rada G., *Opera omnia. Scanderbeccu*, II, vol. VI, Altimari F. (a cura), Soveria Mannelli, 2004, pp. 324-325

41 De Rada G., *Opera omnia. Scanderbeccu*, cit., p. 324: «Balabano: Signora, dà alla Patria licenza di sollazzare nel piano del palazzo, acciocché rendiamo onore a questi Dey; coi quali spezzeremo le porte di Costantinopoli, e pigliaremi nel nido i figlioli che vengonci vanitosi con quegli abiti delicati.» [...] Stamati: «Ve!, tanti non hanno altri saperi che noi turba? Così, Veronica, i principi cammineranno a quel modo in alto; noi altri tutti terrà giù con sé la Vita che non si muterà.» [...] Nich: «Non osservasti quell'alto tutto calzoni con lo zaino da cui le penne sporgono delle galline trovate negli orti avanti qui?»

42 In [http://www.arbitalia.it/speciali/derada/marchiano\\_derada\\_cassiani.htm](http://www.arbitalia.it/speciali/derada/marchiano_derada_cassiani.htm)

Scanderberg, Botzaris e Garibaldi, tutti antenati arbëreshë, tre eroi combattenti di sangue pelasgico.

### 3. La comunità calabro-albanese nell'Italia Unita

Il nuovo assetto politico, lungi da avere una stabilità propria, portò con sé dissapori circa le aspettative che si erano create tra i patrioti. La comunità arbëreshë si trovò a fare i conti con la complessità della condizione diasporica coniugata con l'appartenenza alla popolazione meridionale. Furono deluse le masse contadine nel desiderio di terra e i patrioti che avevano appoggiato la rivoluzione in una prospettiva nazionale di rigenerazione sociale; continue dovettero essere le insistenze dei vertici politici della comunità per ottenere il riconoscimento istituzionale per il quale il notabilato aveva combattuto; gli intellettuali, ormai lontani dalle necessità interne alla comunità, rivolsero le loro attenzioni ad una nazione che cominciava, proprio all'indomani della formazione dello stato italiano, il proprio percorso di liberazione, l'Albania.

#### 3.1 Delusioni post-unitarie: la rigenerazione sociale negata

Le aspettative che avevano mosso i ceti più bassi della comunità calabro-albanese nel periodo pre-risorgimentale, come tutta la popolazione contadina del Meridione, furono sostanzialmente deluse. Il desiderio delle masse di poter finalmente uscire dallo stato di povertà e sudditanza economica e sociale in cui versavano non fu appagato.

Anche il tanto acclamato Garibaldi non si adoperò in favore dei ceti più bassi ed, anzi, scese a patti con i latifondisti, in particolare con la famiglia dei Morelli, proprietari della maggior parte dei terreni sulla Sila. L'unica concessione di Garibaldi al popolo fu il decreto emanato a Rogliano il 31 agosto 1860

[...] Gli abitanti poveri di Cosenza e Casali esercitino gratuitamente gli usi di pascolo e di semina nelle terre demaniali della Sila. E ciò provvisoriamente sino a definitiva disposizione.

Neppure un cenno all'agognata divisione e redistribuzione delle terre. Inoltre Garibaldi nominò come esecutore e governatore della Calabria Ulteriore Donato Morelli, magnate e grande proprietario terriero.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Misefari E., *Storia sociale della Calabria*, cit. p. 312

Alla partenza del Nizzardo, il governatore Morelli intervenne con un'ordinanza del 5 settembre: modificò il decreto, rendendolo sostanzialmente nullo. I contadini decisero dunque l'occupazione delle terre ma vennero violentemente attaccati e dispersi.

È nei primi anni dell'Unità che il nuovo governo prese una posizione definitiva ripristinando il vecchio ordine nelle campagne e rinnovando le antiche diseguaglianze. Ogni tentativo di rivolta fu stroncato e memoria di questa situazione mai mutata rimane in un intervento sullo stato dei demani comunali presentata in Parlamento da Leopoldo Fianchetti, economista dell'Italia unita:

Alle usurpazioni dei baroni, i contadini rispondono con le sommosse e le occupazioni delle terre usurpate, ma alle sommosse seguono le repressioni, e lo stato rimane con l'odio di una repressione che ha tutte le apparenze di essere stata a favore degli usurpatori dei demani. [...] Questo risentimento del popolo che il governo italiano è al servizio delle prepotenze dei galantuomini, cresce ancora allo spettacolo degli errori o delle disonestà delle operazioni demaniali.<sup>44</sup>

La monarchia borbonica era stata sostituita da quella sabauda ma nulla era cambiato.

Domenico Mauro, che tanta parte aveva avuto nella rivoluzione interna alla comunità, si trovò a vivere tale delusione come uomo politico e cittadino della nuova nazione. Se già Villafranca aveva segnato la fine della speranza di coniugare monarchia e rivoluzione, i primi anni dello stato nazionale, votati ad una politica conservatrice sul piano sociale, mostrarono la strada intrapresa. Mauro, che si era ispirato – e aveva ispirato la gioventù calabro-albanese – agli ideali romantici della rigenerazione popolare, come si è visto, avversò gli atti della Destra e di tutti coloro che cercarono posizioni moderate. Le condizioni in cui continuava a versare la società meridionale, il fatto che il nuovo stato si era formato su una consorte e non sulla forza del popolo furono le recriminazioni imputate al governo italiano. Rimaneva inoltre la sgradevole constatazione di come i popoli meridionali fossero ritenuti inferiori a quelli settentrionali con quanto ne conseguiva.

Mauro rimaneva, comunque, convinto che la rivoluzione non fosse terminata e che gli orientamenti politici di Cavour e della Destra non avessero portato al giusto compimento della nazione italiana. Nel 1862, a commento di un suo testo poetico, ricordava il pensiero del calabrese Capobianco, fondatore della setta dei Carbonari: essere “amici dell'indipendenza” non significava necessariamente essere “amici della

---

44 In Iaquina M., *Mezzogiorno, emigrazione di massa e sottosviluppo*, Cosenza, 2002, pp. 57-58

libertà”, nel caso in cui l’indipendenza fosse stata raggiunta “favoreggiando il dominio straniero”. La polemica con Cavour e gli accordi con la Francia era chiara e Mauro vedeva ancora nei popoli del Sud d’Italia la speranza del riscatto:

Il pensiero di Capobianco ha presieduto al movimento rivoluzionario del 1848, ma dopo la guerra di Crimea e quella del 1859, combattuta in Lombardia più dai Francesi, che da noi, gli italiani sembrano ricaduti nell’errore dei loro padri, i quali, nella prima epoca dell’occupazione Francese, sperarono, quasi tutti, più dallo straniero che dalla propria forza la salvezza della patria. Se non che un novello Capobianco e lo spirito del Mezzogiorno salveranno l’Italia. Come si vede per quello che ho detto, il movimento politico, spontaneo popolare dell’età nostra si è mostrato nelle popolazioni meridionali; e però è chiaro che quanto sieno lungi dal vero coloro i quali vorrebbero far credere che il Reame non ha una storia moderna da paragonarsi a quelle di altre provincie italiane. Esso ne ha una superiore a tutte, a chi ben guarda.<sup>45</sup>

La storiografia ha variamente riflettuto sui rapporti intercorsi fra il governo piemontese e il Meridione nei decenni successivi all’Unità: un complesso sistema di relazioni sociali e di sviluppo economico che si ripercossero in modo significativo sulla vita civile delle regioni del Mezzogiorno.<sup>46</sup> È opportuno comunque precisare che l’unificazione nazionale era stata consentita dalle potenze europee proprio perché Cavour l’aveva presentata al Congresso di Parigi e nelle relazioni diplomatiche successive come la via con cui evitare che in Italia scoppiasse una rivoluzione sociale.

Invece la percezione dei democratici-mazziniani del Sud, come Domenico Mauro, era che la speranza della rigenerazione sociale fosse stata delusa, era il tradimento dei sentimenti che avevano mosso le popolazioni a lottare per l’idea dell’Italia. L’accusa fu quella di aver preposto la “rivoluzione del re” a quella del popolo. Questa prospettiva rispecchiava dunque il sentire diffuso tra le popolazioni meridionali, ma dimenticava un dato storico essenziale: lo stato nazionale era sorto precisamente perché aveva un ordinamento liberale e socialmente conservatore.

Sul programma del “popolo sovrano” Mauro vinse le elezioni del 29

---

45 Mauro D., *Poesie varie*, Napoli, 1862, p. 60

46 Cannavale A. - Leccese A. (a cura), *A me piace il Sud: riflessioni, interviste e proposte sulla questione meridionale*, Roma, 2017; Paolini G. (a cura), *La prima emergenza dell’Italia unita: brigantaggio e questione meridionale nel dibattito interno e internazionale nell’età della Destra storica: atti del convegno di studi, Salerno, 12 dicembre 2013*, Firenze, 2014; Manica G., *Sonnino, Villari e la questione meridionale nel declino della destra storica: con documenti editi ed inediti*, Firenze, 2013



ottobre 1865 per il collegio di Lucera; e di nuovo il 10 marzo 1867 contro Ruggero Bonghi.<sup>47</sup> Per quanto la sua visione politica insistesse sulla denuncia della rivoluzione tradita e sugli effetti negativi della gestione politico-amministrativo della Destra nel Mezzogiorno, fu ben presto chiaro che un'alternativa non vi era più e neanche era concepibile una nuova rivoluzione in chiave sociale. Non restava che prendere atto della “questione meridionale”.

### 3.2 Albanesi e “cittadini Italiani”: rivendicazioni istituzionali

Per quanto le masse contadine non avessero trovato nel nuovo stato politico la soluzione economica e sociale desiderata, il notabilato della comunità arbëreshë si adoperò in modo da ottenere riconoscimenti istituzionali che permettessero il radicamento della propria identità in seno alla nazione italiana.

Le richieste avanzate al governo d'Italia insistevano sulla necessità di una nuova regolamentazione dell'istituzione educativa del Collegio italo-greco e sulla fondazione di una sede vescovile di rito greco che garantisse l'autonomia religiosa della comunità.

Non a caso la richiesta dei “sottoscritti Sindaco e Notabili del Comune di S. Demetrio Corone” arrivò in occasione della proposta di legge del 1866 sull'asse ecclesiastico che prevedeva la soppressione delle corporazioni religiose e l'incameramento di tutti gli immobili degli enti conservati e soppressi. Dal momento che il Collegio, fondato per volere di papa Clemente XII, era sotto il diretto controllo della Chiesa, il timore era di veder abolita l'istituzione scolastica albanese preposta alla formazione dei papas. Oltre a perdere la possibilità di formare la gioventù arbëreshë, si rischiava di compromettere la sopravvivenza del rito greco.

Per questo motivo il professore di Filosofia del Collegio, Angelo Marchianò, fu incaricato di scrivere una “Memoria sul Collegio e Vescovo greco di S. Adriano” da indirizzare “agli onorevoli Deputati e Senatori del Parlamento Italiano”.

Per quanto firmata solo dal notabilato di S. Demetrio, la lettera voleva esporre “i desideri e i bisogni di [tutti i] trentasei mila Albanesi divenuti cittadini Italiani per quattro secoli di dimora in questa nuova lor patria”. La “Memoria” si apriva dunque con una rivendicazione di appartenenza: nonostante la comunità si riconoscesse come Albanese, sottolineava il nuovo stato di “cittadini Italiani”. La cittadinanza, in quanto condizione di

---

<sup>47</sup> Cingari G., *Romanticismo e democrazia. nel Mezzogiorno: Domenico Mauro, 1812-1863*, Napoli, 1965, pp. 177-183

appartenenza di un individuo o gruppo ad uno Stato, portava con sé situazioni giuridiche attive.

La consapevolezza di essere passati dallo *status* di sudditi di una monarchia assoluta a quello di cittadini di una monarchia costituzionale come quella sabauda, in cui largo spazio era lasciato al Parlamento, dimostra la coscienza politica rispetto ai conquistati diritti civili e politici. Gli Albanesi rivendicavano il loro posto di cittadini della nazione italiana in nome del loro “patriotismo (sic)” e della “nobile abnegazione”; infatti, nonostante le persecuzioni borboniche, “in mezzo le catene e negli esilii nessuno venne meno al proprio dovere, combattendo la tirannide con ogni modo”.

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. Essi son certi che la loro voce troverà un’eco nei Rappresentanti della nazione, giacché la causa che propugnano è giusta e doverosa.<sup>48</sup>

Ad ulteriore conferma della loro partecipazione alla rivoluzione pre-risorgimentale, i calabro-albanesi portavano il già citato decreto garibaldino del 20 ottobre 1860. Chiedevano dunque che fossero riconosciuti i loro meriti e legittimata istituzionalmente la loro presenza ed appartenenza alla nazione italiana. La richiesta, come anticipato, riguardava il Collegio Italo-greco. Ripercorrendo la storia dell’istituzione dalla sua fondazione fino all’età borbonica sotto Francesco II, si mostrava come nel tempo la sua originaria natura puramente seminariale fosse stata modificata: divenuto, grazie all’intervento di figure centrali come il vescovo Bellusci, un istituto “Ecclesiastico-Laicale”, volto alla formazione della gioventù arbëreshë, aveva formato generazioni di patrioti. Inoltre il Collegio aveva un’importanza determinante per la sopravvivenza identitaria della comunità:

Il Collegio di S. Adriano riassume la vita degli Albanesi d’Italia, perché in esso si compendiano tutti i loro interessi morali, intellettuali e religiosi. [...] Essi s’intitolano Italo-Greci; né vogliono in alcun conto rinunciare a questi due illustri nomi, giacché rappresentano le due grandi Civiltà; e chi si mostra indifferente è indegno di goderne i benefici – Perciò gli Albanesi si affollano attorno il loro monumentale Stabilimento, per metterlo sotto l’ombra inviolabile dei Poteri dello

---

48 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*, Cosenza, 1866, p. 9

Stato, acciò mutilandosi le membra, non venisse distrutto il corpo.<sup>49</sup>

Veniva dunque messo in stretta correlazione il rapporto tra identità e istruzione. La perdita dell'istituzione scolastica avrebbe significato una "mutilazione" che avrebbe rischiato di compromettere l'esistenza dell'intera comunità. Inoltre gli albanesi si trovavano a confermare la loro molteplice appartenenza alla quale non erano disposti a rinunciare. Se nel periodo pre-unitario gli sforzi intellettuali furono tesi a giustificare la presenza e la partecipazione ai moti nazionali, quando lo scopo nazionale fu raggiunto, gli arbëreshë sapevano di essere entrati di diritto a far parte dello stato italiano grazie alle proprie azioni; quel posto lo avevano guadagnato e adesso reclamavano ciò che pensavano spettasse loro di diritto.

In un momento in cui si dibatteva in Italia circa la centralità della scuola come luogo in cui "fare gli italiani",<sup>50</sup> i calabro-albanesi sembravano muoversi in senso contrario chiedendo un'istruzione *ad hoc* volta al rafforzamento di un'identità altra. Sollecitavano dunque la trasformazione del Collegio in Seminario Ginnasio-Liceo regolato da provvedimenti speciali "serbando in vigore le Bolle di fondazione ed affidando la Presidenza ad un Vescovo Greco rivestito di giurisdizione sopra le Chiese Greche". Nella Memoria era messa in luce l'importanza della guida di un vescovo di rito greco come garante della formazione dei papas.

Perché dunque il Seminario avesse una guida sicura e stabile era avanzata la necessità di fondare una Diocesi Greca. Nella discussione parlamentare in vista della legge sull'asse ecclesiastico si valutava infatti il riordinamento e la riduzione del numero delle diocesi, che avrebbero coinciso con le unità territoriali provinciali.<sup>51</sup> I calabro-albanesi confidavano nel fatto che una volta istituita la nuova diocesi, il pontefice avrebbe riconosciuto la circoscrizione. Nei quattro secoli di permanenza nel Regno, gli arbëreshë non erano mai riusciti ad ottenere dalla Santa Sede

---

49 *Ibidem*, p. 4

50 Notevole la produzione storiografica circa il rapporto tra scuola e nazione nel periodo risorgimentale. Fondamentali restano: Soldani S. - Turi G. (a cura), *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea. La nascita dello Stato nazionale*, Bologna, 1993; Traniello F., *Nazione e storia nelle proposte educative degli ambienti laici di fine Ottocento*, in Pazzaglia L. (a cura), *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Otto e Novecento*, Brescia, 1999, pp. 61-91; Morandini M.C., *Scuola e nazione. Maestri e istruzione popolare nella costruzione dello Stato unitario (1848-1861)*, Milano, 2003

51 Camera dei deputati, *Discussione del progetto per la liquidazione dell'asse ecclesiastico. Tornate dal 5 al 28 luglio 1867*, Roma, 1867, p. 2014

una diocesi autonoma e svincolata dal controllo dei vescovi di rito latino che sempre, come si è visto, provarono a imporsi sulla comunità, tentando talvolta di ostacolare la perpetuazione del rito greco e di impedire il normale funzionamento del Collegio. La richiesta della fondazione di una nuova diocesi, che andava inoltre a coincidere con delle circoscrizioni ecclesiastiche già esistenti di rito latino, era ancora una volta non allineata alla politica del governo italiano, volta a snellire la rete istituzionale ecclesiastica.

Gli arbëreshë erano consci di come, sia la richiesta riguardante l'istituzione del Seminario Ginnasio-Liceo, sia circa la diocesi di rito greco, potessero risultare inappropriate al Parlamento e quindi così perorarono la loro causa:

Gli Albanesi non domandano privilegio, ma intendono conservare un diritto a loro dovuto; [...] Chi volesse tirare la pialla nell'Italia troverebbe che sono più i monti che le pianure, essendo le disuguaglianze accidentali condizione essenziale delle società, contro cui riescono vani gli espedienti degli uomini. 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. [...] Si ha la speranza che Deputati e Ministri si accorderanno questa volta per dare gli interessi disparati un assetto ampio e completo e degno della saggezza Italiana.<sup>52</sup>

Facendo dunque leva sui diritti dovuti, gli albanesi chiedevano il riconoscimento della loro alterità ed usavano una similitudine per mostrare come le differenze fossero naturali: come la struttura geografica d'Italia è caratterizzata più da monti che da pianure, così non era possibile pretendere omogeneità nella popolazione della penisola. Le diversità sono "condizione essenziale" dei popoli e vano è il tentativo di omologazione che tutte le nazioni auspicano. La saggezza consiste nella presa d'atto delle naturali differenze e nel tendere all'inclusione attraverso la legge che non deve essere generica ma deve porre attenzione alle esigenze più disparate. L'unico modo per perseguire lo scopo di aggregazione nazionale era investire nell'istruzione, – "Volesse Iddio che l'istruzione costasse poco allo stato" – perché "l'Italia deve ricostruire e non distruggere le opere sue".<sup>53</sup>

Con queste considerazioni – quanto mai attuali – i calabro-albanesi tentarono di convincere i deputati delle necessità della comunità. Nonostante tutto il Collegio dovette attendere fino al 1903, sotto la direzione Scalabrini, per ottenere il decreto di pareggio scolastico e il 1923

---

52 Marchianò A., *Memoria sul Collegio e Vescovo Greco di S. Adriano*, cit., p. 10

53 *Ibidem*, p. 13

per l'elevazione a Liceo Ginnasio Statale.<sup>54</sup> La diocesi, dipendente direttamente dalla Santa Sede, fu invece fondata il 3 febbraio 1919 da papa Benedetto XV con la bolla "Catholici fideles", per favorire la ripresa del rito greco nell'Italia Meridionale.<sup>55</sup>

### 3.3 Dal Risorgimento alla Rilindja

All'indomani dell'Unità d'Italia gli intellettuali arbëreshë, cominciarono a riprendere l'attività mitopoietica rivolgendo questa volta la propria attenzione alla madre patria, Albania.

Come ha bene evidenziato Nathalie Clayer nel suo contributo, "Aux origines di nationalisme albanais", all'inizio degli anni '60 dell'Ottocento cominciarono a comparire opere volte alla collaborazione rivoluzionaria con i Balcani con una svolta nella costruzione identitaria.<sup>56</sup>

Nel 1862 Vincenzo Dorsa, autore già nel 1847 di un pamphlet "Sugli Albanesi"<sup>57</sup>, scrisse un'opera dal titolo "Studi etimologici della lingua albanese messa a confronto con la greca e la latina". Si trattava di un testo di linguistica comparata in cui Dorsa analizzava due gruppi di parole attraverso i quali era possibile dimostrare, a suo dire, l'antichità della lingua albanese, diretta discendente del pelasgico. Il medesimo metodo e la medesima parentela linguistica era stata dimostrata dallo studioso arbëreshë nel 1847; la finalità di tali dimostrazioni era però cambiata. Se sotto la monarchia borbonica la preoccupazione era quella di garantire la sopravvivenza culturale e religiosa della comunità, con l'Italia unita e le garanzie dello stato parlamentare, si poneva un nuovo obiettivo: presentare uno studio sistematico che dimostrasse l'antichità della lingua e popolazione albanese e dell'Albania.<sup>58</sup>

Sotto il nuovo assetto politico, anche Girolamo De Rada ricominciò a impegnarsi, dopo lunghi anni di silenzio, in una vasta produzione volta al consolidamento culturale albanese in chiave identitaria. Nel 1864 pubblicò a Napoli l'opera "Antichità della nazione albanese e sua affinità con i Greci e i Latini". Pur mostrando i tratti comuni tra le tre lingue, anche De Rada

---

54 [http://www.iosandemetrio.gov.it/ios/index.php?](http://www.iosandemetrio.gov.it/ios/index.php?option=com_content&view=article&id=53&Itemid=412&lang=it)

option=com\_content&view=article&id=53&Itemid=412&lang=it

55 Elli A., *Breve storia delle Chiese cattoliche orientali*, Milano, 2017, p. 356

56 Clayer N., *Aux origines di nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Parigi, 2007, pp. 204-209

57 *Supra*, pp. 27-31

58 Dorsa V., *Studi etimologici della lingua albanese messa a confronto con la greca e la latina*, Cosenza, 1862, pp. 7-22

riconosceva una maggiore antichità nella lingua albanese erede dell'antico pelasgico. Inoltre De Rada si impegnò tra il 1860 e il 1870 nella stesura di un poema nazionale albanese che aveva come argomento le gesta di Skanderbeg, con lo scopo di donare a questa nascente nazione un passato mitico. Sapeva, però, che, perché l'Albania potesse conquistare il rango di stato nazionale, era necessario che la popolazione albanese stessa si riconoscesse in un'unica lingua, in un'unica letteratura, in unici usi e costumi. In vista di tale scopo De Rada cominciò nel 1866 a valutare la possibilità di fondare un giornale, di cui discusse con la principessa romana Elena Ghika, meglio conosciuta con lo pseudonimo di Dora d'Istria, scrittrice e patriota d'origine albanese. A proposito della sua intenzione di fondare una testata in favore della nazione albanese, Dora d'Istria così scriveva a De Rada l'8 novembre 1866: "il faut d'abord, vous le dites fort bien, faire ce qu'a fait Vieusseux en fondant l'Anthologie. Il est si essentiel que le journal soit en caractères latins [...]".<sup>59</sup> Come fu notato da Paolo Prunas, studioso delle vicende e del valore dell'Antologia, il merito principale del giornale di Giovan Pietro Vieusseux fu di aver risvegliato l'attenzione nei confronti della cultura nazionale italiana in funzione della costruzione identitaria. La via per "far conoscere l'Italia agli stranieri e l'Italia a lei stessa" era dunque imperniata sul dibattito linguistico, storico e scientifico che fu animato tra il 1821 e il 1832 sulle pagine dell'Antologia da alcuni fra i più grandi intellettuali del tempo.<sup>60</sup> Il medesimo scopo doveva prefiggersi De Rada con la fondazione del suo giornale albanese affinché, attraverso la valorizzazione della lingua e cultura, "tous doivent se décider à mettre l'intérêt de la patrie albanaise au dessus de toute espèce de considération".<sup>61</sup>

Anche Demetrio Camarda, parroco della chiesa di rito greco di Livorno, nato a Piana degli Albanesi ma strettamente legato attraverso Dorsa e De Rada alla comunità arbëreshë di Calabria, pubblicò nel 1864 un "Saggio di grammatologia comparata sulla lingua albanese" in cui ricostruiva l'ormai

59 Lettera di Elena Ghika a Girolamo De Rada. Villa Caprilli, Ardenze, Livorno, 8 novembre 1866. Pubblicata in *Elena Ghika a Girolamo De Rada : lettere di una principessa / studio introduttivo, trascrizione e note*, Merita S.- B. (a cura), Tirana, 2004, p. 92.

60 Cfr. Prunas P., *L'Antologia di Gian Pietro Vieusseux. Storia di una rivista*, Roma-Milano, 1906, pp. 238-246; Volpi, A. *Storia e storici nell'Antologia di Giovan Pietro Vieusseux*, in Cotta I. - Manno Tolu R. (a cura di), *Archivi e storia nell'Europa del XIX secolo: alle radici dell'identità culturale europea: atti del Convegno internazionale di studi nei 150 anni dell'istituzione dell'Archivio Centrale*, Roma, 2006, pp. 165-188

61 Lettera di Elena Ghika a Girolamo De Rada: Livorno, 15 ottobre 1866. Pubblicata in *Elena Ghika a Girolamo de Rada*, cit., p. 45 n. 33

nota parentela tra lingua albanese e pelasgica, evidenziando una particolare affinità con la lingua greca. A soli due anni di distanza Camarda diede alle stampe un secondo volume in cui la posizione politica e ideologica circa la questione balcanica e l'indipendenza albanese appariva in modo chiaro: sulle prove storiche e linguistiche avrebbe dovuto basarsi il moto independentista per la liberazione di Albania e Grecia in vista della costituzione di uno stato comune.<sup>62</sup> Quindi gli intellettuali arbëreshë, forti dell'esperienza risorgimentale italiana, furono tra i promotori della costruzione della tradizione albanese su base herderiana<sup>63</sup> e del nascente movimento nazionale albanese, la *Rilindja*.

---

62 Camarda D., *Appendice al saggio di grammatologia comparata sulla lingua albanese*, Livorno, 1866, p. LV.

63 Su Johann Gottfried von Herder e la National Bildung sempre valido è il lavoro di Kemiläinen A., *Nationalism: Problems Concerning the Word, the Concept and the Classification*, Jyväskylä – Kustantajat, 1964, p. 42. Cfr. anche Thiesse A.-M., *La creazione delle identità nazionali in Europa*, trad. it., Bologna, 2001, pp. 29-37

## **Parte II**

### **La comunità albanese di Sicilia**



## Capitolo V

### “Diritti delle Chiese greche di Sicilia”

Mentre in Calabria la comunità albanese era impegnata nella costruzione identitaria in chiave italiana e partecipava attivamente alle rivolte in prospettiva nazional-patriottica unitaria, la comunità siculo-albanese si trovava ad affrontare questioni identitarie religiose che mettevano a rischio la sua stessa sopravvivenza. Mentre gli albanesi di Calabria, infatti, erano impegnati col tentativo rivoluzionario del 15 marzo 1844 e con la spedizione dei fratelli Bandiera, in Sicilia gli arbëreshë si preparavano al processo ecclesiastico che avrebbe sancito la definizione di alcune questioni centrali nello scontro tra rito greco e rito latino nelle colonie.

Vale dunque la pena di interrogarsi su come si giunse a tale processo e quale fu il ruolo delle istituzioni centrali. Infatti non potranno essere trascurate le delicate relazioni intercorse tra il Regno delle Due Sicilie e la Chiesa di Roma sulle quali si giocarono buona parte degli scontri tra i due riti. Si vedrà anche come i poteri centrali sfruttarono tali contese per affermare le loro posizioni su questioni ecclesiastiche.

Infine. Il materiale del processo ritrovato presso l'Archivio di Stato di Napoli è completo: è interessante in quanto testimonia un processo di tipo ecclesiastico in cui il re esercitava il suo diritto di legato apostolico. Inoltre da questi documenti è possibile comprendere quale fosse la rappresentazione identitaria che le chiese dei due riti davano di sé, ricorrendo talvolta anche a falsificazioni: l'identità religiosa locale si poneva infatti come discriminante per la sopravvivenza della comunità siculo-albanese che cercava, ormai da secoli, di opporsi ai tentativi di assimilazione da parte della chiesa di rito latino. Quella che emerge è dunque la storia costruita all'interno delle comunità, in primis per i membri della propria comunità, e poi come rappresentazione esterna. È quella che Eric Hobsbawm, a proposito della storiografia contemporanea, ha definito come “storia di identità”. La categoria proposta dallo storico britannico può essere bene adattata al caso in esame: “Definendosi in contrapposizione a qualcun altro, l'identità implica essenzialmente la non identificazione con l'altro”.<sup>1</sup> Si vedrà dunque come l'alterità sia stata il riferimento per la costruzione identitaria e per lo sviluppo del senso di appartenenza.

<sup>1</sup> Hobsbawm E., *Anni interessanti. Autobiografia di uno storico*, Milano, 2002, p. 458

## 1. Antefatti

... nelle Colonie albanesi di rito greco di Sicilia non fu possibile compiere la visita per l'opposizione imposta per parte di queste, attribuita non meno all'indole greca e a certa propensione allo scisma, che alle sì funeste pregiudicate opinioni de' Regalisti, e adulatori della Temporal Podestà, che ne distinguono la forza verace, fingendo di amplificare e magnificarne i pretesi diritti. ... Il maggior ostacolo a superarsi era ed è nelle Colonie Sicule. Ivi l'unico riparo è nell'ubbidienza pura e semplice alla Costituzione Etsi Pastoralis.<sup>2</sup>

Il 10 dicembre 1841 Monsignor Angelo Antonio Scotti, sovrintendente delle colonie Italo-greche nel Regno delle Due Sicilie nonché illustre grecista e precettore di Ferdinando II,<sup>3</sup> scriveva al Prefetto della Congregazione di Propaganda Fide per informarlo della situazione in cui versavano le colonie albanesi del Regno delle Due Sicilie a seguito della Visita Apostolica dell'Arcivescovo di Smirne Antonio Mussabini.<sup>4</sup>

Nel 1840 papa Gregorio XVI, attento alla restaurazione missionaria,<sup>5</sup> aveva nominato Mussabini Visitatore Apostolico *ad inquirendum de fide et moribus* per le comunità greche e albanesi dell'Italia Meridionale e di Sicilia dietro richiesta di Propaganda Fide.<sup>6</sup> Infatti era pervenuta la notizia che a Villa Badessa (Potenza), paese d'origine albanese, fossero stati ordinati due sacerdoti di rito greco, Gregorio Callonà e Ciriaco D'Andrea, da un non precisato vescovo scismatico orientale.<sup>7</sup> Come è comprensibile, la prospettiva dell'ingerenza della chiesa ortodossa sulla chiesa greca uniate

---

2 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845", c. 441r. Lettera di Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 10 ottobre 1841

3 Per una breve biografia di Angelo Antonio Scotti con attenzione particolare alla sua attività di grecista cfr. Indelli G., *A.A. Scotti e i papiri Ercolanesi*, in "Contributi alla storia dell'Officina dei Papiri Ercolanesi", II, Roma, 1986, pp. 37-47

4 Moroni R. G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da s. Pietro ai giorni nostri*, LXVII, Venezia, 1854, p. 127

5 Gaetano Moroni scrisse a proposito di Gregorio XVI: «subito col suo ardente zelo e la sua profonda pietà volle dare un novello impulso alle missioni cattoliche; il frutto amplissimo che ne raccolse superò quello di qualunque altro suo illustre predecessore». Cfr. Moroni R. G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XII, cit., p. 339

6 Costantini C., *Gregorio XVI e le Missioni*, in *Gregorio XVI, Miscellanea commemorativa*, II (Misc. Hist. Pont., XIV/2), Roma, 1948, pp. 9 e 18

7 Fortino I.C., *Situazione della Chiesa italo-albanese di Calabria nel 1841*, in "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata", 1974, pp. 83-102

richiedeva l'accertamento e la supervisione diretta della Santa Sede per constatare quale fosse lo stato religioso delle colonie albanesi e greche. La Visita Apostolica fu regolarmente portata a termine nell'Italia Meridionale, mentre non fu possibile in Sicilia dove le colonie albanesi non consentirono all'Arcivescovo Mussabini di entrare in paese. Si apriva così un contrasto destinato a durare alcuni anni e che avrebbe coinvolto anche le istituzioni centrali.

### 1.1 Regalisti e curialisti

Il rifiuto da parte delle colonie di Sicilia fu adoperato dalla parte latina che sperava da tempo di riuscire a far scomparire il rito greco dalle colonie: Monsignor Scotti attribuì la reazione della parte greca alla “indole greca” delle comunità albanesi, alla quale andava imputata la “propensione allo scisma”. A dimostrazione della natura scismatica degli albanesi di Sicilia, poco più avanti nel documento si menzionano gli “indirizzi di qualche Colonia sicula all'Autocrate russo siccome a capo è sempre di tutti i Religionari Greci”. Il collegamento tra la Chiesa ortodossa russa e gli albanesi di Sicilia – al momento non confermato dalla ricerca archivistica – voleva far leva su una delle questioni attuali che aveva impegnato papa Cappellari sin dall'inizio del suo pontificato, ovvero il contrasto tra Santa Sede e Impero russo incentrato sulla difesa dei fedeli cattolici contro le persecuzioni di un regime scismatico che considerava l'unità religiosa come strumento politico.<sup>8</sup>

La seconda causa, che avrebbe spinto i siculo-albanesi ad osteggiare la Visita Apostolica, secondo Monsignor Scotti, sarebbe stato il loro sostegno alla logica regalista e al potere temporale. Il termine “regalista” ebbe una precisa connotazione a partire dal 1508 quando Giovan Luca Barbieri portò la bolla *Quia propter prudentiam tuam* all'attenzione del pontefice Giulio II, che protestava per la politica del sovrano spagnolo Ferdinando “Il Cattolico” in Sicilia. Con questa bolla promulgata nel 1098 da papa Urbano

---

8 Sui rapporti tra Chiesa di Roma e la Russia nella prima metà dell'Ottocento e la pubblicazione dei documenti prodotti da Gregorio XVI Cfr. Lefevre R., *S.Sede e Russia e i colloqui delle Czar Nicola I nei documenti vaticani (1843-46)*, in *Gregorio XVI, Miscellanea commemorativa*, II (Misc. Hist. Pont., XIV/2), Roma, 1948, pp. 159-293; Id., *Lo Zar Nicola I a Palermo e a Napoli*, in *Studi in onore di Riccardo Filangieri*, vol. III, Napoli, 1959, pp. 417-430. Sui rapporti tra Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa russa cfr. Tamborra A., *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla santa alleanza ai nostri giorni*, Milano, 1992

Il a beneficio del conte normanno Ruggero d'Altavilla, si dimostrava il diritto ereditario della legazia apostolica del sovrano di Sicilia.<sup>9</sup> Veniva dunque a crearsi una spaccatura tra quanti sostenevano il diritto ereditario ecclesiastico del re, i “regalisti” per l'appunto, e quanti ritenevano che non si dovesse appoggiare una simile pretesa da parte del potere laico, i “curialisti”.<sup>10</sup>

La questione dunque sopravviveva ancora a metà dell'Ottocento se Scotti additava la comunità albanese di Sicilia come “Regalista”.<sup>11</sup> Infatti i Borboni si appropriarono del diritto ereditario di legati apostolici per accrescere il dominio statale sulla chiesa in vista della sovranità politica.<sup>12</sup> L'accentramento nella persona del Re della potestà spirituale e temporale, accentramento che si concretizzava nell'esercizio della giurisdizione ecclesiastica e nel diritto di nomina dei vescovi, costituiva ciò che Monsignor Scotti definiva nella lettera riportata “i pretesi diritti” dei sovrani Borbone.

In questo quadro è utile chiedersi se i siculo-albanesi avessero subito effettivamente influenze regaliste e in caso affermativo per quale motivo le avessero assimilate. Sfogliando i Diplomi raccolti da Andrea Gallo nell'opera “Codice ecclesiastico sicolo” si nota come “varie provvidenze di tempo in tempo sono state appropriate per le paterne cure di V.M. e del governo a facilitare gli individui Greci Albanesi perché fossero di egual condizione ai Latini”,<sup>13</sup> fra queste: la decisione di nominare un vescovo di

---

9 Sulla Legazia Apostolica esiste una vastissima produzione specialmente risalente alla seconda metà dell'Ottocento. Si propone qui una scelta bibliografica. Cfr. Fodale S., *La Legazia Apostolica nella storia della Sicilia*, in Vacca S. (a cura), *La Legazia Apostolica. Chiesa Potere e Società in Sicilia in Età Medioevale e Moderna*, Caltanissetta-Roma, 2000, pp. 11-12; Id., *L'Apostolica legazia ed altri studi su Stato e Chiesa*, Messina, 1991; Catalano G., *Studi sulla legazia apostolica di Sicilia*, Reggio Calabria, 1973

10 Giurato S., *La Sicilia di Ferdinando il Cattolico: tradizioni politiche e conflitto tra Quattrocento e Cinquecento (1468-1523)*, Soveria Mannelli, 2003, pp. 243-245; Fodale S., *Comes et legatus Siciliae: Sul privilegio di Urbano II e la pretesa Apostolica Legazia dei Normanni in Sicilia*, Palermo, 1970

11 La rinuncia al privilegio della legazia apostolica avvenne solo con lo stato italiano il 13 maggio 1871 art. 15 della legge sulle guarentigie, anche se Pio IX con la bolla *Suprema* del 28 gennaio 1864 l'aveva già dichiarata soppressa. Cfr. Fodale S., *Polemica e storiografia sulla legazia apostolica*, in Id., *L'apostolica legazia e altri studi su stato e chiesa*, Messina, 1991, p. 44

12 Cfr. Gambasin A., *Religiosa Magnificenza e plebi in Sicilia nel XIX secolo*, Roma, 1979, p. 6

13 Gallo A., *Codice ecclesiastico sicolo*, vol. II tomo III, Palermo, 1851, Dipl. 635. “Alfonso Airoldi. Giudice della regia Monarchia ed Apostolica Legazia.

rito greco in Sicilia che potesse rispondere alle necessità spirituali e pratiche delle comunità di rito greco dell'isola riprendendo il modello calabrese,<sup>14</sup> la fondazione del Seminario italo-greco di Palermo<sup>15</sup> e varie concessioni per il passaggio del laicato dal rito latino al rito greco, talvolta, anche contro la volontà dei vescovi locali.<sup>16</sup> Grazie alla legazia apostolica i sovrani borbonici ebbero, di fatto, modo di garantire alle colonie siculo-albanesi la sopravvivenza del loro rito assecondando le loro richieste, accogliendo le loro suppliche e apostrofando i vescovi di rito latino qualora non rispettassero le disposizioni regali in favore di dette comunità.<sup>17</sup> Sul perché il sovrano di Napoli avesse interesse nel proteggere gli arbëreshë e il loro rito si è espresso Angelo Gambasin nella sua opera “Religiosa magnificenza e plebi in Sicilia nel XIX secolo”. Delineando la figura del “vescovo monarchico” e la complessa situazione di assoggettamento dell'istituzione vescovile alla monarchia borbonica, l'autore portava ad esempio il caso delle discordie locali tra rito greco e rito latino, argomentando che i sovrani borbonici avrebbero avuto intenzione di “rafforzare le colonie, in vista di farne dei centri di espansione commerciale nel Mediterraneo”.<sup>18</sup> A sostegno della propria tesi, Gambasin rimanda in nota ai Diplomi 638-640 della raccolta di Andrea Gallo concernenti la Confraternita del rito greco cattolico di Napoli e le istruzioni per il seminario italo-greco di Palermo. In questi diplomi, per quanto si faccia riferimento alla formazione di sacerdoti di rito greco “abilitati parimenti alle sacre Missioni d'Oriente quando a tale alto ministero dalla Sagra congregazione di Propaganda Fide venissero destinati”,<sup>19</sup> non sembra ci sia alcuna allusione ad “una espansione commerciale”. Dunque

---

Consulta a S.R.M. Palermo 27 aprile 1807. Mia Collez. de' RR. Dispacci”

14 Gallo A., *Codice ecclesiastico*, cit., Dipl. 618-26

15 Gallo A., *Codice ecclesiastico*, cit., Dipl. 638-640

16 Gallo A., *Codice ecclesiastico*, cit., Dipl. 632-635

17 Gallo A., *Codice ecclesiastico*, cit., Dipl. 634: “Conforme sovrano dispaccio. Ferdinando III Re di Sicilia. Nel Real Nome Orazio Antonio Cappelli al Giudice della Regia Monarchia. Palazzo 10 maggio 1807” «... relativamente alla querela dell'Arciprete del Clero di rito Greco del Palazzo Adriano per essersi dal Vescovo Latino il permesso di passare al rito Greco nonostante di aver esso Prelato accordato a diversi soggetti di rito Greco la licenza di passare al rito Latino.» ; Dipl. 635: “Orazio Antonio Cappelli. Segretario di stato. Nel Real nome all'Arcivescovo di Palermo. Palazzo, 25 aprile 1810” «affinché ... non vi sia occasione a nuove querele dalla parte de' Greci ... S.M. Ha ordinato di dirsi a V. S. Ill.ma che le inculca l'esatto adempimento della sovrana risoluzione del dì 10 maggio prossimo scorso»

18 Gambasin A., *Religiosa Magnificenza*, cit., pp. 83-4

19 Gallo A., *Codice ecclesiastico*, cit., Dipl. 639

l'interesse del sovrano potrebbe verosimilmente imputarsi alla necessità di svincolarsi dal rapporto di vassallaggio che la Santa Sede reclamava per sé verso il Regno delle Due Sicilie.<sup>20</sup> L'intenzione era dunque quella di affermare la propria autonomia, intenzione che lo stesso Gambasin ammette altrove essere stata una delle maggiori preoccupazioni del governo napoletano.<sup>21</sup>

Per quanto concerne i siculo-albanesi è comprensibile come traessero vantaggio da questi equilibri di potere e dalla possibilità di contare sul sovrano appoggio in caso di necessità. Che abbracciassero posizioni regaliste, ne erano una prova “le stampe non è gravi pubblicate in Napoli per sottrarsi all'Autorità e alla vigilanza della Santa Sede” che, ancora Scotti, additava ad esempio di “propensione allo scisma”.<sup>22</sup>

A partire dal 1836 furono pubblicati alcuni pamphlet, tanto da parte di rappresentanti del rito latino quanto del rito greco, in seguito ad una azione legale intrapresa dal vescovo di Girgenti e dagli arcivescovi di Palermo e di Monreale i quali “si erano accinti a formulare alcuni progetti tendenti a spegnere il rito greco delle colonie”.<sup>23</sup>

Sebbene ci fossero da sempre stati scontri a livello locale tra i due riti, questo si presentava come un momento significativo perché per la prima volta i tre ordinari diocesani avevano concordato una comune linea da sostenere davanti al governo.<sup>24</sup>

Il 22 aprile 1822 Ferdinando I, a seguito delle ennesime rimostranze da parte dei tre ordinari, aveva prescritto che ognuno di essi sottoponesse “un

---

20 Sul rapporto di vassallaggio e sulla chinea che ne era simbolo cfr. Scaduto F., *Stato e Chiesa nelle Due Sicilie dai Normanni ai giorni nostri*, Palermo, 1887, pp. 75-78; Martina G., *Pio IX (1851-1866)*, Roma, 1985, pp. 715-18

21 Cfr. Colletta P., *Storia del Reame di Napoli*, Vol. X., Malta, 1839, p. 940: «Derivarono da ordinamenti napoletani le prime in Italia rivendicate a libertà dalla tirannia della Chiesa, e il frenato sacerdozio. L'autorità di quelle leggi viene dal re Carlo Borbone; il consiglio dal ministro Tanucci, la forza dal popolo». Vedi anche Romeo R., *Il Risorgimento in Sicilia*, Bari, 1950, pp. 240-242; Gambasin A., *Religiosa Magnificenza*, cit., pp. 6-15. Sul clero come *instrumentum regni* cfr. Landi G., *Istituzioni di diritto pubblico del Regno delle Due Sicilie (1815-1861)*, I, Milano, 1977, pp. 24-28, 276

22 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 442 Lettera di Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 10 ottobre 1841

23 Spata G., *Studi Etnologici di Nicola Chetta*, in “Rivista sicula di scienze, letteratura ed arti”, 1870/III, p. 535

24 *Ibidem*; Crispi G., *Memoria alla consulta generale del regno intorno ai regolamenti di disciplina ecclesiastica proposti dagli ordinari diocesani delle colonie greco-albanesi di Sicilia*, Napoli, 1836, pp. 5-6

progetto di regolamento generale, onde in modo inalterabile si potessero fissare i rispettivi confini giurisdizionali delle chiese greche e latine”.<sup>25</sup> Non essendo giunti ad una conclusione di nuovo con un rescritto del 7 maggio 1834 il re invitò i tre ordinari ad eseguire quanto indicato nel 1822. In questa occasione presentarono alla Consulta generale del Regno le misure giurisdizionali e disciplinari da applicarsi, a loro avviso, nei paesi arbëreshë di Sicilia affinché si giungesse all'applicazione della bolla *Sanctissimus*, emanata da Clemente VIII nel 1595 ed esecutoriata l'anno successivo ma che non entrò mai effettivamente in vigore. Dal canto suo la controparte greca, dopo aver prodotto la documentazione di difesa per la Consulta, rese pubbliche le proprie ragioni. Nel 1836 uscì anonima la “Memoria alla Consulta generale del regno intorno ai regolamenti di disciplina ecclesiastica proposti dagli ordinari diocesani delle colonie greco-albanesi di Sicilia”. Pubblicata a Napoli dai torchi di Tramater,<sup>26</sup> l'opera fu attribuita più tardi da Giuseppe Maria Mira nella sua *Bibliografia siciliana* a Monsignor Giuseppe Crispi.<sup>27</sup> Puntuale confutazione degli indirizzi degli ordinari latini, la “Memoria” era pervasa di convinzioni regaliste. L'autore dimostrava come l'*instructio* clementina, che penalizzava la comunità di rito greco, fosse stata mitigata nel tempo dalle precedenti che i monarchi di Sicilia emanarono in virtù del diritto di legazia apostolica. La posizione della comunità albanese era dunque chiara. Da qui ad essere sintomatica di una “propensione allo scisma” era un passo ardito che però Mons. Scotti compiva svelando nel contempo quale fosse l'idea del clero latino. Dunque l'azione legale iniziata nel 1834 ebbe un decorso molto lungo. Si dovette attendere alcuni anni perché la Consulta generale del Regno si pronunciasse.

## 1.2 Verso l'exequatur: macchinazioni e plichi riservati

Nel 1842, a otto anni di distanza, fu approvata la delibera in favore della

25 Rinaldi C., *Apologia dei progetti dei Vescovi rassegnati al Sovrano onde spegnersi le annose discordie giurisdizionali fra le parrocchie latine, e quelle di rito greco esistenti nei quattro comuni greco-latini di Sicilia*, Napoli, Tipografia e Litografia di Francesco Saverio De Angelis, 1841, pp. 1

26 Società tipografica napoletana, Tramater fu attiva dal 1829 al 1840. Nota soprattutto per aver edito un Vocabolario universale italiano che riproduceva con molti arricchimenti il Vocabolario dell'Accademia della Crusca, si distinse anche per le edizioni di autori classici, greci e latini. Cfr. *Tramater*, in *Dizionario Treccani*, s.v.

27 Cfr., *Giuseppe Crispi*, in Mira G.M., *Bibliografia siciliana ovvero Gran Dizionario Bibliografico*, Palermo, 1875, pp. 280-281

chiesa di rito latino: per ordine del re fu stilato un piano di regolamento che doveva essere applicato sotto la supervisione del Principe di Trabia, ministro degli Affari Ecclesiastici, del Principe di Campofranco e di Mons. Scotti.<sup>28</sup>

La decisione fu però impugnata dal clero greco. In una lettera del 25 aprile 1842 Giuseppe Aricò, parroco di rito latino di Piana dei Greci, scriveva ad Antonino De Luca, all'epoca direttore della Tipografia Poliglotta della Congregazione di Propaganda Fide, per lamentarsi dell'insistenza dei sacerdoti di rito greco e soprattutto del loro vescovo Mons. Crispi nel non accettare quanto deciso dalla Consulta generale del Regno, in particolare a proposito della questione delle chiese madri nelle colonie siculo-albanesi. In effetti, ritenendo che questa decisione fosse frutto di un plagio da parte dei vescovi latini nei confronti della commissione della Consulta, il vescovo Crispi credette opportuno impugnare il provvedimento. Oltre a stampare nuovamente la sua "Memoria alla Consulta generale del regno intorno ai regolamenti di disciplina ecclesiastica" (1842), Crispi ottenne udienza dal re che si trovava in quel momento in visita a Palermo. Il vescovo di Lampsaco si presentò con una delegazione di clero greco-albanese per illustrare come la decisione circa la madricialità delle chiese nelle quattro colonie albanesi fosse stata presa in seguito a pressioni da parte dei vescovi di rito latino. Produceva così al re in persona il fascio di documenti in cui si dimostrava l'antichità delle colonie e dunque il diritto, da parte del rito greco, di mantenere il primato della chiesa madre.<sup>29</sup>

L'intraprendenza del clero greco guidato da Crispi era motivo di preoccupazione non solo per il clero latino di Sicilia ma anche per Mons. Scotti che, in quanto sovrintendente delle colonie Italo-greche nel Regno delle Due Sicilie, ne era responsabile presso Propaganda Fide. Mons. Scotti dunque vedeva la risoluzione della situazione corrente nel richiamo all'ubbidienza della comunità albanese, risoluzione che doveva attuarsi tramite l'applicazione della bolla *Etsi Pastoralis*. Promulgata nel 1742 da papa Benedetto XIV, questa bolla disciplinava le modalità di convivenza di rito greco e latino con particolare attenzione ai sacramenti e alla regolamentazione dei passaggi da un rito ad un altro. Basandosi sul presupposto della *praestantia* del rito latino, le norme assoggettavano il clero greco ad un ordinario latino e sottraevano ai vescovi greci il potere giurisdizionale. Considerata lesiva dei loro diritti, molti furono gli sforzi

---

28 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845", c. 522v. Lettera di Giuseppe Aricò ad Antonino De Luca. Napoli, 25 luglio 1842

29 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845", c. 523. Lettera di Giuseppe Aricò ad Antonino De Luca. Napoli, 25 luglio 1842



dei siculo-albanesi affinché non fosse attuata.<sup>30</sup> In particolare papa Giorgio Guzzetta, fondatore del seminario italo-greco,<sup>31</sup> indirizzò al re Carlo III di Sicilia una supplica che ebbe buon esito se la bolla non ricevette l'*exequatur*.<sup>32</sup>

Se dunque la bolla di papa Lambertini era la panacea ai mali della comunità albanese, Mons. Scotti non trovava ammissibile che re Ferdinando II ad un secolo di distanza dalla promulgazione non avesse ancora concesso il suo *exequatur*:

È macchia al certo indecorosa di troppo a Governo Cattolico il vederlo per sì lungo tempo riluttare ad una applauditissima Bolla di sì illustre sapiente ed amato Pontefice quale per universale concorde suffragio è da tutti riconosciuto il glorioso Pontefice Benedetto XIV? Ora poi che manifeste sono le insidiose arti e la prepotenza con che la Russia tratta di tutti pervertire e trarre allo scisma. [...] quale responsabilità presso Dio non si assume il Governo nell'impedire il necessario riparo? E darà all'ombra tutelare dell'Augusta Casa de' Borboni che si farà strada lo scisma a penetrare nell'Italia e ad eclissare la purezza della nostra fede? ... Se il governo debolmente cedendo al timore e a male intese ragioni di stato, ritratta con forte poco suo decoro la permissione che già avea dato all'Arcivescovo di Smirne Visitatore Apostolico di recarsi a compire il suo incarico in Sicilia, almeno non sia preclusa la strada a troppo indispensabili provvedimenti, che indipendentemente anche dalla Costituzione Benedettina, seguendone però le tracce e lo spirito potrebbero adottarsi.<sup>33</sup>

Insinuando il dubbio sulla cattolicità del sovrano borbonico, nonostante fosse noto che Ferdinando II intrattenesse rapporti epistolari diretti con la Santa Sede dimostrando “ubbidienza e attaccamento”,<sup>34</sup> e sulla possibilità

---

30 Sulla Bolla *Etsi Pastoralis* e Benedetto XIV cfr. Krajcar J., *Benedetto XIVe l'Oriente Cristiano*, in *Benedetto XIV (Prospero Lambertini)*. Convegno internazionale di studi storici, Cento 6-9 dicembre 1979, I, Cento, 1981, pp. 493-507

31 Lo Faro F.M., *Guzzetta Giorgio*, s.v., in DBI

32 Sulla necessità e validità dell'*exequatur* nella Sicilia Ottocentesca. Cfr. Scaduto F., *Stato e Chiesa nelle Due Sicilie. Dai Normanni ai giorni nostri*, Palermo 1887, pp. 206-214; Di Chiara S., *Opuscoli editi, inediti, e rari sul diritto pubblico ecclesiastico e sulla Letteratura del Medioevo in Sicilia*, Palermo, 1855, pp. 21-23; Ingoglia A., *Altri contributi della letteratura ecclesiastica siciliana*, in Bordonali S. (a cura), *Il contributo di Francesco Scaduto alla scienza giuridica*, Palermo, 2009, pp. 86-88

33 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 442v. Lettera di Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 10 ottobre 1841

34 Scirocco A., *Ferdinando II re del Regno delle Due Sicilie*, s.v., in DBI. Per la

di una espansione del rito greco scismatico in Italia, Mons. Scotti intendeva creare delle pressioni sul monarca da parte di Roma. Il suo tentativo andò a buon fine poiché, in risposta a questa lettera, da Propaganda Fide gli fu inviato un plico riservato con il quale la Santa Sede gli dava “speciale incarico a procurare l'opportuna cessazione”<sup>35</sup> e le istruzioni “per migliorare la situazione al di qua e al di là del Faro” nelle comunità di rito greco.<sup>36</sup> Mons. Scotti dunque informò Ferdinando II dei progetti di Propaganda per porre rimedio alle questioni delle comunità albanesi e riuscì ad ottenere la sua approvazione in modo da poter agire liberamente grazie all'appoggio sovrano.<sup>37</sup> Dagli scambi epistolari successivi si desume che all'interno del plico riservato erano contenute alcune lettere da inviare ai vescovi e agli ordinari di rito latino in cui erano contenute le accuse rivolte alle comunità di rito greco; ed altre destinate ai vescovi di rito greco ai quali si intimava di procedere con una revisione della liturgia, dei sacramenti e delle istituzioni.<sup>38</sup> Di qui, alla richiesta ufficiale dell'*exequatur* per la bolla *Etsi Pastoralis*, il passo fu breve. In una lettera del 25 maggio

---

corrispondenza inedita tra Ferdinando II e Gregorio XVI cfr. ASN, fondo *Archivio Borbonico*, fasci 805-806

- 35 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 522v. Lettera di Giuseppe Aricò ad Antonino De Luca. Napoli, 25 luglio 1842
- 36 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 463. Lettera di accompagnamento al plico riservato dal Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide a Angelo Antonio Scotti. S.I., 9 marzo 1842
- 37 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 467. Lettera da Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 14 marzo 1842. Il Ministro degli affari ecclesiastici del Regno delle Due Sicilie non essendo infatti convinto dell'operato di Scotti richiese per due volte una conferma a Propaganda e al re. Tale esitazione forse era ascrivibile al cambio di vedute politiche del re che fino a quel momento, come detto, si era dimostrato particolarmente tollerante nei confronti di queste comunità. Cfr. APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 446-7. Lettera da Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 22 aprile 1842; cc. 480-1. Lettera da Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 2 aprile 1842
- 38 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 474. Lettera dal Cardinale Pignatelli Arcivescovo di Palermo al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. S.I., 29 marzo 1842; c. 446-7. Lettera da Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 22 aprile 1842; cc. 478-9. Lettera dal vescovo Michelangelo Rossano al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Acquafredda – Diocesi di Cassano, 12 aprile 1842

1842 Mons. Scotti riferiva:

Nell'assenza di S.M. e del Ministro ho provocato i Consiglieri di Stato intorno a ciò che si sarebbe proposto nel Consiglio per le Colonie Greche. Tutti hanno riconosciuto la giustizia delle domande e mi hanno promesso il loro favore. Anche il Confessore del Re mi si è mostrato favorevole. Essendo tornato il Ministro gli ho presentate due mie Relazioni. In una io chiaggo che Sua Maestà ordini al suo Commissario che obblighi ... l'osservanza della *Etsi Pastoralis* nelle Colonie Greche.<sup>39</sup>

La notizia ben presto fu divulgata portando a reazioni da parte del clero locale sia latino sia greco. Il 4 agosto 1842 tre sacerdoti di rito latino di Piana dei Greci, Giuseppe Lo Cascio, Nicola Di Giovanni e Giuseppe Aricò, indirizzarono una lettera a Mons. Antonino De Luca perché intercedesse ancora una volta per loro presso il Prefetto di Propaganda. Per quanto infatti fosse necessario esecutoriare la bolla *Etsi Pastoralis*, bisognava “separare interamente ambedue i riti e le parrocchie colla loro scambievolmente indipendenza”, in modo che il rito latino potesse avere la sua chiesa madre autonoma. Se a livello centrale il problema della madricialità non era ritenuto di primaria importanza, a livello locale era discriminante poiché aveva generato “quella mostruosa confusione, che ha turbato sin ora le coscienze ed è inesausta sorgente di mille abusi”.<sup>40</sup> Inoltre secondo i tre sacerdoti latini, il clero siculo-albanese avrebbe espresso l'accettazione della bolla benedettina in modo da allontanare da sé l'accusa di “disubbidienza alla chiesa e di sospetto di scisma” per poi “fermi nelle antiche loro pretese giurisdizionali” ottenere “la loro contrastata erezione della Collegiata con la voluta modificazione e” porre “un eterno suggello alla loro superiorità e quindi all'inosservanza delle Pontificie Costituzioni”.<sup>41</sup> Questa sarebbe stata opera ancora una volta del vescovo Crispi. Aricò scrive ancora a De Luca:

Mons. Crispi ha conosciuto questa verità e perciò con astuzia sopraffina (prendendo in questi estremi la veste di zelante cattolico) ha detto dateci la madricità e accetteremo qualsiasi Bolla intendendo con ciò dire, dateci la madricità ed ecco stracciata, calpestate, annullata qualunque Bolla com'è accaduto alla

---

39 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 498. Lettera da Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 25 maggio 1842

40 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 520. Lettera da Giuseppe Lo Cascio, Nicola Di Giovanni, Giuseppe Aricò a Antonino De Luca. Napoli, 4 agosto 1842.

41 *ibidem*

Costituzione *Sanctissimus* di Clemente VIII nonostante la sua esecutoria.<sup>42</sup>

La questione sulla chiesa madrice diveniva dunque dirimente anche per la buona riuscita ed applicazione della *Etsi Pastoralis*, che rischiava di essere ignorata *de facto* come era accaduto per la costituzione clementina.

Se dunque secondo il clero latino Mons. Crispi aveva espresso a Mons. Scotti la richiesta di applicazione della bolla lambertiana,<sup>43</sup> ben diversa si delineava la situazione nelle lettere che lo stesso Scotti inviò al Prefetto di Propaganda. Alla fine del mese di maggio, dopo aver inoltrato la relazione al re per l'osservanza della bolla benedettina, si lamentava:

Iddio sa, che ho dovuto servire, e quanto girare per la Bolla Etsi Pastoralis. Le cose erano già buon aspetto quando è arrivato Mons. Crispi, vescovo titolare di Lampsaco e di rito greco. Questi gode molto credito: va girando accanitamente per Consultori e per Ministri e dà a vedere a questi che l'accettazione della Bolla darebbe occasione ad una rivolta, ed allo Scisma”.<sup>44</sup>

La prospettiva che l'intervento di Crispi potesse bloccare quanto avviato si fece ancora più concreta quando il 26 agosto 1842 arrivò al Prefetto di Propaganda una lettera da parte del nunzio apostolico d'Austria, Ludovico Altieri, che era vicino al pontefice Gregorio XVI e che si era battuto a Vienna per la restituzione dei beni al collegio greco-ruteno. Altieri non solo mostrava perché fosse ingiusto promulgare la bolla *Etsi Pastoralis* per la chiesa greco-albanese di Sicilia, ma anche perché spettasse a questa la madricialità a Palazzo Adriano e a Piana dei Greci. In seguito alla sua lettera Propaganda intimò al nunzio apostolico di Napoli, Camillo Di Pietro, di fare un richiamo ufficiale a Mons. Crispi e di rivolgersi ai Consiglieri di Stato in modo da rendere vano quanto da lui fatto fino a quel momento.<sup>45</sup>

---

42 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 524. Lettera da Giuseppe Aricò a Antonino De Luca. Napoli, 25 luglio 1842. Sulla costituzione *Sanctissimus* emanata da Clemente VIII il 31 agosto 1595 cfr. Moroni G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venezia, 1845, vol. XXXI, s.v. *Greci*, p. 143

43 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 521. Lettera da Giuseppe Lo Cascio, Nicola Di Giovanni, Giuseppe Aricò a Antonino De Luca. Napoli, 4 agosto 1842: “infatti [Mons. Scotti] attende al presente questa loro dichiarazione in iscritto”.

44 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 528. Lettera da Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 24 agosto 1842

45 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 562-3.

All'inizio dell'anno successivo si compì l'ultimo atto delle istruzioni di Propaganda. Mons. Scotti, “in esecuzione degli oracoli del suo Prefetto”, presentava al Ministero degli Affari Ecclesiastici la grazia “che si può implorare dalla Santa Sede per la Bolla *Etsi Pastoralis*”.<sup>46</sup> Secondo il diritto pubblico del Regno delle Due Sicilie la grazia papale veniva sottoposta alla Consulta generale del Regno e quindi essenzialmente la decisione spettava al re.<sup>47</sup>

### 1.3 In odore di scisma

L'accusa di scismaticità era stata nel tempo utilizzata dalla parte latina per tentare di abbattere il rito greco. Si è visto come ricorresse nelle fonti proposte. In questo clima giunse un'ennesima notizia che sembrava avvalorare tale sospetto.

Un'epistola dell'arcivescovo di Smirne, Mons. Mussabini, lo stesso al quale era stato vietato due anni prima l'ingresso nelle colonie siculo-albanesi, creava un nuovo motivo di pressione. Egli scriveva a Propaganda per informare di un articolo apparso su un “giornale ufficiale che si pubblica a Costantinopoli”. Secondo quanto riportato in questo articolo

dietro i reclami di quel patriarca greco scismatico, la Porta Ottomana ha mandato delle istruzioni ai suoi agenti in Sicilia perché proteggano il rito greco, e difendano la religione greca contro le cosiddette persecuzioni che essa prova in quell'isola, ove furono chiuse due chiese di questo rito.<sup>48</sup>

L'arcivescovo proseguiva sostenendo che, pur non sapendo cosa fosse accaduto in Sicilia, lui era a conoscenza del fatto che le quattro colonie albanesi fossero state da sempre di rito greco uniate e che per questo

è una grande presunzione del Patriarca scismatico di affettare della sollecitudine per i medesimi; si aggiunga che il Patriarcato di Costantinopoli non ha mai esercitato, neanche prima dello scisma, una tale sollecitudine in Occidente, ove non

---

Lettera da Camillo Di Pietro al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 30 settembre 1842

46 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 667-8. Lettera da Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 26 gennaio 1843

47 Landi G., *Istituzioni di diritto pubblico*, cit., pp. 275-276

48 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 671-2. Lettera da Antonio Mussabini al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Smirne, 19 febbraio 1843

si estendeva la sua giurisdizione. I passi poi che fa la Porta Ottomana sono quanto ridicoli altrettanto ingiuriosi. Ridicoli, perché sarebbe lo stesso che dire che la religione di Maometto vuole costituirsi come protettrice della religione di Cristo in seno alla cristianità. Ingiuriosi perché ledono i sacri diritti di sovranità che Sua Maestà siciliana esercita sopra i suoi sudditi di Sicilia. Da questo fatto si rileva ancora le segrete relazioni che devono esistere a motivo della similitudine del rito fra le colonie greche del Regno delle Due Sicilie e il patriarcato di Costantinopoli, relazioni che la Sacra Congregazione ha principiato ad aver sentore da vari anni e che perciò mi ha fatto fare una visita apostolica. ... P.S. Le relazioni che hanno le colonie greche di Sicilia con Costantinopoli, devono naturalmente passare col mezzo dei greci della città di Napoli, ove tocca il vapore francese del Levante<sup>49</sup>

Per quanto nella notizia riportata non ci fosse un esplicito riferimento alle comunità albanesi, Mussabini collegava a queste l'intervento del Patriarca. Dalla documentazione conservata presso l'archivio di Propaganda è possibile riscontrare come in quegli stessi anni si fosse profuso molto impegno per la cattolicizzazione della chiesa greca ortodossa di Messina tramite l'invio e l'opera di sacerdoti arbëreshë di rito greco uniate. Nonostante ciò Mussabini usava l'articolo per mostrare come le colonie, perpetuando rapporti con la chiesa scismatica rappresentassero un pericolo non solo per la religione ma anche per il potere politico in quanto ciò richiamava l'attenzione dell'impero ottomano. Il τόπος della scismaticità si arricchiva così di un nuovo nesso politico: se infatti per Mons. Scotti le posizioni regaliste erano dimostrazione della “propensione allo scisma”, nella lettera di Mussabini i “sacri diritti di sovranità che Sua Maestà siciliana esercita sopra i suoi sudditi di Sicilia” erano garanzia contro la minaccia ottomana.

Nel momento in cui si attendeva la decisione della Consulta Generale di Stato circa la domanda di grazia della Santa Sede per l'osservanza della bolla benedettina, la suprema regalia e la legazia apostolica acquistavano dunque nuova luce ergendo il re a difensore della cristianità contro le ingerenze del patriarcato di Costantinopoli.

## 2. Concessione dell' “Exequatur” per la Bolla “Etsi Pastoralis”

Il 25 ottobre 1843 fu pubblicato il “Real Rescritto per munirsi di regio *exequatur* la bolla Pontificia *Etsi Pastoralis* con alcune designate condizioni”. Nella parte iniziale erano riportate le motivazioni per cui si

---

49 *Ibidem*

concedeva l'esecutoria.

S.M., il Re N.S. Considerando che la Costituzione del Pontefice Benedetto XIV *Etsi pastoralis* del di 26 maggio 1742, non altro contiene che le norme della Fede, della Liturgia, e della Disciplina per gli Stati Greci; che le prescrizioni di una tale Costituzione, applaudita da tutto il Mondo Cattolico, come l'opera di un Pontefice di sì chiara e santa memoria, sono dirette a mitigare la istruzione del Pontefice Clemente VIII *Sanctissimus*, la quale in cotesta parte de' Reali Domini fu ricevuta e munita della regia esecutoria; e che gl'Italo-greci stabiliti negli stessi Domini hanno a voce ed in iscritto umiliato istanze alla M. S., a fin d'impartirsi il *regio exequatur* alla suddetta apostolica Costituzione, [...]

Oltre ad una considerazione di carattere intrinseco sulla bolla stessa e sul suo campo di applicazione (Fede, Liturgia e Disciplina), furono addotte altre due motivazioni di cui si è già in parte trattato: la bolla *Sanctissimus* e la richiesta da parte degli stessi arbëreshë.

Per quanto concerne la bolla clementina, si è detto di come la Consulta generale del Regno nel 1842 ne avesse deliberato l'attuazione. L'*Etsi pastoralis*, in effetti, ne moderava alcuni aspetti: se infatti la *Sanctissimus* vietava il passaggio dal rito latino al rito greco, nella *Etsi* si prescriveva che il passaggio si effettuasse dietro approvazione della S. Sede; o ancora se la *Sanctissimus* vietava ai fedeli di rito latino di prendere la comunione col pane fermentato, nella *Etsi* non se ne dava l'assoluta proibizione pur sconsigliandone la pratica.<sup>50</sup>

A proposito della istanza presentata “a voce ed in iscritto” da parte della comunità albanese, nella *Copia del Gravame de' Parroci greci di Piana*, datata 23 gennaio 1844, si legge però che “lo stesso clero greco riscontrando la Bolla surriferita = *Etsi Pastoralis* = proficua, credette provocarle la esecutoria” con “spontanea, innocente richiesta”.<sup>51</sup> Si è visto che i sacerdoti di rito latino di Piana dei Greci attribuivano a Mons. Crispi questa richiesta. Tale sospetto si insinuò anche nella comunità siculo-albanese e vi rimase se Nicolò Camarda, papas di Piana, a distanza di quasi vent'anni scrisse che effettivamente Mons. Crispi aveva chiesto l'*exequatur* a seguito delle “minacce di Roma” e delle “arti di Mons. Scotti” e in cambio dell'erezione della Collegiata per il rito greco.<sup>52</sup>

50 *Memoria alla Consulta generale del regno intorno a' regolamenti di disciplina ecclesiastica proposti dagli ordinari Diocesani delle colonie greco-albanesi di Sicilia*, Napoli, 1836, pp. 39, 50

51 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 840r. *Copia del Gravame de' Parroci greci di Piana*, Palermo, 23 gennaio 1844.

52 Cfr. Costantini G., *Cenni storici – Origine degli albanesi*, in Costantini G.,

Il Real Rescritto poi proseguiva con la concessione dell'exequatur e con le istruzioni per gli ordinari diocesani:

[...] si è nel Consiglio ordinario di Stato del dì 5 del p. p. Settembre degnata di ordinare che l'indicata costituzione *Etsi pastoralis* venga munita della regia esecutoria in cotesti suoi domini, che intanto non si faccia alcuna novità riguardo a precedenze e giurisdizione in coteste colonie, che in ciascuna di esse di si continui a praticare quel che per lo innanzi si è osservato a tenore e secondo i rispettivi atti, istruzioni e stipulati formati fra i rispettivi cleri Greci e Latini, corroborati da Sovrane risoluzioni, e che finalmente gli Arcivescovi di Palermo, di Messina, Morreale, e l'Ordinario di Girgenti ne curino ciascuno per la sua parte l'esecuzione.<sup>53</sup>

Secondo la formulazione del Real Rescritto, se da un lato si concedeva l'applicazione della bolla, dall'altro non si permetteva che fossero apportati sostanziali cambiamenti negli equilibri venutisi a creare nel corso dei secoli tra i due riti nelle quattro colonie albanesi grazie agli interventi statali. Questa evidente ambiguità divenne ben presto nuovo motivo di scontri e ricorsi.

## 2.1 Egesi e strumentalizzazioni

I rispettivi ordinari diocesani, dunque, furono incaricati dell'esecuzione e notifica del Real Rescritto presso le quattro colonie siculo-albanesi – l'arcivescovo di Monreale a Piana dei Greci, il vescovo di Girgenti a Palazzo Adriano e a Contessa Entellina e l'arcivescovo di Palermo a Mezzojuso – tramite la presentazione di una copia del testo dell'*exequatur* e di una copia della bolla, documenti trasmessi in allegato alle Ministeriali. Non tutte le notifiche portarono però all'esito pacificatore sperato. Il 26 dicembre 1843 Mons. Domenico Benedetto Balsamo, arcivescovo di Monreale,<sup>54</sup> comunicò nel paese di sua pertinenza, Piana dei Greci, l'*exequatur* per la bolla papale. Non si limitò però alle disposizioni regie, ritenendo opportuno corredare il Reale Rescritto di un testo con il quale interpretare e spiegare il provvedimento sovrano.<sup>55</sup> Nella difesa che fu

---

*Studi Storici*, Manali P. (a cura), Palermo, 2000, p. 43

53 *Atti emendati dopo la pubblicazione del Concordato dell'anno 1818*, vol. X., Napoli, 1847, p. 41

54 Sulla figura di Domenico Benedetto Balsamo cfr. Celesia M., *Per Monsignor don Domenico-Benedetto Balsamo: necrologia dettata dal P.D.M. Celesia Casinese nel Mon. di S. Martino*, Palermo, 1844

55 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845", c. 841r.



chiamato a sostenere pochi mesi più tardi davanti al Giudice della Regia Monarchia di Sicilia, Mons. Balsamo ammetteva di aver redatto una notificazione sia per attenersi alla condotta tenuta dai suoi predecessori in simili situazioni sia perché

Considerando poi la diversa e distinta natura delle materie contemplate, non era a me lecito di confondere ciò che era sostanzialmente distinto e diverso, e che la M.S., avea con diversa disposizione ordinato: quale è appunto il senso ovvio e letterale del Real Rescritto sapientemente divisato. Prescriveva infatti da un canto la esecuzione della Benedettina = *Etsi Pastoralis* =, perché considerava, che essa non altro conteneva che le norme della Fede, della Liturgia, e della Disciplina per gl'Italo-greci; che le prescrizioni di una tale Costituzione applaudita da tutto il mondo cattolico erano dirette a mitigare la istruzione della Clementina = *Sanctissimus* =. Prescriveva dall'altro canto la conservazione delle precedenze e giurisdizioni; che si continuasse a praticare quel che lo innanzi si era osservato, a tenore e secondo i rispettivi atti, istruzioni e stipolati formati fra i due Cleri Greci e Latini, e corroborati da Sovrane Risoluzioni.<sup>56</sup>

Balsamo dunque riteneva che nel rescritto fossero ben riconoscibili due piani: l'esecutoria della bolla *Etsi Pastoralis* e le “precedenze e giurisdizioni... corroborati da Sovrane Risoluzioni”. I due non potevano e non dovevano essere confusi perché appartenevano a due dominî diversi:

Or sino a tanto che vi sarà differenza tra le materie di Fede, di Liturgia e di Disciplina e quelle di precedenza e giurisdizione sulla quale non occorre che io mi versi, per non offendere la di Lei sapienza, non vi può esser dubbio, che saranno esse sempre diverse, sia che le disposizioni, che le riguardano si comprendano in unica, sia che comprendano in doppie orazioni.<sup>57</sup>

Concretamente questa interpretazione significava per la comunità albanese di Piana dei Greci l'imposizione di modifica delle liturgie e dei sacramenti in base alle regole della bolla benedettina e il tentativo di sottrarre al controllo del rito greco la chiesa madrice. Invece a proposito delle “Sovrane Risoluzioni” Mons. Balsamo ne richiedeva un elenco e copia a dimostrazione della volontà di applicare le indicazioni del governo.

Per il clero greco di Piana, però, il testo di Mons. Balsamo non era una semplice esplicazione ma una “notifica tutta nuova”

---

*Copia del Gravame de' Parroci greci di Piana*, Palermo, 23 gennaio 1844. La notifica di Mons. Balsamo è conservata presso ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 611

56 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 844-845. “Copia della lettera responsali di Mons. Balsamo”. Monreale, 10 marzo 1844

57 *Ibidem*

... con la quale non senza industria divide in due parti la Risoluzione Sovrana separandola così nel suo senso connesso; dappoiché essa risoluzione contiene unica orazione che complessivamente ordina la esecuzione della Bolla, e la osservanza delle precedenze e giurisdizioni dei Greci come per lo innanzi. Indi invece pressa ad ordinare e comandare di essere la Bolla Etsi Pastoralis la legge vegliante della Chiesastica disciplina e surrogata in tutta la sua estensione disciplinare alle costumanze disciplinari di Piana e pratiche qualunque contraddittorie ed incompatibili colla Bolla medesima reputando così le costumanze e pratiche di nessun vigore e dichiarate abusive e sopresse.<sup>58</sup>

Lo scontro tra il clero latino e greco si spostava dunque su un terreno filologico per il quale il Reale Rescritto ridefiniva le relazioni di gioco-forza all'interno della comunità arbëreshë. Se per Mons. Balsamo “la Fede, la Liturgia e la Disciplina” erano inequivocabilmente distinte dalla giurisdizione statale, così non era per il clero greco che, avendo trovato nell'autorità laica il garante delle sue prerogative, sosteneva l'inscindibilità delle due. Questo sforzo esegetico si inquadra, ancora una volta, nella annosa questione del rapporto stato-chiesa in Sicilia.

La posizione, secondo la quale stato e chiesa in Sicilia non potevano “andare mai disgiunte”,<sup>59</sup> si rifaceva a quella che è stata definita storiograficamente come tradizione giurisdizionalistica siciliana.<sup>60</sup>

Benché dall'epoca della Controriforma al XIX secolo in Italia la cultura giuridica canonista avesse conosciuto una parabola discendente anche a causa della progressiva centralizzazione ecclesiastica, la Sicilia rimase “una grande eccezione”. Come sostennero Domenico Scinà, prima, e Francesco Ruffini, poi, questa singolare vitalità era motivata dal particolare assetto giuridico dell'isola e dalla difesa dei diritti della monarchia sui privilegi ecclesiastici.<sup>61</sup> La lezione giurisdizionalistica, che giustificava e supportava

---

58 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 841. *Copia del Gravame de' Parroci greci di Piana*, Palermo, 23 gennaio 1844.

59 Gallo A., *Codice ecclesiastico sicolo*, cit., IV, Dipl. 65, in Gambasin A., *Religiosa Magnificenza*, cit., p. 44. Luigi Nicola De Majo, luogotenente del Re in Sicilia, Circolare di luglio 1840

60 Giarrizzo G., *La Sicilia dal Cinquecento all'Unità d'Italia*, in *Storia d'Italia. La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia*, XVI, Torino, 1989, p. 690; Catalano G., *Studi sulla Legazia Apostolica di Sicilia*, Reggio Calabria, 1973; Condorelli M., *La cultura giuridica in Sicilia dall'Illuminismo all'Unità*, Catania, 1982, p. 98; Sindoni A., *Dal riformismo assolutistico al cattolicesimo sociale*, I, Roma, 1984

61 Scinà D., *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, III, Palermo, 1827, p. 401; Ruffini F., *Lo studio del concetto odierno del diritto*

l'idea regalista, fu recepita anche in ambito greco-albanese. Nella già citata “Memoria alla consulta generale del regno”, Mons. Crispi sottolineava come spettasse ai “Principi Cattolici ... un Potere sopra le cose di ragione chiesastica, dovendo essi difender la Chiesa, e la religione, moderarne la polizia, e disporre dell'esterna disciplina”. Proseguiva mostrando che in particolare ai sovrani di Sicilia “oltre alle generali prerogative annesse al principato” si addiceva “il possesso di singolari privilegi, e facoltà sulle cose della Chiesa, e della religione, come Legati nati, e perpetui della Sede Apostolica.”<sup>62</sup> Le parole di Stefano Di Chiara, uno dei massimi studiosi siciliani di diritto ecclesiastico della prima metà dell'Ottocento,<sup>63</sup> riecheggiano nell'opera di Crispi. Tale razionalizzazione teorica confortava l'interpretazione del Real Rescritto da parte del clero greco che, se presentò richiesta per l'esecutoria della *Etsi Pastoralis*, contava sulla validità delle precedenze giurisdizionali per la garanzia dei diritti.<sup>64</sup> Da parte sua Mons. Balsamo, che abbracciava la tendenza curialista, era impegnato a combattere le pretese temporali e giurisdizionali sulla chiesa. Quindi la dialettica tra le due parti si imperniava non tanto sulla bolla in sé ma sulla questione delle “precedenze”, antiche concessioni fatte nei secoli dai sovrani siciliani grazie alle quali le quattro colonie albanesi godevano della madricità e di altri privilegi che mitigavano in una certa misura la bolla benedettina. Per questo, come testimonia il carteggio tra Mons. Scotti e il Prefetto di Propaganda Fide, l'autorità centrale di Roma ne caldeggiava l'abolizione. Al Prefetto Franzoni che esprimeva la sua preoccupazione a riguardo, Scotti rispondeva:

---

*ecclesiastico*, in Falco M. - Jemolo A.C. - Ruffini E. (a cura), *Scritti giuridici minori*, I, Milano, 1936, pp. 12-14

62 *Memoria alla Consulta generale del regno*, cit., p. 18

63 Stefano Di Chiara, oltre ad essere ricordato per aver ricoperto la cattedra di Diritto presso l'Università di Palermo, è menzionato anche come difensore nella controversia che oppose il Re di Sicilia al Pontefice a proposito della giurisdizione sulla chiesa di S. Maria di Troina. Cfr. Ingoglia A., *Altri contributi della letteratura ecclesiastica siciliana*, cit., pp. 86-88; Di Marzo-Ferro, *Cenni sulla vita e le opere del Can. Stefano Di Chiara*, in Gallo A. (a cura), *Opuscoli editi inediti e rari sul diritto pubblico ecclesiastico e sulla letteratura del medio evo in Sicilia del can. Stefano Di Chiara*, Palermo, 1855 pp. XXI-XXIX

64 Di Chiara S., *Opuscoli editi, inediti*, cit., p. 84: “competete ai Principi cristiani l'obbligo di proteggere la Chiesa e la religione”; p. 284: “competete ai principi di porre mano, e far leggi sulle cose che riguardano la religione. Cioè, perché sono stati costituiti da Dio protettori della sua Chiesa, e perché la Chiesa nella repubblica, e non già la repubblica nella Chiesa sussiste”

Per le precedenze poi il lodato Sovrano non ha voluto fare per ora alcuna innovazione: perché egli ha gravi e giusti motivi. Altronde le precedenze sono in vigore da quattro secoli, nascono da concessioni fatte dai due cleri latino e greco, sono sanzionate dagli ordinari, e dall'autorità secolari ... Se Mons. Balsamo sospetta, che i greci non eseguiranno la Benedettina, egli è incaricato di riferirlo; ed allora ci sarà un giusto motivo per togliere le precedenze.<sup>65</sup>

Si attendeva dunque “il momento opportuno ... per regolarizzare i punti controversi tra i Greci e i Latini”, e utilizzare i reclami di Balsamo e del clero locale latino.<sup>66</sup>

Così nel novembre del 1843 a Mons. Crispi che chiedeva i 1400 ducati promessigli per la Collegiata di Piana dei Greci, Mons. Scotti rispondeva, d'accordo con il Ministro degli Affari Ecclesiastici, sulla necessità di assicurarsi prima della effettiva osservanza della *Etsi Pastoralis*. Inoltre per quanto la Collegiata fosse stata fondata da Leone XII con bolla *Moderantibus* del 1827, la sua esistenza veniva messa in discussione dal momento che secondo la costituzione leoniana la fondazione avveniva a patto “di rinziarsi cioè dai greci alle loro precedenze”.<sup>67</sup> Una questione dunque di lunga data che sembrava essere sul punto di risolversi quando la ratifica dell'esecutoria della bolla causò la violenta reazione degli arbëreshë. Allora però Mons. Balsamo non poté procedere con il suo reclamo e con la richiesta di abolizione: infatti il 6 aprile 1844 morì improvvisamente in seguito a malore. A prendere il posto di Balsamo in via provvisoria fu il parroco latino di Piana dei Greci, Giuseppe Lo Cascio, che in due lunghe lettere inviate il 29 aprile 1844 rispettivamente ad Antonino De Luca e a Mons. Brunelli, segretario di Propaganda Fide, ricordando il compianto arcivescovo di Monreale ne riprendeva la linea difensiva, spingendosi a domandare l'abolizione del rito greco come soluzione ai mali della chiesa di Sicilia.<sup>68</sup> Ma la scomparsa di Mons. Balsamo significò la

---

65 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, cc.749-50. Lettera di Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 30 agosto 1843

66 APF, in “Lettere Decr. S. Congr. Biglietti Mons. Segr. 1843 parte I”. Lettera del Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide ad Angelo Antonio Scotti. S.l., 14 settembre 1843

67 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, cc. 778-9. Lettera di Angelo Antonio Scotti al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Napoli, 23 novembre 1843

68 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 834. Giuseppe Lo Cascio a Mons. Brunelli. Piana, 29 aprile 1844: «[I Greci] ... si sono rivolti a brigare potentemente presso le autorità secolari di Palermo; e in luogo di portare le presenti questioni innanzi alla Corte Arcivescovile di

perdita di uno degli attori principali nella difesa del rito latino nelle colonie albanesi. Infatti Lo Cascio non ebbe mai risposta alle sue lettere<sup>69</sup> e la situazione sembrò non avere più risonanza presso le autorità centrali tanto di Roma quanto di Napoli, nonostante a livello locale gli scontri fossero talmente accesi da portare alla perpetuazione di azioni violente.

## 2.2 Avvio delle attività processuali

Il 1° luglio 1844 Mons. Giuseppe Crispi, accompagnato da una delegazione di clero greco, si presentava ancora una volta in udienza dal re Ferdinando II in visita a Palermo per presentare una supplica<sup>70</sup> con la quale si esponeva come, in seguito alla trasmissione del Real Rescritto del 25 ottobre 1843, il clero latino avesse reinterpreto il testo sovrano per perpetuare soprusi nei

---

Monreale, ovvero al Tribunale della Regia Apostolica Legazia, ci hanno tradotti innanzi alla Potestà laicali, come se le controversie tra i Cleri dissidenti appartengano al Foro Civile, non mai all'Ecclesiastico. Quindi noi latini siamo costretti a difendere non solo i nostri dritti particolari, ma ancora i Dritti della Potestà Ecclesiastica, alla quale il Re N.S. ha affidato esclusivamente l'incarico dell'esecuzione de' Sovrani Comandi. Lo scopo de' Greci s'è di togliere la competenza al proprio Ordinario, trasferendola alle Autorità Secolari; ove possenti di mezzi pecuniari, di protezioni e di maneggi insidiosi, indeterminabili»

69 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 901r. Giuseppe Lo Cascio ad Antonino De Luca. Piana, 12 agosto 1844: «Sebbene io finora non abbia ricevuto alcuna notizia, se sia pervenuto a mani di V. S. Ill.ma e R.ma quel plico, che io le indirizzai nello scorso maggio, pure debbo starmi sicuro del ricapito, giacché aveami preso la cura di assicurarlo nella Posta. Parimenti son sicuro che Ella abbia consegnato la lettera a Mons. Segretario della Propaganda insieme ad alcune Carte relative a' Greci di Piana; e confido atteso il di lei noto singolarissimo zelo, che quelle carte abbian prodotto il loro effetto presso la S. Congregazione, dappoché l'ottimo Mons. Scotti reduce da Roma mi scrisse nel passato Luglio di avervi trovato somma prevenzione e molta premura di una compiuta tranquillità»

70 La gestione del potere da parte di Ferdinando II passò anche per i viaggi nelle province. Le visite comportavano una mobilitazione generale di tutti gli strati della popolazione. Oltre all'impatto sulle masse, profondamente colpite dalla visita del re, le visite avevano anche scopi burocratici: Ferdinando riceveva in ordine predeterminato autorità civili, militari ed ecclesiastiche; riuniva rappresentanze dei consigli comunali; riservava udienze a notabili e quanti volessero presentargli le proprie suppliche. Cfr. Scirocco A., *Ferdinando II re delle Due Sicilie: la gestione del potere*, in “Archivio Storico per le Province Napoletane”, 1999, pp. 18-21

confronti del clero e del laicato greco. Si chiedeva dunque che le precedenze e giurisdizioni fossero applicate secondo la norma vigente.<sup>71</sup> L'intercessione dell'Abbate Restivo, capo del Ripartimento dell'ecclesiastico,<sup>72</sup> fu determinante per la buona riuscita dell'incontro. Come risulta dai registri,<sup>73</sup> la questione fu prontamente presentata dal re al Consiglio Ordinario di Stato, istituto relativamente giovane dove si discutevano gli affari più importanti sui quali poi sarebbe stata espressa la decisione insindacabile del re.<sup>74</sup>

S.M. volendo troncare una volta in modo risoluto, e definitivo le questioni che sonosi da lungo tempo agitate tra i Cleri Greco e Latino delle quattro Colonie Greche esistenti in Sicilia, dopo di avere col Real Rescritto del 25 ottobre 1843 fissato il diritto che essa vir dee di base fondamentale nella determinazione delle competenze, ha creduto nella Sua Sovrana saggezza liquidare e stabilire il fatto, ed all'uopo si è degnato ordinare ... una Commissione composta dal Comd. D. Salvatore Mancino, del D.D. Giuseppe Pinelli Giudice della Gran Corte Criminale in Palermo e di D. Michelangelo Voller Nazionale Consigliere della G.C. de' Conti<sup>75</sup>

Si predisponneva dunque che la commissione così composta si stabilisse a Palermo. Tanto il clero greco quanto quello latino avevano a disposizione un mese senza possibilità di proroga per presentare tutta la documentazione che ritenessero opportuna per perorare la propria causa. Trascorso questo periodo la Commissione aveva il compito nel minor tempo possibile di analizzare i materiali e redigere una relazione da presentare nuovamente al Consiglio, in cui il re avrebbe preso la sua decisione.

A proposito di questa risoluzione Giuseppe Lo Cascio tornava a scrivere a Mons. Antonino De Luca. Infatti secondo Lo Cascio la Commissione che era stata scelta su consiglio dell'abate Restivo era favorevole alla comunità

---

71 ASN, Consiglio ordinario di Stato, 999, *Affari ecclesiastici. Risoluzioni prese da S.M. ne' dì 4. 10. e 15. luglio 1844. Oggetto*

72 Questa istituzione si occupava dei rapporti tra Stato e Chiesa e in particolare vigilava sull'osservanza delle leggi canoniche e civili, sulle circoscrizioni di diocesi e parrocchie, sul clero e sugli stabilimenti religiosi

73 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845", c. 902r. Giuseppe Lo Cascio ad Antonino De Luca. Piana, 12 agosto 1844. ASN, Consiglio ordinario di Stato, 999. *Affari ecclesiastici. Risoluzioni prese da S.M. ne' dì 4. 10. e 15. luglio 1844.*

74 Scirocco A., *Ferdinando II re delle Due Sicilie*, cit., p. 9. Cfr. anche Cingari G., *Mezzogiorno e Risorgimento. La restaurazione a Napoli dal 1821 al 1830*, Bari, 1970, pp. 90-91; Landi G., *Istituzioni di diritto pubblico*, cit., pp. 156-159

75 ASN, Consiglio ordinario di Stato, 999. *Affari ecclesiastici. Risoluzioni prese da S.M. ne' dì 4. 10. e 15. luglio 1844. Risoluzioni di Sua Maestà*

albanese, anche in questo caso a causa dell'intercessione di Mons. Crispi.<sup>76</sup> Il Ministro degli Affari Ecclesiastici, Giuseppe Lanza, Principe di Trabia,<sup>77</sup> pur cercando di risolvere la situazione venutasi a creare non poteva intervenire dal momento che “il Consiglio di Stato doveva essere freno al potere dei ministri o, come spesso si diceva, al dispotismo ministeriale”.<sup>78</sup> La Commissione era dunque composta da tre membri sui quali Lo Cascio esprimeva le proprie perplessità: si trattava a suo dire “di persone perfettamente laiche di Dritto Canonico di nessun nome e di nessuna autorità, e quel che è più devoto al partito Greco”. Facendo leva sull'inesperienza dei tre commissari nel campo del diritto in generale e di quello ecclesiastico in particolare, sosteneva la necessità di affiancare a questi altri due membri. Riportava dunque una lista di nomi di magistrati della Suprema Corte di Giustizia di Palermo tra i quali poter scegliere. Secondo le disposizioni della bolla del 3 settembre 1728 di Benedetto XIII, le cause pertinenti il foro ecclesiastico di Sicilia dovevano iniziarsi e concludersi sull'isola e qualora vi fossero ulteriori ricorsi un giudice, assistito da tre assessori nominati dal re fra i dottori in diritto canonico, avrebbero esaminato il ricorso.<sup>79</sup> Nel nostro caso si trattava di un processo che, pur acquisendo motivazioni particolari sempre diverse, si riduceva sempre alle stesse problematiche sulle quali il re in persona si sarebbe eretto come giudice per “troncare una volta in modo risoluto, e definitivo le questioni che sonosi da lungo tempo agitate tra i Cleri Greco e Latino delle quattro Colonie Greche esistenti in Sicilia”.

### 3. Il processo: questioni ecclesiastiche e rappresentazione identitaria

Presso l'Archivio di Stato di Napoli, nella sezione Ministero degli Affari Ecclesiastici, è attualmente conservata in dieci tomi la documentazione prodotta dai due cleri e i giudizi espressi dalla Commissione. La documentazione, divisa in base al paese siculo-albanese di riferimento, è molto ricca e risale sino ai primi insediamenti arbëreshë. Comprende lettere, bolle, sentenze e dichiarazioni prodotte a partire dall'arrivo degli albanesi in Sicilia da differenti organi laici ed ecclesiastici.

---

76 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, c. 902v. Giuseppe Lo Cascio ad Antonino De Luca. Piana, 12 agosto 1844

77 Su Giuseppe Lanza cfr. Gallo A., *Biografia di Giuseppe Lanza Principe di Trabia, archeologo siciliano*, Palermo, 1855

78 Landi G., *Istituzioni di diritto pubblico*, cit., p. 156

79 Landi G., *Istituzioni di diritti pubblico*, cit., p. 281

Interrogare delle fonti così numerose prodotte per un fine ben preciso – come quello di vincere un processo di simile portata – impone alcune riflessioni metodologiche. Una fu posta dalla Commissione esaminatrice già all'epoca: furono infatti condotti controlli incrociati per verificare la bontà dei materiali e talvolta i documenti dedotti furono dichiarati inservibili perché frutto di falsificazione.<sup>80</sup> Non si ha la pretesa di rianalizzare in questa sede la documentazione per accertarne l'origine.<sup>81</sup> Sia nel caso di contraffazioni sia di originali la questione che qui si deve porre è quale fosse l'immagine che di sé intendeva dare ciascuna delle parti; ossia quale fosse l'autorappresentazione proposta da ciascuno dei due cleri.

Il diritto alla sopravvivenza fu alimentato, come si vedrà, da prove pragmatiche riconducibili alla sfera dell'identità e dell'alterità richiamando inevitabilmente la questione degli elementi di discontinuità: quali erano le differenze tra i due riti? E come esse erano pensate? Al centro della domanda si trovano quelle che Dejan Dimitrijevic ha definito come “frontières symboliques” attinenti la presentazione di sé e degli altri. Tali frontiere permettono di delineare con chiarezza gli elementi di discontinuità e, al medesimo tempo, contribuiscono a stabilirli.<sup>82</sup>

Come ha affermato il sociologo Eileen Barker, le frontiere create in particolare dalla religione hanno un forte impatto sull'identità perché la rafforzano e la definiscono. In base ai vari livelli che questo studioso ha individuato, il caso della comunità arbëreshë di rito greco può essere

---

80 La Commissione richiedeva all'arcivescovado di produrre copia degli originali presentati dai due cleri. Nel caso in cui questo mancasse o la filza corrispondente fosse andata perduta il documento era dichiarato presumibilmente falso in quanto non era possibile accertarne l'autenticità. Per due esempi significativi cfr. ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 610. *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino in Piana 21 Maggio 1845*, c. 135-6: “Editti del Vicario Foraneo in nome dell'ordinario di Monreale: per quanto tradotti dai greci, si è chiesto al Vicario Capitolare di controllarne la copia conforme negli archivi di Monreale ma non furono trovati. I documenti presentati non sono considerati validi.” ; ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 607, *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino in Palazzo Adriano 24 maggio 1845*, cc. 83-91 in cui si dimostra che un documento prodotto dal clero greco presenta alcune parti invece mancati nella copia collazionata presso la Cancelleria del vescovado di Girgenti

81 Per un lavoro recente sulla falsificazione di documenti all'interno della comunità siculo-albanese cfr. Mandalà M., *Mundus vult decipi. I miti della storiografia arbëreshe*, Palermo, 2007

82 Dimitrijevic D., *Frontières symboliques et altérité: les guerres en ex-Yugoslavie*, in “Étude Balkaniques”, 9/2002, pp. 83-113



collocato tra la *local location* e la *ethnic location*.<sup>83</sup> Se infatti è vero che il rito greco poneva una frontiera di tipo geo-culturale nella sfera dell'identità religiosa locale, dall'altro non rispondeva al requisito di pacifica sopravvivenza con altre tradizioni religiose nel medesimo luogo. Invece bene si adattava la *ethnic location* per la quale la religione si abbinava ad un dato razziale – come effettivamente era per i siculo-albanesi – da cui discendeva un esito di discriminazione. Tutto ciò sarà tenuto in considerazione senza tralasciare un'altra evidenza essenziale: la dimensione diasporica della comunità arbëreshë.

### 3.1 Questioni ecclesiastiche: “gli abitanti Latini, più antichi, che i Greci”?

Nel settembre del 1844 i due cleri presentarono i documenti a sostegno delle rispettive pretese. Il compito della Commissione consisté nell'analizzare i materiali e nel mostrare le ragioni e i punti deboli dei contendenti. Nello specifico Salvatore Mancino stese la difesa della parte greca mentre Giuseppe Pinelli e Michelangelo Voller sostennero la parte latina. Pur essendo garantito il diritto alla difesa, mancava il principio del contraddittorio dal momento che le due parti non avevano diritto di replica ai “ragionamenti” proposti dai membri della Commissione, ragionamenti che vennero direttamente presentati all'attenzione del re.

La Commissione si espresse separatamente per ogni paese arbëreshë (Contessa Entellina, Mezzojuso, Palazzo Adriano, Piana dei Greci) raggruppando i documenti in base alle tematiche e trattando così le singole questioni. Le problematiche che si ripresentavano in quasi tutti i casi erano essenzialmente riconducibili a quattro domini: se alla chiesa greca toccasse la madricità e le precedenze che da essa conseguivano; se al clero greco spettasse il titolo di Arciprete; se il Vicario Foraneo dovesse essere scelto necessariamente tra i papas di rito greco e avesse giurisdizione su entrambi i cleri; quale fosse la giusta regolamentazione nel passaggio da un rito ad un altro.

Si trattava di temi sui quali già da tempo si imperviava lo scontro locale tra i due riti e la questione della madricità risultava certamente centrale nel discorso pubblico di entrambi i cleri dal momento che era il nodo da cui

---

83 Barker E., *We've Got to Draw the Line Somewhere: an Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity*, in “Social Compass”, 53(2)/2006, pp. 201-213. Cfr. anche Reinhard W., *Religione e Identità-Identità e Religione. Un'introduzione*, in Prodi P. - Reinhard W. (a cura), *Identità collettive tra Medioevo ed età moderna : convegno internazionale di studio*, Bologna, 2002, pp. 87-124

discendevano gli altri motivi del contendere. Nella sua “Apologia” in favore del clero latino il Canonico Cirino Rinaldi, penitenziere della Cattedrale di Girgenti e professore di dritto ecclesiastico nel collegio dei Santi Agostino e Tommaso, distingueva tra due tipi di madricità: la naturale che era data dal dismembramento di una chiesa originaria che diveniva perciò madre delle filiali; e l'accidentale che era dovuta alla maggiore antichità di una chiesa rispetto alle altre o ad una caratterizzazione che rendeva una più meritevole delle altre.<sup>84</sup> Dunque, non potendosi attribuire la madricità naturale, il clero greco era preoccupato di dimostrare che i paesi arbëreshë furono originariamente fondati dagli albanesi emigrati in terreni precedentemente disabitati in cui eressero chiese di rito greco. D'altronde la legittimazione del titolo di chiesa madre avrebbe comportato il riconoscimento della supremazia di una parte sull'altra e quindi era l'ago della bilancia per la regolamentazione degli equilibri interni alla comunità. Se i latini volevano liberarsi dagli “abusi” – così sono definiti nei documenti dal clero latino – perpetuati nei loro confronti, i greco-albanesi lottavano per la propria sopravvivenza sapendo che nel caso in cui avessero perso la loro preminenza poco a poco avrebbero ceduto all'inesorabile destino di assimilazione. Il rito greco era dunque quel tratto fortemente identitario che doveva essere preservato attraverso il canale istituzionale. Per mostrare che prima del loro arrivo quei territori non erano abitati, la parte greca presentò le documentazioni di epoca moderna in cui mostrava le concessioni che furono fatte ai primi albanesi arrivati in Sicilia in seguito alla morte di Giorgio Castriota e alla conquista ottomana dell'Epiro. Così per Mezzojuso si addusse come prova la capitolazione del 1501 stipulata dagli albanesi emigranti con il monastero locale di S. Giovanni degli Eremiti e una delegazione della sede apostolica del 1531 dimostrante il successivo arrivo dei latini;<sup>85</sup> a Contessa Entellina furono riprodotti i “capitoli conchiusi il 2 dicembre 1520 coi quali il Barone D. Alfonso de Cordova concede[va] a Palumbo di Hermes, e consorti greci abitatori del casale il feudo della Contessa”;<sup>86</sup> ancora da Piana fu riportata “la

84 Questa distinzione era adoperata da Rinaldi per mostrare come la pretesa di madricità in favore del clero latino. Cfr. Rinaldi C., *Apologia dei progetti dei Vescovi rassegnati al Sovrano*, cit., pp. 6. La stessa distinzione nel discorso in favore del clero greco era adoperata da Salvatore Mancino. Cfr. ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 610. *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino in Piana 21 Maggio 1845*, c. 109

85 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 606, *Produzioni del Clero Greco da foglio 1 a f.o 70. Del Clero Latino da foglio 72 a f.o 168 di Mezzojuso*, cc. 1-7

86 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 605. *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino in Contessa 4 giugno 1845*, c. 3; ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 606, *Produzioni del Clero Greco da foglio 1 a f.o 105 e*

concessione fatta dall'Arcivescovo di Monreale ai greci emigranti di due feudi chiamati Merco e Daindigli a 30 Agosto 1488"; infine da Palazzo Adriano fu rimesso il "privilegio di Giovanni Re di Aragona di Sicilia emanato nel 1467" giustificante il "passaggio in Sicilia de' Greci Albanesi" e la concessione fatta nel 1482 da "Giovanni Villarant a Giorgio Bonacasa Greco del luogo ossia casale nominato di Palazzo Adriano tanto per se [sic] che per tutti coloro che volevano abitarvi..."<sup>87</sup>

La restante documentazione prodotta dal rito greco era volta a mostrare la continuità della presenza albanese nel medesimo sito nel corso dei secoli nonché le precedenze di cui da sempre il clero greco godé grazie a decreti e bolle su questioni come il suono delle campane o le processioni, o sull'attribuzione del titolo di Arciprete per il parroco di rito greco e l'elezione del Vicario Foraneo ancora tra i membri del clero greco.

Il processo in corso coinvolgeva dunque le quattro colonie ma "specialmente quelle di Piana e di Palazzo Adriano".<sup>88</sup> La Commissione dedicò a Piana dei Greci speciale attenzione soprattutto a causa dei tumulti che in essa si svilupparono a seguito dell'esecutoria per la *Etsi Pastoralis* e perché in quel comune sussisteva anche la questione per cui tutte le cariche temporali erano occupate da laici di rito greco,<sup>89</sup> invece il caso meglio documentato e più lungamente argomentato era quello di Palazzo Adriano dal momento che "la molteplicità degli atti [dava] una varietà grandissima alla materia".<sup>90</sup>

Intorno a questa colonia si era sviluppata a partire dal XVIII sec. una disputa tanto letteraria quanto legale: il suo iniziatore fu Don Michele del Bufalo, nominato parroco della parrocchia latina di Palazzo Adriano nel

---

*del Clero Latino di Contessa da foglio 106 a f.o 160, cc. 1-15.*

87 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 607, *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino in Palazzo Adriano 24 maggio 1845*, cc. 60-61

88 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 610, *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino in Piana. 21 Maggio 1845*, c. 3

89 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 610, *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino in Piana. 21 Maggio 1845*, cc. 7-8: nel contratto stipulato dal notaio Nicolò Altavilla di Palermo il 30 agosto 1488 tra l'Arcivescovo di Monreale e gli albanesi appena giunti vi era una voce per la quale "tutti gli Uffizii come i Giurati, il Casolo e gli altri impiegati necessari dov'essero esser greci per amministrare la giustizia in tutto il territorio di quel Casale inter eos". Ciò comportò nel tempo rimostranze da parte della popolazione di rito latino cfr. ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 612, *Produzioni del clero greco di Piana*, cc. 147-149

90 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 607, *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino in Palazzo Adriano 24 maggio 1845*, cc. 123

1738. Mirando ad acquisire il titolo di arciprete per il rito latino e volendo sottrarre al rito greco le preminenze discendenti dalla madricità si impegnò in primis “a sostenere essere gli abitanti Latini, più antichi, che i Greci”, e in secundis “a mostrare più grande la dignità del Rito Latino che quello del Greco”.<sup>91</sup> Poggiò la sua tesi sulla ricostruzione storiografica proposta dall'abate Rocco Pirri e da Vito Maria Amico secondo cui Palazzo Adriano sarebbe stata abitata da indigeni fin dall'epoca normanna.<sup>92</sup> A queste accuse i greco-albanesi risposero con rimostranze presso il vescovo di Girgenti e presso il Pontefice ottenendo in propria difesa, nel 1751, l'emanazione della bolla *Exponi nobis* con la quale Benedetto XIV impartiva il perpetuo silenzio e riaffermava le preminenze della madrice chiesa di rito greco di Palazzo Adriano.<sup>93</sup> Non avendo ottenuto esiti per via ufficiale Mons. Bufalo si adoperò per la pubblicazione nel 1772 di una “Lettera apologetica-storica” scritta da un monaco domenicano di Palermo, Don Giuseppe Franzone, contro quanto espresso da Pietro Pompilio Rodotà a proposito della fondazione albanese della colonia di Palazzo Adriano.<sup>94</sup>

Nel tempo queste diatribe continuarono alternate a momenti di pacifica convivenza e ripresero quando Mons. Giuseppe Crispi alla fine degli anni '20 dell'Ottocento pubblicò a Palermo la sua “Memoria sull'origine e fondazione di Palazzo Adriano” in difesa delle azioni legali intraprese dai tre ordinari nel 1822. Crispi sosteneva che in origine il territorio di Palazzo Adriano fosse soltanto un feudo con un castello e non vi fosse alcun insediamento se non “un'abitazione di fiere e di animali selvaggi”. Successivamente all'arrivo degli arbëreshë nell'anno 1482 il villaggio

---

91 Crispi G., *Memoria sull'origine e fondazione di Palazzo Adriano, colonia greco-albanese in Sicilia, delle chiese ivi edificate, e de' litigi fra' due cleri, da che vi si introdusse parrocchia latina*, Palermo, 1827, p. 34

92 Pirri R., *Sicilia Sacra: disquisitionibus et notis illustrata*, Palermo, Apud Haeredes Petri Coppulae, 1733, p. 759; Amico V.M., *Lexicon topographicum siculum in quo Siciliae urbes, opida, cum vetusta tum extantia montes, flumina, portus adiacentes insula ac singula loca describuntur*, III/pars altera, Catania, 1760, p. 19

93 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845”, cc. 548-550. *Bolla di Benedetto Papa XIV. A favor delle preeminenze della Madrice Chiesa di Palazzo Adriano. Benedictus Papa XIV ad furturam rei memoriam. IV Martii MDCCLI*

94 Rodotà P.P., *Dell' origine, progresso e stato presente del Rito greco in Italia*, III, Roma, 1763, pp. 106-114; Franzone G., *Lettera apologetica-storica del sacerdote d. Giuseppe Franzone di Chiusa. In difesa dell'antichità della terra del Palazzo Adriano contro la storia dell'abate d. Pietro Pompilio Rodotà professore di lingua greca nella Biblioteca*, Palermo, 1772; Spata N., *Studi etnologici*, Palermo, 1870, p. 43

cominciò “a cambiare nome, e faccia e ... gradatamente crescere secondo l'ordine che è nelle cose”. Solo ad un secondo momento sarebbe stato ascrivibile l'arrivo di fedeli di rito latino “li quali han voluto sempre contendere ai Greci il primato, e quelle giurisdizioni, che naturalmente soglion godere, coloro, che sono più antichi”.<sup>95</sup>

Una risposta a questo scritto arrivò nel 1842, in un pamphlet a firma dell'abate Nicolò Buscemi di Palermo, autore di varie opere sulla storia ecclesiastica di Sicilia nonché segretario del tribunale della regia monarchia e legazia apostolica. Dopo la dedica al Ministro degli Affari Ecclesiastici, il Principe di Trabia, Buscemi sosteneva di voler scrivere una storia sui municipi siciliani per fugare dubbi ed errori venutisi a consolidare nel tempo e finiva con il dedicare l'intera opera a Palazzo Adriano. Citava come propri antecedenti la citata “Lettera apologetico-storica” di Giuseppe Franzone, che, pur esprimendosi con uno stile goffo, ebbe il merito di scrivere “senza coperture, senza ippocrisia [sic], con una certa candidezza” nell'esplicazione delle sue “ragioni forti”; e la “Memoria sull'origine e fondazione di Palazzo Adriano” di Mons. Crispi che “al contrario usando l'arte dei greci, egli [era] ottimo professore di lingua greca, con belle maniere cerca[va] di conciliarsi l'affetto dei latini contro cui scrive[va]”.<sup>96</sup> Dunque ponendosi in aperta polemica con Crispi, Buscemi dimostrava con ricchezza di documenti che Palazzo Adriano non era colonia albanese essendo stata abitata sin da epoca normanna. Ancora una volta la risposta di Crispi non si fece attendere e a distanza di pochi mesi pubblicò con la Reale Stamperia di Palermo le sue “Osservazioni alla storia di Palazzo Adriano”, una confutazione puntuale alle asserzioni di Buscemi.<sup>97</sup>

È interessante notare come nel 1844 al fianco di documenti originali il clero latino avesse addotto come prove tanto l'opera di Nicolò Buscemi quanto la “Apologia dei progetti dei Vescovi” del Canonico Cirino Rinaldi.<sup>98</sup>

Come si è detto all'inizio, il diritto alla difesa era garantita dalla Commissione stessa mentre le due controparti erano tenute solo alla produzione di documenti validi non essendo contemplata la possibilità di replica. Il clero latino, includendo tra le prove i due pamphlet, si garantiva

---

95 Crispi G., *Memoria sull'origine e fondazione di Palazzo Adriano*, cit., pp. 4-5; 8

96 Buscemi N., *Saggio di storia municipale di Sicilia ricavata dai monumenti contemporanei*, Palermo, 1842, pp. IV-V n. 4

97 Crispi G., *Osservazioni alla storia id Palazzo Adriano donde lo scrittore N.B. Comincia un saggio di storia municipale di Sicilia*, Palermo, 1842

98 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807 pand. 609, *Produzioni del Clero Latino di Palazzo Adriano*, docc. 1° - 2°

una spiegazione e un quadro generale ai documenti prodotti: da un lato il Buscemi infatti contestualizzava e presentava la documentazione riguardante Palazzo Adriano, dall'altro Rinaldi faceva un discorso generale di diritto canonico mostrando le debolezze delle posizioni del clero greco a proposito della pretesa di madricità con alcuni riferimenti particolari ancora al caso di Palazzo Adriano. Se il rito latino dunque si affidò a molteplici fonti per mostrare la giustezza della propria causa e l'antichità dell'occupazione di questo sito, il clero greco produsse solo i documenti originali corredati da una breve introduzione grazie ai quali Salvatore Mancino riuscì a tenere la sua arringa basandosi su evidenze filologiche. La questione si impennava sempre sull'attribuzione della madricità che si sarebbe risolta rispondendo alla domanda: erano “gli abitanti Latini, più antichi, che i Greci” o viceversa?

D'altronde sempre sul diritto della chiesa madrice si basavano gli scontri a proposito di alcune pratiche religiose e di alcune festività perché univocamente connotative del rito greco. Ad esempio a Piana il clero di rito latino si oppose alla processione per la Madonna dell'Odigitria dal momento che, pur non intendendo parteciparvi, era costretto a presenziare per i diritti di madricità del rito greco.<sup>99</sup>

Anche nel caso in cui vi fosse concordanza tra i riti non mancava occasione per trovare nuovi elementi di scontro: il rifiuto da parte del clero latino di accordare le naturali precedenza che spettavano alla chiesa madrice come il suono della campana o lo svolgimento di cerimonie particolari in caso di lieto evento o ancora il canto del Te Deum o il rifiuto alla compartecipazione per la processione del Corpus Domini.

Per dimostrare che la madricità non era meritata dai greco-albanesi, poiché da loro utilizzata come uno strumento per perpetuare abusi, la maggior parte della documentazione presentata dal clero latino alla Commissione consisteva in atti e suppliche che evidenziavano l'inosservanza da parte del clero greco della disciplina ecclesiastica. Ad esempio a Piana si accusavano i papas di violazione della prassi di comunicare separatamente i fedeli latini e greci in azimo e in fermentato generando così promiscuità; o ancora di unire in matrimonio coppie in cui il marito era di rito latino; o di battezzare nel rito greco bambini il cui padre fosse di rito latino e la madre di greco. In tal modo si sarebbe favorito il passaggio non regolamentato da un rito ad un altro andando contro le prescrizioni della Santa Sede.<sup>100</sup>

---

99 La Commissione su questo punto consigliava comunque la compartecipazione per favorire la concordia tra i due cleri. ASN, Min. Aff. Eccl. 3807 pand. 610, *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino di Piana 21 Maggio 1845*, cc. 158-160

100 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807 pand. 611, *Produzioni del Clero Latino di Piana*,

Su questo punto le pretese del clero greco erano chiare e confermavano la controparte sostenendo i greci l'egual valore dei due riti. Infatti avanzavano le richieste:

2. Di mantenersi l'arciprete della chiesa di S. Demetrio nel possesso del suo titolo di Arciprete in Piana dell'uno e dell'altro rito colla facoltà di unire in matrimonio di sposi anche nella chiesa latina di s. Vito, siano greci siano latini richiedevano di poter celebrare autonomamente processioni e sacri uffizi

3. Di mantenersi il clero greco nel possesso della promiscua partecipazione di greci e di latini alla S. Eucarestia; dell'osservanza in Piana di confermarsi la moglie latina del rito greco del loro marito; della libertà di passaggio dall'uno all'altro rito; della libertà di scegliere i coniugi tra loro di diverso rito onde contrarre il matrimonio innanzi qual parroco vorranno<sup>101</sup>

Dalla Commissione fu ammesso che le pretese giurisdizionali dei “Greci di Piana erano avventate”.

Pur non essendosi ripresentata una situazione simile nelle altre tre colonie, le questioni inerenti il passaggio di rito e le precedenze madriciali furono comunque sollevate in un'unica voce dal clero latino che chiedeva una ferrea regolamentazione e la separazione tra i due riti. Tale separazione avrebbe previsto – oltre l'abolizione della madricialità per le chiese greche o quanto meno l'attribuzione del medesimo titolo anche alle chiese latine – la nomina di due arcipreti e due vicari foranei o comunque la possibilità che il vicario foraneo fosse scelto tra i membri del clero latino e non greco. Se per il titolo di Arciprete si trattava più che altro di un riconoscimento formale, più complessa era l'attribuzione della carica di vicario foraneo. Il Codice di Diritto Canonico asseriva che spettava al vescovo diocesano scegliere autonomamente il sacerdote che ritenesse idoneo.<sup>102</sup> Il clero greco sosteneva che nel tempo vi era stata la consuetudine di eleggere il vicario tra i greco-albanesi supportando le loro pretese con lettere osservatoriali o dispacci reali.<sup>103</sup> Il clero latino, da parte sua, voleva svincolarsi

---

Doc. S: “Supplica de' Parrochi Latini a Sua S.à contro gli abusi del Clero Greco di Piana

101 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807 pand. 610, *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino di Piana 21 Maggio 1845*, cc. 79-80

102 *Codice di Diritto Canonico*, Libro II, Parte II, Sezione II, Titolo III, Capitolo VII, “Il Vicario Foraneo”, in [http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/ita/documents/cic\\_libroII\\_553-555\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/ita/documents/cic_libroII_553-555_it.html)

103 Per Palazzo Adriano si tratterebbe di “lettere osservatoriali della G.C. Vescovile di Girgenti del 13 Novembre 1719 ed altre lettere possessoriali ed osservatoriali della Regia Monarchia”. Cfr. ASN, Min. Aff. Eccl. 3807, pand. 607, *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino in*

praticamente ma anche formalmente da questo legame. La realtà dei fatti era però che le due comunità, quella greca e quella latina, vivevano fianco a fianco nella quotidianità e dividevano uno spazio territoriale relativamente stretto. Proprio per questa condivisione territoriale era necessario per le due comunità costruire una tradizione identitaria forte che permettesse la reciproca sopravvivenza in virtù dell'alterità.

### 3.2 Rappresentazioni identitarie: luoghi della memoria, luoghi sacri

La ricerca talvolta forzosa della maggiore antichità dell'una o dell'altra chiesa mostra e allo stesso tempo riposa sulle prospettive teoriche più recenti concernenti le relazioni tra territorio e potere che creano un radicamento nello spazio e nel tempo. L'accento infatti era messo sulla fabbricazione delle abitazioni e delle chiese a partire da dati materiali. La fissità del luogo e la sua stabilità nel tempo erano apparenze create e coltivate in vista dell'affermazione dell'identità religiosa e nazionale. D'altronde non può essere trascurato che gli oggetti materiali hanno una loro vita sociale e dietro la fissità del luogo si trovano i nodi delle relazioni dinamiche e instabili tra ciò che è stato e ciò che è. In altre parole si tratta di una ricontestualizzazione permanente del rapporto tra passato e contemporaneo. La produzione dei documenti da ambo le parti era mirata a ricostruire la continuità della presenza sul suolo della terra ospite per confermare il legame tra rito e luogo, legame immaginato come naturale grazie alla sua prospettiva storica.<sup>104</sup>

Ciò acquisisce un valore simbolico determinante per un popolo che ha conosciuto la diaspora come quello arbëreshë. La studiosa francese Martine Hovanessian a proposito del caso della diaspora armena ha affermato che

---

*Palazzo Adriano 24 maggio 1845*, cc. 211-214: Per Piana si tratta di un diploma reale del 4 marzo 1799: “nel 1799 fu inoltrata al re una supplica da parte degli albanesi perché si avesse la sanatoria e chiesero anche che il Vicario Foraneo fosse scelto tra il clero greco. Il re accolse la supplica a condizione che cadesse nella quantità delle terre rivelate senza intaccare i diritti vescovili”. Cfr. ASN, Min. Aff. Eccl. 3807 pand. 610, *Avviso della Commissione sulle questioni tra Cleri Greco e Latino di Piana 21 Maggio 1845*, cc. 183-188

104 Appadurai A., *Introduction: Commodities and the Politics of Value*, in Appadurai A. (a cura), *The Social Life of Things*, Cambridge, 1986, pp. 3-63; Lazova T., *Perperikon entre nature et histoire: les dimensions multiples d'un site archéologique et le paysage de l'identité bulgare*, in “*Étude Balkaniques*”, 18/2011-2012, pp. 223-225



la maison, construite grâce à la mobilisation des ressources communautaires et des énergies familiales incarne un lieu de pérennité identitaire, un monde clos qui abrite le statut familiale en lui permettant de se soustraire au regard des autres... La maison se constitue comme un lieu de mémoire qui a rétabli un ordre de transmission entre générations.<sup>105</sup>

Per questo motivo la comunità albanese in diaspora acquisisce attraverso la fondazione e la costruzione il suo tratto identitario. L'insistenza sul fatto che quei luoghi fossero precedentemente al loro arrivo senza abitazioni come nel caso di Piana in cui “ebbero l'obbligo di costruire un casale a loro spese e di migliorare i terreni per il censo”;<sup>106</sup> o ancora per Palazzo Adriano dove vi era solo un castello e il territorio “era stato tutto boscoso” e “le industrie e le fatiche dei nuovi fondatori e Coloni, avevano riempito quel luogo di abitanti non solo, ma sibbene di cose, e di coltivazioni, e di vigneti, e di alberi domestici”<sup>107</sup> rimarcava l'appartenenza del sito rendendolo un luogo della memoria collettiva albanese.

Allo stesso modo la costruzione della chiesa richiedeva una mobilitazione e una pianificazione collettiva; a questa si associava l'istituzione dei riti che assicurava la perpetuazione delle pratiche religiose peculiari.<sup>108</sup> Il processo di trasformazione del territorio anche per mezzo di edifici di culto era evidente segno di conquista del nuovo contesto abitativo. Il clero greco tra i documenti presentati alla Commissione sottolineava che le prime chiese delle colonie furono istituite nei primi anni della fondazione: Piana produsse un “Modello primo di statistica ecclesiastica” datato al 1825 in cui si asseriva che “tutte le chiese che esistono in città quanto fuori del Comune di detta Piana riconoscono la loro origine e fondazione dalla pietà e beneficenza dei primi emigrati Greci Albanesi”;<sup>109</sup> da Palazzo Adriano fu presentato il verbale della visita pastorale tenuta dal Vicario Generale di Girgenti il 18 ottobre 1553 il quale dimostrava “che in quell'epoca in Palazzo Adriano esistevano tre chiese di Rito Greco, delle quali una era Madre col suo Clero ed Arciprete e per i latini non v'era altro che una semplice Cappella dentro il Castello”.<sup>110</sup>

La presenza capillare e la densità delle chiese di rito greco ebbe

---

105 Hovanessian M., *Les Arméniens et leurs territoires*, Parigi, 1995, p. 173

106 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807 pand. 610, *Avviso della Commissione sulle questioni tra Clero Greco e Latino di Piana 21 Maggio 1845*, c. 7

107 Crispi G., *Origine e fondazione di Palazzo Adriano*, cit., pp. 4-5

108 Bruneau M., *Diasporas et espaces transnationaux*, Parigi, 2004, p. 55

109 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807 pand. 612, *Produzioni del Clero Greco di Piana*, cc. 156-170

110 ASN, Min. Aff. Eccl. 3807 pand. 608, *Produzioni del Clero Greco di Palazzo Adriano*, cc. 20-24

inizialmente lo scopo di assicurare il servizio liturgico agli abitanti delle zone di recente costruzione, mentre in seguito contribuì a contrastare il significativo impatto della penetrazione della comunità di rito latino. Questi edifici religiosi non potendo trarre, come accadde altrove, il valore simbolico dalla loro ubicazione, si legarono attraverso scelte iconografiche e attraverso l'intitolazione a devozioni direttamente connesse con la spiritualità orientale.<sup>111</sup> Così gli edifici religiosi erano rivolti ad est ed erano intitolati per lo più a santi della tradizione greca, come ad esempio a Piana dove si incontravano le chiese di San Giorgio Megalomartire, più tardi cattedrale di San Demetrio Megalomartire, o la chiesa della Madonna dell'Odigitria.<sup>112</sup>

Dunque i luoghi di culto e la specificità della liturgia hanno contribuito in massima parte a mantenere vivo nei secoli il sentimento d'appartenenza alla comunità, permettendo la differenziazione dall'altro e la sopravvivenza della memoria storica nella diaspora.

Un caso interessante ed esemplificativo è quello della celebrazione della Pentecoste a Piana: in occasione di questa festa religiosa la popolazione albanese era infatti solita recarsi “in pellegrinaggio alla chiesetta rurale dell'Odigitria”. Dopo, salendo sul monte che sovrasta il paese e rivolgendosi verso oriente “con occhi pieni di lacrime ricordando l'antica Patria”, intonavano canti in lingua albanese.<sup>113</sup> La celebrazione della festa della Madonna dell'Odigitria, caratteristica del rito greco-bizantino, si festeggia da tempi antichissimi il primo martedì dopo la Pentecoste.<sup>114</sup> Nella comunità di Piana il pellegrinaggio era organizzato in due tappe: la prima di tipo religioso e la seconda di tipo politico-commemorativo. Il pellegrinaggio, preso in sé e per sé, incarna il patrimonio culturale della

---

111 Sulla questione della formazione dello spazio sacro seppur in altro contesto cfr. Nuzzo M., *Lo spazio sacro della Terza Roma. Dinamiche di insediamento, aspetti devozionali e caratteri formali degli edifici religiosi dei nuovi quartieri della capitale tra Leone XIII e Pio X (1878-1914)*, in “Mélanges de l'École Française de Rome”, 2/2005, pp. 497-518

112 Manca al momento un approfondimento sulla formazione dello spazio sacro nelle Colonie albanesi di Sicilia con attenzione alle scelte simboliche e opportuna contestualizzazione storiografica.

113 Nelle altre tre colonie questa pratica commemorativa non era legata a nessuna festività religiosa. In Calabria si praticava in occorrenza della Pasqua. Cfr. Crispi G., *Memorie storiche di talune costumanze appartenenti alle colonie greco-albanesi di Sicilia*, Palermo, 1853, p. 77; Schirò G., *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, in Schirò G., *Opere*, Mandalà M. (a cura), VIII, Soveria Mannelli, 1997, p. 86.

114 Fonte M., *Il Folklore Religioso in Sicilia*, Catania, 2001, p. 285

comunità civile che rafforza la propria identità.<sup>115</sup> Il fatto che ad esso fossero congiunte due pratiche – un rituale fortemente caratterizzante e la salita al monte per l'inno alla madre patria – aumentava il valore simbolico dell'evento. Se il rito liturgico rientrava nell'iconografia del religioso, la memoria collettiva della diaspora e il sentimento di ingiustizia legato a questo evento costituivano uno dei maggiori *marqueurs* identitari.<sup>116</sup> Né sembra casuale la scelta di recarsi in altitudine poiché nella zona balcanica la maggior parte dei pellegrinaggi di epoca moderna si svolgeva in luoghi naturali situati in alta montagna “pour mettre en rapport le lieu actuel et un culte préexistant.”<sup>117</sup> Il valore simbolico del rito si esprimeva così con tutta la sua forza e si concretizzava nei luoghi del culto concatenando l'aspetto etnico-culturale all'aspetto religioso. Come ha affermato Ernest Gellner

alcune consuetudini culturali e religiose profondamente radicate posseggono un vigore e una tenacia pari a quelle che derivano dalla nostra costituzione genetica. [...] quel gruppo di valori ed atteggiamenti intrinseci e assai diffusi che, nella società agricola, sono di solito legati alla religione rivelano spesso una persistenza tetragona ad ogni attacco, e continuano a fungere da contrassegno distintivo per quelle popolazioni che ne sono portatrici<sup>118</sup>

Curare determinate pratiche religiose collettive, come questa di Piana dei Greci, per differenziarsi dall'habitat culturale circostante alimentava l'identità della comunità religiosa rendendola fortemente integrata e incoraggiandone la virtù di auto-preservazione.<sup>119</sup>

Non si può comunque dimenticare che la diversità religiosa, formale ma non sostanziale, era ammessa e regolamentata a livello centrale da bolle papali e rescritti reali ma a livello locale le rivendicazioni religioso-

---

115 Canta C.C., *Identità culturale e religiosa nei pellegrinaggi della Sicilia contemporanea*, in “Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée”, 2/2005, pp. 537-564

116 Adam S., *La diaspora meskhète face aux défis de la transition post-soviétique*, in “CEMOTI”, 2000, p. 121

117 Codarcea C., *Paysages mouvants: le pèlerinage dans le monde catholique des Balkans au XVII<sup>e</sup>s. Vision de l'Église et pratique communautaire dans l'organisation de l'espace sacré*, in “Études Balkanique”, 18/2011-2012, p. 134

118 Gellner E., *Nazioni e Nazionalismo*, Trad. it., Roma, 1985, pp. 81-82

119 Durkheim E., *Il suicidio. L'educazione morale*, Trad. It., Torino, 1969, p. 213. Per un approfondimento sull'impedimento e potenziamento di determinate pratiche liturgiche per la differenziazione tra confessioni cfr. Freitag W., *Heiliger Bischof und moderne Zeiten. Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster*, Monaco, 1995; Burschel P., *Sterben und Unsterblichkeit : zur Kultur des Martyriums in der fruhen Neuzeit*, Monaco, 2004

identitarie si trasformavano in una lotta per la sopravvivenza e la supremazia. Il terreno di battaglia – e di battaglia si può parlare visto che in alcuni momenti si arrivò a veri e propri scontri – si imperniò su costruzioni di miti di fondazione e di credenze religiose in cui il rapporto tra territorio, luoghi sacri e pratiche religiose supportava la memoria collettiva.<sup>120</sup> Le frontiere simboliche erano talmente dirimenti da portare alla estrema ratio: in base all'autopercezione e alla rappresentazione che le due comunità davano di sé, il clero di rito latino richiese l'abolizione del rito greco e viceversa il clero greco avanzò richieste spropositate in materia di precedenza. Lungi dall'assecondare tali richieste re Ferdinando II scelse la via della conciliazione.

#### 4. La sentenza di Ferdinando II

Nella seduta del Consiglio di Stato del 5 agosto 1845 erano sottoposti a re Ferdinando II gli avvisi della Commissione per “dirimere le controversie insorte tra i Greci e Latini delle quattro Colonie Greche”. Dopo essere stati esposti i ragionamenti di ciascuna parte il Ministro degli Affari Ecclesiastici, il principe di Trabia, esprimeva il suo parere per ognuna delle quattro colonie arbëreshë, mentre il re si limitava ad “uniformarsi”.<sup>121</sup>

Fu dunque riconosciuta in tutti i casi il diritto di madricità per il rito greco “con tutti i diritti e preeminenze matriciali”: fu infatti approvata la precedenza di antepulsazione delle campane, della recita del Te Deum e dell'inizio delle processioni. In particolare su questo punto si rimandò alla regolamentazione già emanata dal re il 3 ottobre 1831 fatta eccezione per la processione del Corpus Domini alla quale i cleri avrebbero dovuto partecipare in base alle disposizioni regie. Alla chiesa latina era riconosciuto il titolo di Parrocchia e la possibilità di praticarvi alcune funzioni come lo stesso canto del Te Deum o la processione “nella domenica infra l'ottava” dopo la fine della funzione presso la chiesa madre. Altro riconoscimento per la parte latina fu la distinzione fra “due Vicarii foranei uno greco e l'altro Latino, ciascuno pei soggetti del proprio rito”. Per le restanti decisioni la situazione rimaneva favorevole al rito greco: così

---

120 Per una teorizzazione sul rapporto tra paesaggio religioso e memoria cfr. Valtchinova G., *Introduction*, in “Études Balkaniques”, 18/2011-2012, pp. 13-28

121 ASN, Consiglio Ordinario di Stato, busta 999, Protocollo 5 Ag. N° 1. Pubblicato in “Giornale la Cerere”, Palermo, 67/1845, 7 agosto 1845; Gallo A., *Codice ecclesiastico sicolo*, cit., III, pp. 74-75

la “promiscua Eucarestia” come il passaggio da un rito ad un altro era affidato “alla prudenza dei rispettivi Ordinari diocesani” e si prescriveva che i matrimoni tra sposi di rito differente si svolgessero alla presenza di entrambi i parroci.

Alcuni dei precetti fondamentali della bolla “Etsi Pastoralis” esecutoriata solo 2 anni prima furono annullati con queste prescrizioni. Con la bolla del 1742 infatti il sacramento del matrimonio e il passaggio da un rito ad un altro erano regolamentati secondo norme ben definite che prendevano in esame un ventaglio di casi piuttosto ampio: ad esempio il matrimonio tra sposi di rito differente si sarebbe svolto obbligatoriamente davanti a parroco latino qualora il marito fosse stato di rito latino e la moglie di rito greco; nel caso contrario la cerimonia sarebbe stata celebrata dal parroco greco alla presenza di testimoni o dal parroco latino qualora il marito di rito greco avesse acconsentito. Allo stesso modo il passaggio di rito prevedeva il divieto al marito e alla moglie di rito latino di seguire il coniuge nel rito greco, mentre c'era la possibilità per il marito e la moglie di rito greco di passare al rito latino del coniuge senza possibilità di ritornare al greco dopo l'eventuale morte di questo. Affidando l'opportunità del passaggio agli Ordinari, sempre sottoposti al controllo regio, si riportava la comunità alla situazione precedente l'exequatur. Certo rimanevano in vigore i nodi fondamentali dei sacramenti del battesimo e dell'eucarestia ma le richieste avanzate dalla comunità siculo-albanese furono tendenzialmente accolte dalla corte napoletana.

Se ancora una volta re Ferdinando accordò il suo favore alla comunità arbëreshë sembra opportuno domandarsi per quale motivo concesse, dopo ben cento anni dalla promulgazione, l'exequatur alla bolla di Benedetto XIV per poi prendere delle decisioni che fondamentalmente la abrogavano su alcuni punti significativi.

Si è visto come si svolsero i fatti che portarono a questa decisione del sovrano delle Due Sicilie, il ruolo giocato da Mons. Scotti e come tutto fosse stato architettato con il favore del Prefetto di Propaganda. Fino a quel momento però Ferdinando aveva sempre mantenuta come intoccabile la sua posizione di legato apostolico e la concessione di questo *exequantur* con conseguente ritrattazione era sintomatico della complessa situazione in cui versava il regno borbonico stretto tra i delicati equilibri interni e il rapporto con Roma.

Bisogna tener presente che Ferdinando II, per quanto avesse intenzione di garantirsi i privilegi ecclesiastici di cui fino a quel momento i re di Sicilia avevano beneficiato, improntò una politica statale accentratrice duosiciliana basata sul legittimismo e sulla stretta connessione con la Chiesa.<sup>122</sup>

---

122 Per un approfondimento storiografico cfr. Pinto C., *Crisi globale e conflitti*

Una particolare intesa vi fu con papa Gregorio XVI col quale, come ha notato Giacomo Martina, ci fu una condivisione di orizzonti politici nel tentativo di mantenere lo stato isolato e quindi difeso dai venti politici che spiravano negli altri stati italiani e in Europa.<sup>123</sup> D'altronde papa Cappellari, condannando ufficialmente nella sua enciclica "Mirari Vos" il liberalismo e le mire politiche dei nuovi movimenti, sosteneva il legittimismo della sovranità tradizionale.<sup>124</sup> Si capisce come il sostegno papale fosse per Ferdinando II un punto imprescindibile pur tenendo fermi i diritti della monarchia sulla chiesa meridionale e di Sicilia.<sup>125</sup>

Oltre alla crisi del legittimismo in seno alle nuove correnti politiche, Ferdinando II si trovava a dover fronteggiare i malcontenti della popolazione siciliana sin dalla unificazione con Napoli dopo la Restaurazione. Oltre ad aver perso il primato, la Sicilia, come il resto del Regno, fu oggetto dell'assimilazione della burocrazia del decennio francese: profonde riforme portarono alla scomparsa dell'organizzazione feudale in favore di un moderno sistema amministrativo per il quale dallo "spazio a terrazze dell'ideologia degli antichi parlamenti" si passava allo "spazio geometrico" e razionale della nazione, un cambiamento che comportò tumulti in tutta l'isola.<sup>126</sup> La spinta indipendentista si fece più forte in seguito all'unione amministrativa e lo scontento generale si manifestò nei moti del 1820 e del 1837. La storiografia ha evidenziato come in seguito a questi avvenimenti si verificasse una spaccatura nei rapporti tra sovrano e Sicilia con una conseguente svolta accentratrice da parte di Ferdinando II, il quale con riforme in favore della popolazione siciliana cercò di controllare i sommovimenti politici e culturali.<sup>127</sup>

---

civili. *Nuove ricerche e prospettive storiografiche*, in "Meridiana", 78/2013, pp. 9-30

123 *Gregorio XVI, papa, s.v.*, in DBI

124 Davis J., *Antirisorgimento*, in Isnenghi M.-Cecchinato E. (a cura), *Fare l'Italia: unità e disunità nel Risorgimento*, Torino, 2008, pp. 753-769; Martina G., *Pio IX 1851-1866*, Roma, 1986, p. 563; Menozzi D., *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità popolare (1758-1848)*, in *Storia d'Italia. Annali. IX: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Chittolini G. - Miccoli G. (a cura), Torino 1986, pp. 784-793; Id., *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, 1993, pp. 52-55;

125 *Ferdinando II di Borbone, Re delle Due Sicilie*, in DBI. Per la corrispondenza tra Ferdinando II e Gregorio XVI cfr. ASN, Archivio Borbone, ff. 805-806

126 Blando A., *La guerra rivoluzionaria di Sicilia. Costituzione, controrivoluzione, nazione 1799-1848*, in "Meridiana", 81/2014, pp. 76-78; Violante P., *Lo spazio della rappresentanza. Francia 1788-1789*, Roma, 2008

127 Sull'insoddisfazione per la dipendenza della Sicilia da Napoli e una possibile

Il delicato contesto politico permette di meglio inquadrare i fatti delle quattro colonie e le deliberazioni sovrane. Se dunque l'emanazione dell'exequatur per la "Etsi Pastoralis" andava incontro alle volontà di Roma, l'istituzione della Commissione e le decisioni per contenere alcuni aspetti della bolla di Benedetto XIV affermavano il potere legaziale del sovrano. Inoltre vista la situazione di precaria stabilità politica, la volontà di evitare ragioni di scontro nell'isola era una delle priorità di Ferdinando II ed effettivamente riuscì nel suo intento se il padre benedettino Giovanbattista Tarallo in una lettera del 1852 indirizzata al Prefetto di Propaganda Fide affermava:

Or le materie di disciplina ecclesiastica sono state tutte definite dalla Bolla Etsi Pastoralis, eseguita nel regno sin dal 1842 [sic]; e le questioni giurisdizionali e di preminenza son tutte stabilite da un rescritto sovrano del 7 agosto 1845 appositamente emanato, e queste due risoluzioni Pontificie l'una, e l'altra Sovrana han dato tregua a tanti anni di questioni e di liti che han lacerato in queste Colonie i fedeli di ambo i riti.<sup>128</sup>

---

separazione amministrativa cfr. Relazione del Ministro Pietracatella 15 agosto 1834 in Scirocco A., *Ferdinando II e la Sicilia: gli anni della speranza e della delusione (1830-1837)*, in Russo S. (a cura), *I moti del 1837 a Siracusa e la Sicilia degli anni Trenta*, Siracusa, 1987, pp. 58-61; Romeo R., *Il Risorgimento in Sicilia*, Bari, 1950, pp. 142-160; 233-287. Sui provvedimenti per la Sicilia cfr. Scirocco A., *Ferdinando II re delle Due Sicilie*, cit., p. 28; Tomeucci L., *Appunti per una storia dell'accentramento burocratico-amministrativo borbonico in Sicilia (1816-1860)*, in "Archivio Storico Messinese", LVII/1956-7, pp. 93-168

128 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852", cc. 687-8. Lettera da Giovanbattista Tarallo al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Monreale, 2 ottobre 1852

## Capitolo VI

### Formazione politica e tentativi rivoluzionari

Dopo la fine del processo e le disposizioni regie per una migliore coesistenza tra i fedeli dei due riti nei paesi arbëreshë, vi furono alcuni anni di tranquillità: cessarono infatti gli scontri dovuti all'organizzazione delle pratiche liturgiche e alla regolamentazione dei sacramenti.

Ben presto, però, i fatti politici giunsero a turbare l'equilibrio raggiunto. Sebbene la popolazione siculo-albanese non fosse ancora impegnata – a queste date – nella teorizzazione e nell'attività rivoluzionaria, si trovò tuttavia coinvolta negli avvenimenti del 1848. In seguito alla rivolta del 12 gennaio con la cacciata del potere borbonico e l'insediamento a Palermo del Comitato Generale, quasi ovunque furono istituiti i comitati provvisori che si fecero carico dell'amministrazione locale.

Anche nei paesi arbëreshë si fece l'esperienza del governo autonomo: per quanto questi comitati si fossero fatti carico della gestione delle nuove dinamiche locali, la vita religiosa continuò comunque a rivestire un ruolo di primo piano. Il peso del clero greco e latino nella nascita e definizione di una coscienza politica popolare – o meno – fu determinante. Personalità religiose si fecero, talvolta, carico della ricezione delle tematiche patriottiche presso la popolazione dei paesi albanesi; talvolta invece continuarono a concentrarsi sugli scontri locali allontanando gli echi delle ferventi questioni politiche. Non mancarono poi esponenti del notabilato arbëreshë che, forti della propria istruzione e di legami con *les élites* di Palermo, seppero introdurre ideologie nazionali all'interno della comunità. Vale dunque la pena di interrogarsi su quale fu l'effettiva partecipazione della comunità arbëreshë all'attività politica del '48 e se vi furono degli elementi che individuaron peculiarità identitarie. Allo stesso tempo sarà necessario indagare su eventuali influenze ideologiche: quali correnti si diffusero, se si diffusero, all'interno dei paesi siculo-albanesi? Vi furono successive rielaborazioni?

Le fonti, emerse da una puntuale ricerca archivistica, sono risultate sparse e frammentarie; si è tentato comunque di ricavare dalla documentazione rinvenuta una ricostruzione coerente.



## 1. Il 1848 nei paesi siculo-albanesi: questioni sociali tra religione e politica

Durante il 1848 i paesi siculo-albanesi conobbero l'esperienza del governo autonomo sotto i comitati provvisori. Ogni realtà ebbe, però, una diversa vicenda che si legò alle personalità locali e alle vicissitudini religiose. Sarà dunque analizzata la documentazione di ciascun villaggio arbëreshë nello sforzo di ricostruire un quadro che sintetizzi bene la complessità della comunità albanese di Sicilia.

### 1.1 "I nostri sempre incominciavano l'attacco invocando il nome di Dio, di S. Rosalia e del gran Pio IX d'immortale memoria"

E.za legge i giornali, per cui è inutile, che io le narri gli spaventi, le stragi fatte dai soldati Napolitani, ma li uccidevano persino i bambini ed i preti. È inutile che io le descriva il feroce bombardamento di quasi 15 giorni dai Palermitani sofferto. Una bomba incendiaria cadde vicino al Seminario Greco, per cui questi se ne andava tutto in fiamme, se il nostro taumaturgo S. Nicolò non accorreva ad aiutarci. La bomba colpì il Monte di Pietà detto di Santa Rosalia, e l'incendio durò otto giorni. In quanti furono i nostri perigli, perché dovevamo accorrere alla gente moribonda. Io fui in pericolo di morte più volte; e per quattro giorni mi credeano morto, perché non se ne aveva notizia. Ma il Signore protegge i suoi servi, ed io ho veduto de' miracoli, e de' portenti. In queste circostanze si vedeano grandi arruolazioni di peccatori; il nemico perdonava il nemico; niuno rubava, e perché uno osò rubare cinque paoli fu citato. I nostri sempre incominciavano l'attacco invocando il nome di Dio, di S. Rosalia e del gran Pio IX d'immortale memoria: non si bestemmiava, anzi tutto riconciliava pietà e carità fraterna: in una parola si poteva chiamare una guerra santa. Io sono ancora in Seminario in qualità di Superiore e professore e di tanto fo qualche scorsa Apostolica. Nelle feste di Pasqua fui in Mezzojuso, dove confessavo giorno e notte in guisa, che mercoledì, e giovedì tanto quasi svenni per la gran folla della popolazione, che si accostava alla sacra penitenza. La prego di spedirmi la facoltà di assolvere dai casi riservati alla Santa Sede, e di raccomandarmi al Signore.

Il 5 maggio 1848 Agostino Franco, sacerdote di rito greco di Mezzojuso e futuro vescovo *in partibus* di Ermopoli,<sup>1</sup> scriveva al prefetto di Propaganda

---

1 Sacerdote di rito greco formatosi presso il Collegio Urbano di Propaganda Fide, fu poi bibliotecario della Libreria pubblica del Senato di Palermo e professore di letteratura greca presso il Seminario greco-albanese di Palermo. Divenuto dottore in Sagra Teologia fu ordinato vescovo *in partibus* di Ermopoli il 25 gennaio 1858 e destinato per le ordinazioni di rito greco in

Fide per dare informazioni sulla situazione vigente in Sicilia.

Nel documento riportato si fa riferimento agli avvenimenti accaduti a Palermo dopo l'inizio del movimento rivoluzionario del 12 gennaio 1848: la mattina del genetliaco di Ferdinando II i patrioti si sollevarono contro l'autorità borbonica. A dar loro manforte sopraggiunsero i cittadini delle classi popolari ed artigiane e bande provenienti dalle campagne. La forza pubblica borbonica reagì svogliatamente sottovalutando l'impatto del movimento e ben presto si ritrovò alle porte di Palermo.<sup>2</sup> A quel punto il luogotenente De Maio e il generale Vial decisero che l'unico modo per contrastare la rivolta fosse autorizzare il bombardamento di Palermo.<sup>3</sup> Giacinto De Sivo, intellettuale di parte borbonica, nella sua "Storia delle Due Sicilie" sottolineava come in questa occasione il Comitato rivoluzionario di Palermo avesse attribuito a Ferdinando II il soprannome di "re bombardatore". A seguito di questa azione offensiva l'iniziativa dei patrioti "guadagnò il nome *d'eroica*" mentre "lo star per ubbidienza di bersaglio a nemici ascosi fruttò nome di codardi a' soldati napoletani".<sup>4</sup> I rivoluzionari riuscirono poi a mantenere il controllo della città.

Il bombardamento subito dai palermitani da parte borbonica occupava un posto centrale nella lettera di Agostino Franco. La singolarità dell'evento e le sue conseguenze dovettero avere un forte impatto sugli abitanti che ne furono vittime: "la gente moribonda" da soccorrere e i luoghi religiosi dati alle fiamme erano certamente solo i momenti salienti di quella che fu ritenuto a livello europeo come "un atto di barbarie".<sup>5</sup>

Franco narra che il Monte di Pietà, in cui c'era un'edicola intitolata a Santa Rosalia, patrona di Palermo, bruciò per otto giorni – cosa che generò particolare sdegno –,<sup>6</sup> al Seminario greco-albanese sarebbe toccato lo stesso destino se, sosteneva Franco, non fosse intervenuto S. Nicolò, "nostro

---

Calabria. Cfr. *Notizie religiose*, in "L'amico di famiglia. Foglio periodico religioso", Anno I, 3 luglio 1858

2 Orta D., *Le piazze d'Italia 1846-1849*, Torino, 2008, pp. 199-203

3 *Collezione ufficiale degli atti del Comitato generale di Sicilia nell'anno 1848*, Palermo, 1848, pp. 50-52

4 De Sivo G., *Storia delle Due Sicilie*, I, Roma, 1864, p. 131

5 *Bullettino contenente la protesta dei Consoli esteri contro il feroce bombardamento della Città*, in *Collezione ufficiale degli atti del Comitato generale di Sicilia*, cit., p. 6-7

6 La cosa generò scalpore perché vi erano conservate "le robe spettanti per la maggior parte ai poveri e calcolate al valore di trecentomila once. Crebbe perciò l'indignazione popolare, ed in tale stato di cose i Consoli stranieri giudicarono opportuno di presentare al Luogotenente generale una energica protesta". Cfr. Coppi A., *Annali d'Italia dal 1750: 1848*, X, Firenze, 1860, pp. 71-72

taumaturgo”. Bisogna ricordare infatti che papas Giorgio Guzzetta, fondatore del Seminario greco-albanese (1734), insisté per ottenere dal Senato di Palermo il locale attiguo la chiesa di rito greco di S. Nicolò di Mira. Se lo scopo del Seminario era di “far rifiorire a Palermo lo studio del greco, e dei riti che parlarono e praticarono per tanti secoli i primi gloriosissimi Padri”, gli alunni avrebbero potuto meglio apprendere i riti e la liturgia attraverso la pratica ecclesiastica.<sup>7</sup> Si capisce dunque perché Franco considerasse S. Nicolò il santo protettore a cui si doveva la salvezza del Seminario, un santo “greco” che nel momento del bisogno aveva aiutato i suoi figli contro il nemico.

D'altronde Franco riprendeva il *topos* diffuso nel 1848 della “guerra santa” voluta da Dio. Durante i primi giorni della rivoluzione vari erano stati i “miracoli e i portenti” a cui era stato possibile assistere. L'intervento di S. Nicolò era tra essi. Molti altri erano stati i prodigi, ascrivibili quasi tutti alla redenzione dei peccatori.

Nel discorso pubblico portato avanti dai patrioti sul continente, il lessico politico accostava ad una simile connotazione religiosa l'ideale della causa nazionale.<sup>8</sup> Nel caso preso qui in esame però l'elemento patriottico non sembra emergere: “I nostri sempre incominciavano l'attacco invocando il nome di Dio, di S. Rosalia e del gran Pio IX d'immortale memoria” affermava Agostino Franco. Ogni lotta al principio del 1848 era posta sotto la protezione divina e il campione era il papa stesso; articoli, proclami, grida di guerra inneggiavano a Pio IX.<sup>9</sup> Nella lettera del papas però non è possibile riscontrare riferimenti all'idea della nazione neoguelfa: insieme al nome del papa Pio IX, era riportata l'invocazione a Dio e a Santa Rosalia, quest'ultima a simboleggiare la dimensione locale della rivolta. Inoltre “i Napoletani”, perpetuatori di stragi, erano identificati come lo straniero da scacciare per riappropriarsi della libertà. Tutto ciò si allineava con le tensioni separatiste che da tempo circolavano in Sicilia.<sup>10</sup> La Trinacria aspirava da tempo a riacquisire gli antichi diritti con la convinzione che l'autonomia avrebbe potuto porre rimedio ai bisogni della regione.<sup>11</sup>

7 Morelli D., *P. Giorgio Guzzetta e gli inizi del Seminario siculo-albanese di Palermo*, in “Oriente Cristiano”, 4/1985, p. 81

8 Francia E., *1848. La rivoluzione del Risorgimento*, Bologna, 2012, pp. 142-154

9 Monsagrati G., *Pio IX, lo stato della Chiesa e l'avvio delle riforme*, in “Rassegna storica toscana”, 2/1999, pp. 215-238

10 Pedio T., *Classi e popolo nel Mezzogiorno dell'Italia alla vigilia del 15 maggio 1848*, Bari, 1979, pp. 37-46; Checco N., *Messina nei moti del 1847-48*, in “Risorgimento”, 1999, pp. 5-41

11 Villari R., *Autonomia siciliana e questione meridionale*, in Ganci S.M.-Guccione Scaglione R. (a cura), *La Sicilia e l'unità d'Italia. Atti del Congresso internazionale di studi storici sul Risorgimento italiano (Palermo, 15-20*

Dunque Franco non sembrava possedere una prospettiva politica propria ponendo piuttosto l'accento sull'aspetto religioso e sacrale che veniva poi a concretizzarsi nel suo operato. Il continuare a svolgere le sue mansioni all'interno del Seminario e, allo stesso tempo, il prodigarsi per assolvere ai suoi doveri di sacerdote presso la comunità del suo paese d'origine, Mezzojuso, in un momento difficile come quello che si viveva a Palermo, era motivo di vanto per Franco. D'altronde alcune defezioni da parte degli ecclesiastici dovettero esserci se il 20 gennaio 1848 il Comitato generale di Palermo pubblicò un "Invito ai Parrochi ed al Clero della Città per apprestare al Popolo gli uffici ecclesiastici": il Comitato, oltre a richiamare i preti ai loro doveri, richiedeva la collaborazione dei parroci per l'alfabetizzazione politica e affinché i cittadini sapessero "quali obblighi la religione loro impone, e che l'amor di patria è un dettato della nostra santa religione".<sup>12</sup>

Agostino Franco accolse l'invito del Comitato limitandosi alla pratica dei suoi compiti senza farsi carico della mediazione politica. La motivazione potrebbe d'altronde essere trovata nella volontà ben precisa di non schierarsi apertamente dalla parte dei patrioti. Pochi anni dopo infatti, investito dalla Santa Sede del titolo di vescovo *in partibus infidelium* di Ermopoli, fu nominato preside del Collegio italo-albanese di San Demetrio perché dal governo borbonico fu ritenuto persona affidabile e non sospetta di simpatie liberali o rivoluzionarie.<sup>13</sup> Se nel 1848 Franco non si schierò a favore della rivolta neppure però sembrò prenderne le distanze.

Questo atteggiamento di neutralità e di adattamento agli eventi senza una reale partecipazione si riscontrò anche nei paesi siculo-albanesi. Non mancarono certo personaggi da una definita ideologia politica ma, come si vedrà, si trattò per lo più di casi isolati.

## 1.2 Comitati provvisori e gestione locale del potere: il caso di Piana dei Greci e Contessa

Il 23 gennaio 1848 i quattro Comitati rivoluzionari si insediarono presso il palazzo pretorio di Palermo e si costituirono in un unico Comitato Generale. Il neonato Comitato si diede subito da fare per disporre la nuova

---

aprile 1961), Milano, 1962, pp. 201-220

12 *Collezione ufficiale degli atti del Comitato generale di Sicilia*, cit., p. 11. Sul ruolo del clero durante i moti del 1848 cfr. Francia E., *1848*, cit., pp. 263-270

13 Cassiano D., *S. Adriano. Educazione e Politica (1807-1923)*, II, Lungro, 1999, p. 171

organizzazione amministrativo-statale.<sup>14</sup> Questione di immediata necessità era l'organizzazione di una capillare rete locale che permettesse di controllare il territorio senza accentrare eccessivamente il potere. Sul numero del 26 gennaio 1848 del "Giornale Patriottico", organo di diffusione del Comitato palermitano, si invitava il popolo a coordinarsi:

Palermo dal dodici gennaio ha intrapreso la più gloriosa rivoluzione: molte città siciliane ne hanno seguito l'esempio [...]. Noi siamo intimamente convinti che tutte le città dell'isola animassero l'esempio di Palermo, la quale avendo più difficoltà a sormontare, è stata la prima a mostrare che la forza è nel popolo, e nulla resiste all'unanime, e concorde volere delle moltitudini. I più riputati ed onesti cittadini prendano in ogni città la direzione delle cose pubbliche, provveggano alla sicurezza delle persone, e delle proprietà, raccomandino la moderazione dopo la vittoria, e principalmente il rispetto per gli uffici e gli archivi pubblici, e costituendosi da per tutto in Comitati Provvisori si mettano subito in corrispondenza con questo Comitato Generale anche per via di loro delegati per imprimere al movimento Siciliano la più imponente unità!<sup>15</sup>

La decisione di basare il governo su poteri locali si fondava sull'analisi di Francesco Bagnasco, sacerdote e patriota, a proposito dello stato sociale vigente in Sicilia.<sup>16</sup> I poteri che si erano susseguiti avevano approfittato delle "antiche rivalità municipali" per controllare l'isola, sfruttando il principio del *divide et impera*. Il controllo locale era ormai da generazioni affidato ai "Capi Valli" i quali, nel caso in cui si fossero visti sottratti i loro privilegi, avrebbero aizzato facilmente la popolazione contro il nuovo governo. Tale pericolo sarebbe stato scampato se ogni comunità municipale avesse avuto "la sua indipendenza nel reggimento di sé stessa".<sup>17</sup>

Il Comitato generale accoglieva questo punto di vista e, per evitare "le gare municipali [che] hanno fruttato al Governo il potere di tutto osare impunemente", convocava i Comitati Provvisori. Fu dunque restaurata la

---

14 *Collezione ufficiale degli atti del Comitato generale di Sicilia*, cit., p. 21

15 *Il Comitato generale di difesa e sicurezza pubblica riunito al palazzo Pretorio in Palermo a tutti i Siciliani*, in *Giornale Patriottico*, Palermo, 26 gennaio 1848, p. 34

16 Francesco Bagnasco fu l'autore del manifesto stampato e distribuito clandestinamente a Palermo il 9 gennaio 1848 in cui si annunciava dell'imminente rivoluzione e si invitava la popolazione a prendervi parte. Fu poi direttore e redattore del "Giornale Patriottico". Cfr. Calvi P., *Memorie storiche e critiche della rivoluzione siciliana del 1848*, II, Londra, 1851, pp. 50-51; Monastra R.M., *Dara G.*, s.v., in DBI

17 *I miei sentimenti al Comitato*, in "Giornale Patriottico", Palermo, 25 gennaio 1848, pp. 25-26

legge municipale del 1812 che prevedeva l'autonomia dei comuni.<sup>18</sup> La decisione fu accolta positivamente e ben presto cominciarono ad arrivare le comunicazioni di formazione dei nuovi Comitati. Anche i paesi albanesi risposero all'appello.

Nell'atto che l'Eroica Capitale collo spargimento del prezioso sangue de' suoi cittadini e di quello delle vicine comuni in mezzo gli orrori del vandalico bombardamento, riconquistava i non mai perduti dritti della sua antichissima costituzione giurata dal re. Nell'atto che tutte le Comuni della Sicilia sollevandosi ai fatti Eroici della Capitale inalzavano (sic) la bandiera della rigenerazione, eleggevano i Comitati provvisori, allistavano i volenterosi cittadini per la formazione della guardia nazionale.<sup>19</sup>

Così scriveva al Comitato generale il 16 febbraio 1848 Antonino Spada, membro di un'antica famiglia arbëreshë, in qualità di Presidente del Comitato provvisorio di Contessa Entellina. Erano ricordati i momenti salienti della rivoluzione e dell'insediamento del nuovo governo: *eroico* è l'aggettivo che ricorre due volte con la lettera maiuscola in riferimento ai fatti di Palermo mentre *vandalico* è l'operato del nemico Borbone. Come già ricordato, De Sivo narrò che l'azione rivoluzionaria acquisì l'attributo di *eroica* dopo i bombardamenti. Recependo dunque il lessico patriottico, Spada evidenziava che la conseguenza dei "fatti Eroici" era l'acquisizione degli antichi diritti che si concretizzavano per la popolazione locale in tre atti: l'innalzamento della "bandiera della rigenerazione", la formazione dei Comitati e il reclutamento per la Guardia Nazionale. La cacciata dei Borbone e la riconquista dell'autonomia erano viste come un'opportunità di riappropriazione degli spazi istituzionali. All'ombra della bandiera – che non era individuata come simbolo nazional-patriottico ma di "rigenerazione" – furono formati Comitati e Guardia Nazionale, strumenti di controllo che si fecero carico della sicurezza locale. Spada infatti continuava la sua lettera denunciando alcune violenze che erano state perpetuate da "squadriglie" nei villaggi confinanti con Contessa. Con il pretesto di portare la bandiera

gl'individui della squadriglia aggredivano quella guardia nazionale, disarmarono quei che non ebbero agio di fuggire, fecero fuoco contro il popolo, e colle armi bianche ferirono varie persone. Atterrita quella piccola popolazione scassinarono alquante case avvolgendo vari oggetti e persino il tamburo della guardia istessa. Tale

---

18 *Il Comitato generale di difesa e sicurezza pubblica*, cit., pp. 34-38

19 ASPa, Min. Polizia (1848) b. 532 f. 904. Presidente del Comitato provvisorio di Contessa, Antonino Spada al Comitato Generale di Palermo, Contessa, 16 febbraio 1848

notizia, recata qui da un campofioritano nominato Pietro Basile, gettò questo Comitato in qualche apprensione ed il popolo in allarme, vi è più che si diceva che questa squadriglia si era diretta verso questa [Contessa Entellina]. [...] La Guardia Nazionale co' suoi ufficiali alla testa si unì in un batter d'occhio giurando di difendere la patria [...] Si era riunita intanto una immensa folla di popolo nella pubblica piazza e siccome la durezza del Governo cessato avea ridotto le popolazioni tutte nella più deplorabile miseria togliendogli quel tozzo di pane che serviva ad alimentarlo, così gli assembramenti per la povertà e non per malanimo sono pericolosi. La guardia ordinava quindi lo sgombro e veniva ubbidita.<sup>20</sup>

Il Comitato provvisorio di Contessa si ritrovò quindi a dover gestire uno degli episodi di violenza che caratterizzarono il '48 siciliano. La storiografia contemporanea ha mostrato che squadre provenienti dal mondo contadino intervennero nella rivoluzione facendosi interpreti dei propri bisogni legati alla giustizia sociale ed alla vendetta personale. Come spesso succedeva, anche nel caso di Contessa Entellina, i membri della squadriglia erano “briganti condannati per furto”,<sup>21</sup> i quali sin da subito si rivolsero contro la popolazione locale per perpetuare i loro crimini sfruttando la destabilizzazione politica centrale. Allo stesso tempo le squadriglie si rivolsero contro la Guardia Nazionale in quanto garante della pubblica sicurezza e per la sua rappresentanza sociale: infatti in seguito all'ordinamento promulgato dal Comitato generale ne erano esentati i salariati giornalieri; andava da sé che la Guardia Nazionale divenne un corpo formato per lo più da membri della borghesia agraria. Inoltre la Guardia era preposta alla preservazione della “sicurezza delle persone e delle proprietà” in garanzia della parte conservatrice del movimento rivoluzionario. Diviene dunque chiaro il perché dell'astio delle squadre popolari nei confronti di questa istituzione.<sup>22</sup>

Antonino Spada temeva dunque l'arrivo di queste squadriglie anche per lo scompiglio che avrebbero potuto portare tra gli strati più poveri della popolazione. Nei paesi albanesi, come nel resto della campagna siciliana, la

---

20 ASPa, Min. Polizia (1848) b. 532 f. 904. Presidente del Comitato provvisorio di Contessa, Antonino Spada al Comitato Generale di Palermo, Contessa, 16 febbraio 1848

21 *Ibidem*. Sull'attività violenta dalle squadre in Sicilia nella prima metà dell'Ottocento cfr. Fiume G., *Le bande armate in Sicilia, 1819-1849: violenza e organizzazione del potere*, Palermo, 1984

22 A proposito della Guardia Nazionale e dei Comitati provvisori come strumenti di affermazione delle borghesie locali cfr. De Angelis M., *Un'istituzione borghese rivoluzionaria: la Guardia Nazionale nel Mezzogiorno (1799-1861)*, in “Meridiana. Unificazione e Mezzogiorno”, 78/2013, pp. 75-93; Romeo R., *Il Risorgimento in Sicilia*, Lecce, 1950, pp. 320-326

situazione economica era assolutamente critica: “gli assembramenti per la povertà e non per malanimo sono pericolosi” diceva Spada sottolineando come sotto i Borboni si fosse giunti ad una miseria insostenibile.<sup>23</sup>

La situazione non sembrò migliorare con l’asestamento del nuovo governo. Il 7 aprile il presidente del Comitato di Piana dei Greci denunciava l’insostenibilità delle circostanze presenti:

Or qui, sebbene nell’interno del Comune vi sia una apparenza di sicurezza, pel sufficiente numero di individui che la forza pubblica compongono, pur tuttavia nelle campagne non vi è sicurezza alcuna. Bande armate percorrono le campagne e rubano mandrie intiere di vacche, bovi, pecore, ed altri armenti dalli proprietari e massari tal che in breve si ridussero nelle miserie. [...] è di estrema urgenza dunque, che si manifesti al General Parlamento la nuda verità, di esistere attualmente nell’interno della Sicilia la vera anarchia, onde impedire il progresso di un tanto male; che finalmente andrà a rovesciare la rigenerazione Siciliana.<sup>24</sup>

L’incapacità di far fronte all’emergenza delle campagne indeboliva presso il popolo la forza ideologica della rivoluzione. Il presidente di Piana altrove affermava che “la Sicilia rigenerata”, se da un lato godeva “dei benèfici effetti della famosa rivoluzione”, dall’altro subiva “i disordini, conseguenza immancabile,” minando “la forza che il nuovo Governo andava acquistando”.<sup>25</sup> Si evidenziava come “la vera anarchia” fosse dimostrazione dell’inadeguatezza del nuovo potere stabilito che tendeva a sottovalutare le tante segnalazioni provenienti dalle campagne. Infatti il 30 aprile da Piana si faceva riferimento ad una seduta del Generale Parlamento in cui i deputati non prestarono fede alle lamentele per le “aggressioni che commettonsi nelle campagne tutte di Sicilia”. Si insisteva quindi sulla veridicità delle notizie circa le vessazioni subite.<sup>26</sup>

In queste condizioni il quadro di generale povertà non poteva che peggiorare. I Comitati provvisori si trovarono a dover fronteggiare problematiche economiche e sociali senza un sostegno dal potere centrale rivoluzionario. La larga autonomia concessa ai comuni a vantaggio dei maggiori locali rispecchiava d’altronde la cultura prequarantottesca che

---

23 I documenti testimoniano una situazione analoga nel paese arbëreshë di Mezzojuso dove si registrarono furti e omicidi ad opera di squadre esterne alla comunità. Qui la responsabilità fu attribuita all’incapacità della Guardia Nazionale di far fronte alle violenze. ASPa, Min. Polizia (1849) b. 585 f. 4400. Carte Varie

24 ASemPALb, Fondo IV. Serie VII. Atti comunali 3.452, *Registro della Corrispondenza civile attiva del Comitato provvisorio 1848*, c. 15

25 *Ibidem*, c. 18

26 *Ibidem*, c. 21



identificava nel comune la cellula costitutiva dello Stato.<sup>27</sup> L'altro lato della medaglia dell'autonomia era l'autogestione attraverso le risorse economiche locali: i Comitati provvisori avrebbero dovuto amministrare i comuni grazie a dazi e tasse pagati dalla popolazione. Questa strutturazione entrò però in cortocircuito con il concetto di rivoluzione dei ceti popolari. Nell'agosto del 1848 era stato inviato al Ministero degli Esteri un rendiconto sui disordini avvenuti in Bisignano e Contessa Entellina dove erano stati scacciati gli esattori delle tasse in quanto "stranieri". Infatti, in non pochi comuni, erano ritenuti "stranieri gl'individui da uno ad altro paese della stessa Sicilia".<sup>28</sup> In realtà in una lettera inviata dal presidente del Comitato di Bisignano al Ministero dell'Interno a proposito dei medesimi disordini si legge:

il capitano d'arme della Valle fu in questa per condividere la riattivazione dell'imposte Nazionali, io mi sono cooperato per la stessa, e per farla progredire maggiormente ma tutto si è reso inutile [...] Una voce falsa gira tra la bassa gente voglio che la agevolata di malintenzionati col dire a chi le richiede la contribuzione queste parole [sic]: "Perché si è fatta la guerra? Per non pagare più dazi" chi domanda poi il pagamento delle imposte nazionali per essa sono tutti realisti<sup>29</sup>

Se i municipi avevano bisogno delle tasse per poter operare, difficile divenne dopo il 12 gennaio la riscossione. La pressione fiscale era stata vissuta come un'ingiustizia perpetuata nel tempo dalle case regnanti e per i ceti popolari la conquistata libertà significava la fine di questa ingiustizia. A Piana dei Greci già il 27 gennaio 1848, a soli quindici giorni dall'inizio del moto, il Comune lamentava "la perfetta paralisi nelle varie amministrazioni" poiché "vennero meno gli introiti in tutti i rami e tanto nei dazi regi".<sup>30</sup> Le difficoltà legate alla riscossione si protrassero per tutto il '48, come dimostra una lettera di agosto del Comitato di Piana in cui si chiedevano sovvenzioni da Palermo. D'altronde la responsabilità delle carenze economiche era ravvisata ancora una volta nel movimento rivoluzionario. Se mai vi fu un'aperta accusa, l'origine delle ristrettezze era trovata nei fatti del 12 gennaio. Da Piana si insisteva che "la deficienza di denaro" era cominciata con "le vicende di quest'anno" a causa della "cessazione di ogni ramo di introito" e per questo Palermo doveva farsi

---

27 Romeo R., *Il Risorgimento*, cit., p. 325

28 ASPa, Min. Polizia (1848) b. 536 f. 1639. Al Ministero delle Finanze datata Palermo, 25 agosto 1848

29 ASPa, Min. Polizia (1848) b. 536 f. 1639. Al Ministero dell'Interno dal Presidente del Comitato del Municipio di Bisignano datata 12 agosto 1848

30 ASemPALb, Fondo IV. Serie VII. Atti comunali 3.452, *Registro della Corrispondenza civile attiva del Comitato provvisorio 1848*, c. 2

carico almeno parzialmente delle spese municipali.<sup>31</sup>

Dalle fonti emerge come nei paesi arbëreshë le cause della povertà fossero attribuite al moto rivoluzionario.

Sin dall'insediamento del Comitato Generale, da Piana fu inviata una lettera per sottolineare come al "progresso della rigenerazione Siciliana" dovesse accompagnarsi "il credito di ordine, e di protezione al commercio, alla proprietà ed alle persone di tutti gli individui" nei vari Comuni. Infatti all'indomani dei moti del 12 gennaio erano cominciate le scorrerie delle squadriglie – come si è detto – che derubavano quanti intendevano "rianimare il commercio e la municipazione con la Capitale". La cosa, denunciata dai maggiorenti del comune di Piana come "più vergognosa", era che questi personaggi fossero iscritti "tra i combattenti in Palermo". Per questa circostanza si chiedeva l'intervento del Comitato generale di pubblica difesa.<sup>32</sup> Però da Palermo non arrivò alcun aiuto ed il comune si trovò costretto ad incrementare la forza pubblica a proprie spese. Se a ciò si aggiunge il mancato pagamento delle tasse si capisce perché la rivoluzione non avesse attecchito nei paesi albanesi come nella maggioranza dei comuni della campagna siciliana.

Rosario Romeo nella sua opera "Il Risorgimento in Sicilia" – ancora oggi punto di riferimento per chi si accosti a questi studi – notava come la situazione venutasi a creare nelle aree rurali dopo il 12 gennaio non rispecchiasse necessariamente la coscienza politica viva nelle città. L'emarginazione culturale di alcune zone della Sicilia e i problemi di natura sociale ed economica causarono la mancata partecipazione ai fermenti dell'epoca. All'atto pratico è possibile constatare il coinvolgimento, soprattutto per volere del Comitato Generale, della popolazione rurale ma solo in alcune realtà esso fu accompagnato da un sentimento politico. D'altronde le squadre contadine che presero parte al moto agirono più per desiderio di riscatto che per consapevolezza ideologica.<sup>33</sup>

Nei paesi arbëreshë, in cui non esisteva una tradizione culturale e politica, i Comitati provvisori si trovarono a fronteggiare varie vicissitudini di natura pratica: a causa della povertà della popolazione, degli attacchi dall'esterno, della difficoltà di gestione del potere in assenza di un sistema economico e di tassazione adeguato, del disinteresse delle autorità centrali si guardò con sospetto alla rivoluzione, origine di turbolenze e di ingovernabilità. Non emergono dunque elementi che facciano pensare a risvolti di tipo identitario mentre è evidente l'allineamento con le posizioni dei paesi rurali siciliani.

---

31 *Ibidem.* c. 28

32 *Ibidem.* c. 1

33 Romeo R., *Il Risorgimento*, cit., pp. 317-337

### 1.3 “Un partito di regi”?: il caso di Palazzo Adriano

Se a Contessa Entellina e a Piana dei Greci mancò un effettivo interesse per le questioni politiche – essendo in primo piano le problematiche sociali ed economiche – vi fu un caso in cui i contrasti politici furono recepiti e strumentalizzati per interessi particolari.

La storiografia contemporanea si è soffermata sulla sacralizzazione della politica nel '48 ad opera del clero che, abbracciando la causa nazionale, si fece promotore dell'alfabetizzazione politica presso il popolo.<sup>34</sup>

A Palazzo Adriano venne a crearsi una situazione *sui generis* in cui fu la popolazione a sfruttare la situazione politica vigente per perseguire i propri scopi religiosi. Si è visto come contrasti di preminenza ecclesiale avessero portato tra il 1843 e il 1845 ad un processo tra la comunità di rito greco e quella di rito latino. Palazzo Adriano fu uno dei teatri principali di questo scontro. Nonostante la sentenza emessa dal re avesse cercato la mediazione per una pacifica convivenza, a Palazzo le lotte religiose continuarono ad animare la popolazione locale. La rivoluzione del 1848 fu dunque vista come opportunità per riaccendere le antiche discordie in nome delle idee politiche. Il 14 marzo 1848 il Comitato provvisorio di Palazzo Adriano scriveva al Comitato generale per lamentare una circostanza venutasi a creare nella casa municipale ad opera del parroco latino Niccolò Maria Di Giovanni e di suo fratello Giuseppe. Secondo i membri del Comitato provvisorio infatti i due avrebbero organizzato degli incontri con “individui minacciosi” e ancora:

Non può riguardarsi che come sediziosa la loro unione e tendente a disturbare quella santa tranquillità che con orgoglio può dirsi essere stata sostenuta perfetta dalla indefessa cura ed esimia sorveglianza di questo Comitato. Una moderata prudenza ha fatto tacere le varie dissidie determinate da un partito di regi, ed attaccati al vecchio dispotismo sin dal momento che il popolo creò questo Comitato provvisorio, sin anco a negarsi, ed a scoraggiare alla supervisione gli elettori che potrebbero concorrere alla elezione del rappresentante pel general Parlamento. Né lontano sarà ciò che da una voce pubblica si fa sentire che il mancato omicidio in persona del componente il Comitato D. Antonino Voiana, accaduto giorni addietro mentre si ritirava dal congresso con altri componenti, il Comitato essere stato effetto di partito, che mai ha cessato di tramare insidie e per attaccar controrivoluzione all'ottenuta libertà nazionale. (sic) Nell'attuale

34 Menozzi D., *I vescovi dalla rivoluzione all'Unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in Rosa M. (a cura), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, 1992; Francia E. «*Il nuovo Cesare è la patria*». *Clero e religione nel lungo Quarantotto italiano*, in Banti A.M.-Ginsborg P. (a cura), *Storia d'Italia. Il Risorgimento*, XXII, Torino, 2007, pp. 423-450

emergenza adunque il Comitato non potendosi da oggi innanzi compromettere della Sicurezza pubblica atteso un forte sedizioso partito che da un momento all'altro minaccia la tranquillità e l'ordine pubblico mi fa organo rassegnar tutto.<sup>35</sup>

Dunque il Comitato provvisorio denunciava la presenza in Palazzo Adriano di “un partito di regi ed attaccati al vecchio dispotismo” la cui pericolosità era testimoniata dall'attentato alla vita di uno dei membri del Comitato stesso. Sempre secondo la fonte riportata, a capo di tale partito ci sarebbe stato il parroco di rito latino Niccolò Di Giovanni, colpevole di tramare insidie volte ad aizzare una “controrivoluzione” contro la “libertà nazionale”. Le rimostranze del parroco latino non tardarono: Di Giovanni manifestò di trovarsi in pericolo a causa di alcuni “malintenzionati”.

Viste le circostanze sembrò opportuno al Comitato generale inviare il Capitano d'armi del distretto di Corleone, Filippo Bentivegna, patriota e fratello del più celebre Francesco, il quale constatò

che quanto era stato esposto dal Parroco Di Giovanni era lungi dal vero, e che il popolo tutto e non un partito erasi alzato ad una voce per dichiarare la sua avversione al Parroco che avea demeritato la sua fiducia [...] ingiustamente il parroco ha voluto malignare l'espressione di un popolo in attentato di taluni malintenzionati, mentre è generale voto di questa popolazione, per altro esemplare per la sua condotta, rassegnata alla Legge, ed al dovere, che rispetta i diritti di ogni cittadino del pari quelli del Sac. Di Giovanni purché non si impegni più di pretendere le qualità parrocchiali che ha demeritato e che non venga ad irritare colla sua presenza il concetto malumore.<sup>36</sup>

Il 23 marzo 1848 Filippo Bentivegna convocò in Palazzo Adriano una seduta straordinaria del Comitato provvisorio che presentò dunque relazione di questo intervento. La posizione del parroco latino ne usciva danneggiata in quanto si richiedeva di rinunciare alle “qualità parrocchiali”. In questo caso non emerge a carico di Di Giovanni il dato politico controrivoluzionario. Il generale riferimento al “demerito” sembrava ridimensionare l'originaria accusa. Ancora nella stessa lettera si raccontava di come egli fosse male accetto al popolo che, riunitosi in piazza, chiese il suo allontanamento.

Niccolò Di Giovanni, nel tentativo di mantenere la propria posizione,

---

35 ASPa, Min. Polizia (1848) b. 532 f. 946. Lettera scritta dal Comitato Provvisorio di Palazzo Adriano al Presidente del Comitato Generale di Palermo datata Palazzo Adriano, 14 Marzo 1848

36 ASPa, Min. Polizia (1848) b. 532 f. 946. Lettera scritta dal Comitato Provvisorio di Palazzo Adriano al Presidente del Comitato Generale di Palermo datata Palazzo Adriano, 26 Marzo 1848

scrise una supplica al presidente del Comitato generale, mostrando come fosse vittima di un complotto. Riprendendo il lessico politico, Di Giovanni sosteneva che vi furono “vari perturbatori della pubblica tranquillità” che avevano organizzato “un partito di opposizione” per rimuoverlo dal suo incarico di parroco, nonostante la sua elevazione fosse avvenuta per “esatto e legale concorso”. I metodi adottati contro il parroco latino da tali perturbatori sarebbero stati tre: rianimare “le questioni greche-latine”; aizzare i debitori contro suo fratello Giuseppe Di Giovanni custode della Commenda di Magione locale; risvegliare “le particolari inimicizie tra i componenti del clero per la sua elevazione al Parrocato”. Dopo aver fatto circolare false voci sul suo conto, in occasione della festa di San Giuseppe “il nemico della causa pubblica” – scriveva Di Giovanni – aveva proclamato parroco un altro in sua vece.<sup>37</sup>

Nei documenti presi in esame, per quanto sia adoperato un linguaggio afferente alla sfera pubblica, non si ritrovano riferimenti specifici agli avvenimenti e alla temperie politica del '48. Le questioni sollevate alludono sempre a situazioni locali in cui le problematiche religiose hanno il ruolo centrale. Infatti, nonostante fossero usate espressioni come “controrivoluzione”, “partito di regi”, “nemico pubblico”, “disturbatori della pubblica quiete” – ed altre se ne potrebbero elencare – i fatti mostravano come l'interesse della popolazione di Palazzo Adriano fosse lontano dalle vicende politiche. Il Comitato provvisorio mirava ad approfittare del momento rivoluzionario per allontanare il parroco latino. La disputa religiosa riemergeva con connotati differenti rispetto agli anni precedenti. Se infatti fino al processo borbonico l'opposizione tra i due riti era stata manifestata in modo evidente, qui “le questioni greche-latine” sono uno degli *escamotage* impiegati contro il parroco di rito latino. Definita nel 1845 la regolamentazione preminenziale tra i due riti, l'interesse era, ora, di nominare un parroco latino ben voluto sia dalla parte latina sia dalla parte greca. Con questo scopo il Comitato provvisorio aveva messo in moto la macchina politica cercando di ottenere un vantaggio dal nuovo governo come già aveva fatto con il vecchio.

Dunque nei paesi siculo-albanesi gli ideali nazional-patriottici non trovarono terreno fertile. Indubbiamente la posizione nelle zone rurali non favorì certo la diffusione delle nuove idee, che invece già circolavano nelle grandi città. Le questioni di natura sociale, economica e religiosa continuavano a giocare un ruolo centrale. Le dinamiche socio-economiche sono d'altronde ascrivibili ai fenomeni descritti da Rosario Romeo per il

---

37 ASPa, Min. Polizia (1848) b. 532 f. 946, Supplica del sacerdote Niccolò Maria di Giovanni di rito latino di Palazzo Adriano dell'11 aprile 1848

1848 a proposito delle campagne siciliane. L'unico elemento di peculiarità identitaria si intravede nell'approccio agli affari religiosi. Per quanto non fossero presenti scontri le ingiunzioni da parte del Comitato provvisorio contro il parroco latino per il bene della comunità siculo-albanese sono testimonianza di come la questione religiosa fosse ancora sentita.

All'interno di tale quadro vi furono, però, alcune personalità arbëreshë che, guidate da patrioti eminenti, parteciparono al dibattito pubblico introducendo all'interno della comunità il germe politico.

## 2. Francesco Crispi: un patriota arbëreshë fuoriuscito

Nei paesi siculo-albanesi, come in gran parte della Sicilia, la rivoluzione fu dunque vissuta come momento di destabilizzazione istituzionale. Il 4 luglio 1848 Francesco Crispi, allora ministro dell'interno del governo Depretis, durante un suo intervento sul tema dei prefetti, fece una riflessione sulle cause che portarono al fallimento della rivoluzione del '48 in Sicilia. Nel 1848 fu ristabilita la legge municipale del 1812 la quale non fu applicabile nella realtà.

I municipi chiedevano costantemente e continuamente al Governo quella tutela alla quale erano avvezzi. Avevano perduto il sentimento dell'autonomia, il concetto dell'individualismo. Abituati per moltissimi anni ad essere retti, governati, amministrati anche dall'autorità centrale, non sapevano svincolarsene. E anche la rivoluzione dovette pagare questo tributo all'abitudine che la legge francese aveva disgraziatamente, malamente inoculato.<sup>38</sup>

A quasi quarant'anni di distanza Crispi prendeva coscienza dell'immatunità sociale ed istituzionale del popolo siciliano – per compararla alla situazione vigente allora in Italia –. Eppure nel 1848 Crispi, a seguito dell'insediamento del Comitato Generale, fu tra i più convinti sostenitori dell'autonomia municipale.

Proveniente da una nota famiglia arbëreshë con profonde convinzioni religiose e “istituzionalmente” borbonica, benché su posizioni democratiche, Crispi del 1848 risentì dell'influenza paterna in ambito politico: credette nella capacità dell'individuo di autodeterminarsi dal punto di vista politico e nell'autonomia dei comuni. Il percorso intrapreso lo portò

---

38 Crispi F., *Discorsi Parlamentari*, Roma, 1915, II, p. 857. In Composto R., *Le amministrazioni comunali nell'iter politico di F. Crispi*, in “Archivio Storico Siciliano”, 1985, p. 276

però nel 1849 in esilio, dove le sue posizioni cambiarono radicalmente, come è noto, a causa delle delusioni derivate dai fallimenti politici e dalle frequentazioni in ambienti internazionali. Dunque vale la pena qui di chiedersi in che misura la famiglia d'origine condizionò, almeno inizialmente, le posizioni del giovane Francesco Crispi e come da lì mosse i primi passi verso una visione nazionale.

## 2.1 Educazione e formazione familiare

Ebbi [...] a convincermi che mio padre fu sempre il mio migliore amico. Sbagliai, e sentii dolori non comuni, provai amarezze non ordinarie, quando non mi sottomisi a' suoi consigli.<sup>39</sup>

In una lettera del 1867 Francesco Crispi scriveva così ad un amico sostenendo che il primo dovere di un figlio è di obbedire ai genitori. Legato al padre da un profondo sentimento di stima e affetto, Crispi provò nei confronti del padre sempre una sorta di timore reverenziale che mai si concretizzò in aperta ribellione. D'altronde Tommaso Crispi sembrò essere un genitore severo, guidato da solide regole morali e da una ferma fede religiosa.<sup>40</sup>

Arbëreshë originario di Palazzo Adriano ed istruito al rito greco da suo padre, il papas don Francesco Crispi, Tommaso si trasferì nella città di Ribera per amministrare possedimenti di famiglia. Quindi battezzò ed educò i figli secondo il rito greco mantenendo vive le tradizioni albanesi.

Il piccolo Francesco fu dunque mandato a studiare dapprima a Villafranca presso una famiglia siculo-albanese, affinché ricevesse un'adeguata educazione, e poi al Seminario greco-albanese di Palermo di cui Giuseppe Crispi, zio del futuro statista, era rettore.<sup>41</sup> Rare sono le notizie circa gli anni della sua formazione e solo l'aneddotica ha provveduto a colmare tale lacuna. Certo è che Francesco Crispi negli anni dell'esilio aveva qualificato l'educazione ricevuta al Seminario come "incompleta" perché non gli erano state insegnate discipline più moderne come le lingue e l'economia. Christofer Duggan nella biografia dello statista ha però sottolineato come lo studio incentrato su materie classiche e sulla conoscenza approfondita della letteratura avesse aperto a Crispi le porte per la comprensione dei fenomeni

---

39 In Duggan C., *Creare la nazione. Vita di Francesco Crispi*, Roma-Bari, 2000, p. 9

40 Paratore G., *Tramonto di Crispi*, in "Nuova Antologia", 1967, pp. 299

41 De Luca Aprile G., *Primi anni di Francesco Crispi*, in "La Lettura. Rivista mensile del Corriere della Sera", 1913, p. 1013

storici e politici che lo videro direttamente coinvolto. Inoltre la padronanza della lingua latina e greca gli permisero di integrarsi nella “koiné culturale” dei salotti europei ottocenteschi.<sup>42</sup>

Completato il percorso di studi al Seminario, nel 1835 Crispi si iscrisse alla facoltà di giurisprudenza presso l’Università di Palermo. La scelta è comprensibile se si pensa che in seguito all’abolizione del feudalesimo in Sicilia (1812) iniziarono interminabili processi giudiziari per l’assegnazione delle “terre comuni”, processi che ancora negli anni Trenta dell’Ottocento tenevano impegnati intere schiere di avvocati.<sup>43</sup>

Bisogna inoltre tener conto che Crispi si trovò ben presto a stretto contatto con la realtà locale dell’amministrazione municipale. Il cugino di Tommaso Crispi, Antonio – fratello di Monsignor Giuseppe Crispi –, fu sindaco di Palazzo Adriano alla metà degli anni Trenta; la famiglia materna, i Genova, era variamente inserita in posizioni del governo locale; lo stesso Tommaso fu sindaco di Ribera dal 1834 al 1836 e, sempre qui, nel biennio 1841-1842 fu amministratore del “peculio frumentario”.<sup>44</sup>

Temendo gli attacchi da parte dei suoi nemici politici, dal 1860 in poi Crispi tese a nascondere la partecipazione della sua famiglia alla vita politica sotto il governo borbonico, nonostante si fosse distinta sempre per l’appartenenza allo schieramento più democratico. Basti pensare che nella rivoluzione siciliana del 1820-21 Tommaso Crispi si schierò con la fazione popolare contro i proprietari terrieri; e successivamente dal 2 febbraio 1848 al 25 giugno 1848 fu presidente del Comitato provvisorio di Ribera.<sup>45</sup>

---

42 Duggan C., *Creare la nazione*, cit., pp. 12-15: “quando, nei tardi anni Ottanta [Crispi] faceva visita a Bismarck, i due anziani statisti si divertivano a scambiarsi citazioni classiche in greco e in latino. (Durante uno dei suoi viaggi, Crispi prese con sé un volume di Svetonio)”. Inoltre che Francesco Crispi fosse stato bene preparato negli studi classici lo dimostrano due dotte recensioni che pubblicò nel 1837 sulle *Effemeridi Scientifiche e Letterarie per la Sicilia* dal titolo “Versi latini di Giambattista Svegliato dedicati al Signor barone Vincenzo Mortillaro il dì delle sue nozze con la signora Rosalia Benzo” e “Saggio storico sulla vita di Epicarmo coi frammenti delle di lui opere raccolti ed illustrati da Luigi Tirritto”; sono stati pubblicati dei componimenti inediti risalenti alla prima giovinezza di Crispi che mostrano il suo interesse per il mondo antico e per i miti in particolare cfr. Crispi F., *Componimenti poetici*, Parrino I. (a cura), Palazzo Adriano, 1995

43 Romeo R., *Il Risorgimento in Sicilia*, cit. p. 204

44 Composto R., *Note crispine*, in “Nuovi quaderni del Meridione”, 1973, pp. 220-228

45 Composto R., *Tommaso Crispi sindaco borbonico*, in “Rassegna storica del Risorgimento”, 1989, pp. 37-40; Milanese L., *Ribera, s.v.*, in Id., *Dizionario Etimologico della lingua siciliana*, 2015, eBook



Difficilmente Francesco riuscì a tenersi lontano dagli affari familiari e in particolare da quelli paterni. Tommaso Crispi, infatti, fu accusato di malversazioni per il periodo in cui aveva rivestito la carica di sindaco di Ribera e nel 1844 ebbe anche una denuncia formale a suo carico da parte di Filippo Colletti. Il debutto giornalistico di Francesco Crispi nel luglio del 1834 sul “Telegrafo siciliano” fu probabilmente legato a questo episodio e alla difesa delle inclinazioni liberali del padre.<sup>46</sup> Inoltre da una lettera, che Tommaso inviò al figlio in esilio a Londra il 12 ottobre 1855, si evince come Francesco Crispi fosse puntualmente informato sulle questioni giudiziario-istituzionali. Tommaso, dopo aver ricordato le accuse mossegli da Filippo Colletti, sostenne che nuovamente si trovava nella condizione di dover giustificare il proprio operato di fronte all’intendente di Girgenti e continuava:

ti ricorderai li pignoramenti sofferti del feudo di Riozzo, e che io volea rientrare [...] gli autori degli eccessi di potere, e che mi dissuadesti e non volesti mai intraprendere ricorso, con tutto ciò che ti diedi tutte le Carte.<sup>47</sup>

Questa lettera testimonia come Francesco Crispi fosse addentro alle problematiche delle politiche municipali già nel 1844 e come il padre incoraggiasse la sua capacità giuridica affidandogli le carte per un ricorso amministrativo. Da qui si comprende come l’interesse e l’esperienza di Francesco per le amministrazioni locali e le municipalità si siano formate a contatto con le vicende paterne. Proprietario terriero con istanze autonomistiche e membro del governo locale, Tommaso fornì al figlio le basi su cui costruire la sua ascesa politica.

## 2.2 Il ‘48 di Francesco Crispi

È possibile datare l’inizio della *cursus honorum* di Francesco Crispi al 1848, quando entrò a far parte del parlamento palermitano. Qui si occupò

---

46 Duggan C., *Creare la nazione*, cit., p. 17: “L’articolo aveva la forma di una lettera a Vincenzo Navarro, un medico locale di inclinazioni liberali, e difendeva le opinioni di Navarro sulla medicina omeopatica contro un attacco recente di Domenico Colletti (verosimilmente parente di di Filippo). A prima vista non parrebbe trattarsi di un gesto politico; ma nella Sicilia di quegli anni, per eludere la vigilanza dei censori, le battaglie politiche venivano combattute sotto la copertura di dispute culturali o intellettuali, e negli anni Trenta l’omeopatia si trovò strettamente associata alla causa di radicalismo, specialmente, a Palermo.”

47 Composto R., *Tommaso Crispi*, cit., p. 38

dei temi a lui più noti: l'organizzazione militare, gli affari ecclesiastici e il governo locale. Il suo interesse per le amministrazioni locali si concretizzò poi in un breve scritto pubblicato nell'estate del 1848 per i tipi della Lorenzo Dato ed intitolato "Manuale pei consigli e magistrati municipali". Nell'introduzione – datata al 27 giugno – Crispi spiegava come in seguito alla rivoluzione fossero sorti nei municipi dei Comitati "improvvisati nell'urgenza del bisogno politico" i quali, non essendo regolamentati, rischiavano di essere mal tollerati dal popolo. A questo scopo il 26 maggio l'assemblea approvò la riabilitazione della legge municipale del 1812 che fu poi adeguata ai nuovi tempi con ulteriori decreti. Crispi dunque intendeva mettere ordine in questa materia articolando l'analisi dei decreti emanati in tre parti: elezioni, funzioni del consiglio civico e doveri del magistrato.<sup>48</sup>

Il ragionamento di Crispi partiva dalla critica al sistema amministrativo dei Borboni:

sono agli 11 gennaio 1848 la legge amministrativa consisteva in una rete, che tenea strette le volontà dei comuni, né permetteva che liberamente agissero giusta gl'interessi locali, comunque con regia ipocrisia si fosse dato ad intendere che da tanto derivasse la riunione delle forze individuali di uno stato, e però il vigore stesso. Male potentissimo era in ciò, perché il sistema adduceva che alle magistrature municipali fossero ascisi uomini non eletti dal popolo e della causa del popolo non amici, e che si desse esistenza a poteri centrali, che attraeranno a loro la risoluzione di tutti i pubblici affari.<sup>49</sup>

Se il sistema borbonico, modellato sull'esempio francese, era da rifuggire perché soffocava la libertà locale, anche la legge del 1812 non era del tutto desiderabile dal momento che

non era disponente verso la generalità degli individui quanto vuolsi e si deve, non seguiva il cittadino in tutto il periodo dei suoi giorni, nol metteva senza disagevolezze a parte della doppia potenza politica e municipale. [...] Molto imitatori degli usi anglicani non gli fu dato conoscere che la legge amministrativa dee chiamare al municipio tutte le classi della società, perché vi han tutte diritto, essendo tutte rette da essa e partecipandone ai vantaggi e ai pesi.<sup>50</sup>

Secondo la visione crispina tutti dovevano avere l'opportunità di porsi sullo stesso piano davanti alla politica in particolare municipale e allo stesso

---

48 Crispi F., *Manuale pei consigli e magistrati municipali*, Palermo, 1848, pp. 3-11

49 *Ibidem*, p. 4

50 *Ibidem*

modo dovevano essere trattati. Da qui discendeva la questione del suffragio e dell'eleggibilità. Infatti provocatoriamente si chiedeva quale diritto avesse il nobile che non poteva essere concesso anche al "plebeo": la "plebe divina" era infatti vista come la vera portatrice degli ideali della recente rivoluzione e quindi non era possibile precluderle la partecipazione alla vita politica locale.<sup>51</sup> Queste posizioni sembrano insistere su tematiche già affrontate sul giornale "L'Apostolato" dove variamente si era insistito sulla necessità di riequilibrare la situazione socio-economica in Sicilia attraverso una più equa distribuzione delle ricchezze e un maggior coinvolgimento del popolo nelle dinamiche politiche.<sup>52</sup>

Nel pensiero di Crispi la questione sociale – fortemente sentita in Sicilia e in generale nel Meridione – si legava strettamente al concetto di rivoluzione e risorgimento. Una simile teorizzazione dovette risentire dell'esperienza familiare. Si è già detto di come i Crispi si fossero sempre distinti per le loro posizioni a favore delle fazioni popolari contro lo strapotere degli antichi proprietari terrieri. Si narra di don Francesco Crispi, nonno dello statista, il quale contraddisse apertamente un aristocratico a proposito della costituzione della "guardia urbana" durante la rivolta del 1820-21; questo lo minacciò pubblicamente di punirlo per la sua insolenza facendolo trascinare da un cavallo e don Francesco lo sfidò beffardamente a farlo se ne aveva davvero il potere.<sup>53</sup> Allo stesso modo Tommaso Crispi fu coinvolto in un caso giudiziario – noto come "caso Ferrandina" – contro alcuni grandi proprietari terrieri per aver preso le parti delle fazioni popolari locali cosa che gli valse il marchio di liberale.<sup>54</sup> Crispi seguì dunque l'inclinazione derivante dalla cultura familiare per proseguire nel suo personale percorso dietro gli stimoli provenienti dagli eventi politici e dalle nuove ideologie circolanti in Europa.<sup>55</sup>

---

51 *Ibidem*, p. 10

52 Composto R., *Idee sociali del primo Crispi (1839-1849)*, in "Rassegna storica del Risorgimento", II/1962, pp. 208-213. Composto riporta per intero un articolo firmato da Francesco Crispi apparso su "L'Apostolato" il 12 aprile 1848 ed intitolato "Ai politici del tempo!". Qui si insisteva sul concetto di *equilibrio*: equilibrio sociale ed economico tra le classi sociali perché lo scopo della rivoluzione è il "ricomporsi in una maniera più equa, più compartita" e un "popolo che gioisce all'idea del suo risorgimento"

53 Duggan C., *Creare la nazione*, cit. p. 16

54 *Francesco Crispi. Lettere a Rosalino Pilo (1849-1855)*, Candido S. (a cura), Roma, 1991, p. 353

55 Il 16 aprile 1949 su "L'Apostolato" Crispi pubblicò con il titolo "Intendiamoci bene" un breve articolo apparso a Parigi che si apriva con la seguente domanda: "che mai sono queste dottrine, le quali sotto il nome di socialismo, di comunismo, di organizzazione del lavoro, di garanzia, di diritto al lavoro

A tal proposito è ancora Christofer Duggan a sostenere che l'influenza paterna possa aver avuto un qualche peso nella redazione del "Manuale pei consigli e magistrati municipali", tanto più che Tommaso rivestì la carica di presidente del Comitato provvisorio di Ribera. Lo studioso londinese riteneva che fosse possibile intravedere in filigrana il pensiero di Tommaso nell'asserzione di Francesco secondo cui i gravi disordini nelle province erano dovuti, per lo più, ad antichi funzionari riadattati sotto nuova denominazione. In realtà che un medesimo notabile rivestisse cariche pubbliche tanto per il governo borbonico quanto per il potere rivoluzionario, non fu cosa insolita: nei Comitati provvisori spesso confluirono personalità influenti a livello locale che fino al giorno prima avevano servito l'amministrazione borbonica.<sup>56</sup> Fu d'altronde il caso dello stesso Tommaso Crispi il quale però, visti forse i suoi trascorsi "liberali", riteneva di occupare a buon diritto una posizione nell'amministrazione locale rivoluzionaria.

Inoltre ad ulteriore testimonianza dello scambio esistente tra genitore e figlio si sa che Tommaso cercò intercessione presso Francesco per un progetto di costruzione di un ponte nei pressi di Ribera. Approvato dal consiglio municipale, il progetto fu inviato a Francesco Crispi affinché presentasse una mozione alla Camera. Crispi effettivamente redasse la mozione sottolineando l'importanza di un ponte sulle coste della Sicilia sud-occidentale, coste prospicienti l'Algeria, paese "tutelato dal tricolore vessillo della repubblica francese", ma non risulta che la mozione sia mai stata presentata.<sup>57</sup>

Si può dunque concludere che la visione di Crispi a proposito del governo ed amministrazione locale risentì – almeno fino alla svolta del 1887 – degli anni giovanili trascorsi nella terra natia e dei proficui scambi familiari.<sup>58</sup> Nonostante ciò la cultura e l'identità arbëreshë furono lontane da qualsiasi vetrina politica. Già nel 1848 le origini albanesi e il rito greco, sotto cui era stato formato, non trapelarono nella vita pubblica del giovane Crispi: lasciando dietro di sé una famiglia legata alla religiosità e alle usanze

---

muovono oggi così vivamente le speranze degli uni e le apprensioni degli altri?" Spiegava così le nuove ideologie simpatizzando seppur moderatamente con esse nella misura in cui riconoscevano il potere dei ceti aristocratici come fondati sull'ingiustizia. Cfr. Composto R., *Idee sociali del primo Crispi*, cit., pp. 211-213

56 Romeo R., *Il Risorgimento*, cit., p. 320

57 Composto R., *Francesco Crispi da moderato a democratico*, in "Archivio Storico Siciliano", 1980, pp. 392-394

58 Romanelli R., *Francesco Crispi e la riforma dello Stato nella svolta del 1887*, in "Quaderni storici", 1971, pp. 763-834

tradizionali arbëreshë costruì una identità siciliana, prima, e italiana, poi, in vista dell'ascesa nazionale.

### 3. “ [...] per mantenere sempre vivo il sacro fuoco della libertà”

Francesco Crispi non fu però l'unico membro originario della comunità arbëreshë ad essere politicamente attivo durante la rivoluzione del 1848. Il 12 febbraio 1848 il Comitato Generale di Palermo pubblicò un manifesto per fare debita menzione delle città siciliane che si erano impegnate per la causa comune.

La Sicilia tutta al primo segno che ne dié Palermo scorso a rivendicare i suoi ed antichi suoi diritti; ed ogni angolo il più remoto dell'isola ripete con alacrità ed entusiasmo alla prima voce di libertà che alzatasi in Palermo il 12 gennaio si diffuse in un baleno, e col plauso e concorso generale statui la Sicula rigenerazione, l'indirizzi, e larghe contribuzioni e gloriose gesta, e riportate vittorie sonosi mano mano pubblicate di varie e principali città, che han gareggiato coi fratelli di Palermo in zelo e valore. Ma di moltissime altre con nostro dolore non si è potuto tuttavia fare onorata menzione; [...] Compriamo adunque il sacro dovere di pubblicarne qui appresso i nomi, onde far solenne testimonianza che anch'essi han contribuito alla santa causa della Sicula libertà, e sono pur degni della pubblica riconoscenza.<sup>59</sup>

Seguiva un elenco di circa centoventi paesi e villaggi siciliani tra cui comparivano i nomi di “Contessa, Mezzojuso, Piana e Palazzo”. Come abbiamo visto, fino al 1846 questioni religiose avevano occupato la comunità albanese di Sicilia, più preoccupata delle proprie necessità di sopravvivenza che non della nuova aria politica. Conclusosi il processo tra il clero di rito greco e latino, i fatti politici del 1848 coinvolsero inevitabilmente i paesi arbëreshë.

Se la condizione socio-economica della popolazione e dei municipi nonché la posizione geograficamente dislocata – come si è detto – impedì una vasta diffusione degli ideali patriottici, vale la pena di chiedersi in che misura i paesi siculo-albanesi contribuirono alla “santa causa della Sicula libertà” al punto da essere “degni della pubblica riconoscenza”. Non potranno neppure essere ignorate le modalità con cui i membri della comunità arbëreshë parteciparono alla rivoluzione, le ideologie nazionalistiche a cui aderirono

<sup>59</sup> *Raccolta di varie scritture pubblicate dal Comitato e dai più ardenti cittadini, in occasione della rivolta succeduta in Palermo dal giorno 12 gennaio 1848 in poi*, Palermo, 1848, pp. 192-193

– se vi aderirono – e il perché.

### 3.1 Verso la formazione politica

Gioacchino Petta, patriota arbëreshë di Piana dei Greci, nella prefazione alle sue memorie, “Piana dei Greci nella rivoluzione siciliana del 1860”, narra di come le idee patriottiche cominciarono a diffondersi tra la popolazione in questo paese siculo-albanese nel 1848 grazie alle “continue ed incessanti cure adoperate dai giovani culti per mantenere sempre vivo il sacro fuoco della libertà.”<sup>60</sup>

Dallo “Elenco degli Emigrati politici siciliani all'estero” redatto l'8 giugno 1859 dal Direttore della Polizia, Maniscalco, è possibile individuare i nomi di alcuni personaggi di Piana che abbracciarono la causa, se non ancora patriottica, almeno antiborbonica.<sup>61</sup> Giuseppe Stassi – che ebbe il grado militare di capitano durante il 1848 e fu poi costretto esule a Livorno dopo il ritorno dei Borboni –,<sup>62</sup> Giorgio e Pietro Piediscalzi – che nel 1860 organizzarono nei paesi albanesi le squadre a sostegno di Garibaldi –,<sup>63</sup> Demetrio Camarda – papas di rito greco e parroco di Piana dei Greci, anche egli esule dopo la restaurazione del 1849 –<sup>64</sup> sono alcuni dei personaggi arbëreshë che nel 1848 principiarono la loro militanza per poi impegnarsi più attivamente durante la spedizione dei Mille.

Non bisogna però credere che per il periodo precedente vi fosse stato un disinteresse totale per le questioni che animavano il continente. Già dagli anni Venti dell'Ottocento si hanno alcune notizie riguardanti il coinvolgimento di alcuni arbëreshë nelle attività insurrezionali. Si tratta – almeno in base alla documentazione che è stata reperita – di casi isolati: sul “Giornale di Palermo” del 30 gennaio 1822 fu pubblicata una lista di “fuoribando” in cui comparivano i nomi di cinque albanesi di Piana e Contessa; l'anno dopo sullo stesso giornale Gioacchino Mandalà di Piana era accusato di fare “propaganda ad iscriversi alla vietata setta dei Carbonari”.

---

60 Petta G., *Piana dei Greci nella rivoluzione siciliana del 1860*, Palermo 1861, p. 6

61 ASPa, Affari Esteri di Sicilia-Napoli, b. 1238

62 *Collezione di leggi e decreti del General Parlamento di Sicilia nel 1848*, Palermo, 1848, p. 292

63 Lupo S., *L'unificazione italiana. Mezzogiorno, rivoluzione, guerra civile*, Roma, 2011, p. 38

64 Sansone A., *Le fortune della spedizione dei Mille – nuovi documenti*, in “Archivio Storico Siciliano”, 1927, pp. 76-79

Ancora testimonianze sparse si hanno per gli anni del 1847-48. Giorgio Costantini, patriota di Piana dei Greci, narrando delle vicende biografiche di Rosolino Pilo ricordava come durante la dimostrazione tenutasi il 28 novembre 1847 presso Villa Giulia a Palermo

un certo Alessandro Borgia, di Piana dei Greci, chierico del Seminario Greco di Palermo, tra gli evviva alla costituzione e a Pio IX slegò la fascia di seta rossa con cui cingeva l'abito talare ed aggrappandosi alla statua del vecchio Palermo la pose a tracolla della medesima. Questo fatto gli procurò l'espulsione dal Seminario e la persecuzione della polizia borbonica.<sup>65</sup>

L'evento riportato fa riferimento alla statua della fontana di Villa Giulia in cui è raffigurato il Genio di Palermo, nume tutelare della città: un uomo barbuto, che nutre dal petto un serpente; vestito con un'armatura romana e con uno scettro in mano, simbolo regale; il Genio ha accanto un'aquila, insegna della città; ai suoi piedi un cane, simbolo di fedeltà, e un fascio littorio, simbolo di potere; sulla roccia una cornucopia, simbolo di abbondanza, uno scudo con la Triscele, rappresentante la Sicilia, e una targa con l'iscrizione in latino *Prima Sedes, Corona Regis et Regni Caput*, ad indicare il ruolo di Palermo capitale.<sup>66</sup>

Alessandro Borgia, chierico del Seminario greco-albanese, accompagnando il suo gesto con l'invocazione alla costituzione e a Pio IX rifunzionalizzava uno dei simboli laici della città: da icona pubblica di Palermo diveniva emblema dell'indipendenza siciliana e della ricezione delle nuove idee nazionalistiche.

Questo gesto compiuto dal siculo-albanese non rimase isolato ma fu perpetuato su un'altra effigie del Genio nel 1848 con il benestare del Comitato Generale: il 12 gennaio 1848 l'abate Vito Ragona si recò nella piazza della Fieravecchia “ove fatta un'allocuzione ai primi armati che ivi si erano riuniti, posò la bandiera nelle mani della statua del nostro vecchio Palermo”, azione che valse al sacerdote un riconoscimento da parte del Comitato Generale, riconoscimento consegnatogli il 5 febbraio; ancora un'onorificenza fu attribuita alla patriota Santa Mariolo la quale sempre in occasione della rivoluzione richiamò, sventolando il tricolore, il popolo alla rigenerazione della Sicilia in nome di Pio IX e dell'Italia; allora la folla “salutandola qual angelo della nostra redenzione, raccoglie la non mai vista bandiera, corre alla Fieravecchia, ove in mezzo a' gridi di *Viva Pio IX*

---

65 Costantini G., *Sessanta giorni di storia dalla venuta di Rosolino Pilo sino alla resa di Palermo (10 aprile – 8 giugno 1860)*, Palermo, 1905, p. 12

66 Chiazza A., *Il Genio di Palermo. Contesti urbani e immagini scultoree*, Palermo, 2010, pp. 99-115

*viva la Costituzione, la pone in seno al Genio di Palermo*”.<sup>67</sup>

Le informazioni circa la partecipazione della comunità di Piana dei Greci agli avvenimenti rivoluzionari sono dunque frammentarie e non lasciano trasparire alcuna consapevolezza politica; come d'altronde affermò Gioacchino Petta solo nel 1848 cominciò a nascere, qui, quel senso di appartenenza alla nazione che porterà alla partecipazione nel 1860-'61.

### 3.2 Rituali pubblici e alfabetizzazione politica

Più dettagliate sono le testimonianze circa la partecipazione di Palazzo Adriano alla rivoluzione. Presso l'Archivio di Stato di Palermo sono conservate, sotto la divisione del “Ministero di Polizia”, quattro lettere di un anonimo all'intendente borbonico.<sup>68</sup> In queste missive non compare la data ma grazie all'archiviazione nella busta del 1849 e agli eventi riportati è possibile proporre una datazione abbastanza precisa. Al di là di ciò, questi materiali testimoniano un'organizzazione rivoluzionaria interna alla comunità di Palazzo Adriano, aprendo dunque una nuova prospettiva interpretativa.

D. Andrea Dara cancelliere attuale, e suo figlio Gabriello, di Palazzo Adriano sempre molesti ed irrequieti non solo nella società ma quello che più conta alla corona. Non gli è stato sufficiente merce l'opera sua di deturpare la quiete di un'intera comune e questo sì, sì, si possa a mille voci gridare? Non ci è stato sufficiente di essere uno dei primi motori della rivoluzione del 12 gennaio 1848, sì in Palermo, che in Corleone ancora, il quale spedì a bella posta il figlio Gabriello della stessissima indole cultando alle armi a tutta possa i suoi colleghi? Non gli è stato sufficiente di avere preso i quadri delle persone sacre del re e la regina ch'erano sepolti per mezzo dei buoni cittadini unitosi col Parroco Latino e Vicario Greco, il primo coll'esempio dei figli, i secondi con la predicazione eccitarono un popolo ci li consegnarono dopo fatta lunga condotta con suoni di corna e brogna si riclussero in mezzo alla pubblica piazza con scherni i più disonoranti li pugnarono, li lapidarono e finalmente con grida li bruciavano gridando “è morto l'infame Borbone” e questo si fece dopo la presa di Catania ultimamente. Ho vergogna! Non si aspettava questo da due padri di chiesa e da un funzionario pubblico? Non è stato sufficiente di dare alle stampe sue scritte denigrando in un modo il più orribile le persone reali?<sup>69</sup>

La lettera, scritta all'indomani della presa di Catania da parte dei Borboni,

---

<sup>67</sup> *Raccolta di varie scritture pubblicate dal Comitato*, cit., pp. 124-125

<sup>68</sup> Le quattro lettere sembrano essere state scritte dalla stessa mano

<sup>69</sup> ASPa., Min. Polizia (1849), b. 586 f. 4606



voleva essere una denuncia per le azioni e le inclinazioni rivoluzionarie di alcuni membri della comunità di Palazzo Adriano. È possibile dunque proporre come datazione la seconda metà del mese di maggio o il mese giugno del 1848, dal momento che in aprile vi fu la presa di Catania e il 15 maggio Ferdinando II rientrò a Palermo.

Da questa fonte si ha notizia dei movimenti patriottici a Palazzo Adriano. Il coinvolgimento di alcune personalità risultava ascrivibile già alla rivolta del 12 gennaio: Andrea Dara con suo figlio Gabriele si fecero promotori della spinta rivoluzionaria a Palermo e a Corleone.

La famiglia Dara di origine arbëreshë occupò una posizione di primo piano nell'amministrazione borbonica locale: Gabriele Dara Senior fu medico e sindaco di Palazzo Adriano e coordinatore dei campieri locali; Andrea Dara, suo figlio, fu cancelliere dello stesso paese; Gabriele Dara Junior, ereditando gli ideali politici dei precedenti due, si proiettò nella nuova realtà politica impegnandosi per la causa nazionale.<sup>70</sup> Questi erano inoltre noti per i loro studi sulle tradizioni popolari albanesi con particolare attenzione alla produzione poetica: sembra che trascrivessero gli antichi canti recitati dagli anziani arbëreshë affinché non si perdesse memoria della loro identità culturale.<sup>71</sup>

Essendo dunque delle personalità in vista riuscirono a coinvolgere la popolazione locale nella loro attività politica e, soprattutto, la parte religiosa: il parroco latino e il vicario greco – a detta dell'anonimo redattore della lettera – furono tra gli agitatori delle folle. Insieme ai Dara, furono loro ad organizzare, in occasione dei fatti di Catania ed in seguito alle notizie circa il rientro delle forze regie, un rituale pubblico che potesse rinnovare il sentimento antiborbonico presso la popolazione. Seguendo uno schema predefinito,<sup>72</sup> presero le effigi del re e della regina dal luogo in cui

---

70 Parrino I., *Gabriele Dara. Parte I. Opere minori*, in Guzzetta A. (a cura), *Il contributo degli albanesi d'Italia allo sviluppo della cultura e della civiltà albanese. Atti del XIII Congresso Internazionale di stiro albanesi. Palermo 26-28 Novembre 1987*, Palermo, 1989, pp. 17-19

71 Monastra R. M., *Dara Gabriele, s.v.*, in DBI: Gabriele Dara J. (1826-1885) lasciò tra le opere inedite "L'ultimo canto di Bala", raccolta di antichi canti in lingua albanese. Dopo parziali pubblicazioni su giornali arbëreshë, fu pubblicato in versione integrale post mortem nel 1906. Nella sua "Prefazione agli Albanesi" Dara sosteneva che il suo lavoro sarebbe consistito solo nell'ordinare una serie di canti popolari raccolti da suo nonno Gabriele e da suo padre Andrea. In realtà si tratta di un'operazione letteraria concepita sul modello dei "Canti di Ossian". L'amore per l'antica madre-patria Albania e la costruzione di un passato illustre attraverso le gesta di Giorgio Castriota sono i motivi di questo componimento.

72 Un rituale simile è stato analizzato per la comunità arbëreshë di Calabria. Per

erano conservate – il municipio – per essere portate in processione attraverso il paese al suono di corni e della “brogna”<sup>73</sup> in modo da attirare la popolazione. Il punto di arrivo fu la piazza principale dove i quadri dei sovrani furono lapidati e poi bruciati al grido di “è morto l’infame Borbone”. Questa pubblica manifestazione fu accompagnata dalle predicazioni del parroco latino e del vicario greco. Significativo è il coinvolgimento di entrambe le parti religiose le quali collaborarono per il comune fine politico.

Questo avvenimento può essere interpretato alla luce delle teorie elaborate alla fine dell’Ottocento da Gaetano Mosca, uno dei fondatori delle scienze politiche. Nella sua opera “Elementi di scienza politica” (1895) Mosca raggruppava in un’unica tipologia le chiese, le sette religiose e i partiti politici dal momento che questi ultimi sono “religioni spoglie dall’elemento divino”. Infatti – notava – la politica non è immune da prediche e rituali volti a colpire la fantasia delle masse; gli aspetti simbolici e rituali elaborati in ambito politico sarebbero, quindi, una forma laica di “gesuitismo” per “adescare le turbe”.<sup>74</sup> Così il rituale messo in scena a Palazzo Adriano con la sua teatralità era rivolto alla popolazione con l’intento di rinvigorire il sentimento antiborbonico. Non è casuale che fosse inscenato nel momento dell’avanzata dell’esercito regio: si volevano preparare gli animi alla battaglia.

A Palazzo Adriano il gesto simbolico di esecuzione delle effigi dei Borboni fu accompagnata da orazioni dei rappresentanti dei due riti. Enrico Francia nella sua analisi sul ruolo svolto dal clero durante il 1848 – apparso sul volume 22 degli “Annali della Storia d’Italia” – sottolineava come la predicazione patriottica avesse interessato il clero diocesano soprattutto in periferia già dal periodo francese e ancora dopo la restaurazione. La scenografia del rituale pubblico, d’altronde, ben si confaceva al sermone religioso grazie al quale erano evocate emozioni patriottiche: gli appelli alla mobilitazione militare, le accuse contro i nemici stranieri e l’esaltazione del destino nazionale, il tutto sotto la protezione della religione, erano tra gli

---

alcuni esempi di rituali in piazza con oggetto l’esecuzione delle effigi reali cfr: Caputo V., *La Sicilia contro i Borboni (1848-1860)*, Gastaldi, 1959, pp. 218-219; Vecchi C.A., *L’Italia, storia di due anni, 1848-1849*, Torino, 1851, p. 131; Zappoli A., *Il Borbone di Napoli: cronaca contemporanea dall’anno 1820 al mese di giugno 1848*, Bologna, 1848, p. 24. Simile pratica fu adottata talvolta dagli stessi sovrani nei confronti di patrioti condannati in contumacia alla pena di morte cfr. Vannucci A., *I martiri della libertà italiana dal 1794 al 1848*, I, Livorno, 1849, p. 204

73 Termine popolare siciliano indicante una grossa conchiglia utilizzata come tromba

74 Mosca G., *Elementi di scienza politica*, Torino, 1923 (II ediz.), pp. 197-199

argomenti ricorrenti.<sup>75</sup> Anche in Sicilia la partecipazione del clero alle rivolte fu massiccia se il ministro per gli affari di Sicilia, Cassisi, in occasione del *placet regio* per la congregazione di Palermo, nella circolare ai vescovi del 18 settembre 1849, scrisse:

Fra tanti scandali che han funestato la Sicilia nelle ultime luttuose vicende, [è] gravissimo che molti del clero siansi mostrati ardenti ed avventati fautori della rivolta e che non pochi fra loro abbiano finanche profanato l'augusta santità del tempio, divulgando dalla cattedra di verità massime demagogiche e anarchiche.<sup>76</sup>

La divulgazione di idee “demagogiche e anarchiche” da parte del clero non poteva essere scissa dalla pedagogia dell'appartenenza e dalla formazione del nuovo spirito pubblico.

Allo stesso modo a Palazzo Adriano, come abbiamo visto, il clero si fece promotore della legittimazione dei rituali pubblici facendosi carico della definizione politica della comunità in chiave spirituale attraverso la predicazione.

Presso Palazzo Adriano l'orazione pubblica non fu però l'unico mezzo intrapreso dal clero per l'alfabetizzazione della popolazione. Da una lettera, redatta dal medesimo autore anonimo del documento precedentemente analizzato, si evince che il vicario di rito greco di Palazzo Adriano, Francesco Alessi – noto alla storiografia perché battezzò Francesco Crispi –

sta per mettere in sconcerto tutti i giovani che devono prepararsi agli studi, giovani di ottimi costumi e talenti. Se mi presta credito, ogni padre di famiglia è posto in costernazione dapoiché chi non vuole più andare a compire i suoi studii, chi si nega alla ubbidienza del padre, chi lo dispregia e veda che sorta di angustia e confusione. [sic]<sup>77</sup>

Alessi, con il pretesto di impartire l'educazione, precettava i giovani di Palazzo Adriano per le riunioni che si tenevano nella casa della famiglia Dara. Il cancelliere Andrea Dara e suo figlio Gabriele erano accusati di ordire presso la propria abitazione “una congiura di giovani liberali ...

---

75 Francia E., «*Il nuovo Cesare è la patria*», cit., pp.438-444. Cfr. anche Pellegrino B., *Vescovi e clero nella prima metà dell' '800*, in Id., *Istituzioni ecclesiastiche nel Mezzogiorno moderno*, Roma, 1993, p. 145; Rusconi R., *Predicatori e predicazioni*, in Romano R. - Vivanti C. (a cura), *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, Torino, 1981, pp. 1010-1013

76 In Gambasin A., *Religiosa magnificenza e plebi in Sicilia nel XIX secolo*, Roma, 1979, p. 10

77 ASPa, Min. Polizia (1849) b. 586 f. 4607. Lettera anonima senza destinatario. S.l., s.d.

impregnandoci idee liberalissime e contro la corona”<sup>78</sup> e di essere in combutta con i due “famigerati” patrioti, Pietro Mancuso e “il Bentivegna”.<sup>79</sup> All’indomani del rientro dei Borbone si poneva dunque la questione della pedagogia politica, dell’educare la gioventù ai nuovi ideali – a testimonianza che precedentemente non vi era stato un impegno in tal senso –. Il vicario di rito greco, approfittando del suo ruolo di guida, si fece promotore di questa necessità. D’altronde “il problema educativo” fu sentito come uno dei punti nodali dell’azione risorgimentale. Mazzini vi rifletté lungamente:

Educazione ... è la gran parola che racchiude tutta quanta la nostra dottrina. La questione vitale che si agita nel nostro secolo è questione d’Educazione. [...] Si tratta di trovare un principio educatore [...] che guidi gli uomini al meglio, che insegni loro la costanza del sacrificio.<sup>80</sup>

Questa concezione pedagogica dei principi politici – che in Mazzini ebbe una teorizzazione talvolta indefinita, tanto da essere oggetto ermeneutico<sup>81</sup>– si ritrova variamente declinata nell’operato della comunità di Palazzo Adriano. Si è visto come i rituali pubblici, la predicazione religiosa e gli incontri clandestini per armare il braccio dei giovani patrioti fossero impiegati nell’attività politica di Palazzo Adriano. A questi canali pedagogici fu affiancata la divulgazione di poesie patriottiche e la partecipazione di alcuni arbëreshë alla stampa regionale.

### 3.3 “D’Italia il cane, l’infame Borbon”: prospettive antiborboniche

Alessio Narbone, nella sua “Bibliografia sicola” (1855), tra le opere stampate tra il 1848 e il 1849 annoverava vari testi poetici con intento

---

78 *Ibidem*

79 ASPa., Min. Polizia (1849) b. 586 f. 4606. Lettera anonima senza destinatario. S.l., s.d. Pietro Mancuso (1820-1888), originario di Palazzo Adriano e imparentato ad Andrea Dara, fu patriota e nel 1860 fu nominato prodittatore da Garibaldi. Successivamente fu variamente impiegato nell’amministrazione locale siciliana. Cfr. <http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-mancuso> (al 10 ottobre 2017). Si tratta probabilmente di Francesco Bentivegna, originario di Corleone, a cui si deve l’organizzazione della rivolta di Mezzojuso. Cfr. Brancato F., *Bentivegna Francesco*, in DBI

80 Mazzini G., *Dei doveri dell’uomo*, Roma, 1873, III ed., p. 16

81 Levis Sullam S., «Dio e il Popolo»: la rivoluzione religiosa di Giuseppe Mazzini, in Banti A.M. - Ginsborg P. (a cura), *Storia d’Italia. Annali 22.*, cit., pp. 417-422

patriottico. Basti ricordare qui “Gloria e sventura, canti repubblicani” di Giuseppe Ricciardi, “Canti del popolo” di Giuseppe Prati o ancora “Poesie varie” di Alessandro Manzoni. Altra opera, collazionata appositamente per la stampa, fu “Poesie liberali” pubblicate nel marzo 1848 a Palermo in cui furono raccolti principalmente componimenti di Berchet, Borghi e Giusti. Questo volume dovette godere di particolare fortuna se fu ristampato nel 1849 con l’aggiunta di poesie di Prati, Rossetti, Fusinato, Regaldi e Carret.<sup>82</sup> Queste due edizioni, come molte pubblicazioni ottocentesche e pre-risorgimentali, furono stampate per i tipi di Francesco Lao<sup>83</sup> che fu il primo tipografo ed editore dell’isola e al quale furono affidate, in momenti diversi, sia le opere sotto la censura borbonica sia quelle sotto il controllo rivoluzionario.<sup>84</sup>

Le “Poesie liberali. Berchet, Borghi e Giusti” continuarono ad essere lette anche in seguito al rientro dei Borbone:

In questo di Palazzo Adriano si leggono i libri i più liberali, il Berchet, il Borghi, il Giusti, si scrivono poesie a chi può più, si parli lo lascio a suo pensare, il revisore, e chi l’incoraggia è il suddetto Andrea Dara il quale scrive di maniera orribile contro la corona e le acchiudo una trascritta della sua originale fatta da pochi giorni sono. Questi tali sperano in brevissimo tempo una novella rivoluzione (ci tagliassero la lingua). Non ci bastò che arricchirono più che non erano nei passati trambusti? Ancora cercano del male?<sup>85</sup>

L’anonimo denunciava come a Palazzo Adriano circolassero clandestinamente “i libri più liberali”. Le raccolte poetiche di Berchet e Giusti sono state annoverate da Alberto Maria Banti, nel suo studio “La nazione del Risorgimento”, nel “canone risorgimentale”, ossia in quell’insieme di opere attraverso le quali i giovani scoprivano la nazione italiana immaginandola.<sup>86</sup>

82 Narbone A., *Bibliografia sicola sistematica o apparato metodico alla storia letterario della Sicilia*, IV, Palermo 1855, p. 225

83 Nella “Bibliografia” di Narbone non è riportato l’editore su cui invece dà notizie un biografo di Giuseppe Borghi cfr. Maresca S., *Giuseppe Borghi: studio sulla vita e sulle poesie liriche*, Castellammare di Stabia, 1880, pp. 69-70

84 De Cesare R., *La fine di un regno. (Napoli e Sicilia.) Regno di Francesco II*, II, Città di Castello, 1900, p. 135

85 ASPa., Min. Polizia (1849) b. 586 f. 4606. Lettera anonima senza destinatario. S.l., s.d.

86 Il “canone” stilato da Banti è stato composto dalle opere che furono citate “esplicitamente come come fonti di «illuminazione» patriottica” nei documenti e nella memorialistica. Cfr. Banti A.M., *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell’Italia unita*, Torino, 2000, pp. 44-

Leggendo “Le fantasie” di Berchet – immedesimarsi nell’esule che “sempre ha la patria nel cor” – o “L’incoronazione di Ferdinando I” di Giusti – dove con toni satirici si denigrava la figura del “re dei re, che schiavi ci conserva” – o ancora i “Canti” di Borghi – pervasi di religiosità e dell’invito al martirio –, i futuri patrioti comprendevano che per l’Italia era necessario combattere e anche morire. Le immagini evocate, attingendo alla dimensione simbolica, agivano sul piano emotivo. Così si compiva lo scopo educativo della letteratura.

Questi testi riconosciuti in tutta la penisola per il loro valore pedagogico funsero da modello per una produzione locale. L’anonimo, nella lettera citata, sosteneva che a Palazzo Adriano “si scrivono poesie a chi può più”. Uno dei più attivi poeti era Andrea Dara; questo, facendosi promotore della divulgazione sia delle più celebri “Poesie Liberali” sia dei testi composti di suo stesso pugno, credeva che avrebbe mantenuto vivo lo spirito patriottico. La speranza era infatti di poter presto rivivere una “nuova rivoluzione”. L’intento pedagogico era dunque esplicito e traspariva chiaramente nella poesia di Andrea Dara riportata dall’anonimo accusatore nella sua epistola. Il titolo evocativo di “All’era novella” sembrava riservare una promessa per il futuro, un’era di rinnovamento; la strada da percorrere per giungere a tale rinnovamento era dunque indicato all’interno del componimento, sei strofe in endecasillabi sciolti in rima alternata.

O popolo infame! O gente rejeta!  
Assonnata ti stai e senza vigor;  
scote la mente che giace neglietta  
minaccia, ed affronta, e reca terror  
un libero sole ansioso e aspetta, 5  
che armi s’impugnin si mostri il valor.

Al vile coraggio infonde nel petto,  
che un grido l’attende a libera fe.  
Di regie minaccie or fanno rigetto  
calpesta i Prevosti, gli astanti e il re. 10  
Allora vedrai, che in parte ricetta  
il mare ti prende quiete a risté.

Nelle prime due strofe Dara si rivolgeva al popolo definendolo come infame, nel senso etimologico di “senza fama”, e reietto dal momento che ancora giaceva in uno stato di incoscienza. L’invito che faceva Dara era dunque quello che risuonava in tutta la penisola: scuotersi dal torpore per

---

45, n. 110 p. 45

affrontare il nemico e dimostrare il proprio valore impugnando le armi. Destarsi, acquisire consapevolezza di appartenere ad un'unica nazione e quindi combattere per essa erano gli scopi pedagogici della poesia patriottica.<sup>87</sup> Così Dara diffondendo presso la popolazione della comunità di Palazzo Adriano questo ed altri suoi componimenti sperava di iniziare all'idea di libertà i membri della sua comunità. "Un libero sole ansioso e aspetta": la libertà era quindi identificata per enallage con il sole; una libertà splendente attendeva solo di essere conquistata e la condizione necessaria per raggiungere questo obiettivo era scacciare il re e quanti lo sostenevano.

Lusinghe ei dona, non vere promesse,  
D'Italia il cane, l'infame Borbon.  
Il tarelo annienta. Le truppe sue stesse  
riempien le strade del nostro cannon. 15  
E or vedrassi quale in campo la misse  
tronca tutta senza alcuno pennon.

Crescete nell'onta, alzate l'ordine,  
che in poco vedrassi il Franco guerrier, 20  
che in Napoli aspira in caldo desire  
là ci fiacca ["fronte" aggiunto in interlinea] e straccia il cimmier.

Nella terza e quarta strofa il nemico acquisiva un'identità: si trattava de "l'infame Borbon". L'uso dell'aggettivo "infame", a differenza del primo verso, era adoperato qui con intento connotativo. L'accusa che si muoveva a Ferdinando IV era di aver illuso il popolo siciliano con lusinghe e con la falsa promessa di concedere la costituzione (si noti la litote "non vere") e di avere in seguito bombardato la terra sicula. Il re, poi, era anche definito come "Franco guerrier". Questa definizione può essere interpretata in due modi: sia per l'origine – essendo i Borbone discendenti per ramo cadetto dell'antica famiglia dei Capetingi – sia per la tradizione risorgimentale e romantica secondo la quale gli avvenimenti della storia della penisola erano ripresi come prefigurazioni del risveglio nazionale.<sup>88</sup> Nell'*Adelchi*, Manzoni aveva presentato i Franchi guidati da Carlo Magno come invasori

---

87 *Ibidem*, pp. 33-42

88 A proposito della concezione della storia come insieme di fatti che prefigurano eventi ancora da compiersi cfr. Auerbach E., *Figura*, in Id., *Studi su Dante*, Milano, 1974, pp. 208-209; Id., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, II, Torino, 1956

della popolazione latina e dunque come coloro che ne impedirono la formazione di una coscienza identitaria; Dara creava una continuità semantica, prima che biologica, tra l'oppressore manzoniano dell'VIII secolo e il monarca Borbone: Ferdinando IV, re Franco, aspirava ad esercitare il proprio potere sull'isola trinacria e, secondo la tendenza indipendentista, Napoli era la sua roccaforte, la nemica da cui era mossa l'azione per la sottomissione della Sicilia.

Dopo essersi rifatto ad alcuni dei *topoi* della teorizzazione rivoluzionaria per mostrare lo stato in cui versava il popolo siciliano, Andrea Dara concludeva con due strofe incitando i patrioti alla lotta:

Libero l'uomo comparve alla luce.  
E libero arbitrio Telesio ci donò.  
Cercano distrurre il despota truce, 25  
che i dritti del Nume a noi ci troncò.  
La voglia di noi soggetta conduce;  
Ma ai liberi questa nefanda suonò.

Voi chiusi nei boschi, e sparsi alla villa  
con falce accorrete il mostro assozar. 30  
Quando le trombe sentite le squilla  
tornatevi in un parlate allacciar.  
Chi elmo non vesti, non vesti un'argilla  
rosseggia pel sangue il suolo ed il mar.<sup>89</sup>

Nella quinta strofa Dara utilizzava tre volte l'aggettivo "libero" dal momento che la libertà era ciò per cui era necessario battersi. L'uomo infatti era nato libero e il libero arbitrio era ciò che gli era stato riconosciuto dalla riflessione filosofica rinascimentale. La citazione di Bernardino Telesio non deve sorprendere. In età risorgimentale si rivendicò la dignità dei pensatori italici rinascimentali sino ad attribuirgli un ruolo primario nello sviluppo di quella filosofia moderna che accompagnò l'affermazione dei nazionalismi. Nel Meridione la triade Telesio-Bruno-Campanella rappresentò l'avvio al movimento filosofico che avrebbe condotto alla triade tedesca Fichte-Schelling-Hegel.<sup>90</sup> Dara dunque recepiva questa tendenza interpretativa della letteratura filosofica e portava il pensiero di

---

89 ASPa., Min. Polizia (1849) b. 586 f. 4606/2. Lettera anonima senza destinatario. S.l., s.d..

90 Piaia G., *Rinascimento e identità nazionale nella storiografia filosofica italiana e francese del primo Ottocento*, in Rizzo F. (a cura), *Filosofia e storiografia: studi in onore di Girolamo Cotroneo*, I, Soveria Mannelli, 2005, pp. 285-308



Telesio a sostegno del suo ragionamento: questi infatti sosteneva che l'uomo e l'animale sono entrambi dotati di uno *spiritus* ma l'uomo è dotato di un'anima *a Deo immissa* che conferisce la capacità morale, ossia la ragione che permette di distinguere e scegliere tra bene e male.<sup>91</sup> Se dunque l'uomo è nato libero, sosteneva Dara, è stato Telesio a forgiare il libero arbitrio quale dono divino (“i dritti del Nume”). È necessario dunque opporsi a chi intende privare l'uomo di questo privilegio divino oltre che di nascita. Da qui l'incitazione a raccogliersi e ad imbracciare la falce per eliminare “il mostro”, al ritrovarsi allo squillo di tromba per combattere sotto un'unica voce; chi non combatte, non fa nulla per la propria terra. Nell'immagine finale Dara disegna il suolo e il mare rossi per il sangue mentre indica la terra per sineddoche con il termine “argilla” per rendere un maggiore impatto visivo.

Nella poesia inedita analizzata non compare mai il concetto di nazione o patria; al v. 14 il termine “Italia” è adoperato per quantificare l'ingiustizia del re Ferdinando. Dara spingeva alla battaglia il popolo di Palazzo Adriano facendo leva sui sentimenti antiborbonici, sulle prevaricazioni subite e sulla voglia di indipendenza tanto dal sistema Napoli-centricò quanto dai soprusi monarchici. Gli spunti tratti dal sistema ideologico risorgimentale sono per lo più da ricondurre all'ambito culturale.

Ciò non significava necessariamente che Andrea Dara non conoscesse o non condividesse le spinte nazionaliste. Infatti suo figlio Gabriele, fortemente influenzato dall'esempio paterno, recepì le nuove tendenze politiche: vissuto a Palermo negli anni della sua formazione presso il Seminario greco-albanese e poi per conseguire la laurea in giurisprudenza, Gabriele Dara divenne lui stesso animatore della vita patriottica palermitana dal 1847.

Se dunque Gabriele Dara ebbe modo di frequentare la più vivace realtà palermitana e poi di rivolgersi con la sua opera al popolo siciliano ed italiano, suo padre Andrea rimase legato alle necessità della comunità di Palazzo Adriano: l'urgenza dell'alfabetizzazione della gioventù della comunità locale impediva l'assimilazione di temi patriottici strutturati. Si vedrà di seguito come invece Gabriele, muovendosi in un contesto culturalmente complesso, seppe coniugare l'aspetto patriottico di ampio respiro con la sua origine arbëreshë in sedi di visibilità nazionale.

---

91 Spruit L., *Telesio's Reform of the Philosophy of Mind*, in “Bruniana e Campanelliana”, 1997, pp. 130-135

### 3.4 Gabriele Dara: un intellettuale palatiota

[...] Questi tali cioè D. Andrea Dara da Gabriello, il figlio Gabriello, il fratello del suo Giovanni sulla loro casa con forte segretezza si tenga adunanza di liberali facendosi scritti di tutta parte contro la corona. [...] Ognuno sciente dei fatti che si ordiscono fomenta di loro carico prevedendo una rovina di più famiglie.<sup>92</sup>

Nell'ultima lettera della documentazione rintracciata presso l'Archivio di Stato di Palermo a proposito dei movimenti di rivoltosi a Palazzo Adriano, l'Anonimo puntava ancora una volta il dito contro Andrea Dara e suo figlio Gabriele; allegava anche un elenco dei "veri motori" degli sconvolgimenti interni alla comunità.<sup>93</sup>

Gabriele Dara giocò dunque un ruolo centrale nell'organizzazione delle sollevazioni popolari presso Palazzo Adriano e vi fu addentro per tutto il periodo prerisorgimentale se nel 1861 compose il canto "Il passato" in cui encomiava alcuni suoi concittadini palatioti per il loro impegno patriottico.<sup>94</sup>

Anche a livello centrale e in ambiente cittadino, però, riuscì ad affermarsi come intellettuale aderendo alle nuove ideologie politiche. Prime notizie circa il suo coinvolgimento risalgono al 1847, quando frequentava la facoltà di giurisprudenza: lui stesso, nella prefazione alla sua opera poetica "Alcune poesie", racconta della sua esperienza di coordinatore di un circolo politico-letterario palermitano "ove a giorni alterni ciascuno era obbligato a leggere libere poesie che poi diffondeasi ad animare l'impaziente gioventù".<sup>95</sup>

Dal 1847 in poi la sua opera appare influenzata dai rivolgimenti politici. L'anno della rivoluzione fu particolarmente produttivo: nel marzo 1848 fu redattore de "Il Tribuno" continuazione del "Giornale patriottico", del quale si è detto; nello stesso anno pubblicò la sua opera a carattere patriottico,

92 ASPa, Min. Polizia (1849) b. 586 f. 4608. Lettera anonima senza destinatario. S.l., s.d.

93 *Ibidem*: "Andrea Dara di Gabriello, Gabriello Figlio, Giovanni e Biaggio Dara fratelli, Pietro Mancuso, Giuseppe Scariano, Niccolò Scariano figlio, Salvatore Alessi, Cirillo Alessi figlio, Francesco Alessi, Calogero Monteleone, Carmelo Monteleone fratello, Niccolò Arceri di Carmelo, Francesco Attisulli. I veri motori so"

94 Parrino I., *Gabriele Dara*, cit., p. 28. Dara fa riferimento in particolare a Giuseppe Sulli, esule dopo il 1848; a Teodoro Alessi, fucilato a Favignana nel 1828; al barone Dionisio Di Maggio, nominato da Garibaldi e per intercessione di Crispi «milite della guardia del Palazzo Dittatoriale» col grado di sottotenente il 30 giugno 1860

95 Dara G., *Alcune poesie*, Palermo, 1848, p. 4

“Alcune poesie”, la quale ebbe una certa diffusione se il critico letterario Giovanni Alfredo Cesareo lo inserì tra i poeti patriottici siciliani degni di memoria e definì le sue strofe come “turbinose ed alate”.<sup>96</sup>

La produzione di Dara appare come una commistione di suggestioni: a tratti manifestamente mazziniani sono giustapposti aspetti del mito neoguelfo. In tutti però riecheggia l’invito a ribellarsi allo straniero per riacquistare la libertà; la prospettiva antiborbonica è prioritaria nel pensiero del palatiota. Infatti l’ode “All’Italia”, composta nel 1847, invitava i patrioti ad accettare la morte come momento di martirio:

La morte è dei prodi, ma è splendida, è bella,/ è lampo che rompe le tenebre e  
abbaglia,/ è segno perenne che non si cancella,/ è lo scoglio che gli anni non  
ruppero ancor!/  
Né il corso ignorato d’un secolo uguaglia/ l’istante sublime d’un  
prode che muor.<sup>97</sup>

In questi versi Dara recepì l’insegnamento mazziniano ma non si fermò alla venerazione dei patrioti in quanto martiri: perseguì una visione escatologica per cui la morte stessa era vista come luce, come “istante sublime”; la morte si faceva portatrice di valori morali. Si potrebbe intravedere l’eco del poeta greco Tirteo il quale nei primi due versi del Fr. 10 West affermava: “Giacere morto è bello, quando un prode lotta/ per la patria e cade in prima fila”. Sulla narrazione martirologica veniva dunque ad innestarsi un modello classico a dimostrazione della complessità delle suggestioni che concorsero a formare l’ideologia di Dara. Erano suggestioni dettate probabilmente dalla sua formazione – Dara, essendo arbëreshë, si formò presso il Seminario greco-albanese dove la lingua e la cultura greca occupavano un ruolo di primo piano, come si vedrà, – oltre che alle ascendenze politiche dei *milieux* palermitani.

Ad elementi propri del mazzinianesimo Dara affiancò toni apertamente neoguelfi: nel 1847 compose infatti la poesia “A Pio IX” in cui si celebrava il nuovo papa come “Papa Liberale” accogliendo l’idea di una federazione italiana sotto la sua guida nel solco della speranza neoguelfa. Egli infatti sosteneva che l’unica via percorribile per la nazione italiana fosse la comunione dei popoli sotto la protezione religiosa di Pio IX: «Quest’unico patto tra’ popoli e i re:/ “Secura non fia d’Italia la sorte/ se il seme perverso distrutto non é.”».<sup>98</sup>

96 Muzzioli F., *Cesareo Giovanni Alfredo, s.v.*, in DBI. Cfr. Cesareo G.A., *La poesia patriottica nella rivoluzione*, in Pipitone -Federico G. (a cura), *Conferenze della storia del risorgimento in Sicilia nel 1860*, Palermo, 1910, p. 114

97 Dara G., *Alcune poesie*, cit.

98 Dara G., *A Pio IX*, in Id., *Alcune*, cit., p.

L'unica possibilità di conciliazione tra i popoli d'Italia e i re che avanzavano le loro pretese legittimistiche era nell'intervento papale. Il destino dell'Italia sarebbe divenuto sicuro solo quando "il seme perverso" sarebbe stato distrutto.<sup>99</sup> Con questa espressione probabilmente Dara intendeva alludere alla presenza del potere straniero sul territorio italiano. Basti pensare al già citato componimento "All'Italia" in cui evocando il Genio di Roma scriveva:

Esulta! [scil. Italia] Si appressa... sonata è quell'ora/ l'estremo momento dei Regi sono! / [...] Sull'Etna e sull'Alpe posate le piante / dal crin la corona ritoglie ai suoi re, / e in fascio raccolte le insegne fatali / le frange, e sdegnoso le calca col piè.

Dunque Dara auspicava la caduta dei poteri dall'Etna alle Alpi sotto le insegne di Roma e mostrava così una prospettiva nazionale italiana, arrivando a superare – almeno apparentemente – il punto di vista prettamente isolano. Per questo Cesareo commentando l'ode "All'Italia" affermava che essa "batte già le ali più larghe che non la consueta poesia regionale del tempo".<sup>100</sup>

In questo primo periodo della produzione pubblicistica di Gabriele Dara, la convivenza della prospettiva democratica-mazziniana e neoguelfa fu probabilmente frutto di una confusa aspirazione al cambiamento. La visione politica democratica di Mazzini era, d'altronde, limitata alla necessità di invitare il popolo alla rivolta attraverso l'esaltazione del martirio. Invece l'influenza neoguelfa, oltre che essere dettata dalla stima nei confronti di Vincenzo Gioberti, fu data dalla necessità di trovare nella religione del trascendente le ragioni dell'indipendentismo siciliano. La compresenza di concezioni così diverse fu forse dovuta alla confusione tra religione della patria e religione del trascendente, ad una conoscenza parziale delle ideologie politiche italiane e ad una strumentalizzazione più casuale che metodica.

Elemento chiaro nel pensiero di Dara fu l'appoggio all'indipendentismo siciliano e dalle posizioni antiborboniche tipiche della borghesia rurale.

Sul giornale "Il Tribuno", di cui fu redattore insieme a Salvatore Salafia, Antonino Lanza ed altri, Dara pubblicò alcuni articoli di inclinazione

---

99 In seguito allineandosi alle posizioni nazionali, quando Pio IX prese le distanze tanto dalla guerra quanto dal progetto neoguelfo che lo voleva a capo di una confederazione italiana, Dara manifestò la sua delusione-disillusione con un componimento antipapale. Cfr. Parrino I., *Gabriele Dara*, cit., pp. 28-29

100 Cesareo G.A., *La poesia patriottica*, cit., p. 115

antiborbonica. Ad esempio sul numero 41 del 7 marzo 1848 Dara propose un articolo dal titolo “Ferdinando II potrà esser più re di Sicilia?”, questione centrale in quei primi giorni di marzo durante i quali Ferdinando tentò di riprendere il potere nell’isola proponendo accordi di pace. Dara ricordava come i trentatré anni di regno borbonico fossero stati segnati dall’oppressione e dalla negazione di qualsiasi concessione. Pur ammettendo la redenzione di Ferdinando esisteva una *conditio sine qua non* per il suo rientro:

In ogni modo se egli voglia anche conceder tal diritto, ei non sarà Re di Sicilia, che osservando la Costituzione del 1812. Or secondo quella Costituzione il Re di Sicilia non può essere Re di Napoli, né di qualunque altro regno; ma deve essere puramente, semplicemente Re di Sicilia. [...] Ma se un Demone lo persuaderà a venire a contaminar di nuovo questa terra fumante ancora del sangue de’ tanti Martiri dalla sua ferocia immolati dovrà sempre palpitare che questa terra non si apra ad ingoiarlo, che la volte de’ Cieli non gli rovini sul capo su cui pesa la esecrazione di tutti i popoli del mondo, e la maledizione di Dio.

La dissidenza siciliana nei confronti del potere borbonico si configurava come conflitto tra Napoli e Palermo, conflitto che affondando le proprie radici addietro nel tempo si fece pressante con l’accentramento amministrativo a partire dalla Restaurazione. Palermo si trovava dunque subordinata a Napoli e rischiava di perdere la supremazia anche sulle altre città siciliane. Desiderava quindi l’indipendentismo per poter tornare ad esercitare la propria funzione di capitale del Regno di Sicilia.<sup>101</sup> Gabriele Dara si fece portavoce di questa necessità politico-istituzionale prospettando come unica via l’indipendentismo dell’isola. Infine concludeva l’articolo rispondendo alla domanda posta nel titolo: anche qualora Ferdinando IV fosse rientrato unicamente come re di Sicilia, non sarebbe stato accettato da Dio stesso; le sue azioni esecrande e la sua ferocia, che tanti “Martiri” ha fatto, non possono essere perdonate da Dio e una punizione dai toni apocalittici sarebbe stata ad attenderlo.

O per volere degli uomini o di Dio non era possibile dunque che Ferdinando regnasse nuovamente sulla Sicilia.

Se Palermo e la Sicilia tutta non intendeva cedere nulla delle proprie prerogative politiche-istituzionali, il suo esecutivo, a fronte della minaccia napoletana e borbonica, propugnava un sentimento di italianità. In tal modo la realtà insulare usciva dalla sua posizione di provincialismo per acquisire una prospettiva nazionale. Ciò significava scavalcare Napoli e prendere un

---

<sup>101</sup> Spagnoletti A., *Storia del Regno delle Due Sicilie*, Bologna, 1997, pp. 170-171; Meriggi M., *Gli stati italiani prima dell’Unità. Una storia istituzionale*, Bologna, 2002

proprio posto nel quadro dei nuovi movimenti patriottici.<sup>102</sup> Dara si faceva ancora una volta portatore di questi ideali e nel numero 44 del 10 marzo 1848 de “Il Tribuno” pubblicava un contributo intitolato “La Rivoluzione Francese”. Prendendo le mosse dai recenti avvenimenti di Francia e dalla prospettiva nazionalistica francese – abdicazione di Luigi Filippo e proclamazione della Seconda Repubblica – Gabriele Dara giungeva ad un’analisi dello stato del Meridione e in particolare della “quistione Siciliana”. Apriva dunque quella che Salvatore Lupo ha definito come “idea di patria pan-italiana”,<sup>103</sup> ponendo due quesiti:

1. La Sicilia dipendente da Napoli può essere veramente Italiana?
2. La Sicilia indipendente da Napoli, ma sotto il governo di Ferdinando sarà Italiana?

In risposta al primo quesito Dara sosteneva che “l’Isola nostra indipendente sarà Italia, soggetta a Napoli sarà sempre Sicilia”. Adoperava quindi il termine “Nazione” per riferirsi al popolo siciliano ed allo stesso tempo parlava di “gloria nazionale” riferendosi alla “federazione Italiana”. Alla Sicilia era data quindi la medesima dignità di una nazione, o aspirante tale, europea.

A proposito del secondo quesito Dara mostrava come Ferdinando IV avesse avuto sempre tendenze tiranniche e filo-austriache che da un giorno all’altro cancellò per dichiararsi “Re Costituzionale”.

[...] mostriamo all’Italia, all’Europa che se non ci piegheremo più al giogo di Ferdinando ciò non sarà per futili motivi, per arroganti pretese, ma perché l’onore, l’interesse della Sicilia, la salvezza d’Italia, necessariamente il richiedono. [...] è questo il tempo in cui è più che mai necessario, che Popoli e Re formino un’unica massa omogenea, compatta ... e Ferdinando? Ferdinando non sarà mai d’accordo coi suoi popoli, Ferdinando sarà sempre Austriaco, e ci abbandonerà al nemico nell’ora del maggior pericolo. Disinganniamoci una volta: i popoli di Sicilia e di Napoli non potran stringere in altra guisa in amplesso fraterno gli altri popoli Italiani, che passando sulle rovine del trono Borbonico.

Questa visione identitaria locale rientrava negli schemi proposti da intellettuali come Monaldo Leopardi secondo il quale un italiano poteva pensare come patria la città o il territorio in cui era nato. Fedeltà però era dovuta allo Stato al quale la sua patria apparteneva.<sup>104</sup> I patrioti siciliani,

---

102 De Francesco A., *La palla al piede. Una storia del pregiudizio antimeridionale*, Milano, 2012, p. 60

103 Lupo S., *L’unificazione italiana*, cit., pp. 13-16

104 Leopardi M., *Raccolta di dialoghi ed altri scritti composti in occasione delle*

abbracciando il movimento nazionalista, uscivano dalla sfera d'influenza napoletana per giurare fedeltà al nuovo ideale pan-italiano.

In definitiva i temi affrontati da Dara dimostrano interesse e consapevolezza sulla questione dell'indipendenza nazionale: il mito neoguelfo e lo spirito dell'insurrezionalismo democratico mazziniano erano accomunate in una generale visione antiborbonica e indipendentista.<sup>105</sup>

L'interesse per la situazione siciliana e per la politica contemporanea non gli impedì di mantenere vivo l'attaccamento alle sue origini. In appendice ad "Alcune poesie" Dara inserì un compimento dal titolo "Ad una giovane sposa" dedicato alla zia Carmela Dara che sposò Michele De Stefano l'8 dicembre 1847; questa occasione diviene per Dara un pretesto per narrare delle tradizioni arbëreshë ed in particolare del matrimonio secondo il rito greco.<sup>106</sup> Il fatto che Dara inserisse una poesia encomiastica e personale con spiccati accenti folklorici in una raccolta di componimenti patriottici è significativo nella misura in cui mostra come l'attività di patriota non escludesse l'origine arbëreshë, come invece era stato per Francesco Crispi. Dara ereditò dal padre e dal nonno il suo attaccamento per la storia e le tradizioni del popolo arbëreshë: Gabriele Dara senior si dedicò alla raccolta di antichi canti albanesi, Andrea Dara redasse un "Lexicon" italiano-albanese/albanese-italiano.<sup>107</sup> L'attaccamento di Gabriele alle sue tradizioni si concretizzò in un'opera apparsa *post mortem*, "L'ultimo canto di Bala", una raccolta di canti che, come affermava egli stesso nella prefazione, erano stati composti dall'antico bardo Bala e che si erano conservati nella tradizione orale del popolo arbëreshë. Inevitabile è l'accostamento con "I Canti di Ossian" di James Macpherson a dimostrazione del carattere romantico-nazionalista dell'opera di Dara.<sup>108</sup>

L'interesse di Gabriele Dara per le sue origini non fu mai del tutto assopito:

---

*rivoluzioni d'Italia dell'anno 1831*, Malta, 1845, in Banti A.M. (a cura), *Nel nome dell'Italia. Il Risorgimento nelle testimonianze, nei documenti e nelle immagini*, Roma-Bari, 2010, pp. 137-138

105 Monastra R.M., *Dara G.*, cit.

106 De Marco Spata B., *I figli illustri di Palazzo Adriano*, Napoli, 1986, p. 72

107 Attualmente conservato manoscritto presso la Royal Library di Copenaghen alla quale era premessa una breve nota in cui si notava come la varietà calabra dell'arbëreshë si fosse mantenuta più pura rispetto a quella sicula e come fosse dunque migliore. Albansk Samling 4,8: *Collectio Albanica*, Theca 4,8. Albansk Samling 4,7: *Collectio Albanica*, Theca 4,7

108 Elsie R., *Albanian literature. A short History*, London, 2005, pp. 56-57. All'inizio del Novecento "L'Ultimo canto di Bala", insieme ad alcune opere di Girolamo De Rada, fu assunto dal popolo albanese, in lotta per la sua indipendenza nazionale, come testimonianza delle sue antiche tradizioni religiose e culturali.

dopo il 1849, pur continuando a dedicarsi alla poesia patriottica, compose alcuni canti per mantenere viva la memoria dei riti della chiesa di rito greco e delle tradizioni degli avi con riferimenti frequenti al canto triste sulla Montagna delle Rose di Palazzo Adriano.<sup>109</sup> Nella produzione di Dara la sfera politica e la sfera delle tradizioni arbëreshë, che fino ad ora apparivano giustapposte, si incontrarono nell'esperienza del giornale agrigentino "La Palingenesi".

Tra il febbraio e il marzo del 1858 fu pubblicato a Girgenti il primo numero de "La Palingenesi – giornale di Scienze, Lettere e Belle Arti" con la lunga prefazione di Gabriele Dara: in questa, oltre ad illustrare gli scopi della rivista, si presentavano le prospettive ideologiche e politiche.

Dara, facendo eco a Borsieri e al suo programma de "Il Conciliatore" di quarant'anni prima, affermava la necessità di alfabetizzare il popolo e di rendere

popolari e comuni tutte quelle conoscenze, che altrimenti ristrette nel piccolo numero de' dotti, resterebbero ignote ad ogni altro, che non fosse versato in più maturi studi e più profondi. [...] nell'atto di usar ogni industria, ogni ingegno, ogni studio per istruire, migliorare, illuminare, secondo le proprie forze, la sua patria [...]<sup>110</sup>

Dara dunque proseguiva affermando la validità della teoria vichiana dei corsi e ricorsi storici, come ha osservato Renato Composto, "in una luce giobertiana, da *Primato*".<sup>111</sup>

È questa la teoria *de' corsi e ricorsi della civiltà* di Vico, la quale, ancorché aspramente combattuta dalla leggerezza de' moderni, non è perciò meno una grande verità, come quella che si fonda sulla storia di tutto il passato, mentre le opposte ipotesi non si reggono che sulla superbia dell'attuale generazione. [...] nell'eterna *palingenesi* ch'è la legge *cosmica*, stabilita dalla Provvidenza a reggere la succedentesi catena degli esseri nella perpetua riproduzione de' tempi.<sup>112</sup>

La teoria della "spirale della storia" era adoperata da Dara per mostrare la genuinità del pensiero italiano e per inserirsi in quella diatriba cominciata all'inizio dell'Ottocento tra classicisti e romantici.<sup>113</sup> Ispirandosi al

---

109 Parrino I., *Gabriele Dara*, cit., p. 28

110 Dara G., *Prefazione*, in "La Palingenesi", I, 1858, p. I

111 Composto R., *Giornali siciliani nella restaurazione borbonica*, Palermo, 1970, p. 155

112 Dara G., *Prefazione*, cit., pp. IV-V

113 Sul dibattito classico-romantico cfr. Dionisotti C., *Appunti sui moderni. Foscolo, Manzoni, Leopardi e altri*, Bologna, 1988. Sulla posizione classicista



misogallismo giobertiano difendeva le tradizioni nazionali contro la moda “dell’imitazione degli oltramontani”.<sup>114</sup> Dara così si schierava a favore della parte, cosiddetta, classicista sostenendo la necessità di rifarsi alla cultura greca, latina e italiana moderna.

La coltura greca surta sulle rovine della fenicio-pelasga, la latina sulla pelasgo-etrusca, e l’italiana moderna, rafforzata dai ruderi di entrambe, dopo la lunga notte del medioevo, son fatti così eloquenti e concordi, che reca meraviglia, come lo spirito di sistema, l’impaziente desio di innovare, si sian spinti tant’oltre da assalire le inoppugnabili dimostrazioni della Scienza Nuova.<sup>115</sup>

Già Gioberti nel suo “Primato degli Italiani” aveva attribuito l’origine della nazione italiana all’antica stirpe pelasgica – costruzione identitaria sfruttata poi dai calabro-albanesi, come visto precedentemente –.<sup>116</sup>

Dara però superava la visione giobertiana in un articolo apparso ancora su “La Palingenesi” nel luglio 1858 dal titolo “Cause ed errori della critica letteraria del Cantù, e poche idee generali sulla genesi delle lettere italiane”. Per dimostrare come la cultura greca e latina avessero concorso ugualmente a formare la lingua e letteratura italiana, la quale durò “da Dante e spirò ai giorni nostri con Vincenzo Gioberti per non risorger mai più”, Dara si richiamava al siculo-arbëreshë Emanuele Bidera. Nell’opera “Passeggiata per Napoli e contorni” del 1844, Bidera aveva proposto alcune etimologie di nomi di divinità riconducibili al pelasgico a dimostrazione della comune origine di Epiro, Grecia ed Italia.

Raffrontando la lingua *Schipta*, la lingua degli *Arbri* a quella usata dai più antichi scrittori greci e latini, si scorge la radice di entrambe, non tra le nuvole degli Archeologi, ma in mezzo alla luce del vero e della più esatta filologia. Ma la più o niuna conoscenza che la massima parte dei dotti della favella di Epiro il metodo sdegnoso del Bidera che aborre dalle dimostrazioni, e sopra tutto la sua smodata ambizione, (in vero pari al suo ingegno, ma superiore alle sue forze già logore dall’età e dalla laboriosissima vita) per cui estese oltre i limiti certi delle sue investigazioni lo han fatto o poco conoscere, o tenere in non cale dall’assonnata Italia – Ma presto o tardi, ove ne afferri l’idea chi accoppi le forze della gioventù, gli studi maturi della vecchiaia, e la conoscenze delle tre lingue, potrà sorgere opera tale che illustri, tanto colui che ne offerse il primo concetto, quanto chi sviluppandolo renderallo luminosa dimostrazione.<sup>117</sup>

---

cfr. Timpanaro S., *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Pisa, 1995

114 Dara G., *Prefazione*, cit., p. VII

115 *Ibidem*, p. IV

116 Cfr. *Supra*, pp. 28

117 Dara G., *Cause ed errori della critica letteraria del Cantù, e poche idee generali sulla genesi delle lettere italiane*, in “La Palingenesi”, V, p. 96

Dara dunque riprendeva da Bidera il nesso della continuità linguistico-identitaria tra la lingua Schipta, ovvero albanese, e gli “Arbri”, ossia arbëreshë, e i greci e i latini in chiave pelasgica. Questa “invenzione” era stata, come si è visto, adoperata dalla comunità arbëreshë di Calabria per giustificare la sua partecipazione al movimento nazionale italiano. Qui, invece, l’intento sembra puramente intellettuale e mirato alla dimostrazione dell’antichità e del valore della lingua e cultura italiana: Dara infatti con questo contributo intendeva opporsi al sistema storico-letterario proposto da Cesare Cantù nella sua “Storia dei cento anni”. Secondo Cantù era necessario rifarsi alle tendenze romantiche europee per portare una ventata di innovazione tra gli intellettuali della penisola. Dara, di contro, sosteneva che la nazione italiana non avesse nulla da invidiare alle altre europee e anzi la sua maggiore antichità non poteva che nobilitarla: l’Italia era erede dei greci e dei latini e questi due popoli si erano originati dalla stirpe pelasgica. Basandosi sulle comparazioni linguistiche tra lingua albanese, greca e latina proposte da Bidera, Dara dimostrava come l’Italia fosse diretta discendente del popolo pelasgico.

Pur recependo la tradizione di studi di linguistica comparata che, come si vedrà, si sviluppò all’interno del Seminario greco-albanese, Dara non adottò la prospettiva culturale funzionale alla questione identitaria arbëreshë. Nei contributi analizzati, anzi, non sembra esserci alcuna “questione” da porre o da risolvere in relazione alla sua comunità d’origine. Così utilizzando le teorie interne alla comunità ed assumendo il punto di vista di Bidera, librettista di fama nazionale, Dara si inserì nel dibattito classico-romantico sostenendo la prospettiva propria dei classicisti senza però ricavarne una finalità politica funzionale alla comunità stessa.

In conclusione. Nei paesi arbëreshë non esisté una tradizione culturale e politica strutturata prima del 1848. I Comitati provvisori, imposti dal neonato Comitato generale di Palermo per sostenere l’autonomia locale e per facilitare l’amministrazione territoriale, si trovarono a fronteggiare problemi di natura sociale ed economica tali da causare turbolenze e ingovernabilità. In assenza di un sistema economico e di tassazione adeguato, a causa della povertà della popolazione e del disinteresse delle autorità centrali si guardò con sospetto alla rivoluzione. Non emergono dunque elementi che facciano pensare a risvolti di tipo identitario in ambito politico.

Se è documentata una partecipazione all’attività politica, essa fu limitata ad alcune personalità arbëreshë: ad esempio Francesco Crispi e Gabriele Dara, pur mantenendo i rapporti con le rispettive famiglie d’origine, svilupparono la loro ideologia patriottica al di fuori della comunità.

A Palazzo Adriano le fonti testimoniano tentativi di alfabetizzazione politica nei confronti della gioventù tanto da parte di alcuni membri del notabilato quanto del clero latino e greco. A causa della scarsità della documentazione non è possibile sapere quale fosse l'esito di tali tentativi. È certo però che si fece leva sui sentimenti antiborbonici e sulle tendenze indipendentiste da Napoli.

Non sembrano dunque emergere urgenze identitarie. L'unico riferimento è stato intravisto negli interventi del 1856 di Gabriele Dara il quale, per giustificare la sua posizione classicista contro le tendenze romantiche, riprendeva la mitopoietica pelagica per dimostrare l'antichità della cultura italiana. Si vedrà come la costruzione identitaria della comunità siculo-albanese non ebbe risvolti legati alla politica risorgimentale ma sia stata guidata da necessità contingenti e legate alle vicissitudini religiose locali.

## Capitolo VII

### Rafforzare l'identità locale:

#### lo studio del greco e tradizioni religiose

In concomitanza al processo del 1844-47 e ai fatti politici del 1848, gli intellettuali della comunità arbëreshë, seguendo le tendenze culturali nazionaliste-ottocentesche, svilupparono un sistema identitario che trovava le proprie radici nella mitopoietica pelasgica e nella profonda conoscenza della lingua greca.

L'esperienza della "invenzione della tradizione" pelasgica è stata già analizzata per la comunità calabro-albanese dove si manifestò per la necessità di legittimare la partecipazione al movimento patriottico italiano. Si vedrà invece come le dinamiche religiose, interne alla comunità di Sicilia, definirono una nuova prospettiva nella costruzione identitaria pelasgica senza però allontanarsi dagli esiti prodotti dal dibattito europeo incentrato sulle riflessioni di Malte-Brun.

Peculiarità della comunità siculo-albanese fu l'attenzione allo studio della lingua greca. Ne furono l'espressione più alta grecisti come Giuseppe Crispi e Pietro Matranga che riuscirono a raggiungere la notorietà negli ambienti europei. La documentazione ritrovata presso l'archivio del Seminario greco-albanese di Piana degli Albanesi ha confermato come la lingua e cultura greca occupassero un ruolo di primo piano nella formazione dei giovani arbëreshë. Indubbiamente questa attenzione potrebbe essere giustificata dall'importanza attribuita al rito greco; nel Seminario però lo studio del greco andò al di là della lingua liturgica. Edizioni critiche di autori antichi e testi di linguistica greca furono prodotti da esponenti della comunità a scopo divulgativo, didattico e/o scientifico. Non mancarono casi in cui allievi del Seminario usarono la lingua greca per comporre testi encomiastici o poetici a dimostrazione del ruolo occupato dal greco nell'educazione arbëreshë. Sarà utile interrogarsi, dunque, su quale fu la motivazione che spinse personaggi illustri della comunità siculo-albanese a dedicarsi allo studio del greco. E ancora: alla luce degli scontri religiosi tra rito greco e latino, è possibile supporre un intento identitario in ambito religioso? Lo studio del greco influi sulla costruzione mitopoietica pelasgica apportando un tratto distintivo?

Per cercare di rispondere a tali quesiti, non potrà, infine, essere ignorato il

contesto religioso: le disposizioni date da re Ferdinando II nel 1847 a proposito dell'applicazione della bolla *Etsi Pastoralis* non furono sempre rispettate e, ancora una volta, fu necessario un intervento nel 1856.

### 1. "Italo-greco-siculo-albanese": studi per una costruzione identitaria

La mitopoiesi mette in luce l'autopercezione che un popolo ha della sua storia e, al medesimo tempo, la rappresentazione che vuole dare di sé. A definire questi due concetti è lo scopo a cui tale popolo aspira. L'analisi del contesto è dunque discriminante. Il mito, in quanto passato remoto memorabile, può mantenersi nella sua realtà storica creando rapporti diacronici legittimanti o riattualizzarsi in chiave a-temporale. Al di là di quale sia l'obiettivo che una comunità si pone con la sua creazione mitopoietica, è necessario che si sviluppi in istituzioni locali gerarchizzate. Benedict Anderson, nel suo celebre testo "Comunità immaginate", a proposito della realtà indonesiana affermava la centralità della scuola nella diffusione del modello immaginato: libri di testo, interpretazione guidata, l'esperienza cameratesca formano un universo di vita coeso e autonomo in cui seminare le nuove idee.<sup>1</sup>

Così anche per la comunità arbëreshë l'attività mitopoietica mosse i primi passi in seno al neonato Seminario greco-albanese di Palermo, la prima istituzione volta alla formazione della gioventù siculo-albanese.

#### 1.1 Alle origini del mito pelasgico

La costruzione identitaria della comunità albanese di Sicilia affonda le sue radici nella prima metà del XVIII sec., quando si sentì la necessità di creare una realtà all'interno della quale formare i papas destinati a svolgere le loro funzioni sacerdotali presso la comunità arbëreshë con lo scopo di meglio preservare la peculiare tradizione religiosa del rito greco.

Sistematizzare le questioni riguardanti la storia delle chiese orientali, "conservare in seno alla Santa Chiesa di Roma un vivo monumento delle antiche pratiche sagrosante della Chiesa Orientale, immuni da ogni menoma superstizione e da ogni ombra di errore"<sup>2</sup> erano gli obiettivi che si prefissò padre Giorgio Guzzetta per la fondazione del Seminario greco-

1 Anderson B., *Comunità Immaginate*, trad. it., Roma, 2009, pp. 129-130

2 Morelli D., *P. Giorgio Guzzetta e gli inizi del Seminario siculo-albanese di Palermo*, in "Oriente Cristiano", XXV/1985, p. 84. Si tratta della premessa alle *Regole* in cui Giorgio Guzzetta spiegava la finalità dell'istituzione seminariale

albanese in Palermo nel 1734.<sup>3</sup> La finalità dunque era la purezza del rito greco: se, da un lato, premeva allontanare l'accusa di scismaticità, dall'altro era necessario depurare la liturgia bizantina dagli elementi latini che, in tre secoli di convivenza, erano stati assimilati. L'unica via per perseguire questo scopo era lo studio delle lingue antiche e la ricerca storica.<sup>4</sup>

Tale impostazione metodologica fu ereditata da un allievo e poi collaboratore di Guzzetta, Paolo Maria Parrino.<sup>5</sup> Per quanto la speculazione teologica fosse la base necessaria per poter accedere alla riflessione storica, non ne divenne però l'aspetto dominante. La religione era solo una delle possibili chiavi di lettura del lavoro di ricerca sull'identità, per quanto l'obiettivo fosse mostrare la diversa origine di albanesi e greci per apportare prove sulla completa estraneità tra rito greco bizantino e rito greco ortodosso.

Parrino, nel suo "In septem perpetuae consensionis libros Albanensis Ecclesiae cum Romana omnium Mater et Magistra" (1765), condusse un'analisi sul piano storico, culturale, etnografico e linguistico. Basandosi sugli studi di Guzzetta,<sup>6</sup> secondo il quale l'albanese derivava dal latino misto alla "lingua Macedonica antiqua", Parrino arrivava a sostenere che l'albanese coincidesse con l'antica lingua macedonica. Infine dimostrava che

[...] Albanenses, relicto patrio solo, in Italiam et in Siciliam advenere, non ex Graecis coloniis sunt oriundi, sed ex germana Albanensium gente, huius enim linguam, testium hic agentes saeculum retinent, non graecam.<sup>7</sup>

In questo modo si metteva in luce come gli arbëreshë di Sicilia provenissero non dai territori greci ma propriamente albanesi; per questo motivo non potevano avere alcun tipo di legame con il popolo greco con il quale quindi non condividevano neppure la religione. Allontanando l'accusa di scismaticità si intendeva mostrare – così come emerge dal titolo dello scritto di Parrino – come il rito greco praticato dai siculo-albanesi fosse rispettoso delle leggi della chiesa di Roma che era riconosciuta come

---

3 D'Angelo G., *Vita del servo di Dio p. Giorgio Guzzetta greco-albanese della Piana*, Manali P. (a cura), Caltanissetta, 2009

4 Per le opere di Giorgio Guzzetta sulla storia albanese cfr. Mandalà M., *Niccolò Chetta. Nel bicentenario (1803-2002)*, Palermo, 2003, p. 60 n. 14

5 Sciambra M., *Paolo Maria Parrino scrittore siculo-albanese*, Roma, 1967

6 Giorgio Guzzetta si rifece per questa parte della sua ricerca al pensiero di Marino Barlezio per cui cfr. *Barlezio M.*, s.v., DBI

7 Testo inedito pubblicato parzialmente in Mandalà M., *Niccolò Chetta*, cit., p. 71

“Mater et Magistra”.<sup>8</sup>

Parrino non pubblicò mai questo suo lavoro che, alla sua morte nel 1767, passò nelle mani di colui che lo aveva coadiuvato per vari anni nella ricerca e nell’ordinazione dei documenti, Niccolò Chetta, divenuto poi nel 1777 vice-rettore del Seminario.<sup>9</sup> Anche Chetta, come i suoi predecessori, si dedicò allo studio della storia e lingua albanese. I materiali ereditati da Parrino, debitamente rimaneggiati, confluirono nell’opera “Tesoro di notizie su de’ Macedoni”, redatta negli anni Ottanta del XVIII sec., rimasta manoscritta fino alla recente edizione del 2002 a cura di Matteo Mandalà. L’opera di Chetta ha meritato l’attenzione dei moderni perché, se da un lato riassume lo spirito delle ricerche che animarono il Seminario nel suo primo cinquantennio di vita, dall’altro superò l’intento strettamente religioso per acquisire una prospettiva “nazionale” ed identitaria che anticipava le tendenze della linguistica comparata ottocentesca.

Nelle due parti introduttive Chetta si rivolgeva a “connazionali” e “conseminaristi” al fine di spiegare loro l’interesse di uno studio sulla storia dei propri “progenitori”: oltre ad essere una curiosità innata propria dell’individuo, questa indagine era necessaria “a qualsivoglia culto popolo” che intendesse respingere le accuse di barbarie e intravedere l’immagine “di quell’imprinciato Creator”. L’intento dunque di Chetta era indubbiamente di più ampio respiro rispetto a quello di Parrino e Guzzetta.<sup>10</sup>

Pur riferendosi alla documentazione da loro raccolta e agli studi storico-linguistici da loro affrontati, Chetta aggiunse un nuovo nesso alla sua riflessione: analizzando in tre parti distinte l’aspetto folklorico, linguistico e geostorico, arrivava alla conclusione che “albanesi”, “epiroti” e “macedoni” erano i nomi con cui storicamente era indicato il medesimo popolo preellenico che abitò la regione balcanica per secoli, senza soluzione di continuità storica. Per primo Chetta sostenne che questo popolo balcanico fosse il diretto discendente degli “antichi progenitori pelasghi”:

[...] sicome solo i nostral fra tutti i popoli della Grecia conservaron l’antiche costumanze de’ pelasgi, cosi anche dessi soli ritennero la di loro lingua, quale i poi modernizzati elleni colle vetuste usanze di quelli da sé la bandirono.<sup>11</sup>

---

8 *Ibidem*, pp. 60-72

9 Chetta N., *Testi letterari in albanese*, Mandalà M. (a cura), Caltanissetta, 2004, pp. XXXVII-XLVIII

10 Chetta N., *Tesoro di notizie su de’ Macedoni*, Mandalà M. - Fucarino G. (a cura), Palermo-Contessa Entellina, 2002, p. 33

11 Chetta ammetteva inoltre che gli antichi albanesi fossero “bilingui” in quanto

Chetta basava questa sua asserzione sul celebre passo erodoteo (I 56-58) in cui si affermava che “se dunque i Pelasgi erano di lingua barbara, allora gli Attici, Pelasgi di stirpe, una volta divenuti Greci dovettero cambiare il modo di esprimersi”. In definitiva attraverso la comparazione linguistica si ricostruiva la continuità storica tra Pelasgi, Macedoni ed Albanesi contemporanei creando un’identità svincolata dalla stirpe latina e greca.

Uno dei meriti di Chetta fu di adoperare come fonti per il suo studio opere metodologiche come la “Diatriba de Europaeorum linguis” (1610) di Giuseppe Giusto Scaligero o l’ “Indirizzo per sapere in meno di un mese la grammatica greca” (1752) di Gennaro Sisti da cui apprese la prassi delle indagini etimologiche.

Partendo da queste basi metodologiche Chetta cercò di ispirarsi ad ideali che superavano la contesa religiosa. Se indubbiamente vi era la necessità di creare un netto distinguo tra popolo albanese di rito greco uniate e popolo greco di rito ortodosso, la lungimiranza di Chetta fu nell’intuire la necessità di affermarsi come stirpe autonoma. Il fatto che si rivolgesse ai suoi “Connazionali” era indice della volontà di creare una coscienza di appartenenza ad una storia comune dalla quale poter costruire la propria identità linguistica, culturale e religiosa di fronte all’*altro*.

Non bisogna d’altronde trascurare un avvenimento che proprio negli anni Ottanta del Settecento si verificò a Palazzo Adriano e di cui si ha notizia da Giuseppe Crispi. Il parroco di rito latino, Bufalo, constatata l’esiguità di sacerdoti di rito latino rispetto ai papas di rito greco, intraprese una politica per aumentare i membri del suo clero in modo che uguagliasse quello “de’Greci”. A quel punto

Gli restava a dare un altro passo per far progredire vie più il rito latino a danno del Greco. Il linguaggio comune in Palazzo Adriano era l’Albanese, e poco o nulla si parlava in Siciliano; e lo stesso Bufalo, tuttoché fosse del Comune di Prizzi, apprese, e parlava la lingua degli Albanesi. [...] Bufalo come accrebbe il Clero così cominciò a parlar costantemente con i suoi in lingua Siciliana, ed incitava sempre, che così si parlasse. A questo stato ridotte le cose a favor del Clero Latino, successe l’incamerazione di Palazzo Adriano nel 1787.<sup>12</sup>

Negli anni in cui Chetta si dedicava alla stesura del suo “Tesoro” la comunità arbëreshë di Palazzo Adriano si ritrovò a dover affrontare

---

appresero il greco che utilizzarono come lingua franca. *Ibidem*, p. 153-4.

12 Crispi G., *Memoria sull’origine e fondazione di Palazzo Adriano colonia greco-albanese in Sicilia delle chiese edificate, e dei litigi, che vi nacquero tra i due cleri da che vi si introdusse parrocchia latina scritta dall’Ab. Giuseppe Crispi*, Palermo, 1827, p. 30-31



l'ennesimo scontro con la parte di rito latino. La novità rispetto al passato era la strumentalizzazione della lingua come mezzo coercitivo identitario: l'introduzione della "lingua Siciliana" in sostituzione dell'albanese era un modo per cancellare i tratti peculiari e quindi favorire l'assimilazione. Il parroco latino in un primo momento riuscì nel suo intento, ma – fatto subito ricorso al Consultore e spiegata la reale situazione – il Clero Greco riuscì ancora una volta a garantire la propria sopravvivenza e a mantenere i suoi possessi.

In questo quadro è comprensibile come Chetta, in quegli anni vice-rettore del Seminario greco-albanese, ponesse l'accento sulla necessità non tanto e non solo di difesa del rito greco ma di creare una nuova comunità *nazionale* basata su basi linguistiche oltre che storiche.

### 1.2 I primi contributi di linguistica comparativa: Giuseppe Crispi

Vincenzo Dorsa nel 1862 pubblicò una raccolta di etimi della lingua albanese, basando le proprie ricerche su studi di linguisti europei.<sup>13</sup> Asseriva però che il primo albanese delle colonie di Sicilia ad essersi occupato di simili ricerche etimologiche fosse stato Giuseppe Crispi:<sup>14</sup> se già prima di lui altri papas si dedicarono a tale argomento, Crispi fu il primo a pubblicare il suo lavoro e a proporre un'impostazione scientifica.

Monsignor Giuseppe Crispi, nato a Palazzo Adriano (PA) il 30 luglio 1781, si formò presso il Seminario italo-greco di Palermo sotto la guida di Niccolò Chetta; completato il suo percorso di studi, il 26 maggio 1808 fu ordinato papas e ottenne la docenza di lingua greca presso lo stesso Seminario. Qui rimase fino al 1813, data in cui assunse la cattedra di "Lingua ed archeologia greca" presso l'università di Palermo. Nel 1836 fu inoltre ordinato vescovo di Lampsaco e divenne direttore del collegio italo-greco di Palermo. Morì il 10 settembre 1859. Giuseppe Crispi fu un intellettuale poliedrico che riuscì a coniugare, con le responsabilità religiose, la sua attività di ellenista. Allo stesso tempo non mancò di inserirsi in quel filone di studi albanologici che si è visto aver caratterizzato la vita intellettuale del Seminario sin dalla sua fondazione.<sup>15</sup> D'altronde va

---

13 A proposito dei riferimenti bibliografici dell'opera di Dorsa cfr. Dorsa V., *Studi etimologici della lingua albanese messa a confronto con la greca e la latina*, Cosenza, 1862, pp. 7-22

14 *Ibidem*, p. 77

15 Per una biografia di Giuseppe Crispi cfr. Guzzetta A., *Giuseppe Crispi ellenista e albanologo*, in "Albanica. Quaderni dell'Istituto di Lingua e Letteratura Albanese", 1995, pp. 3-12

tenuto presente che fu allievo di Chetta – sugli interessi del quale si è detto – e che il ruolo di guida religiosa portò Crispi ad approfondire gli studi albanologici per motivi legati alla sopravvivenza della comunità siculo-albanese.

Nel 1831 Crispi pubblicò per i tipi della Lorenzo Dato di Palermo la “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”. Tra le sue fonti Crispi citava per la comparazione linguistica l’inedito “Dizionario albanese-italiano/italiano-albanese” di Nicolò Chetta. Pur partendo da questo testo, Crispi si rese conto dei limiti che presentava e tentò di correggere alcune ingenuità intellettuali del suo predecessore.<sup>16</sup> Si avvalse quindi, per la stesura della sua opera, dei recenti studi di Malte-Brun, di cui riconobbe il valore scientifico.

A principio della sua “Memoria”, Crispi poneva la tesi di Malte-Brun sull’antichità della lingua albanese:

Rintracciando l’origine della lingua greca bello è il vedere, come si rinvenga in gran parte nella albanese. Qual interesse non dee dunque eccitare questa lingua, se più antica della greca, è in sostanza quella che parlavasi nei secoli anteriori ad Omero? (Malte-Brun. Lib. 119, p. 243). Se d’essa è un idioma semigreco, dal quale, se non in tutto, in molta parte almeno derivò il linguaggio agli Elleni, non differendo radicalmente dalla lingua più antica, più rozza, e più monosillabica del Pelasgi?<sup>17</sup>

Crispi si proponeva dunque di dimostrare l’antichità della lingua albanese. Il metodo adottato riprendeva i moderni studi di linguistica comparata. Egli intendeva infatti: esaminare l’albanese comparandolo con la “primogenita” lingua ebraica; dimostrare che “Dardani, Frigj e Pelasghi, popoli senza dubbio più antichi degli Elleni, ebbero un linguaggio del quale si osservano le tracce nell’albanese; riportare “alquanto radicali le più recondite della lingua greca ... e le radicali latine antiche per l’oggetto stesso di mostrare

---

16 Crispi G., *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, 1831, p. 32: “Il sig. Chetta, che si sforza spiegar tutto colla lingua albanese inciampa sovente in istiracchiature che danno nel falso e nello strano”; “Essendo per altro troppo preso da amore per la nazione albanese facilmente travedeva”. Per questo Giuseppe Crispi fu poi variamente criticato cfr. Spata G., *Studi Etnologici di Nicola Chetta*, in “Rivista Sicula di scienze, letteratura ed arti”, 1870/I, pp. 181-184

17 Crispi G., *Memoria sulla lingua albanese*, cit., p. 3-4, n. a

l'albanese linguaggio di un'immemorabile antichità".

Crispi portava avanti dunque la sua argomentazione proponendo etimologie e portando a sostegno delle sue tesi passi di autori antichi come Strabone, Dionigi di Alicarnasso, poemi omerici, per citarne alcuni, oltre che l'opera del geografo svedese.

Crispi giungeva alla conclusione che la lingua albanese apparteneva al ceppo preellenico dal quale sarebbero discese lingue come latino e greco, tramite complesse migrazioni di epoca pre- e post- deucalionica: una parte del popolo pelasgico sarebbe giunto nella Grecia peninsulare e in Italia, un'altra parte nella zona epiro-macedone, corrispondente grosso modo alle attuali Macedonia ed Albania. In seguito le popolazioni giunte in Grecia e in Italia, contaminate da altri ceppi, avrebbero subito un'evoluzione linguistica ed etnica, cosa a cui rimasero estranee le popolazioni stanziate nei territori balcanici. Questo avrebbe spiegato il mantenimento dei caratteri originari nella lingua albanese e la presenza di elementi pelasgici sia in latino sia in greco. L'albanese, dal canto suo, sarebbe stata una lingua naturale come l'ebraico – perché “maxime naturales linguas illas esse, quae paucis verbis multa comprehendunt”<sup>18</sup> – e sarebbe discesa direttamente dal frigio e dal pelasgico. A conferma di ciò proponeva l'analisi della toponomastica e di nomi propri frigi mostrando come nel frigio ricorressero delle radici presenti anche in albanese.<sup>19</sup> Analizzando però i nomi delle divinità, Crispi mostrava il legame esistente tra albanese e pelasgico sostenendo che

Del resto il nome stesso di Pelasgi si può intendere in albanese per *vecchi, antichi*. Plaschi o Pelaschi, Plaschica o Paleaschica *gente, vecchia, antica* da Plach *vecchio*, e nel plurale Plechët *vecchi* (Plach *vecchio s'assomiglia a* πάλαι(ὰκ) da πάλαι olim : παλαιός antiquus, ed in altra forma παλαιακός.<sup>20</sup>

Crispi riteneva dunque che l'albanese, essendo diretta erede delle più antiche lingue e avendo mantenuto le originarie caratteristiche, fosse una preziosa “sorgente d'indicazioni storiche”. Avanzava la proposta di formare un “utilissimo dizionario, nel quale registrare ... coll'ajuto della lingua albanese, tutte le voci antichissime, considerandole come radicali”.

Per quanto l'opera di Mons. Crispi presentasse imprecisioni ed ingenuità, ebbe comunque il merito di coniugare la tradizione di studi che si era sviluppata sino a quel momento nella comunità siculo-albanese con le più

---

18 *Ibidem* p. 10

19 *Ibidem* pp. 18-32

20 *Ibidem* p. 35

attuali tendenze europee impreziosendo il suo lavoro con citazioni dotte.<sup>21</sup> Lungi da avere un intento esaustivo la “Memoria” di Mons. Crispi si inseriva, come prima opera di un albanese di Sicilia, nel nascente dibattito albanologico come invito allo studio di un popolo e di una lingua ancora sconosciuta per quanto interessante:

Del resto a me basta di aver fatti vedere l'antichità dell'idioma albanese: antichità ch'essendo anteriore alla lingua greca dotta, dà all'albano linguaggio una distintissima prerogativa, che dee farlo molto apprezzare dagli uomini dotti. Che se inoltre poi si cercherà trarne profitto sarà un pregio assai più stimabile per una lingua sin'oggi negletta e niente apprezzata.<sup>22</sup>

Nell'ottica di Crispi la lingua ricopriva un ruolo di primaria importanza nell'affermazione di un popolo e lo aveva chiarito bene in un'opera del 1827 volta a difendere l'origine albanese di Palazzo Adriano:

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.<sup>23</sup>

Con l'associazione di una simile affermazione al principio herderiano del legame intrinseco di lingua, umanità e nazione, il fine di Crispi era di mostrare come a Palazzo Adriano il clero latino avesse cercato di soppiantare il rito greco anche attraverso l'inserimento della lingua siciliana al posto della lingua arbëreshë. Non è possibile escludere dunque che anche nel caso della “Memoria sulla Lingua Albanese” Mons. Crispi avesse un intento apologetico rivolto alle colonie siciliane, ponendo che, come si è visto nel primo capitolo, nel 1831 si era negli anni del processo tra clero greco di Sicilia e vescovi latini.<sup>24</sup> Bisogna comunque ammettere il valore pre-scientifico di quest'opera: primo esempio di studio storico-linguistico sistematico sulla lingua albanese.

Che la questione linguistica fosse discriminante per la sopravvivenza identitaria della comunità arbëreshë di Sicilia emerge anche altrove nell'opera di Giuseppe Crispi. Nel 1853 a Palermo furono pubblicate le “Memorie storiche di talune costumanze appartenenti alle colonie greco-albanesi di Sicilia”, una raccolta di canti e tradizioni. In una lunga nota, che

---

21 Cfr. Mandalà M., *Alle origini del mito pelasgico: Girolamo de Rada e Giovanni Emanuele Bidera*, in Id. (a cura di), *Opera Omnia di Girolamo De Rada*, VIII, Soveria Mannelli, pp. 19-20

22 Crispi G., *Memoria sulla lingua albanese*, cit., p. 76

23 Crispi G., *Memoria sull'origine e fondazione di Palazzo Adriano*, cit., p. 31

24 *Contra* Mandalà M., *Alle origini del mito pelasgico*, cit., p. 20

occupa le prime tre pagine dello scritto, Crispi affrontava la questione dell'alfabeto da utilizzare per la lingua albanese. A queste date infatti non era ancora stata proposta una standardizzazione. Propaganda Fide aveva adoperato fino a quel momento l'alfabeto latino misto a caratteri greci. Crispi polemizzava contro questa tendenza sostenendo che tutte le parole albanesi

si possono bene esprimere e scrivere con le sole lettere dell'alfabeto romano. Così si evita lo sconcio di scrivere la lingua albanese con un alfabeto ibrido, misto cioè di lettere di differenti linguaggi, come sarebbero romane, greche, ed anche spurie. Per la qual cosa, lasciando ai Greci albanesi orientali di servirsi nella scrittura della lingua propria di loro dell'alfabeto greco-ellenico, io ho creduto per le poesie, che or metto a stampa in queste memorie storiche, far uso dell'alfabeto romano senza miscela delle altre lettere, o a bella posta inventate, o tirate dal greco.<sup>25</sup>

L'alfabeto latino era per Crispi bastevole a rappresentare tutte le sfumature fonetiche dell'albanese e riteneva uno "sconcio" l'utilizzo di alfabeti misti non degni per una lingua. Negava anche la possibilità di utilizzare per gli albanesi d'Italia l'alfabeto greco dal momento che era adoperato dagli albanesi che avevano abbracciato il rito greco orientale. La necessità era dunque di distinguersi formalmente dalla chiesa greca-ortodossa alla quale i rappresentanti del rito latino avevano cercato di accomunare la comunità siculo-albanese.

È dunque innegabile che Crispi gettò le basi per lo sviluppo di una letteratura arbëreshë volta alla costruzione identitaria della sua comunità. A poco tempo di distanza furono pubblicate opere che recepivano la lezione crispina.

### 1.3 "Italo-greco-siculo-albanese"

Nel 1834 fu data alle stampe ad opera di Giovanni Schirò, arbëreshë di Piana dei Greci (PA),<sup>26</sup> un volume che è stato valutato dagli studiosi contemporanei come una ripresa "pedissequa" dell'opera di Crispi.<sup>27</sup> Per quanto vi sia stata una certa influenza, non mancavano però elementi di

---

25 Crispi G., *Memorie storiche di talune costumanze appartenenti alle colonie greco-albanesi di Sicilia*, Palermo, 1853, p. 6

26 Le notizie biografiche circa questo autore sono pressoché nulle. Per un elenco delle opere cfr. *Schirò Giovanni, s.v.*, in Mira G., *Bibliografia Siciliana ovvero Gran Dizionario Bibliografico*, Palermo, 1875

27 Cfr. Mandalà M., *Alle origini del mito pelasgico*, cit., p. 21; Clayer N., *Aux origines du nationalisme albanais*, Parigi, 2007, p. 174

novità utili a ricostruire il quadro culturale delle comunità siculo-albanesi. Pubblicata prima a puntate sul “Giornale di scienze, letterature ed arti per la Sicilia” e poi ampliata e riedita per i tipi del Giornale Letterario, l'opera di Schirò mostrava sin dal titolo, “Rapporti tra l'Epiro e il regno delle Due Sicilie”, l'obiettivo di evidenziare quali fossero stati sin dall'antichità i rapporti “commerciali” tra l'Italia, in particolare la Sicilia, e la costa balcanica.

Ma oltre ogni modo grandissima sarà la meraviglia all'un viaggiatore e all'altro, allorché passeggiando il regno delle Due Sicilie troverà alle ruine del tempo non solo patere e nappi, né mura ciclopée o ruderi vetustissimi di antenati che più non sono; ma viventi ancora i figli di quei remotissimi Pelasgi, che viva ancor mantengono la lingua dell'oracolo di Dodona, e che mostrano a tutte le nazioni del mondo un documento irrefragabile dell'antichissimo commercio e perenne che sino a noi i popoli d'Epiro con quei d'Italia, e più ancora della Sicilia nostra mantenne fratelli. Tali di fatto a noi si presentano le colonie degli Albanesi sparse nel regno delle Due Sicilie; e sarà pregio di questa memoria andare spargendo qualche raggio di luce intorno a questo monumento di peregrina antichità vivente.<sup>28</sup>

Il progetto iniziale, come informava lo stesso Schirò nell'introduzione, era di comporre cinque Memorie che dessero un quadro esaustivo dei rapporti siculo-epirotici dall'antichità all'epoca contemporanea, ma riuscì a completarne solo quattro giungendo all'inizio del XVI secolo. Mancava dunque l'ultima “Memoria sulla storia delle colonie albanesi”. La struttura dell'opera e il tipo di narrazione mostrano chiaramente come Schirò intendesse inserirsi nel solco di Mons. Crispi per la difesa del clero greco-albanese contro le accuse mosse dal clero latino nel quadro del processo intentato tra gli anni '20 e '30 dell'Ottocento, di cui si è trattato.

Dal pensiero di Crispi Schirò riprendeva anche il problema dell'origine pelasgica del popolo albanese, aggiungendovi però un nuovo nesso. Partendo dalle considerazioni fatte da Dionigi di Alicarnasso nelle *Antichità Romane* a proposito della comune origine di Romani e Greci, Schirò attaccava quanti negavano l'origine pelasgica del popolo italiano:

Già da secoli remotissimi alto si era levato della fama il grido a celebrare le svariate trasmigrazioni dei Pelasgi, e questi a noi mostrava per lungo volger di età essere venuti i primi a ripopolare l'Italia. Sursero però alcuni a di nostri, i quali non so se per amor di patria troppo esclusivo, o per istranezza di ragionamento ebbero la rea sterile ingratitudine di negare a quel popolo tanto beneficio; fecero gli Arborigeni autoctoni di sì bella contrada, ed ardirono di mettere in forse la veracità

---

28 Schirò G., *Rapporti tra l'Epiro e il regno delle Due Sicilie*, Palermo, 1834, p.

de' fatti raccolti e poi narrati da Dionigi di Alicarnasso. La quale sconoscenza (deh perché fu d'italiani!) mosse a tanto sdegno dotti d'oltramonti, che li spinse a ricercare dei Pelasgi con immensa fatica chi ne' documenti delle antiche storie, e chi ne' documenti delle arti, e quali nella religione, e quali nella lingua stessa di quelle antiche genti, e confermare con incontrastabile autenticità di quelli la veracità de' fatti da Dionisio narrati.<sup>29</sup>

In un contributo del 1996 Giovanni Salmeri ha spiegato come la questione del “modello italico” abbia subito successive modificazioni nell'attività mitopoietica degli intellettuali meridionali e soprattutto napoletani a seguito di significativi avvenimenti politici tra Sette e Ottocento. Riprendendo ed estremizzando le posizioni espresse da Giambattista Vico nel *De Antiquissima Italarum Sapientia* e da Alessio Simmaco Mazzocchi nella *Diatriba* ad introduzione del commento alle tavole di Eraclea, nei primi anni del XIX secolo vari furono i casi di valorizzazione della prospettiva cultural-politica che tesero a “privilegiare come sorgenti di ispirazione per il riassetto sociale ed economico, ed in ultima analisi politico, del nuovo Regno le popolazioni italiche rispetto ai Greci e ancor più rispetto agli invasori romani”.<sup>30</sup> Questa tendenza va inquadrata in un più generale clima intellettuale e politico italiano che è stato ricostruito da Antonino De Francesco nel suo contributo, “The Antiquity of Italian Nation”: infatti a partire dall'opera di Giuseppe Micali, “L'Italia davanti il dominio de' Romani” (1810), si sviluppò un filone nazionale locale volto alla ricostruzione di una tradizione di antichi popoli autoctoni italiani pre-romani dei quali gli italiani contemporanei sarebbero stati diretti discendenti.<sup>31</sup> Secondo alcuni eruditi partenopei, invece, come Cataldo Jannelli e il suo allievo Nicola Corcia, le popolazioni pre-romane meridionali non rimasero indenni fino all'epoca romana ma subirono un'invasione pelasgica, la più antica migrazione di popoli della quale restasse testimonianza. Sosteneva Corcia che grazie ai Pelasgi “i nostri più

---

29 Schirò G., *Rapporti tra l'Epiro e il Regno*, cit., p. 8

30 Salmeri G., *L'idea di Magna Grecia dall'Umanesimo all'Unità d'Italia*, in *Eredità della Magna Grecia. Atti del Trentacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 6-10 ottobre 1995*, Taranto 1996, pp. 56-66

31 De Francesco A., *The Antiquity of the Italian Nation. The Cultural Origins of a Political Myth in Modern Italy, 1796-1943*, Oxford, 2013. Cfr. anche Tongiorgi D., “Dell'obbligo di onorare” gli italiani illustri: polemiche Sette-Ottocentesche sul primato disconosciuto, in Colombo A. et alii, *Mémoires d'Italie, identités, représentations, enjeux (Antiquité et Classicisme). À l'occasion du 150e anniversaire de l'Unité italienne (1861-2011)*, Como, 2010, pp. 213-225

antichi popoli la lor prima civiltà riconobbero”.<sup>32</sup> Se dunque esisteva un filone erudito che negava la migrazione pelasgica, ve ne era un altro di matrice meridionale che invece credeva che l’invasione pelasgica avesse caratterizzato in particolare il Mezzogiorno.

La prospettiva di Giovanni Schirò sembra essere debitrice nei confronti di tali studi, assumendo come fonti testi della tradizione greca: Dionigi di Alicarnasso aveva sapientemente dimostrato la fratellanza tra Romani e Greci in quanto “traevan da una medesima nazione la loro origin comune” ossia quella pelasgica; ponendo questa testimonianza alla base della sua dimostrazione, Schirò prospettava di mostrare la fratellanza tra albanesi e italiani delle Due Sicilie. Nella prospettiva di Schirò il rifiuto del riconoscimento delle migrazioni pelasgiche e l'affermazione di una completa autoctonia italica significava la rottura di quei vincoli di parentela che avrebbe comportato la completa estraneità tra i due popoli, dalla quale la comunità albanese sarebbe uscita indebolita. D'altronde la necessità di conciliare culturalmente la realtà siciliana e quella arbëreshë trovava la propria spinta nei conflitti religiosi e il mito pelasgico bene si adattava alle speculazioni storico-ideologiche.

Per questo Schirò imputava le posizioni filo-italiche ad un'ignoranza delle fonti antiche, dell'opera di Dionigi in primis, mentre trovava la giustezza delle sue asserzioni nell'autorevolezza di voci di studiosi francesi come Désiré Raoul-Rochette e Louis Charles François Petit-Radel i quali si erano occupati rispettivamente di colonie greche e mura pelasgiche.<sup>33</sup> A differenza di Dionigi però, Schirò non pensava che la sola forma di consanguineità possibile fosse fondata sulla *hellénité*<sup>34</sup> ma sulla “origine pelasga” di cui sarebbero stati eredi diretti gli albanesi e da cui sarebbero discese le popolazioni italiche, greche e sicule.<sup>35</sup>

La commistione di questi tre popoli e la loro comune origine fu ripresa e

---

32 Cfr. De Francesco A., *La nazione impossibile. Antiquaria e preromanticismo nella politica culturale delle Due Sicilie*, in “Mediterranea”, XIV/Dicembre 2017, pp. 479-498

33 Cfr. Cifarelli F.M., *Tra rivoluzione e restaurazione: Petit-Radel e la riscoperta delle città pelasgiche*, in Cancellieri M. et alii (a cura), *Tra memoria dell'antico e identità culturale. Tempi e protagonisti della scoperta dei Monti Lepini*, Roma, 2012, pp. 33-47; Perrot G., *Notice sur la vie et le travaux de Désiré Raoul-Rochette*, in “Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres”, 1906, pp. 638-701

34 Robert R., *L'Italie dans le Livre I des Antiquités Romaines de Denys d'Halicarnasse*, in Colombo A. et alii, *Mémoires d'Italie, identités, représentations, enjeux (Antiquité et Classicisme)*, cit., pp. 111-113

35 Schirò G., *Rapporti*, cit., pp. 25; 33-35



riproposta da Emanuele Bidera, arbëreshë di Palazzo Adriano (PA),<sup>36</sup> nella sua opera “Quaranta secoli. Racconti su le Due Sicilie pel Pelasgo Matn-Eer”, pubblicata a Napoli in quattro volumi tra il 1846-1850. Nella prefazione Bidera presentava il suo personaggio Matn-eer 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.” Il nome di Matn-eer significava “Misura-spirito; perché si studiò d'investigare lo spirito delle nazioni”, ed in particolare “la storia de' popoli che comparvero e disparvero su la superficie delle Due Sicilie”. Bidera recuperava dunque quanto era già stato proposto dai suoi predecessori presentandolo in una veste fiabesca e narrativa che probabilmente meglio si confaceva alle sue abilità di scrittore e librettista, inserendosi nella precedente tradizione di studi:

Della lingua pelasga non esistono che i nomi che essi hanno dato alle nazioni alle vetustissime città, alle regioni, ai monti, ai fiumi: nomi che con la sola lingua albanese si possono comprendere e tradurre; la lingua albanese odierna dunque è l'ultimo avanzo della lingua pelasga. Noi amiamo di rischiarare con essa la storia, ma non vogliamo usurpare la dovuta gloria a chi prima e dopo di noi viene a conoscere la corrispondenza del linguaggio albanese odierno e l'antichissimo Pelasgo: e abbiamo citato e citeremo sempre il nome dei scopritori: di Chetta, di Masci, di Mons. Crispi, del de Rada, di Mauro Domenico, di Tommaso Pace: albanesi di nazione e di lingua, e Malte-brun celebre nella cognizione delle lingua antiche, e specialmente nell'idioma Albanese<sup>37</sup>

Individuando il tema tradizionale dell'origine pelasgica, ricostruito sulla base dello studio linguistico dei toponimi,<sup>38</sup> Bidera riproponeva lo stereotipo della superiorità del popolo albanese in quanto diretto discendente dei pelasgi inserendolo in un quadro di più ampio respiro filosofico. Derivata dall'interesse dell'autore per il pitagorismo, la teoria metempsychotica riecheggiava in tutta l'opera fornendo un'ulteriore spiegazione alla costruzione identitaria arbëreshë.<sup>39</sup> Bidera infatti definiva

36 Emanuele Bidera è divenuto noto alla storiografia contemporanea grazie ai recenti studi di Alberto Maria Banti, il quale ne ha evidenziato la spiccata qualità di librettista e l'attività di patriota. Cfr. Banti A.M., *La nazione del Risorgimento*. Per una breve biografia cfr. Sallusti S., *Bidera Emanuele, s.v.*, in DBI

37 Bidera E., *Quaranta secoli. Racconti su le Due Sicilie pel Pelasgo Matn-Eer*, I, Napoli, 1846, p. 350

38 Bidera E., *Quaranta secoli.*, cit., III, 1849, p. 6: “... il linguaggio io dico, monumento più duraturo delle mura ciclopee de' nostri padri, più veritiero di qualunque si voglia istoria.”

39 Nel 1848 Bidera si trasferì a Palermo dove si dedicò a ricerche di carattere

Matn-eer come un “fantastico Proteo”<sup>40</sup> che trasmigrando di corpo in corpo per cento generazioni

mori di tutte le morti, godè e soffrì quanto si possa godere e soffrire. Cittadino, sacerdote, despota, guerriero, medico, filosofo, poeta, indovino, schiavo, povero, ricco, fu sempre lo stesso.

Oltre a narrare le vite del suo protagonista, Bidera descriveva anche il percorso dell'anima di Matn-eer che seguendo strade non battute dai vivi poteva indagare sulla storia e lo stato dei popoli con l'occhio privilegiato dello spirito che vaga. Sembra anomalo il paragone con Proteo, la divinità metamorfica senza aspetto proprio e senza personalità univoca: la questione dell'identità è infatti stata da sempre associata al “vecchio del mare” la cui sostanza era la non-sostanza e la cui alterità si opponeva all'identità nel suo senso etimologico.<sup>41</sup> Al contrario l'essenza di Matn-eer era quella dello spirito che “fu sempre lo stesso”: le esperienze di vita e di morte subivano un eterno accumulo fino al raggiungimento di un'identità complessa, ossia quella di italo-greco-siculo-albanese. Matn-eer era in potenza qualunque uomo appartenente alla comunità arbëreshë e che riviveva in sé questa identità composita, dono ereditario di generazioni. Alla fine di questo lungo viaggio Matn-eer dimostrava, attraverso la comparazione della “civiltà vetusta con la moderna civiltà”, che “il mondo in cui viviamo è il mondo di tutti i tempi”.

Come notò Vincenzo Dorsa in una sua recensione apparsa su “Il Calabrese” nel marzo del 1847, Bidera parte con la favola per poi passare alla storia: il vero scopo è la celebrazione del personaggio della Storia, una storia che dall'età iliadica arriva all'epoca contemporanea.<sup>42</sup>

Bidera, pur riprendendo il cliché della continuità diacronica e storica tra i pelasgi e il popolo albanese con la conseguente discendenza italica e greca, stabiliva un nuovo nesso. Nel III libro dell'opera di Bidera il Mare Jonio è citato come anello di congiunzione tra Epiro, Italia e Grecia. Morto per

---

filosofico. Studioso di Pitagora diede alle stampe un lavoro intitolato *Triade* contenente *Rapporti intorno alla Triade pitagorica e alla Trimurti indiana, Timeo di Locri*, e quattro *Dialoghi fra Timeo e Platone*. Cfr. Sallusti S., *Bidera Emanuele*, cit.

40 *Ivi*, p. 5; Bidera E., *Quaranta secoli.*, cit., III, 1849, p. 72: “Il mio Proteo fa chiaro il mio concetto...”

41 Su Proteo e l'identità cfr. Zatta C., *Incontri con Proteo*, Venezia, 1997, pp. 71-85; Giardina A., *Metamorfosi dell'identità: l'episodio di Proteo e Menelao (Od., IV, 351-570)*, in “Simblos. Scritti di Storia Antica”, III, 2001, pp. 111-129

42 Dorsa V., *Critica. Poche osservazioni al libro di E. Bidera*, in “Il Calabrese”, anno, V, 30 marzo 1847

mano di Cilone e dei suoi compagni al fianco del suo maestro Pitagora, Matn-eer abbandonava le sue spoglie mortali e l'anima di questo lo invitava ad intraprendere un viaggio per vedere “dove scaturisce la civiltà italiana e la greca e le strette antichissime relazioni di queste nazioni sorelle”. Passarono dunque per il Mar Jonio, “il Mar *Nostro* così detto ai pelasgi”, che “giace tra la Sicilia e la Grecia, stendendosi da Creta nell'Epiro ai monti Schepetari *Fulminatori*, che i Greci ora chiamano, traducendone il nome in loro lingua, Cerauni o Acrocerauni”. Giustificava quindi la denominazione *Jonio* dal nome “Joni, i *nostri*” perché “con la lingua de' *nostri* furono nominati i mari che circondano la Grecia e l'Italia, Jonio il nostro e Adriatico il mare e della Patria antica. Pelasgia signoria dei nostri antichi vecchi.”

Così la creazione del rapporto geo-parentale tra albanesi, greci e italiani si accreditava con maggiore forza nel discorso pubblico arbëreshë. Come sostiene Benedict Anderson, la rete parentale e l'appartenenza ad una terra “denotano qualcosa a cui si è «naturalmente» legati” dal momento che “in tutto ciò che è «naturale» c'è sempre qualcosa che trascende la nostra facoltà di scegliere.”<sup>43</sup>

L'attività mitopoietica fu dunque volta alla dimostrazione non solo dell'esistenza dell'antico popolo pelasgico ma anche di come gli albanesi fossero gli eredi diretti di questa mitica popolazione. Ciò che premeva agli eruditi siculo-albanesi era evidenziare l'esistenza di un'identità peculiare arbëreshë ben distinta dalla tradizione della penisola italica e da quella greca – alle quali era comunque legata attraverso movimenti migratori –. La questione religiosa pare ancora una volta centrale in questa operazione ideologica: se il conflitto tra la comunità di rito latino e di rito greco appariva quasi irrisolvibile, il rischio di essere assimilati ai greci ortodossi era costante.

Nonostante ciò lo studio della lingua e della cultura greca occupò un ruolo di primo piano nell'istruzione impartita nel Seminario greco-albanese di Palermo. D'altronde si è visto come, partendo proprio da autori greci antichi, gli intellettuali arbëreshë fondarono la loro ricostruzione mitopoietica con particolare attenzione alla mitologia e alla linguistica. Lo studio del greco rappresentò, dunque, un momento significativo nella storia culturale della comunità; vi furono rappresentanti di spicco che non si espressero solo localmente ma furono riconosciuti anche a livello nazionale occupando posizioni pubbliche.

---

43 Anderson B., *Comunità immaginate*, cit., p. 147

## 2. Lo studio del greco presso la comunità siculo-albanese

Il dibattito sul ruolo ricoperto dallo studio delle lingue classiche, e del greco in particolare, tra il XVIII e il XIX sec. in Italia ha occupato parte della storiografia novecentesca.

Alessandro Curione, prima, e Arnaldo Momigliano, poi, – per citare alcuni tra i più eminenti – hanno sostenuto che “senza dubbio la lingua greca divenne meno attrattiva dopo il 1550 a causa della Controriforma e delle direttrici su cui la Controriforma si venne sviluppando”; determinante per la decadenza dello studio del greco sarebbero stati i metodi di insegnamento della Compagnia di Gesù, improntati alla supremazia del latino.<sup>44</sup> Piero Treves nella sua “Introduzione” a “Lo studio dell’antichità classica nell’Ottocento” notava come in particolare nel Mezzogiorno e in Toscana il greco non fosse oggetto di uno “studio effettivo storico-critico”, bensì di “un’antiquaria autoctona” influenzata dal clima del romanticismo europeo.<sup>45</sup>

Nonostante queste posizioni siano ancora considerate valide da una parte della storiografia,<sup>46</sup> non sono mancati contributi volti a ricostruire un quadro differente della situazione italiana a proposito dello studio del greco in particolare nel Meridione.

Umberto La Torraca nel suo recente lavoro “Lo studio del greco a Napoli nel Settecento” ha dimostrato come la capitale del Regno fosse stato uno dei primi centri a sviluppare una tradizione critico-filologica *in primis*, grazie al ritrovamento e allo svolgimento dei papiri di Ercolano. Inoltre alla fine del XVIII secolo numerose erano le pubblicazioni di traduzioni di testi greci vendute dalle librerie napoletane, senza contare i grecisti formati presso il Seminario arcivescovile che andarono ad occupare cattedre di

---

44 Momigliano A., *Introduzione*, in Christ K.- Momigliano A. (a cura), *L’Antichità nell’Ottocento in Italia e in Germania. Die Antikeim 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland*, Bologna-Berlino, 1988, p. 10; Curione A., *Sullo studio del greco in Italia nei secoli XVII e XVIII*, Roma, 1941

45 Treves P., *Introduzione*, in Id. (a cura), *Lo studio dell’antichità classica nell’Ottocento*, I, Milano-Napoli, 1962, pp. II-XXV

46 Tosi R., *Appunti sulla storia dell’insegnamento delle lingue classiche in Italia*, in *Storia degli insegnamenti linguistici: bilanci e prospettive. Atti della prima giornata di studi del CIRSIL*, Bologna, 2005, pp. 121-128; Carpinato C., *Studiare la lingua greca (antica e moderna) in Italia. Retrospectiva e prospettive future*, in Carpinato C. -Tribulato O., *Storia e storie della lingua greca*, Venezia, 2014, pp. 165-168

Lingua Greca e Scrittura Sacra in tutta Italia.<sup>47</sup>

Ancora Giovanni Salmeri ha dimostrato come in Sicilia vi fosse una tradizione di studi della lingua greca volta principalmente alla traduzione e divulgazione di testi di autori legati alla tradizione isolana come Timeo, Gorgia o Teocrito, per citarne alcuni.<sup>48</sup> Salmeri sottolinea poi come a questa tradizione siciliana, che faceva capo agli studi di Domenico Scinà, sia possibile ascrivere le traduzioni di Lisia e di Diodoro di Mons. Giuseppe Crispi. L'aspetto pubblico dell'impegno di Crispi grecista è solo la punta dell'iceberg della sua attività di professore di Lingua e Letteratura Greca e di direttore del Seminario greco-albanese.

Si intende qui mostrare come lo studio del greco fosse centrale nella formazione della gioventù albanese in chiave di appartenenza al territorio siciliano- Non potrà, inoltre, essere ignorato che alcune personalità arbëreshë – si pensi al celebre grecista Pietro Matranga – riuscirono ad avere risonanza nazionale o internazionale occupando talvolta ruoli istituzionali.

## 2.1 Grecisti italo-albanesi: il caso di Pietro Matranga

Non sempre la questione pelasgica ebbe esiti mitopoietici ed ideologici o comunque volti alla costruzione di aviti costumi.

Pietro Matranga, arbëreshë di Piana dei Greci e *scriptor graecus* presso la biblioteca Vaticana, inserì nella sua raccolta di testi inediti greci di epoca tardo antica, *Anecdota Graeca*, una lunga poesia di Giovanni Catrare, conosciuto per la sua attività di copista in seno al circolo letterario sorto intorno a Demetrio Triclinio e a Tommaso Magistro.<sup>49</sup> Presentando brevemente tale componimento Matranga, dopo l'illustrazione del contenuto,<sup>50</sup> spiegava che “non equidem futilitas argumenti me induxit ad rude speciosumque carmen edendum, sed carminis ipsius peculiaris structura”. A peculiarità metrico-prosodiche se ne affiancavano altre

---

47 La Torraca U., *Lo studio del greco a Napoli nel Settecento*, Napoli, 2012

48 Salmeri G., *Grecia vs Roma nella cultura siciliana dal XVII al XX secolo*, in Gabba E. -Christ K., *L'impero romano fra storia generale e storia locale*, II, Como, 1991, pp. 275-298

49 Su Giovanni Catrare cfr. *Katrades John*, s.v., in “The Oxford Dictionary of Byzantium”, II, New York-Oxford, 1991

50 Si tratta di una satira in versi anacreontici dal titolo Εἰς τὸν ἐν φιλοσόφοις φιλόσοφον καὶ ῥητορικώτατον Νεόφυτον ἀνακρεόντειο in cui Catrare si scaglia contro l'ignorante Neofito che, essendo avido di danaro, si spaccia per dotto e sapiente

linguistiche:

Insunt praeterea Catrae versibus vernaculi mei sermonis Epirotici-pelasgici vocabula, et quaedam regionum finitimarum barbara ita inter sese copulata, ut dum corruptelam a vetere forma dicendi signant, ad historiam recentioris linguae concinnandam non parum conferunt.<sup>51</sup>

Matranga dunque evidenziava la presenza di vocaboli di origine epirotico-pelasgica ossia propri della parlata arbëreshë (*vernaculi mei*) nel testo in lingua greca. L'intuizione del chianiota andava oltre gli studi di linguistica che erano stati condotti fino a quel momento e di cui si è detto. La contaminazione letteraria e semantica avvenuta tra XIV e XV secolo nelle terre di confine tra Epiro e Grecia rispecchiavano, secondo Matranga, un passaggio culturale che fino a quel momento non era mai stato preso in considerazione, aprendo così un nuovo orizzonte nella storia linguistica e culturale.

A commento di queste osservazioni Niccolò Camarda, biografo di Pietro Matranga, scriveva che ciò dimostrava come la lingua albanese non fosse stata “rinchiusa negli stretti confini dell'Epiro e della Macedonia, ma trova[va]nsi diffusa in tutto il continente Ellenico” e concludeva spronando gli storici a riflettere su queste suggestioni in vista degli studi sugli “antichi popoli Italici ed Ellenici”.<sup>52</sup> Questo filone non fu mai seriamente coltivato e d'altronde neppure Matranga, che pur ebbe questa intuizione, si preoccupò di indagarla ulteriormente. Come emerge chiaramente dalla sua produzione, i suoi interessi furono per lo più indirizzati a questioni filologiche *sensu stricto* o a ricerche di tipo antiquario che bene si stagliavano nel panorama culturale dell'epoca.

Nato a Piana dei Greci il 18 dicembre 1807, Pietro Matranga si formò presso il Seminario greco-albanese di Palermo dove ebbe come professore di lingua e letteratura greca Mons. Giuseppe Crispi, che all'epoca ricopriva anche la carica di rettore, dal quale apprese anche basi di paleografia. Nel 1830 cominciò a mostrare le proprie attitudini vincendo un concorso sulle lingue orientali indetto da Mons. Di Giovanni il cui premio era una borsa di studio che gli permise di perfezionare i suoi studi. Poco tempo dopo fu insignito del sacerdozio divenendo papas di rito greco ed entrò a far parte dei Filippini seguaci del Neri nell'Oratorio eretto in Piana dei Greci. Tra il 1836 e il 1837, recatosi a Roma per accompagnare il fratello Filippo, entrò

---

51 Matranga P., *Anecdota Graeca e mss. bibliothecis Vaticana, Angelica, Barberiniana, Vallicelliana, Medicea, Vindobonensi*, I, Roma, 1850, pp. 35-36

52 Camarda N., *Biografia di Pietro Matranga scrittore greco nella Vaticana*, Firenze, 1858, n. 2 p. 27

in contatto con alcune personalità che apprezzando la sua preparazione in latino, greco, storia e paleografia lo introdussero nei circuiti romani. L'allora prefetto di Propaganda Fide, Cardinal Franzoni, lo fece nominare vicerettore del Collegio Greco, di cui il segretario Angelo Mai era rettore titolare.<sup>53</sup>

In quegli anni Mai, studioso e collazionatore di manoscritti greci, collaborò con Matranga nella ricerca e studio di opere inedite. Questo assiduo lavoro a quattro mani ebbe i suoi frutti e si concretizzò nello *Spicilegium Romanum*: lavorarono insieme alla revisione di Cicerone e di Frontone e alla preparazione di molte opere inedite, mentre nel quarto e nel nono volume di quella stessa raccolta furono pubblicate come lavoro esclusivo di Matranga le odi di San Sofronio di Gerusalemme e gli inni di S. Giovanni Damasceno.<sup>54</sup> Le *Odi* ebbero un particolare successo negli ambienti scientifici per l'accuratezza editoriale e procurarono a Matranga fama internazionale.<sup>55</sup>

Grazie ai suoi studi, che culminarono nella già citata raccolta *Anecdota graeca*, e per l'intercessione del Cardinale Mai all'inizio del 1844 Matranga riuscì ad ottenere il posto tanto ambito di scrittore coadiutore in lingua greca presso la biblioteca Vaticana. Come si evince dal suo carteggio conservato presso la Biblioteca Comunale di Palermo, il prestigioso incarico e le sue qualità scientifiche lo misero al centro di una rete europea di noti intellettuali dell'epoca.

Basti pensare alla disponibilità mostrata nei suoi confronti dallo studioso francese E. Miller che collazionò per lui la copia romana di Tzetze con i codici parigini<sup>56</sup> o ancora al rapporto con il giovane Ernest Renan conosciuto in occasione dell'*Iter Italicum* compiuto dello studioso francese per ragioni scientifiche. Una lettera successiva al loro incontro ben esplica il ruolo centrale di Matranga nella politica culturale del tempo:

---

53 Sulla biografia di Pietro Matranga cfr. Camarda N., *Biografia di Pietro Matranga*, cit.; *Matranga Pietro*, s.v., in Mira G., *Bibliografia Siciliana ovvero Gran Dizionario Bibliografico*, II, Palermo, 1881

54 Gervasoni G., *Angelo Mai*, Bergamo, 1954, pp. 55-56

55 Giuseppe Borghi nella sua opera *Sulle storie italiane* ne fece elogio spronando Matranga a proseguire “negli incominciati lavori, che sostenga nella rinomanza italiana la fama della sua patria”. Cfr. Borghi G., *Sulle storie italiane dall'anno primo dell'era cristiana al 1840*, Firenze, 1841, p. 489

56 Camarda N., *Biografia di Pietro Matranga*, cit., p. 15: “dopo le grazie rese al chiarissimo sig. Miller, pel disagio di buon grado sofferto nel confrontare la copia del Matranga coi codici parigini [...] va il Matranga invitando gli Ellenisti a percorrere le poesie di Tzetze”. Cfr. Rubino A. M., *Due lettere inedite di Michele Amari a Pietro Matranga*, in “Archivio Storico Siciliano”, 1990, p. 59

Monsieur, Les relations pleines d'intérêt (sic) que j'ai eues à Rome avec vous m'autorisent à vous présenter M.le Dr. Bursian, savant archéologue et philologue allemand, dont j'au pu apprécier l'esprit et le savoir durant le séjour qu'il a fait parmi nous. J'ose espérer que vous lui rendrez tous les services qui dépendront de vous, surtout du Vatican. J'ai eu connaissance par M. Daremberg de vos dernières publications ; je vous en fais sincèrement mon compliment. Présentez mes respects à S. E. le Cardinal Maj quand vous le verrez et rappelez moi au souvenir de M. Visconti.<sup>57</sup>

Alcuni tra i nomi più in vista dell'epoca compaiono in questa lettera: a parte lo stesso Renan, autore della celebre *Vie de Jesus*, Charles Victor Daremberg medico e grecista al quale si deve una traduzione francese di parte del *Corpus Ippocraticum* in 70 volumi, Corrado Bursian autore della *Geographie von Griechenland*, e infine Pietro Ercole Visconti al quale Pio IX affidò gli scavi ad Ostia antica.

Non solo all'estero ma anche nella penisola Matranga intrattenne rapporti epistolari con personaggi eminenti. Un carteggio durato poco meno di un decennio (1846-1854) vi fu con Michele Amari, allora a Parigi per la redazione della sua *Storia dei Musulmani*. Amari in più occasioni richiese a Matranga notizie e trascrizioni tratte da manoscritti della Vaticana e ricambiò mettendo in contatto il suo conterraneo con filologi quali Hase.<sup>58</sup>

Un altro caso interessante è costituito dal carteggio del 1845 con Enrico Tazzoli, sacerdote della provincia di Mantova nonché uno dei martiri di Belfiore, a proposito dell'opera del professor Pezza-Rossa, *Saggio di filosofia cristiana*. Questo scritto incontrò forti ostruzionismi sia presso il vescovo di Mantova sia presso la Congregazione dell'Indice per motivi politici. Tazzoli richiese con insistenza l'intercessione di Matranga presso il Cardinale Mai affinché l'opera superasse le difficoltà incontrate e potesse dunque essere pubblicata.<sup>59</sup> Per quanto da una nota di Matranga sappiamo

---

57 Ernest Renan a Pietro Matranga. Paris, 11 Décembre 1852. Biblioteca Comunale Palermo: 5, Qq, D. 85, n. 3. Pubblicata in Agazzi A., *L'abate don Pietro Matranga segretario del Card. Angelo Mai. Le delusioni di un uomo dotto*, in "Bergomum", 1/1953, p. 30

58 Cfr. Rubino A. M., *Due lettere inedite di Michele Amari*, cit., pp. 57-63. Ibidem, p. 62: "S'Ella poi ama meglio di mettersi in carteggio con M. Hase potrà farlo a dirittura, e so di certo che M. Hase rimarrebbe molto contento della corrispondenza con un valoroso ellenista che ha sotto le mani una delle prime collezioni di codici greci che sia nel mondo".

59 Sullo scambio epistolare tra Tazzoli e Matranga e una ricostruzione puntuale dei fatti cfr. Agazzi A., *Enrico Tazzoli ed il clero cattolico del Lombardo Veneto*, in "Bergomum", 1/1954, pp. 25-47



che non volle “intrigarsi in tali cose”, l'episodio permette di aggiungere un tassello sulla notorietà e sul peso di questo arbëreshë negli affari romani. Non era d'altronde la prima volta che Matranga riceveva richieste simili. In una lettera del 25 luglio 1842 scritta dal sacerdote di rito latino Giuseppe Aricò di Piana dei Greci ad Antonino De Luca sappiamo che nel quadro della annosa questione tra rito latino e rito greco in Sicilia,<sup>60</sup> i fedeli greci si erano rivolti al loro conterraneo Matranga per ottenere un'intercessione presso il Cardinale Mai.<sup>61</sup> Dalle carte in nostro possesso non è possibile evincere se effettivamente Matranga si adoperò in tal senso. Fatto sta che l'anno successivo egli fu chiamato da Mons. Scotti, sovrintendente delle colonie italo-greche nel Regno delle Due Sicilie, a ricoprire la carica di vice-presidente del Collegio Italo-albanese di S. Demetrio Corone in Calabria.<sup>62</sup> Problemi di tipo organizzativo legati all'inadempienza del vescovo di rito greco Gabriele De Marchis avevano portato ad un calo nell'andamento didattico e disciplinare degli allievi del Collegio. Il Ministero del Culto si trovò costretto ad obbligare alle dimissioni De Marchis che il 14 ottobre del 1843 si ritirò a vita privata continuando comunque ad esercitare le sue mansioni di vescovo.<sup>63</sup>

Si sentiva dunque la necessità di una personalità forte e di cultura che fosse allo stesso tempo dotato di una alta moralità e soprattutto un uomo che godesse di fiducia presso gli ambienti romani. Mons. Scotti suggerì al prefetto di Propaganda “l'unico meritevole candidato”, Pietro Matranga,<sup>64</sup> sul quale l'arcivescovo di Monreale, Mons. Balsamo, aveva dato ottime referenze.<sup>65</sup>

Matranga, seppur con riluttanza, si recò dunque prima a Napoli e poi a San Demetrio con l'incarico di constatare quali fossero le condizioni in cui

---

60 Per cui cfr. Ivi, Parte II, Cap. 1

61 APF Napoli, 25 luglio 1842. Giuseppe Aricò scrive ad Antonino De Luca. In Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845, cc. 522-4

62 APF, Napoli, 3 giugno 1843. Mons. Scotti al Prefetto di Propaganda Fide. In Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845, cc. 703-4

63 Cassiano D., *La cultura minoritaria arbëreshë in Calabria*, Cosenza, 1981, pp. 81-82

64 APF, Napoli, 3 giugno 1843. Mons. Scotti al Prefetto di Propaganda Fide. In Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845, cc. 703-4

65 APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845, cc. 719-20. Monreale, 6 luglio 1843. Mons. Balsamo al Prefetto di Propaganda Fide: “... sino al tempo della sua mossa per Roma, e precisamente finché convisse tra li Filippini, gli conciliò la comune estimazione di giovane morale, ed applicato alle lettere, e che nunquamai in quella epoca gli si diedero dei carichi, che avessero potuto interessare il mio pastorale zelo a far uso di misure correzionali contro di lui.”

versava il Collegio e di stilare una relazione da presentare al Ministero del Culto di Napoli e al prefetto di Propaganda Fide.<sup>66</sup> Da qui la proposta alla carica di vice-presidente discese naturalmente. Il Cardinale Mai cercò di convincere il suo collaboratore della convenienza di una simile proposta:

Sig.r D. Pietro pregatmo. Godo che V.a S.a abbia acconsentito alla proposta onorevole ed utile di M.r Scotti, e sono persuaso che il buon Re Ferdinando darà ben volentieri il suo assenso. Questo primo passo di Calabria Le porterà forse la conseguenza di passare in progresso di tempo al posto di Palermo.<sup>67</sup>

Secondo Mai il miraggio che la carica in Calabria potesse avere come proseguimento un trasferimento al Seminario italo-albanese di Palermo doveva essere per Matranga una motivazione ad accettare il posto proposto da Mons. Scotti.

La storiografia ha teso ad interpretare questa lettera come una dimostrazione delle ambizioni del chianota.<sup>68</sup> In realtà Matranga aveva sì ambizioni ma non in relazione alle sua comunità d'origine, tanto è vero che in una lettera del 6 settembre 1843 Mons. Scotti si lamentava con il prefetto di Propaganda, Cardinal Franzoni, perché Matranga dopo la visita al Collegio di San Demetrio rifiutava la carica di vicepresidente raccomandando il rettore in carica Marchianò.<sup>69</sup> Eppure il Cardinale Mai aveva fatto presente a Matranga che “le buone affettuose grazie del Principe di Trabia e di M.r Scotti [erano] da valutarsi assai, molto più che si riferiranno anche più alto”. Detto ciò concludeva che “il rimanente (sic) spetta[va] all'ottimo di Lui discernimento e prudenza”.<sup>70</sup>

La raccomandazione di Matranga sortì comunque i suoi effetti se di lì a poco Marchianò fu effettivamente nominato vicepresidente del Collegio

---

66 APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845, cc. 727-32, “Relazione della visita fatta nel collegio italo-greco di Calabria da Sac. Pietro Matranga per ordine di Ferdinando II Re delle due Sicilie nel mese di Agosto 1843”

67 Cardinale Angelo Mai a Pietro Matranga. Civitavecchia, 24 maggio 1843. Bibl. Comunale Palermo: 5 Qq D. 82. N. 6/11. Pubblicata in Agazzi A., *L'abate don Pietro Matranga*, cit., p. 26

68 Contra Agazzi A., *L'abate don Pietro Matranga*, cit. p. 14: “nel 1843 – sempre a servizio di Propaganda Fide – l'inquieto abate mira ad un posto in Calabria, come risulta da una lettera a lui del Cardinale [...]”

69 APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845, cc. 754-5. Napoli, 6 settembre 1843. Mons. Scotti al Prefetto di Propaganda Fide

70 Cardinale Angelo Mai a Pietro Matranga. 19 agosto 1843. Bibl. Comunale Palermo: 5 Qq. 82. N. 6/9. Pubblicata in Agazzi A., *L'abate don Pietro Matranga*, cit. p. 27

calabrese. Né i rapporti tra i due si interruppero del tutto come è testimoniato da una lettera del 1847 in cui Matranga intercedeva per Marchianò in una disputa intercorsa tra il Collegio di S. Demetrio e il vescovo di Cosenza.<sup>71</sup>

Matranga, lungi dal voler ritornare in una dimensione locale, intendeva proseguire la sua attività di studioso e grecista a Roma dove poi ottenne il posto di *scriptor graecus*, come si è detto. Dunque le sue non erano ambizioni legate ad ottenere un posto di rilievo all'interno della comunità, anche se poi dal 1846 al 1849 fu incaricato da Propaganda Fide di occuparsi delle necessità dei libri liturgici per le colonie italo-greche del Regno delle Due Sicilie.<sup>72</sup> D'altronde le sue competenze nelle questioni tanto liturgiche di rito greco quanto filologiche ne facevano un candidato ideale per tale compito.<sup>73</sup>

Pur continuando ad essere visto dalle istituzioni romane come un utile strumento per raggiungere la comunità arbëreshë, Matranga cercò di mantenere un profilo scientifico internazionale. A sue spese pubblicò infatti tra il 1848 e 1849 una seconda edizione dei suoi *Anecdota*, decisione rischiosa che lo condusse quasi sul lastrico nei difficili anni della Repubblica Romana. Tale decisione fu però dettata dalla speranza di guadagnare maggiore credito in ambienti europei.<sup>74</sup> Effettivamente fu chiamato poi a tenere presso la prestigiosa Pontificia Accademia Romana di Archeologia tre discorsi che mostravano la sua capacità di incrociare fonti materiali e scritte allineandosi al gusto erudito dell'epoca.<sup>75</sup> Nonostante i suoi rapporti personali con il Cardinale Mai si fossero nel tempo deteriorati a causa di contenziosi di tipo economico – infatti Matranga lo accusò di

---

71 APF, Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1826-1845, c. 155. *Sine loco*, 27 luglio 1847. Pietro Matranga al Prefetto di Propaganda Fide

72 In alcune lettere di spedizione conservato presso l'APF si legge “Per cura di Pietro Matranga fu spedito...”

73 A dimostrazione delle sue competenze in ambito liturgico di rito greco in particolare cfr. Pietro Matranga al Cardinale Mai. *Sine loco*, [16-20 marzo 1850?], Codice Vaticano 9576 – f.° 62r. Pubblicata in Agazzi A., *L'abate don Pietro Matranga*, cit. p. 29

74 Pur ottenendo complimenti e felicitazioni da parte di Napoleone III e dal Re di Prussia, il testo non ebbe gran fortuna e ciò fu giustificato dagli amici di Matranga con la difficoltà dei tempi correnti e le distrazioni politiche sopraggiunte in occasione dei fatti del '48. Cfr. Agazzi A., *L'abate don Pietro Matranga*, cit., p. 18

75 “Cenni storici intorno agli scavi di via Graziosa”, “Discorso sul portico di Livia scoperto nelle vestigia delle antiche mura Esquiline”, “Città di Lamo deesi credere stabilita in Terracina”. Cfr. Camarda N., *Biografia di Pietro Matranga*, cit., p. 29

non avergli mai corrisposto il giusto compenso per le ricerche condotte per suo conto – il chianota mantenne rapporti con i circoli intellettuali.<sup>76</sup> Cercando in un nuovo e più potente mecenate il supporto necessario, Matranga individuò nel potente Cardinal Giacomo Antonelli la personalità che avrebbe potuto aiutarlo ad ottenere i compensi a lui dovuti e necessari per rientrare delle spese sostenute. Così nel 1852 Matranga pubblicò in un unico volume i tre discorsi tenuti alla Pontificia Accademia dedicandoli ad Antonelli nel giorno del suo onomastico, non senza tralasciare le lodi per Pio IX a cui il cardinale era legato.<sup>77</sup> Di tutta risposta Antonelli ringraziò Matranga per l'omaggio e gli fece conferire direttamente dal Papa una medaglia d'argento “per dimostrare la soddisfazione per l'impegno con cui si [era] prestato”.<sup>78</sup> Ma ben altro desiderava Matranga che a quel punto preparò un esposto indirizzato al Pontefice in cui domandava “una pensione sopra li scudi 300”.<sup>79</sup> Pur proseguendo nelle sue battaglie legali Matranga non ottenne mai ciò che gli spettava, in quanto morì poco tempo dopo all'età di 49 anni per improvviso malore.

Per quanto in vita non avesse mai ottenuto i riconoscimenti tanto economici quanto morali che avrebbe meritato, dopo la morte i suoi lavori cominciarono ad essere apprezzati e diffusi. A livello locale i siculo-albanesi fecero gran vanto di questo celebre compatriota. Oltre alla biografia redatta da Nicolò Camarda che talvolta sfiorava toni agiografici, negli anni '70 del XIX sec. Vincenzo Schirò cominciò la traduzione in italiano delle odi di S. Sofronio di cui Matranga aveva proposto il testo greco con traduzione latina. Sul modi di improntare simile traduzione e sull'importanza dell'edizione di Matranga apparve un breve articolo riassuntivo sulle “Nuove Effemeridi Siciliane” (1870) a firma di Francesco Crispi in cui pur non essendoci elementi di novità o di commento notevoli si mostrava la volontà di diffusione del valore del grecista arbëreshë. Più volte nella letteratura e storiografia d'altronde i lavori di Matranga sono stati citati come edizioni di riferimento di testi greci. L'ultimo caso a noi vicino è quello delle allegorie all'Iliade di Giovanni Tzetzes: nel 2015

76 Sul contendere economico e sui processi legali intrapresi da Matranga cfr. Agazzi A., *L'abate don Pietro Matranga*, cit., pp. 25-47

77 Matranga P., *La città di Lamo stabilita in Terracina secondo la descrizione di omero e due degli antichi dipinti già ritrovati sull'Esquilino i quali la rappresentano discorso letto nell'adunanza della Pontificia accademia romana di archeologia nel giorno XVII di luglio MDCCCLII dal socio ordinario D. Pietro Matranga. Segue un'appendice nella quale si dichiara il sito della scoperta di essi dipinti e quanto vi fu rinvenuto*, Roma, 1852

78 Bibl. Com. Palermo: 5. Qq. 82. n. 8. Pubblicata in Agazzi A., *L'abate don Pietro Matranga*, cit., p. 18

79 *Ibidem*

Dimitra Kokkini nella sua edizione di questa opera ha messo in luce l'importanza dell'opera di Matranga e la sua conoscenza approfondita della lingua greca.<sup>80</sup>

La visione d'insieme delle lingua classiche e la conoscenza della storia antica facevano di Matranga forse uno degli uomini più dotti e colti dell'epoca. La sua formazione all'interno del Seminario italo-albanese di Palermo affidata a Mons. Crispi definì e determinò queste sue doti dimostrando l'importanza culturale di questo centro di educazione. Forse il limite maggiore che Matranga ebbe fu proprio la sua origine: appartenendo ad una comunità, ad una nazione fu obbligato a rimanere legato ad essa da contingenze esterne palesando la volontà delle autorità centrali a mantenere lo *statu quo*.

## 2.2 Mons. Giuseppe Crispi: impegno politico e religioso alla luce della grecità

Nel 1836 fu pubblicato per i tipi della Lorenzo Dato la raccolta “Opuscoli di letteratura ed archeologia” di Mons. Giuseppe Crispi. Nella “Avvertenza” l'editore sottolineava come i contributi raccolti fossero per lo più già stati pubblicati. Si sentiva comunque la necessità di una ristampa collettanea dal momento che si trattava di testi inerenti la storia della “nostra Sicilia”: era dunque “l'amor della Patria e la stima” nei confronti di Crispi a spingere l'editore ad una nuova ristampa.

I testi proposti spaziavano da considerazioni professorali sulla lingua greca e il suo insegnamento, sino ad interventi dal gusto antiquario circa epigrafi o oggetti ritrovati in Sicilia. Ad ogni modo la ricerca e lo studio del greco trovavano fondamento nella dimensione siciliana della grecità.

Nel “Discorso sopra i pregi intrinseci della lingua greca”, Crispi dimostrava come fosse necessario studiare la lingua greca sia per la sua utilità sia per la sua bellezza: da un lato infatti, come affermava Ovidio, *et nova, fictaque nuper habebunt verba fidem si Graeco fonte cadant*, a dimostrazione dell'autorevolezza della lingua greca;<sup>81</sup> dall'altro lato Crispi evidenziava l'armonia e la malleabilità e, al medesimo tempo, la complessità della lingua greca.

---

80 Kokkini D., *John Tzetzes. Allegorias of the Iliad*, Cambridge-London, 2015

81 Ov., *Ars Poet.*, vv.52-53, in Crispi G., *Discorso sopra i pregi intrinseci della lingua greca*, in Id., *Opuscoli di letteratura ed archeologia*, Palermo, 1836, p. 24: “... acciocché la nuova espressione abbia un buon successo, si debbe tirare dal greco

Or concludiamo esser la lingua greca più, che altra mai bella, armoniosa, dolce, e faconda per proprio, ed intrinseco suo carattere, e che ai pregi estrinseci, per li quali dee ognuno stimarla, perché fu la lingua degli uomini più celebri dell'antichità, aggiungendo essa questi intrinseci, dovrebbe esser la delizia di tutti, come è stata sempre de' begli ingegni dell'Europa. Quanto a me sempre mai pago sarò quante volte li miei scolari sempre più vaghi saranno di avanzarsi nello studio di questa lingua divina, che con diletto ci rammenta gli aurei secoli della siciliana grandezza.<sup>82</sup>

In conclusione della sua trattazione Crispi sottolineava come lo studio del greco dovesse essere approfondito in quanto lingua dei secoli d'oro della storia siciliana.

Proprio con lo scopo di mostrare l'importanza della lingua ellenica per la storia della Trinacria, Crispi si impegnò nella stesura di alcune dissertazioni volte a ricostruire la storia linguistico-letteraria della Sicilia dalle popolazioni pre-greche sino all'epoca normanno-sveva, quando il greco lasciò il passo al latino. Da un punto di vista strettamente linguistico Crispi sosteneva che i dialetti avessero avuto un ruolo predominante nella formazione di un idioma siculo-greco. Secondo la testimonianza di Tucidide il Mezzogiorno fu colonizzato per lo più da popolazioni provenienti dal Peloponneso, il dialetto che si affermò fu dunque il dorico. Ma la variante di dorico non fu del tutto affine a quello parlato in Grecia; questo perché i coloni incontrarono ed assimilarono le lingue delle popolazioni autoctone, secondo quanto dice Diodoro Siculo.<sup>83</sup>

Crispi si allineava dunque alla tradizione di studi che faceva capo a Domenico Scinà proponendo anche la medesima periodizzazione per l'analisi della storia della letteratura greco-sicula. Nel 1831 l'abate palermitano aveva pubblicato sulle *Effemeridi* di Palermo una *Memoria* dedicata alle popolazioni siciliane prima della colonizzazione greca; successivamente, nel 1833, sul *Giornale di Scienze, Lettere ed Arti per la Sicilia* presentò una seconda *Memoria* in cui ricostruiva la storia letteraria della Sicilia fino all'epoca di Gerone I.<sup>84</sup>

Secondo Scinà nel periodo pre-ellenico la Sicilia ospitò popoli migranti; dai mitologici ciclopi a popolazioni come i Sicani, provenienti dall'Iberia, ai Sicoli e altri di origine pelasgica, tutti riconducibili ad un'unica matrice

---

82 *Ibidem*, p. 36

83 Crispi G., *Discorso intorno al dialetto parlato e scritto in Sicilia quando fu abitata da Greci. Diviso in due epoche*, in Id., *Opuscoli*, cit., pp. 37-44

84 Questi due contributi, più un terzo rimasto inedito, furono pubblicati *post mortem* da Salvatore Vigo nel 1840 a Palermo con il titolo *Storia letteraria de Sicilia nei tempi greci*

greca.<sup>85</sup>

Arrivate attraverso varie migrazioni queste popolazioni si stanziarono in Sicilia combattendo tra loro senza conseguire alcuno sviluppo sociale o culturale se non quello derivante dal naturale e lento progresso. “La prima vera epoca del sapere siciliano ebbe luogo dopo l’arrivo delle colonie elleniche”. Il “sapere” coincideva, nell’ottica di Scinà, non solo con la cultura ma anche con il buon governo.

Maria Grillo nel suo contributo “L’isola al bivio” ha dimostrato come l’intento primario della produzione dell’abate palermitano fosse essenzialmente politico. Lo studio della storia della Sicilia greca avrebbe permesso di comprendere come un buon governo potesse essere anche autoritario purché fosse in grado di controllare la conflittualità sociale. Solo in un clima di controllo delle spinte sociali sarebbe stato possibile garantire lo sviluppo economico e culturale. Nell’eterna lotta tra “la licenziosa moltitudine”, “la prepotenza degli ottimati e dei tiranni”, per Scinà era preferibile il controllo di un tiranno che fosse in grado di interpretare le necessità della città e porsi come guida forte. La suggestione del modello del sovrano illuminato settecentesco sembrava incarnarsi in Ferdinando II, potenziale erede della tradizione dei tiranni di Siracusa e in particolare di Dione che Scinà definì, “martire della sua patria”.<sup>86</sup>

Tutti i governi sono buoni, tutti malvagi, e tutti, come si ricava dalla storia, sono stati con eguale impeto, abbracciati e rigettati dai popoli. Giacché ciascuna forma di governo è più o meno difettosa, e porta in sé la radice di qualche male e il mutare il governo in un altro è lo stesso che sostituire uno ad un altro genere di inconvenienti. Sono i costumi, i caratteri dei popoli, le opinioni presso loro dominanti, la religione e tante altre circostanze, le quali non son governo, che sospendono ritardano o pur sollecitano gli effetti di quei vizi, che sono inerenti e naturali a ciascun ordine di reggimento. Quei filosofi adunque, in luogo di immergersi in varie dispute politiche avrebbero dovuto esaminare con attenzione lo stato di Siracusa ed i costumi siracusani.<sup>87</sup>

Membro perpetuo della Commissione di pubblica istruzione ed educazione di Sicilia nonché storiografo ufficiale di Ferdinando di Borbone, Scinà promosse dunque un atteggiamento costruttivo di collaborazione con il potere centrale contro i suoi corregionali che, arroccandosi in questioni di

---

85 “... Se toglì i Sicani, che furono iberi, si trova una relazione certamente di origine e forse di commercio tra la Sicilia, la bassa Italia e l’Epiro...” in Scinà D., *Storia letteraria de Sicilia nei tempi greci*, Palermo, 1840, pp. 15-34; 24

86 Grillo M., *L’isola al bivio. Cultura e politica nella Sicilia borbonica (1820-1848)*, Catania, 2000, pp. 63-96

87 Scinà D., *Storia letteraria*, cit., pp. 255-257

principio, sostenevano posizioni sicilianiste.

Si è d'altronde evidenziato come Scinà sostenesse l'origine greca delle popolazioni pre-elleniche, una ripresa delle teorie sulla preistoria siciliana elaborate nel Settecento ed interpretate da Fauriel e Thierry in chiave politica:<sup>88</sup> una simile ricostruzione era volta a giustificare l'uniformità istituzionale ed amministrativa delle due parti del Regno all'ombra di una monarchia *super partes*.

Sembra dunque comprensibile l'interesse di Mons. Giuseppe Crispi ad allinearsi alle posizioni di Scinà. Si è detto, infatti, di come la comunità siculo-albanese fosse fedele alla monarchia borbonica, garante della sua sopravvivenza religiosa per mezzo della Legazia Apostolica.

Rispetto alla costruzione proposta dall'abate palermitano, però, Crispi propose un nesso di chiara connotazione identitaria.

Nei "tempi favolosi" la Sicilia era abitata da popoli mitici come i Ciclopi di cui racconta Omero nell'Odissea a proposito di Polifemo; i Sicani, provenienti dall'Iberia; i Sicoli di origine pelasgica e provenienti dall'Etruria. Secondo Crispi, i Ciclopi ebbero a stento la parola e i Sicani ebbero una "società così bambina" che si poteva supporre avessero appena "un linguaggio per loro reciproca comunicanza".<sup>89</sup> Diversa la situazione dei Sicoli, "i più colti abitatori della Sicilia prima dell'arrivo dei Greci", i quali in epoca pre-ellenica produssero forme embrionali di scrittura. Dopo aver rimandato alla sua "Memoria sulla lingua albanese" e alla dimostrazione dell'antichità del pelasgo e di come da esso si fossero originate alcuni idiomi, Crispi portava a sostegno della sua tesi un'iscrizione su un vaso ritrovato a Centuripe. La lingua di questa iscrizione era, per Crispi, la prova della sua antichità: una base di dialetto eolico a cui si mischiavano elementi pelasgici, un idioma "eolico-pelasgo-sicolo" o "etrusco-pelasgo-greco". Inoltre si trattava di un testo composto con "rozza originalità" e si riferiva alla teoria della metempsicosi. Secondo questa ricostruzione il "domma" sarebbe stato dunque precedente a Pitagora e diffuso già nelle "regioni d'Oriente".

Si domanderà finalmente, e quale fu mai la lingua dell'epoca, di cui trattiamo? Difficile è di rispondere a questa domanda. Solamente si sa da Diodoro, che i Sicani ed i Sicoli si tramischiarono coi Greci, n'appresero il linguaggio, e cos'

---

88 Mazzarini S., *La presenza della Sicilia nel pensiero storico dopo l'Unità*, in A.A. V.V., *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni*, I, Palermo, 1977, pp. 1-18

89 Crispi G., *Discorso recitato l'anno 1827 nell'Accademia del Buon-Gusto contiene un compendio di storia letteraria sicola divisa in periodi*, in Id., *Opuscoli*, cit., pp. 74-77



insieme col nome cambiarono il barbaro dialetto. Nella sopraccitata memoria sulla lingua albanese feci io vedere, che prima della bella lingua ellenica se ne parlava una rozza, di cui se n'hanno le vestigia nell'albanese; ed essa essere una lingua affine alla frigiana, alla pelasgica, alla macedonica antica, ed alla eolica primitiva. Tale dunque dovette essere ancora l'idioma di Sicilia prima delle colonie greche; e nella iscrizione del vaso di Centuripe si ha saggio della favella barbara eolico-pelasgica.<sup>90</sup>

Se da un lato Crispi auspicava una convivenza pacifica sotto la guida della monarchia borbonica, dall'altro portava avanti le istanze identitarie fondate sulla mitopoetica pelasgica per avvalorare il diritto di permanenza arbëreshë in Sicilia.

Che questa dimostrazione fosse forzata, fu subito chiarito proprio da Domenico Scinà che si affrettò a spiegare come la prova sulla quale Crispi basava la sua argomentazione fosse in realtà diversamente interpretabile: Scinà, pur ammettendo la rozzezza linguistica e l'antichità dell'iscrizione del vaso di Centuripe e pur ammirando lo sforzo esegetico di Crispi, sosteneva che la datazione fosse da stabilire nell'epoca greca di Pitagora. Ad ulteriore riprova ricordava che Porfirio aveva narrato di come Simico, tiranno di Centuripe, fosse stato iniziato alla filosofia proprio da Pitagora. Infine lo stile non adeguato alla lingua greca poteva essere giustificata dalla provenienza del manufatto: Centuripe non era un grande centro in cui prosperò la cultura greca; in più, probabilmente, era stato prodotto da un privato cittadino che poco conosceva la lingua scritta.<sup>91</sup>

Nonostante ciò Crispi rimase sulle sue posizioni intellettuali: la complessità, a cui doveva obbedire la costruzione arbëreshë, era superiore alle necessità interpretative di un intellettuale schiettamente siciliano come Scinà.

### 2.3 Colonie greco-sicole: interpretazioni identitarie

Al di là dello sforzo ermeneutico legato alla logica identitaria arbëreshë, la lingua greca rimase centrale nella comprensione della realtà antica che si ergeva a modello per la contemporaneità.

Nel quadro ideologico delineato, Scinà promosse uno studio sistematico, sia dal punto di vista filologico sia dal punto di vista interpretativo, degli autori greci legati alla storia della Sicilia in prospettiva nazional-regionale,<sup>92</sup> influenzando anche l'opera di Giuseppe Crispi che scriveva:

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 95

<sup>91</sup> Scinà D., *Storia letteraria*, cit., pp. 55-56

<sup>92</sup> Degani E., *Domenico Scinà (1765-1837) e gli studi classici*, in "Eikasmos",

La Sicilia, che fu negli aurei tempi della sua grandezza, allorché da greche Colonie era abitata, madre feconda di rinomati Scrittori, dovrebbe animare i siciliani alla illustrazione di tutti quei valenti uomini [...] L'illustre autore delle Memorie sopra la Vita, e la filosofia di Empedocle [Scinà] ha dato in questi tempi un'eccellente opera in tal genere e ci ha chi ha travagliato sopra Gorgia [Luigi Garofalo] e chi si accinge a lavorar sopra Epicarmo [Benedetto Saverio Terzo]. Il Dicearco diviso in due volumi è un travaglio già detto destinato ad illustrare uno degli uomini più grandi della Sicilia antica [Calidonio Errante].<sup>93</sup>

Crispi dunque si inserì in questo movimento politico-culturale proponendo la prima traduzione integrale delle orazioni di Lisia, figlio del siracusano Cefalo, e lo studio dei frammenti di Diodoro Siculo ritrovati da Angelo Mai in alcuni palinsesti vaticani. Così Crispi, "in quanto siciliano", dedicava le "Orazioni e frammenti di Lisia" ad Antonio Lucchesi-Palli, che nutriva "amore per le cose patrie".

Si veramente Lisia greco, e nato da schiatta siciliana in Siracusa, ed io che ancora son greco, e nato in Sicilia; l'una per la sua celebrità, che onora il suolo, in cui nacque e l'altro per la buona intenzione di far uscire dalla medesima terra un primo volgarizzamento di quel rinomato dicanico oratore, possiamo con diritto pretendere, che ci sia fatto buon viso da chi si forte sente carità di patria.<sup>94</sup>

In primis è da mettere in evidenza il paragone fatto da Crispi tra se stesso e Lisia; entrambi greci nati in Sicilia. Crispi giocava sull'ambigua connotazione dell'aggettivo "greco". Se Lisia era greco perché trascorse in Grecia buona parte della sua vita, Crispi era greco in quanto appartenente al rito greco. La questione rimaneva l'appartenenza alla terra siciliana che aveva dato i natali ad entrambi. Crispi mirava alla legittimazione della doppia identità attraverso un illustre precedente.

Occorre però ricordare che intorno all'effettiva sicilianità di Lisia vi erano posizioni contrastanti. Scinà, infatti, nella sua "Storia letteraria" sostenne che Lisia non fosse siculo: pur essendo nato da padre siracusano

egli è certissimo che fu educato, istruito e cresciuto, e dimorò per tutta la vita fuori della Sicilia. Non influì quindi sulla nostra letteratura, e come tale non può far

---

V/1994, pp. 335-365

93 Crispi G., *Sopra i frammenti di Dicearco del cavaliere D. Celidonio Errante*, in Id., *Opuscoli*, cit., pp. 192-193

94 Lisia, *Orazioni e frammenti di Lisia siracusano. Primo volgarizzamento*, Crispi G. (a cura), Palermo, 1834, pp. IX-X

parte della storia letteraria Greco sicula.<sup>95</sup>

Questa posizione comportò la reazione di alcuni intellettuali tra cui Alessio Narbone che nella sua "Istoria Letteraria" sosteneva non solo che Lisia fosse nato a Siracusa ma che poi dimorò in Sicilia in varie occasioni: per ascoltare Tisia e Nicia che insegnarono rispettivamente a Siracusa e a Turi; per rifugiarsi durante l'esilio da Atene.<sup>96</sup> Le diverse posizioni erano dovute alle testimonianze antiche non in accordo tra loro.

Crispi senti, d'altronde, la necessità di dimostrare la presenza di Lisia nell'isola rifacendosi in particolare alla testimonianza di Plutarco, Timeo e Fozio:<sup>97</sup> mostrava come Lisia, pur essendo considerato pienamente greco, avesse sentito vive le sue origini siciliane, legittimando la doppia identità.

Per la traduzione dei frammenti di Diodoro Siculo, la Sicilia divenne la sola protagonista. Crispi nel suo discorso "preliminare" metteva in evidenza la sicilianità dell'autore: Diodoro di Agyrion fu uno dei primi storiografi universali che nella sua opera si occupò della storia dell'umanità dalla nascita del mondo ai tempi di Cesare, suo contemporaneo. Oltre ad essere schiettamente isolano, il merito di Diodoro Siculo fu indubbiamente quello di mettere la Sicilia al centro della sua "Biblioteca storica". Come è stato notato da Dino Ambaglio: "l'universalità della storia di Diodoro si concentra sul binomio spaziale Grecia/Occidente, mentre la Sicilia è l'anello di collegamento tra la storia della Grecia e la storia di Roma. Si intuisce immediatamente che lo storico attribuisce alla Sicilia un ruolo strategico."<sup>98</sup> Questa centralità emerge, ad esempio, nel frammento del libro XXXVII tradotto da Crispi: qui Diodoro narrava della guerra marsica e, per dare una visione completa, si soffermava parallelamente sulle guerre persiane e sulla Sicilia di Gelone; ancora per spiegare la distruzione di Cartagine, Diodoro poneva l'accento sul ruolo giocato dalla Sicilia nei rapporti tra Roma e la città punica. Ancora nel frammento del libro XXXVIII Diodoro mostrava come il controllo della Sicilia avesse fatto da ago della bilancia nella guerra civile tra Mario e Silla.<sup>99</sup> Secondo Diodoro

95 Scinà D., *Storia letteraria*, cit., p. 162, n. 3

96 Narbone A., *Istoria letteraria della Sicilia. Periodo greco-siculo*, II, Palermo, 1853, p. 85 n. 3

97 Crispi G., *Discorso I. Sopra la vita di Lisia, nel quale si dimostra, esser non solamente originario di Siracusa, ma ancora ivi nato*, in Id., *Orazioni*, cit., pp. 1-24

98 Ambaglio D., *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena*, in Micciché C.-Modeo S.-Santagati L., *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena (Atti del convegno di Studi Caltanissetta maggio 2005)*, Caltanissetta, 2006, p. 83

99 Diodoro Siculo, *I frammenti nuovi di Diodoro Siculo ricavati da' palinsensti vaticani dal cardinal Angelo Mai*, Crispi G. (a cura), Palermo, 1847, pp. 100-

d'altronde la Sicilia, la più bella tra tutte le isole, aveva notevolmente contribuito alla crescita dell'impero romano.<sup>100</sup>

Così Crispi celebrava la sua terra natia attraverso la grandezza di Diodoro e attraverso l'impostazione storiografica proposta dall'agiriota dal momento che la "Biblioteca Universale" è una delle fonti principali per lo studio della storia antica.

Si è visto come molti autori nei primi tre decenni del XIX secolo si fossero occupati di riportare in auge e diffondere attraverso traduzioni testi di autori greci legati alla storia siciliana. Alessio Narbone afferma che prosecutore di questo filoni di studi fu un altro siculo-albanese allievo di Giuseppe Crispi, l'abate Nicolò Spata. Nei suoi "Monumenti storici di Sicilia", Spata proponeva traduzione e commento delle epistole di Platone, in cui il filosofo trattava dei suoi viaggi nell'isola magno-greca, dei frammenti degli storici Timeo, Eforo e Teopompo sulla storia siciliana. Nelle note al testo non mancò occasione per riferirsi anche alla tradizione propria della comunità arbëreshë: la narrazione circa l'età mitica e le migrazioni dei Pelasgi erano giustificate attraverso l'opera dell'arbëreshë Emanuele Bidera e alle etimologie da lui proposte;<sup>101</sup> nelle note ai frammenti di Diodoro sulla seconda guerra punica, Spata commentava il toponimo di epoca romana "Adranone" sostenendo che "è certo quella terra che dista sei miglia verso occidente da Palazzo Adriano, colonia greca-albanese mia patria, con cui non dee anche confondersi, perché questa fu fondata prima del 1482 da Greci-Albanesi coloni"; citava come fonte bibliografica l'opera di Giuseppe Crispi "Memoria di Palazzo Adriano".

Se dunque il richiamo a Bidera e alla presenza dei Pelasgi in Sicilia in epoca pre-ellenica voleva essere indirettamente un richiamo tanto all'identità sicula quanto a quella arbëreshë, l'esplicito riferimento alla fondazione di Palazzo Adriano si inscriveva nella tendenza a reclamare la peculiarità identitaria della comunità in relazione alla sopravvivenza del rito greco. Infatti nella produzione di Spata centrale fu il tema dello stato politico e religioso delle colonie arbëreshë: scrisse un cenno storico sulle quattro colonie evidenziando alla fine come il valore di queste fosse stato riconosciuto dal re Ferdinando II soprattutto grazie all'operato del Seminario dal quale "sono usciti giovani valentissimi e nelle scienze e nelle lettere"

In esso si studia a tutta lena la letteratura greca, agevolati dalla saggia direzione, e

---

101; 113

100 Diodoro Sic., *Biblioteca Universale*, XXIII, 1, Scuderi R. (a cura), Milano, 2017

101 Cfr. *Supra*, pp. 25-28

dal magnifico corso di lingua greca che il dottissimo monsignor Crispi, quarto de' vescovi di Sicilia, con plauso della dotta Europa ha dato all'Italia. Ed in Sicilia non poco incremento danno alle lettere greche i giovani grecisti educati in questo greco collegio.<sup>102</sup>

La lingua greca acquisisce valore identitario nella prospettiva della comunità: lingua distintiva del rito greco-bizantino, il greco diviene elemento peculiare della formazione dei giovani arbëreshë. La lingua ellenica è in grado di creare un *continuum* tra la storia della Sicilia e la storia della comunità. Come afferma lo stesso Spata infatti, le quattro colonie hanno mantenuto lingua, patrie costumanze, il rito greco cattolico e “formano uno de' più belli ornamenti della Sicilia che fu classica sempre, e specialmente quando fu greca, e da greche colonie tutta quanta popolata.” La costruzione identitaria si basa qui sull'ambiguità del concetto di “colonia” e di “greco”. D'altronde le quattro colonie sono definite da Spata come “greco-sicole” ad indicare il rapporto con la componente greca e la componente sicula pre-ellenica della Sicilia. L'importanza della lingua greca è inoltre testimoniata dal ruolo che ricoprì nei programmi di studio del Seminario: Giuseppe Crispi caratterizzò il Seminario come centro di studi greci inserendolo nella sfera dell'alta cultura dell'epoca; per questo al Seminario fu conferito il riconoscimento di “sede ufficiale per lo studio della lingua greca” dal Senato di Palermo.<sup>103</sup>

Come è stato già ribadito più volte, in quest'ottica la componente religiosa ha il sopravvento sulla componente etnica: la grecità diviene garante dei diritti di sopravvivenza e di permanenza del rito greco.

### 3. Ancora a proposito della bolla “Etsi Pastoralis”

[...] finalmente gli stessi Greci rappresentati da Monsignor Crispi, non potendo più mascherare i loro errori enormissimi, e temendo i fulmini, che necessariamente doveasi sopra di loro scagliare la S. Sede, fecero essi stessi a voce, e in iscritto la petizione perché fosse stata la ridetta Bolla munita di regio Exequatur; e che finalmente dopo circa 20 anni di lite sostenuta dall'esimio Monsignor Balsamo presso la consulta Generale in Napoli, fu la medesima, mediante il Real rescritto del 23 ottobre 1843, che in copia qui le annetto [...] Intanto questi Greci sempre

102 Spata N., *Cenno storico sulla fondazione, progresso e stato religioso e politico delle quattro colonie greco-sicole*, Palermo, 1847, p. 23

103 Fortino I., *Funzione dei seminari di rito Greco di Calabria e di Sicilia nella formazione del laicato Italo-Albanese*, in “Oriente Cristiano”, XXV/1985, p.

disubbidienti, irrequieti, e furbi, allontanato quel turbine, mal soffrendo l'imposto freno eccoli di nuovo in campo con tale pretenzione da mettere i Latini in grave costernazione. Pretendono niente meno ottenere che i latini, senza bisogno di dispensa Pontificia, ma con l'assenso dell'ordinario, fossero liberi di poter passare al rito greco.<sup>104</sup>

Nel luglio del 1852 Giuseppe Aricò, sacerdote di rito latino di Piana dei Greci, presentò all'attenzione di Antonino De Luca, Arcivescovo di Aversa, una relazione circa le condizioni del rito greco e latino presso le colonie greco-albanesi. Veniva dunque denunciata la tendenza della chiesa di rito greco a convertire i fedeli di rito latino senza un'adeguata osservanza delle regole della bolla *Etsi Pastoralis*.

Come si è visto, la bolla di Benedetto XIV, promulgata nel 1742, disciplinava le modalità di convivenza tra rito greco e rito latino con particolare attenzione ai sacramenti e alla regolamentazione dei passaggi da un rito ad un altro. Solo il 23 ottobre 1843 Ferdinando II concesse il suo *exequatur*, in seguito al quale vi furono accese proteste da parte della chiesa di rito greco. Per dirimere in via definitiva le discordie locali, il re ordinò una commissione per la disamina di documenti proposti dalle due parti e nell'agosto del 1845 emanò le sue disposizioni definitive. Per alcuni anni, poi, non furono segnalati casi di scontri degni di nota, tanto è vero che il Vicario Capitolare di Monreale, Giambattista Tarallo, notava come fino al 1852 si fosse vissuto in tranquillità. Si deve, d'altronde, tener presente che furono gli anni delle agitazioni del '48 che travolsero anche la vita delle colonie.<sup>105</sup>

Passato il momento delle urgenze sociali, economiche e politiche ricominciarono gli scontri sul terreno religioso. Aricò tornava dunque a lamentare il comportamento, a suo parere, scorretto dei greco-albanesi i quali non attenendosi alle prescrizioni della *Etsi Pastoralis* richiedevano il passaggio dei fedeli dal rito latino al rito greco senza la dispensa pontificia ma solo con l'assenso dell'ordinario. Questo sarebbe stato fatto, secondo Aricò, nell'atavico tentativo di far sparire il rito latino dalle colonie. In realtà nelle decisioni di Ferdinando II del 1845 era esplicitato che il passaggio da un rito ad un altro era affidato "alla prudenza dei rispettivi Ordinari diocesani".<sup>106</sup> Quindi gli arbëreshë si limitarono ad applicare le

---

104 APF, in "Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852", cc. 673-675.

Don Antonino De Luca, vescovo di Aversa, invia all'Arcivescovo Ferrieri di Sida una relazione sullo stato delle colonie italo-greche di Sicilia redatta da Giuseppe Aricò, sacerdote di Sicilia. Palazzo Adriano, 28 luglio 1852

105 Cfr. *Supra*, p. 251

106 ASN, Consiglio Ordinario di Stato, busta 999, Protocollo 5 Ag. N° 1. Pubblicato in "Giornale la Cerere", Palermo, 67/1845, 7 agosto 1845

disposizioni regie che erano per loro indubbiamente più convenienti dei precetti della *Etsi Pastoralis*.

In un documento dell'ottobre del 1852 veniva però denunciato un nuovo tentativo della comunità greco-albanese di favorire il libero passaggio tra i due riti:

Intorno alle pretese e ai maneggi dei Greci, di cui tratta l'onorevole foglio ...del 14 settembre or caduto, posso con fondamento assicurarle esserne l'autore il Sac. di rito greco di Piana Giorgio Petta. Egli nel mese di Giugno ultimo mi chiese permesso di recarsi in Napoli per affari di sua famiglia. Sospettando in qualche intrigo dei Greci, che non sempre sono veridici nei loro detti, mi negai sulle prime [...] Costui con supplica non a firma, in nome dei Parrochi di rito Greco di Piana, ha chiesto del Governo l'osservanza di certe lettere di manutenzione e possesso, dai Greci ottenute nel secolo passato, nelle quali tra le altre cose si stabilisce libero il passaggio dal rito latino al Greco. Il Re, mio Augusto Padrone, alle di cui sacre mani erano state quelle lettere e quella supplica presentate, nella sua alta saggezza non chiese rapporto, onde fui io sul proposito, come ordinario, interrogato del mio parere.<sup>107</sup>

Il Vicario di Monreale denunciava presso il Prefetto di Propaganda le macchinazioni del papas Giorgio Petta il quale si recò a Napoli per chiedere la convalida di alcune lettere di manutenzione per stabilire il libero passaggio tra i riti. Che la comunità si rivolgesse al re per ottenere il riconoscimento dei propri diritti o dei vantaggi non era una novità e si inscriveva nella centenaria tradizione legaziale. In questo caso però Ferdinando II, che pur si era impegnato altre volte a favore del rito greco, consultò Tarallo che espose le motivazioni per cui una simile richiesta non poteva essere accolta: le lettere presentate da Petta, oltre a favorire il libero passaggio, prevedevano anche le comunioni promiscue e la libertà nell'uso della fonte battesimale, elementi che entravano in contrasto con la Disciplina Ecclesiastica. L'argomento di Tarallo, che convinse una volta per tutte Ferdinando II, fu che l'osservanza di tali lettere avrebbe comportato la "abrogazione" della bolla esecutoriata e del sovrano rescritto del 1845; di conseguenza le Colonie sarebbero ripiombate "in un abisso di nuove liti e questioni".<sup>108</sup> Tali osservazioni erano accompagnate da un tono fortemente sarcastico volto a sminuire la parte greca. D'altronde si è visto come Tarallo in questo stesso documento si fosse riferito a Petta evidenziando la sua disonestà.

---

107 APF, in "Scritture riferite nei congressi Italo-Greci 1846-1852", cc. 687-8.  
Lettera di Giovanbattista Tarallo al Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Monreale, 2 ottobre 1852

108 *Ibidem*

Allo stesso modo si è notato come Aricò definisse i “greci ... disubbidienti, irrequieti e furbi”: i fedeli di rito latino non avrebbero richiesto spontaneamente il passaggio al rito greco bensì sarebbero stati costretti dai “Greci ... non per altra ragione, se non per quella solamente di accrescere il loro numero, e di perpetuare, e seminare i loro errori anche fra i latini.”<sup>109</sup> Da parte dei latini mancava il riconoscimento dell'appartenenza della rito greco alla chiesa di Roma: le peculiarità religiose continuavano ad essere vissute come “errori” da estirpare, “inganni” da svelare così da togliere valore alla rito greco che non era più assicurato come fondamento collettivo.

Altri casi di scontri si ebbero nel corso degli anni '50 dell'Ottocento. A Palazzo Adriano si aprirono dei contenziosi a proposito dei diritti di madricialità. Nonostante il sovrano rescritto avesse riconosciuto la chiesa di rito greco come madrice di Palazzo Adriano, erano ancora in discussione le precedenze a proposito di alcune processioni e alcune giurisdizioni. Ma erano argomenti sui quali da circa vent'anni si dibatteva: in seguito ad alcuni contenziosi circa le processioni nel 1831 era stata promulgata una Ministeriale in cui si definivano quali processioni toccassero ai greci, quali ai latini e quali, prima celebrate dal clero greco, lasciare sospese. Con una disamina nel 1833 vi fu una nuova Ministeriale con la quale si riaffidavano ai greci le processioni precedentemente sospese. Nel Real rescritto del 1845 la Commissione, ignorando la Ministeriale del 1833, approvò lo stato di sospensione del 1831.

Suppliche furono presentate dal clero di Palazzo Adriano non solo per le preminenze, ma anche per cercare di ottenere delle disposizioni che mitigassero le conseguenze della *Etsi Pastoralis*. Il Vicario di Monreale Tarallo il 7 agosto 1855 scrisse al Prefetto Franzoni per informarlo:

Da rapporti dei comuni albanesi di questa diocesi ricavo, che si macchini dalla parte dei Greci annullare l'influenza della bolla *Etsi Pastoralis*, dimandandosi il libero passaggio dei Latini al rito greco, e la Comunicazione in fermentato, e sotto ambe le specie in favore dei Latini. Mi si aggiunge essersi fatta una colletta di denaro in proposito ed essersi incaricato di ottener quanto si desidera il parroco greco di Malta, D. Nicolò Bidera, nativo di Palazzo Adriano in Diocesi di Monreale. Credo superfluo rammentare all'E.ma R.ma qual fatica si durò, per ottenersi l'esecuzione di quella bolla.<sup>110</sup>

---

109 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1846-1852”, cc. 673-675. Palazzo Adriano, 28 luglio 1852, cit.

110 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1853-1858”, cc. 254-255. Lettera del Vicario di Monreale Tarallo al Prefetto di Propaganda Fide. Monreale, 7 agosto 1855



Tarallo cercò di impedire che i tentativi del clero di rito greco andassero a buon fine e di intercedere presso il sovrano perché non desse ascolto a tali richieste. A guidare le colonie era ancora il vescovo Giuseppe Crispi, il quale “con la furberia tutta greca” fingeva, nel frattempo, di aver definitivamente accettato la bolla. In realtà, secondo Tarallo, fu proprio lui ad inviare del denaro a papas Nicolò Bidera, che aveva la propria parrocchia a Malta, perché giungesse in Sicilia. Sperava che potesse convincere il re ad apportare dei cambiamenti alla “Etsi Pastoralis” .<sup>111</sup>

Ferdinando II, però, “geloso delle colonie greche perché geloso della Legazia”, - come affermò Tarallo - si spazientì per il tentativo di Roma di intromettersi nella gestione ecclesiastica dell'isola, che spettava a lui soltanto. Bisogna tener presente che, già prima del concilio palermitano del giugno 1850, emersero proteste dei vescovi contro le ingerenze del governo borbonico. Pio IX, che non vedeva di buon occhio l'intromissione del governo e del re negli affari ecclesiastici, tentò dunque di ridurre, se non di abolire, i poteri riservati al legato apostolico. Venne così a scontrarsi con la resistenza non solo di Ferdinando II, suo alleato, ma anche di larga parte del clero siciliano, abituato ad una sostanziale autonomia da Roma. La Santa Sede mirava a difendere le prerogative pontificie. Proprio nel 1855 da Roma fu inviato mons. Bizzarri, segretario della Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, da Ferdinando II per tentare la conciliazione. Re Ferdinando non intese cedere, opponendo il giurisdizionalismo napoletano. Nonostante ciò Pio IX promulgò il 26 gennaio 1856 il breve *Peculiaribus* con cui intervenne sulle mansioni del Tribunale della Monarchia.<sup>112</sup>

Si capisce perché Ferdinando II avesse respinto le richieste di Tarallo e, anzi, si fosse disposto in favore del rito greco. Infatti convocò il 29 agosto 1855 una Commissione <sup>113</sup> per analizzare la documentazione prodotta e proporre la soluzione adeguata. Re Ferdinando inserì nella commissione anche Monsignor Giuseppe Crispi “per esporre e difendere i diritti della chiesa greca”.

La difesa della parte greca fu sostenuta dall'avv. Francesco Crispi<sup>114</sup> e

---

111 APF, in “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci 1853-1858”, c. 335. Copia di lettera inviata da Giuseppe Aricò di Palazzo Adriano a Luca Nunzio in Baviera

112 Martina G., *Pio IX: 1851-1866*, Roma, 1985, pp. 77-79

113 Crispi F., *Memoria del clero greco della Madrice di Palazzo Adriano alla Commissione per lo esame di talune giurisdizioni di diritto e di fatto Attenenti al detto clero*, Palermo, 1856, pp. 5-12

114 Non è possibile affermare se si tratti di Francesco Crispi, futuro statista, o di un omonimo. Indubbiamente era imparentato con il vescovo Giuseppe Crispi che evidentemente gestì in modo ravvicinato la Commissione.

pubblicata a Palermo nel 1856. Oltre alla questione delle processioni era messa in discussione dalla parte greca anche la corretta partecipazione del clero latino. A quanto sostenuto dall'avv. Crispi il clero di rito latino si era sempre rifiutato di riconoscere la madricialità della chiesa greca con i suoi diritti e quindi di partecipare alle processioni affidate al rito greco.

Il mancato riconoscimento dell'identità religiosa mirava ad un'inevitabile ricaduta sulla sopravvivenza non solo della chiesa ma della comunità stessa: la comunità arbëreshë si identificava a tal punto con i valori e le istituzioni della sua chiesa da percepire un attacco a questo nucleo normativo come una minaccia alla propria identità. È pur vero che dal conflitto con l'altro e nella ricerca continua per l'autoaffermazione si delineano i tratti distintivi dell'identità collettiva. Come ha sostenuto Wolfgang Reinhard

All'essere se stessi dei (grandi) gruppi corrisponde necessariamente, secondo quel che si dice, tanto la percezione delimitante e spesso ostile della diversità altrui, quanto la percezione riflessiva della propria diversità attraverso questi altri.<sup>115</sup>

---

115 Reinhard W., *Religione e Identità- Identità e Religione. Un'introduzione*, in Prodi P. - Reinhard W. (a cura), *Identità collettive tra Medioevo ed età moderna : convegno internazionale di studio*, Bologna, 2002, pp. 90-91

## Capitolo VIII

### **"L'insurrezione della Sicilia terrà seco quella di tutto il Sud della penisola"**

Lo storico Eric Hobsbawm in un articolo apparso il 15 maggio 1999 su "Il Manifesto" affermava che "convivere spinge a ripensare le proprie identità, magari in funzione di distinzione e non di polemica".

Il timore di perdere la propria identità porta ad essere intolleranti verso le possibili forme di alterità. L'identità si forma in distinzione dall'altro e le diversità divengono peculiarità. Così gli albanesi di Sicilia trovarono la propria auto-affermazione principalmente nel rito greco e nello scontro con il rito latino; quindi cercarono e trovarono protezione nel governo borbonico senza mai partecipare al senso d'appartenenza del territorio ospitante.

Con l'avanzare dell'idea nazionale la comunità siculo-albanese si rese conto che, se avesse voluto mantenere la propria sopravvivenza, avrebbe dovuto accettare di convivere con l'identità della nuova nazione unita in cui non c'era più spazio per i particolarismi.

Per quanto inizialmente guardassero all'Italia con diffidenza, gli arbëreshë seppero poi trovare un compromesso. Vale la pena dunque di interrogarsi su quali furono i legami che intrecciarono con la nascente nazione e in che modo riuscirono a conciliare la propria identità con quella dello stato unitario.

Ancora una volta non potrà essere sottovalutato l'aspetto religioso, che come si è visto, era la peculiarità principale della comunità albanese di Sicilia: come il rito greco fu recepito nel nuovo ordinamento statale? Vi furono ancora scontri?

Per cercare di rispondere a questi quesiti non potranno, infine, essere ignorate le dinamiche interne alla comunità in relazione ai fatti post-risorgimentali.

#### 1. 1856: un tentativo insurrezionale a Mezzojuso

Francesco Bentivegna apparteneva sì ad una illustre famiglia, ma era popolano di cuore. Natura lo dotava di anima ardente ed avversa ad ogni tirannide. L'odio alla

dominazione borbonica era in lui un furore. Cospirò e combatté per la libertà. Nella prigione, parlò poco, pensò molto; senonché la sua fronte fu sempre serena, l'anima tranquilla, il cuore speranzoso della libertà italiana. Colà s'ebbe la visita della vecchia madre e d'alcuni amici. Prima di morire chiese un sorso di caffè; non volle essere bendato, e scopertosi il largo petto, cadde ucciso dalle palle del Borbone, gridando: *Viva l'Italia!*<sup>1</sup>

Felice Venosta, patriota e scrittore valtellinese, partecipò ai movimenti indipendentisti lombardi. Dal 1862 si dedicò alla stesura di opere in cui celebrava i martiri che si erano battuti per l'Italia: si dedicò dapprima agli eroi lombardi, e ad Ugo Bassi in particolare, successivamente ai protagonisti dei movimenti di tutta la penisola. Nel suo contributo "Carlo Pisacane e compagni", Venosta si concentrò su personaggi che trovarono la morte nella lotta contro il potere borbonico. Una parte di questa opera era dedicata alle rivoluzioni di Sicilia nel 1856: il protagonista fu il barone Francesco Bentivegna. Questo fallì nel tentativo di guidare la rivolta nel paese arbëreshë di Mezzojuso; fu quindi arrestato e messo a morte. Venosta lo dipinge come un eroe del Risorgimento, un eroe che va incontro alla morte senza paura.

In realtà sin dalla sua morte, occorsa nel dicembre del 1856, Bentivegna divenne uno dei simboli della rivolta meridionale e del sacrificio per l'Italia. Basti pensare che nel 1857 Carlo Pisacane commissionò al coniatore torinese Pietro Thermignon una medaglia raffigurante da un lato Agesilao Milano e dall'altro Francesco Bentivegna. La medaglia fu coniatata per una sottoscrizione volta a finanziare la spedizione di Sapri.<sup>2</sup> Già si è detto della faccia della medaglia dedicata ad Agesilao Milano, arbëreshë di San Demetrio. Bentivegna era rappresentato in ginocchio in procinto di essere fucilato; strappatosi la benda dagli occhi per guardare il plotone d'esecuzione, la teneva nella mano destra e con la sinistra si apriva la giacca porgendo il petto ai proiettili. L'immagine era accompagnata dall'iscrizione: "Impaziente con pochi ruppe guerra alla mala signoria precludendo col proprio sangue dall'italica libertà". Se l'effigie rappresentava Bentivegna sprezzante della morte, la scritta evidenziava come il sangue versato fosse un atto necessario in vista di un ideale più grande, la liberazione dell'Italia.

Fu così che Bentivegna entrò a far parte della tradizione martiriologica risorgimentale. Giacomo Oddo, ad esempio, scrittore e giornalista siciliano, nel suo contributo del 1863, "I mille a Marsala", ripercorreva i momenti

---

1 Venosta F., *Carlo Pisacane e compagni. Martiri a Sanza*, Milano, 1863, p.89

2 Di Rauso F., *Le medaglie contro i Borbone di Napoli*, in "Panorama Numismatico", 239/2009, pp. 47-52

salienti del risorgimento siciliano soffermandosi in particolar modo sui protagonisti, “i figli generosi d’Italia ... martirizzati” e tra essi poneva Bentivegna. Ancora Federico Bonola, patriota ed esploratore italiano, nel volume quarto del suo “I patrioti italiani. Storie e biografie” (1870) ricordava Bentivegna tra i martiri che “morendo oppressi sul suolo italiano” consacrarono col loro sangue il diritto degli italiani ad avere una patria libera.<sup>3</sup>

Il martirio eroico era dunque suggellato dal sangue versato e dalla morte impavida. Però il sacrificio aveva anche funzione pedagogica: come spiega Alberto Maria Banti perché il sacrificio abbia “un’efficacia testimoniale, è necessario che se ne conservi la memoria, se possibile attraverso forme rituali che celebrino il senso della morte patriottica”.<sup>4</sup> Oddo infatti indicava, tra le altre, la tomba di Bentivegna come luogo di memoria e di culto.<sup>5</sup>

A partire dal 1876, con la sinistra crispina, il sacrificio e la morte eroica furono lette in chiave nazionalizzante con funzione pedagogica nei confronti della gioventù che doveva formarsi alla nuova identità italiana. Gli anni dell’egemonia di Francesco Crispi conobbero una divulgazione del concetto di martirio patriottico grazie a testi scolastici o divulgativi rivolti ai giovani italiani.<sup>6</sup> In questa tendenza si iscrive il testo del siculo-albanese Franco-Spiridione che nel 1899 scrisse una “Storia della Rivolta del 1856 in Sicilia”, rivolta a cui lui stesso aveva partecipato al fianco di Bentivegna.

È in onore del martire Francesco Bentivegna che io mi sono indotto a pubblicare queste pagine perché la gioventù impari da lui come si debba contenere in faccia ai tiranni, e come morire intrepidamente per la patria. Non è un libro d’arte [...] ma è un racconto genuino di tutto quanto ho visto con i miei occhi, essendo stato di tutti gli avvenimenti della mia patria testimone, e parte. Leggetelo e studiatelo con amore, o giovani carissimi, questo racconto quanto sincero, altrettanto fedele, e così comprenderete quanto dobbiate gelosamente custodire l’unità della patria, che a noi è costata tanto sangue e tanti sacrificii.<sup>7</sup>

---

3 Bonola F., *I patrioti italiani. Storie e biografie*, Milano, 1870, p. 106

4 Banti A.M., *La nazione del Risorgimento*, Torino, 2000, p. 174

5 Oddo G., *I mille di Marsala. Scene rivoluzionarie*, Milano, 1863, p. 8: “i cimiteri d’Italia sono sacri: colà dormono i figli generosi della libertà, i campioni dell’indipendenza, i valorosi soldati della dignità italiana. [...] figli d’Italia, noi spargiamo di fiori le tombe dei Menotti, dei Bandiera-moro, degli Ugo Bassi, dei Bentivegna, dei Spinuzza, dei Riso e degli altri mille migliaia che la tirannide ha spenti sui palchi, nelle prigioni, nei fossi, sul mare, alle barricate, sui campi di battaglia e nell’esilio.”

6 Banti A.M., *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al Fascismo*, Bari, 2011, pp. 62-65

7 Spiridione F., *Storia della Rivolta del 1856 in Sicilia-Mezzojuso*, Roma, 1899,

Superando le narrazioni martirologiche risorgimentali vale dunque la pena di interrogarsi su quale fu il valore storico di questo episodio della storia risorgimentale siciliana. Nell'economia della ricerca non potrà essere trascurato che il centro del tentativo di rivolta di Francesco Bentivegna fu Mezzojuso, colonia siculo-albanese; si cercherà dunque di comprendere se vi fu un coinvolgimento della parte arbëreshë e nel caso quale fu il suo ruolo.

### 1.1 I fatti e la partecipazione della parte “greca”

Il Consiglio di Guerra ha a voti unanimi e conformemente alle conclusioni del Commissario del Re P. M. condannato e condanna il colpevole Don Francesco Bentivegna da Corleone alla pena di morte, passando per le armi, da eseguirsi in Mezzojuso come uno dei luoghi dei suoi misfatti tra le 24 ore, dopo però tutti i conforti di nostra Santa Religione, alla rifazione di tutti i danni e spese arretrate a Regio Erario e ai privati, ed alle spese del giudizio a pro del Real Tesoro da liquidarsi.<sup>8</sup>

Il 19 dicembre 1856 il cancelliere Nicola Scola ratificava la sentenza della Commissione militare per Bentivegna. L'accusa era di aver guidato una banda armata aggregatasi per scopo politico e di “reato contro la sicurezza interna dello Stato”.<sup>9</sup> In base all'ordinanza del 16 giugno 1849 Bentivegna fu condannato a morte. La fucilazione sarebbe avvenuta in uno dei centri della rivolta da lui guidata, Mezzojuso, perché fungesse da monito.

Francesco Bentivegna, nato a Corleone il 4 marzo del 1820 da famiglia nobile, fu avviato alla carriera ecclesiastica ma non completò gli studi, dal momento che fu coinvolto ben presto nella vita politica. Ebbe sentimenti antiborbonici e indipendentisti. Nel 1848 Bentivegna fu tra i primi ad accorrere a Palermo il 12 gennaio con una squadra da lui organizzata; si distinse in vari combattimenti tanto da essere insignito del grado di maggiore del nascente esercito. Fu eletto quindi primo deputato di Corleone e poi governatore militare dello stesso distretto.<sup>10</sup> Cessata la rivoluzione, Bentivegna rimase in Sicilia e fu tenuto sotto stretto controllo dalla polizia. Continuò comunque a cospirare: nel febbraio 1853

---

p. 2

8 ASPa, Segreteria di Stato presso Luogotenente Generale, Polizia, 1859, fil. 1476. *Sentenza della Commissione militare della Valle di Palermo*

9 *Ibidem. Lettera del Luogotenente al Ministro per gli affari di Sicilia in Napoli*

10 ASPa, Segreteria di Stato presso il Luogotenente del Re, Polizia, fil. 540, fasc. 13/3. *Nota 25 settembre 1848*

Bentivegna, avvicinandosi al Comitato centrale esecutivo di Sicilia di stampo mazziniano, organizzò con altri, tra cui Rosolino Pilo, un nuovo movimento insurrezionale. La Polizia, però, scoperto e sventato il piano, arrestò Bentivegna il 25 febbraio 1853. Dopo un lungo processo fu assolto il 2 agosto 1856, ma continuò ad essere segnalato come soggetto da tenere sotto controllo in quanto “uomo di consiglio e di azione, capace per l’energia del carattere e della parola, a concitare le masse a partiti estremi”.<sup>11</sup> Nonostante ciò, tornato a Corleone, entrò in contatto il Comitato rivoluzionario di Palermo da poco costituitosi partecipando ai preparativi per l’insurrezione generale che si stava organizzando in Sicilia per il 1857.<sup>12</sup> Comincia dunque a radunare una squadra armata appoggiandosi alla rete cospiratoria che faceva capo ai patrioti esuli. L’idea era che, muovendo l’insurrezione dai paesi, la polizia non avrebbe avuto il tempo di accorrere e sarebbe stato più semplice radunare un esercito per poi puntare su Palermo.<sup>13</sup> Bentivegna fu dunque convocato a Palermo dal Comitato rivoluzionario a fine ottobre per essere messo a parte dei piani. Ben presto la sua assenza da Corleone fu notata dal luogotenente che lo comunicò al ministro di Polizia Maniscalco. Bentivegna quindi, ricercato, chiese aiuto a Nicolò Di Marco per continuare nelle sue macchinazioni. Il barone Nicolò Di Marco, siculo-albanese figlio di Tommaso e Caterina Battaglia, nato a Mezzojuso nel 1832, si formò presso il Seminario greco di Palermo. Di Marco aveva sposato la cugina Rosaria Aparo vedova di Filippo Bentivegna, fratello di Francesco, morto nelle prigioni borboniche in seguito ai moti del ‘48.<sup>14</sup> Di Marco ospitò nella sua casa di Palermo il fuggitivo ma ben presto si seppe dell’arrivo della polizia. L’unica via di fuga parve quella di recarsi a Mezzojuso dove Di Marco aveva la possibilità di nascondere Bentivegna. Prima però il corleonese andò a Cefalù per incitare alla sommossa questo paese:

Il giorno 25 volgente una lettera di D. Francesco Bentivegna perveniva a D. Salvatore Spinuzza, detenuto per mia disposizione nelle Carceri di Cefalù fin dal 31 ottobre, come agitatore, colla quale annunciandogli la scorreria di Mezzojuso l’invitava dar mano all’insurrezione. Sull’imbrunire del giorno stesso un gruppo di facinorosi alla cui testa stava D. Salvatore Guarrieri, uno di coloro che nel 1848 fu sulle bande che da Sicilia passarono in Calabria, correva con una bandiera tricolorata alle Carceri ed abbattendo le porte sprigionava lo Spinuzza, il quale si

11 Sansone A., *Cospirazioni e rivolte di Francesco Bentivegna e compagni*, Palermo, 1891, p. 81

12 Brancato F., *Bentivegna Francesco*, s.v., in DBI

13 Lupo S., *L’unificazione italiana. Mezzogiorno, rivoluzione, guerra civile*, Roma, 2011, pp. 49-50

14 Spiridione F., *Storia della Rivolta del 1856*, cit., p. 9

metteva alla testa di quei faziosi e per allarmare la città tirava de' colpi di fucili. Quell'orda che non era al di là di trenta individui aggrediva il posto di guardia dove trovavansi l'Ispettore e Cancelliere di polizia con due rondieri, i quali soverchiati dalla forza venivano manomessi ed imprigionati. Il Caporale de' rondieri ed un altro della forza inseguiti si salvarono, ed il rondiere Giuseppe Re si associò alla masnada. Gli agitatori percorsero, dopo le vie della città col grido di "Viva la libertà" propagando la voce che in Palermo era sbarcato un Esercito inglese e che tutta tutta la Sicilia aveva alzato il vessillo della libertà. Attoniti gli abitanti e sorpresi dalla subitanea irruzione di quei forsennati non risposero alle grida sediziose e si chiusero nelle domestiche mura.<sup>15</sup>

Bentivegna riuscì dunque ad accendere a Cefalù la rivolta che fu condotta sotto la guida di Salvatore Spinuzza il 25 novembre 1856. La falsa notizia dello sbarco a Palermo dell'esercito inglese rispondeva alla speranza, mai venuta meno negli ambienti liberali isolani, di un intervento inglese. D'altronde la monarchia borbonica stava vivendo un momento di attrito con l'Inghilterra con conseguente rottura delle relazioni diplomatiche.<sup>16</sup> La popolazione però non era preparata: temendo l'arrivo di uomini armati, si rinchiuse nelle case e la polizia facilmente condusse gli arresti che culminarono nella fucilazione di Spinuzza il 14 marzo 1857.<sup>17</sup>

Bentivegna nel frattempo si era diretto a Mezzojuso dove cominciò a radunare una banda di uomini armati nel tentativo di iniziare la rivolta, tenendo riunioni nella casa di Di Marco. Alcuni però, come Franco Spiridione, arbëreshë di Mezzojuso e nipote del rettore del Seminario greco, Papas Andrea Cuccia, espressero le loro perplessità: i tempi erano affrettati, non vi erano abbastanza munizioni e il popolo non era stato preparato; il rischio del fallimento era alto.<sup>18</sup> Nonostante ciò Bentivegna riuscì a radunare nel bosco di Lacca più di cento uomini ed entrò a Mezzojuso il 22 novembre 1856. Subito però furono avvisati dell'arrivo delle truppe borboniche e furono costretti a darsi alla fuga guidati da Di Marco. Rimasero in 36 i fuggiaschi mentre gli altri si dispersero. L'esercito borbonico si stabilì a Mezzojuso e cominciarono gli interrogatori e i rastrellamenti. Il luogotenente informava il Ministro Maniscalco delle operazioni:

La masnada di Bentivegna e compagni è quasi tutta dissipata. [...] Tra qualche

---

15 ASPa, R. Segreteria Di Stato presso il Luog. Gen. Al di là del Faro, Misc. Arch. II, fil. 600. Palermo, 29 novembre 1856

16 Brancato F., *Bentivegna*, cit.

17 Miceli F., *Elogio funebre di Salvatore Spinuzza detto nella chiesa di S. Domenico in Cefalù il dì 16 marzo 1861*, Palermo, 1861

18 Spiridione F., *Storia della Rivolta del 1856*, cit., pp. 13-15



giorno le reliquie della masnada saranno o prese o distrutte e la Polizia ha aperto delle pratiche per aversi nelle mani il Bentivegna. Ho disposto che un Giudice Istruttore si recasse in Mezzojuso per occuparsi della istruzione [...] Si è constatato che coloro che seguirono Bentivegna nella sua scorreria sono gente ladra e lordata di misfatti. [...] Si è confermato che il Bentivegna per sollevare le popolazioni delle Comuni nella sua scorreria annunciava che un esercito inglese era sbarcato in Palermo e che questa città era in piena insurrezione. Non fu creduto; le popolazioni non si fecero trascinare e solo qualche tristo lo seguì. In Ciminna D. Niccolò Di Marco arringò la popolazione dicendo ch'erano aboliti il dazio sul macino, la fondiaria e le tasse comunali. Pria di entrare in quel comune Bentivegna mandò i suoi messi per fare raccogliere la banda musicale di Ciminna per mettersi alla testa di quella bordaglia e fare un'entrata trionfale nel paese; i componenti però negarono.<sup>19</sup>

Il resoconto del luogotenente spiegava come ormai la rivolta fosse fallita nonostante i vari tentativi da parte di Bentivegna e di Di Marco di coinvolgere la popolazione sia con la falsa notizia dello sbarco inglese – di cui si è già detto – sia con la promessa dell'abolizione delle tasse – uno dei mezzi più adoperati dai patrioti per coinvolgere i ceti più poveri nella rivoluzione –. Non riuscendo in questo modo Di Marco si adoperò per pagare alcuni popolani. Infatti quanti di Mezzojuso furono catturati risposero al Giudice istruttore:

Noi seguimmo lui e gli altri per guadagnare da mangiare; perché loro ci promisero una buona paga giornaliera non conoscevamo cosa si dovesse fare, ma quando abbiamo appreso che si doveva andare contro il Governo siamo fuggiti lasciandoli soli [...] oltre al barone Bentivegna, e di lui fratello vi erano altri capi. Il Cav. Nicolò Di Marco, don Francesco e don Santo Romano, don Davide Figlia, Antonino Gugino, Rosario Vibaudò, don Spiridione Franco.<sup>20</sup>

Di lì a poco i fuggitivi furono traditi e il 3 dicembre Bentivegna fu catturato per essere giustiziato il 20 dicembre 1856 a Mezzojuso.

Tra i capi della rivolta vi furono i tre arbëreshë Di Marco, Figlia e Spiridione. Scorrendo l'elenco stilato dal Giudice Istruttore è possibile incontrare vari cognomi riconducibili all'onomastica siculo-albanese.<sup>21</sup> Nonostante ciò le fonti non presentano mai definizioni specifiche: gli arbereshe non sono identificati con connotazioni particolari. Oltre l'onomastica, gli unici indizi sull'origine arbëreshë sono parentele di primo grado con papas o la formazione presso il Seminario greco di Palermo o

19 ASPa, R. Segreteria Di Stato presso il Luog. Gen. Al di là del Faro, Misc. Arch. II, fil. 600. Palermo, 29 novembre 1856

20 Spiridione F., *Storia della Rivolta del 1856*, cit., p. 83

21 Documento riportato in Sansone A., *Cospirazioni e rivolte*, cit., pp. 199-201

presso Propaganda Fide. Comunque queste informazioni non tendono mai a mettere in evidenza un tratto identitario specifico né tanto meno ad individuare un comportamento: la comunità era politicamente e culturalmente integrata in Sicilia. Gli elementi messi in evidenza si rapportano alla rivolta e al suo inserirsi nella tendenza politica dell'isola.

## 1.2 Autonomismo isolano

Francesco Brancato nel delineare la biografia di Francesco Bentivegna evidenziava come il patriota di Corleone non si fosse mai schierato ideologicamente e non avesse mai fatto parte di un'associazione politica. Pur avendo simpatizzato per il pensiero di Mazzini nella sua dimensione rivoluzionaria non fu un mazziniano. Dal suo impegno di rivoltoso non emerge una dimensione nazionale ma piuttosto isolana: la spinta era la cacciata dei Borbone e l'autonomia della Sicilia da Napoli. Nelle fonti contemporanee alla rivolta non compare infatti il concetto di Italia né di patria in senso nazionale. Anche quando Bentivegna venne convocato dal Comitato rivoluzionario di Palermo, l'invito fu di iniziare una nuova rivoluzione per coordinarsi con "i fratelli di Napoli" che stavano complottando per l'uccisione di Ferdinando II.<sup>22</sup> Nelle fonti non si ritrova una visione nazionale o unitaria, ma solo la liberazione dell'isola dal potere borbonico.

In questi anni infatti era ancora vivo il sentimento nazionalista siciliano che, mancando della prospettiva italiana, focalizzava le necessità storiche nell'indipendenza della Sicilia. Ancora dopo il '48 l'idea nazionale non era ben chiara o, comunque, vi era ancora chi credeva nell'esclusivo separatismo. Basti pensare che il 6 ottobre 1856 – in concomitanza con la rivolta di Bentivegna – Domenico Piraino, esule contrario all'Italia unitaria, scrisse:

L'unità d'Italia è una bellissima parola. Non sarà però nei tempi nostri una realtà. [...] Diciamoci pure italiani se l'Italia sarà possibile e ciò per non ferire la suscettibilità di qualche fanatico nullatenente che fa delle pubbliche piazze d'ogni paese che abita, la sua patria; ma in cuor nostro non cessiamo mai d'esser siciliani, eminentemente siciliani sino al midollo.<sup>23</sup>

---

22 Spiridione F., *Storia della Rivolta del 1856*, cit., p. 10. Si fa riferimento al tentato regicidio di Agesilao Milano

23 De Maria U., *L'opera degli emigrati politici siciliani nel 1856*, Modena, 1914, p. 25

L'aspirazione autonomista era basata sull'antico desiderio di staccarsi economicamente da Napoli vista l'aggravata imposizione fondiaria dopo la Restaurazione con il conseguente aumento delle tasse e l'accentramento burocratico nella capitale partenopea. Ma per alcuni intellettuali come Amari le aspirazioni siciliane erano giustificate alla luce del "nuovo diritto rivoluzionario nascente dall'unanime volontà popolare".<sup>24</sup> D'altronde i mezzi che si prospettarono per la soluzione della questione siciliana erano tradizionali: l'appoggio inglese era stato già più volte sollecitato con memoriali e missioni diplomatiche a Londra, soprattutto dopo che la monarchia borbonica perse la sua influenza europea con il conseguente ritiro degli ambasciatori di Francia e d'Inghilterra dopo le lettere di Gladstone.<sup>25</sup> Non bisogna dimenticare che durante la rivoluzione del '48 il parlamento siciliano offrì il titolo di re di Sicilia ad secondo genito di Carlo Alberto, il duca di Genova Alberto Amedeo, in seguito alle pressioni ricevute dall'Inghilterra, la quale si era fatta quindi garante dell'indipendenza dell'isola a patto che essa si schierasse contro le posizioni francesi.<sup>26</sup>

In definitiva questo regionalismo, di per sé arretrato, fu comunque determinante nella dialettica tra le forze storiche in prospettiva risorgimentale. Ne sono testimonianza le riletture e le memorie degli episodi della storia siciliana prerisorgimentale.

Un nuovo vento cominciò a tirare con l'arrivo in Sicilia di Garibaldi che si fece portatore di una nuova retorica nazionale.

## 2. Piana dei Greci: "Uno dei centri più attivi della rivoluzione"

Giacinto De' Sivo, alto funzionario del regno di Napoli, esiliato a Roma al seguito della corte borbonica, pubblicò in più puntate la sua "Storia del Regno delle Due Sicilie" tra il 1863 e il 1867. L'idea di fondo era che il crollo del regno fosse stato causato da complotti interni ed esterni orditi dalla "setta mondiale".<sup>27</sup>

Esiste un filone storiografico che ha effettivamente sostenuto che la partecipazione meridionale sia da giustificare attraverso macchinazioni

---

24 Romeo R., *Il Risorgimento in Sicilia*, Bari, 1950, pp. 308-311

25 *Ibidem*, pp. 354-361

26 Per i rapporti tra la Sicilia e l'Inghilterra con attenzione anche alle questioni economiche cfr. Di Rienzo R., *Il Regno delle Due Sicilie e le Potenze europee. 1830-1861*, Soveria Mannelli, 2012, pp. 42-53

27 In Lupo S., *L'unificazione italiana*, cit., p. 69

mosse dall' "oro di Cavour".<sup>28</sup> Come ha dimostrato Paolo Macry, nella sua introduzione al volume, "Quando crolla lo stato", il Regno delle Due Sicilie accusò il contraccollo in seguito alla rivoluzione siciliana e allo sbarco di Garibaldi.<sup>29</sup> Il successo della spedizione garibaldina in Sicilia fu dovuto ai focolai insurrezionali: gli isolani insorti e le bande armate di contadini si unirono ai garibaldini. Le sommosse trovavano la motivazione nel malcontento dilagante che muoveva la popolazione siciliana ormai dal 1815: abolizione di tasse e dazi, redistribuzione delle terre che si sarebbero concretizzate, nell'immaginario civile, con la cacciata dei Borboni e l'indipendenza da Napoli. Questa "rivoluzione permanente",<sup>30</sup> con tutte le connotazioni socio-economiche che si portava dietro, trovò in Garibaldi e nel suo radicalismo una risposta, seppur in chiave italiana.

Non si può inoltre trascurare il ruolo giocato dai patrioti in esilio che organizzando una rete di contatti riuscirono a coinvolgere la popolazione siciliana nel piano unitario.<sup>31</sup> Il solo celebre caso di Francesco Crispi è emblematico: durante gli anni di esilio a Londra e a Parigi, avvicinatosi a Mazzini, abbracciò la posizione nazionale e in accordo con altri fuoriusciti siciliani preparò l'insurrezione per poi convincere Garibaldi allo sbarco a Marsala.

In questo quadro si andò ad inscrivere la partecipazione della colonia greco-albanese di Piana dei Greci all'insurrezione del 1860.

## 2.1 Comitati e rivoluzione

Nei primi di novembre 1858 si costituiva in Palermo un comitato segreto, i di cui componenti avevano l'incarico di mantenere una viva corrispondenza politica coi nostri emigrati e di raccogliere le collette aperte per le spese degli attrezzi di guerra, e per dippiù avevano la pericolosissima missione di fornire di polvere e piombo i circostanti comuni. A parte di questo Comitato erano Giorgio e Pietro Piediscalzi padre e figlio di Piana dei Greci. [...] Non mancavano allora spie di governo, che di mano in mano lo [sc. Maniscalco] avvertissero di tutti gli

---

28 Martucci R., *L'invenzione dell'Italia unita: 1855-1864*, Milano, 1999; Scirocco A., *Governo e paese nel Mezzogiorno nella crisi dell'unificazione (1860-1861)*, Milano, 1963

29 Macry P., *Appunti per una fenomenologia del crollo*, in A.a.V.v., *quando crolla lo stato. Studi sull'Italia preunitaria*, Napoli, 2003, pp. 3-24

30 Cappuccio A., *Tra Restaurazione e Risorgimento: la Sicilia per una nazione o una nazione per la Sicilia*, in "Rivista di Storia del Diritto Italiano", LXXXIX/2016, pp. 251-272

31 Sui patrioti in esilio e sul loro ruolo cfr. Bistarelli A., *Gli esuli nel Risorgimento*, Bologna, 2011

andamenti, e però seppe che in Piana si stavano facendo simili preparativi; [...] In questi preparativi i Siculi-albanesi di Piana non risparmiarono né denaro né fatica e spiegarono tutta l'alacrità possibile. Erano cagione di ciò i liberi sentimenti loro, ed allo scoppio della rivoluzione seppero più che mai dar prova di coraggio e di fedeltà verso la comune patria.<sup>32</sup>

All'indomani della spedizione dei Mille e dell'unità d'Italia Gioacchino Petta, patriota siculo-albanese, dava alla stampa per i tipi di Clamis e Roberti la sua memoria sugli eventi rivoluzionari che videro protagonista Piana dei Greci. Il suo intento era di scrivere un'appendice al lavoro di Isidoro La Lumia, "La restaurazione borbonica e la rivoluzione del 1860 in Sicilia". La Lumia, storico e patriota palermitano, redasse la sua opera contemporaneamente agli accadimenti storici e la stampò subito dopo la cacciata dei Borbone, nel luglio del 1860.<sup>33</sup> Le notizie riportate sono numerose e non sempre complete ma è comunque possibile intravedere il ruolo giocato nella rivoluzione da Piana dei Greci che è citato come centro della rivolta nove volte. Gioacchino Petta che aveva vissuto in prima persona i fatti di Piana ritenne dunque opportuno soffermarsi sulla storia della colonia siculo-albanese.

Già nel 1858, quando si ricostituì il Comitato di Palermo, molti abitanti di Piana decisero di aderirvi; nel 1860 poi, in seguito alla rivolta della Gancia del 4 aprile,<sup>34</sup> fondarono un Comitato anche a Piana per meglio coadiuvare le operazioni e portare a termine quanto indicato dal Comitato centrale.<sup>35</sup> A mantenere i rapporti con il Comitato di Palermo era Francesco Piediscalzi mentre Presidente del Comitato di Piana fu nominato Francesco Petta.

Il Comitato chianota, come governo provvisorio, fu organizzato in occasione di un tentativo di rivolta nella colonia come testimonia un rapporto del Giudice di Piana, Bollara, al ministro Maniscalco del 15 aprile 1860 in cui si denunciano gli accadimenti del 4 aprile: Pietro Piediscalzi, dopo essere stato a Palermo presso il Comitato centrale, tornò a Piana per annunciare che la rivoluzione stava per scoppiare e che bisognava armarsi.

Frattanto i tristi uniti a massa andavansi armando, togliendo i fucili ai buoni, disarmarono i rondieri ed i due compagni d'armi, e con violenza scassinando il

---

32 Petta G., *Piana dei Greci nella rivoluzione siciliana del 1860*, Palermo, 1861, pp. 12-13

33 Fallico G., *La Lumia Isidoro, s.v.*, in DBI

34 Sonetti S., *Aprile 1860: Stato e rivoluzione prima dei Mille*, in "Società e storia", 2018, pp. 53-87

35 Oltre Giorgio e Pietro Piediscalzi, anche Giuseppe Camarda, Vincenzo e Giuseppe Zalapi, Giorgio e Francesco Petta, Rosolino Ferrara Ferrante. Cfr. Petta G., *Piana dei Greci*, cit., p. 13

carcere fecero uscire i detenuti. Indi bruciarono le carte di questa circondariale cancelleria, mettendo a ruba tutti reperti, e parte dei mobili della cancelleria istessa distrussero gli stemmi di detta cancelleria e delle altre officine, spogliarono il posto di buon ordine, dopo i quali eccessi il paese è stato sino al giorno di ieri nelle loro mani costituendosi un comitato. Nessun altro disordine è seguito, comunque alla squadra che qui si formò, siensi venute a riunire squadre di Corleone e di Contessa, ed io privo di forza sono stato chiuso in mia casa fra mille palpiti.<sup>36</sup>

Dietro sollecitazione del neonato Comitato di Piana anche altri villaggi inviarono squadre armate. Come si legge nel rapporto del Luogotenente Castelcicala al Ministro per gli Affari di Sicilia: “Ieri una certa quantità di quelli di Alcamo, Partinico e di Corleone erano in Piana dei Greci, ma si è saputo stamane che lascerebbero, se pur non l’abbian lasciata, quella contrada”.<sup>37</sup> Maniscalco decise dunque di impegnare un cospicuo numero di uomini per sedare la rivolta e puntò sul terrore: il 14 aprile i borbonici fucilarono tredici prigionieri politici detenuti alla Gancia; in una lettera inviata al marito ambasciatore a Londra del re Ferdinando la principessa di Carini raccontava di come le truppe regie saccheggiassero i paesi che avevano aderito alla rivolta e di come, in particolare a Carini, gran parte degli abitanti fossero stati uccisi e anche donne e giovinette che avevano cercato asilo presso l’altare della chiesa parrocchiale.<sup>38</sup>

I metodi violenti sembrarono, almeno per il momento, ottenere l’effetto sperato. Temendo rappresaglie gli insorti preferirono lasciare Piana e ritornare nei rispettivi paesi.<sup>39</sup> I rivoltosi chianioti cominciarono a non essere visti di buon occhio dai loro stessi compaesani e preferirono ritirarsi sul Monte Cometa nella tenuta di Francesco Petta. La rivoluzione sembrava essersi spenta a Piana come nel resto della Sicilia.

---

36 *Rapporto del giudice di Piana, num. 1, Press., Direttam. Sui disordini avvenuti in Piana e sul bisogno urgente di forza. Palermo, 15 aprile 1860 in Ibidem, pp. 55-57*

37 ASPa, Ministero per gli affari di Sicilia, fil. 1238, f. 190. Rapporto del Luogotenente Generale Castelcicala al Ministro per gli affari di Sicilia. Palermo, 14 aprile 1860

38 Salvo di Piedraganzili R., *Il Piemonte e la Sicilia – Rivoluzione e Guerre dal 1830 al 1860*, Palermo, 1903, I, p. 443

39 ASPa, *Ministero per gli affari di Sicilia*, fil. 1238, f. 400. Rapporto del Luogotenente Generale Castelcicala al Ministro per gli affari di Sicilia. Palermo, 15 aprile 1860

## 2.2 Esuli e rivoluzione

Carissimi amici,

Vi scrissi or sono più giorni da Lugano, per sapere se volevate alla perfine mostrare al mondo tutto che il Borbone e i suoi mentiscono nell'affermare che la Sicilia è contenta del paterno regime che la governa. Vi scrissi ch'io era prontissimo a venire a dividere i pericoli che devonsi correre per mettere giù l'infame governo che vi opprime; ed ancor prima del movimento c'ha il sommo politico del giorno, Mazzini, che verrebbe costì per trovarsi con voi nella lotta. Vi scrissi che la Sicilia insorgendo ora, o meglio prima che il Congresso sacrifichi la nostra Italia come nel 1815, può salvar se stessa e 23 milioni di fratelli vittime designate dalla perfida diplomazia. Sì, la rivoluzione siciliana salverà l'Italia, perché darà tempo che basti a sommi uomini politici e militari i quali sono pronti a recarvisi: Garibaldi ed il colonnello Sirtori, l'impareggiabile difensore dei principii del'49, verrebbero. Sì, la Sicilia deve essere la formidabile cittadella d'Italia; è la bandiera tricolore pura di stemmi municipali che dovrete inalberare insorgendo, la quale rapidamente vedrebbe sventolare su tutte le città della Penisola. Animo, fratelli, decidetevi [...] muovetevi e mostrate al mondo che siete italiani, ed italiani di tempra e propositi più forti di quelli che hanno sperato indipendenza ed unità del mostro del 2 dicembre. [...] L'amico che tempi fa vedeste, vi saluta; è stato ieri con me ed è andato a trovar colui [*s.c.* Mazzini] che ve lo spedì, il quale non vive che per l'Italia, ed è pronto ad esser fra voi.<sup>40</sup>

Rosolino Pilo, patriota palermitano, inviò questa lettera ad alcuni suoi amici in Sicilia per spronarli a dare inizio alla rivolta.

Dopo la stipula dell'armistizio di Villafranca e il fallimento della lega militare centroitaliana, alla fine del 1859 Pilo si recò a Genova dove trovò altri esuli siciliani in fermento con l'intenzione di promuovere uno sbarco in Sicilia.<sup>41</sup> Il progetto era avallato da Mazzini; inoltre la promessa, seppur vaga, di Garibaldi di intervenire in caso di successo infiammarono gli animi degli esuli. "L'amico" cui Pilo si riferisce nella lettera riportata era Francesco Crispi, il quale, insieme al fratello Orlando e al conte Amari a Genova, in contatto con Fabrizi e Giorgio Tamaio a Malta, lavorava per promuovere la rivoluzione siciliana. Una forte spinta arrivò indubbiamente da un intervento di Mazzini che il 2 marzo 1860 si rivolse ad alcuni suoi amici di Palermo e di Messina sostenendo che in quel momento non si trattava di decidere tra repubblica e monarchia ma "d'Unità nazionale, d'essere o non essere"

---

40 Lettera pubblicata in Romano-Catania G., *Rosolino Pilo. Aprile 1849-maggio 1860. Con lettere e documenti inediti*, in "Nuova Antologia", 1911, pp. 31-32

41 De Majo S., *Pilo Rosolino*, s.v., in DBI

Ciò che tutti or vogliono è che l'Italia si faccia; e se deve farsi, deve farsi per ispirazione e coscienza propria, non dando carta bianca, pei modi, a Cavour e al Re, e rimanersi inerti ad aspettare. [...] Osate per Dio! Sarete seguiti. Ma osate in nome dell'Unità nazionale. [...] Voi avete in mano le sorti del Sud, ma a patto di un momento di suprema energia.<sup>42</sup>

La mobilitazione del popolo siciliano in nome dell'Unità italiana era dunque la *conditio sine qua non* era possibile valutare l'invio di aiuti da parte degli esuli e l'intervento di Garibaldi. In una lettera inviata a Crispi il 24 febbraio, Pilo spiegava che Garibaldi per concedere aiuti voleva che gli si portassero “fatti positivi dimostranti che quei dell'interno [erano] disposti ad agire”. Inoltre Pilo sosteneva fosse necessario recarsi personalmente in Sicilia per conoscere lo stato delle cose e accendere e tenere vivi i focolai rivoluzionari; e “rompere il ghiaccio e mandare al diavolo tutti gl'intrichi degli indipendentisti e dei La Fariniani”.<sup>43</sup> Se i movimenti indipendentisti erano vissuti come pericolosi perché mettevano in discussione l'idea nazionale, la prospettiva di La Farina, patriota siciliano sostenitore dell'annessione della Sicilia al Piemonte, era visto come un'inaccettabile compromesso.<sup>44</sup> Bisognava dunque fomentare, sì, la popolazione alla rivolta ma in chiave nazionale.

D'altronde lo stesso Garibaldi in una lettera inviata a Pilo da Caprera il 15 marzo 1860 scriveva che ormai non era più tempo di appoggiare rivolte che non avevano possibilità di riuscita; i tempi erano maturi e i popoli dovevano comprendere il loro ruolo nella liberazione e nell'unità della nazione: il programma d'azione doveva essere “Italia e Vittorio Emanuele”. Garibaldi concludeva la lettera con un incoraggiamento di buon auspicio: “Fate conoscere questa mia opinione ai vostri Concittadini; che per ora lavorino a prepararsi a tutt'oltranza. Io spero che il momento favorevole non tarderà a comparire”.<sup>45</sup>

Pilo dunque, sostenuto da Crispi e dalla rete degli esuli siciliani, partì alla volta dell'isola con Giovanni Corrao, anche lui patriota palermitano. Facendosi portavoce di ideali nazionali in chiave mazziniana i due patrioti cercarono di mantenere una situazione preinsurrezionale.<sup>46</sup> Partiti la notte tra del 26 marzo da Genova, arrivarono a Messina dopo quindici giorni di navigazione. Saputo della rivolta di Palermo del 4 aprile, decisero di dirigersi in quella parte dell'isola ma al loro arrivo la ribellione era già stata sedata. Attraversarono vari paesi riaccendendo la speranza di libertà finché

42 Mazzini G., *Scritti editi ed inediti*, XI, Roma, 1888, pp. LI-LIV

43 Crispi F., *I Mille. Da documenti d'archivio Crispi*, Milano, 1911, p. 91

44 Checco A., *La Farina Giuseppe*, in DBI

45 Crispi F., *I Mille*, cit., pp. 94-95

46 Banti A.M., *Il Risorgimento italiano*, Roma-Bari, 2011, p. 111



giunsero a Piana dei Greci.

### 2.3 “Emissari mazziniani” e i Mille a Piana

Nel “Certificato” redatto in data 26 novembre 1860 da Giovanni Corrao, in qualità di brigadiere, sono ripercorsi gli accadimenti della rivoluzione siciliana così come furono vissuti dai due patrioti arrivati da Genova. Approdati a Messina il 10 aprile, ben presto vennero informati che la ribellione a Palermo si era spenta mentre era ancora in vita nei comuni vicini. Quindi decisero di dirigersi a Piana dei Greci “divenuta uno dei centri più attivi della rivolta”.<sup>47</sup> Giorgio Costantini, patriota e notaio di Piana dei Greci, in una sua memoria racconta che Rosolino Pilo e Giovanni Corrao arrivarono a Piana accompagnati da Antonino Guzzetta verso l’una e mezza del 20 aprile e che “allora in Piana tornarono i bei giorni della speranza e dell’entusiasmo”.<sup>48</sup> Tutti i liberali guidati dai fratelli Piediscalzi e dal presidente del Comitato, Francesco Petta, cominciarono a preparare armi e munizioni. La missione di Pilo e Corrao era quella di mantenere viva la rivoluzione per favorire l’arrivo di Garibaldi.

Piana dei Greci fu scelta come base visto il coinvolgimento della popolazione: alla squadra di Piana fu assegnato il compito di “mantenere svegli i comuni vicini, tenendosi sempre pronta ad affrontare gli assalti del nemico, ove non si potessero evitare”; comunque “tutta la gioventù armata di quella colonia greco-albanese mostravasi in Paese di tanto in tanto” essendo sempre a disposizione di Pilo e Corrao e pronti a ricevere nuovi ordini.<sup>49</sup>

La risposta borbonica non tardò: il Luogotenente scrisse al Ministro Maniscalco per informarlo che vi era notizia che vi fossero “i due emissari nelle vicinanze di Piana” e si stava dunque procedendo ad investigare.<sup>50</sup>

Ben presto si venne a sapere che un reggimento di soldati borbonici si stava dirigendo verso Piana: la sera del 24 aprile Caterina Chisesi avvertì che quella notte sarebbe arrivato un esercito per perquisire le case ed arrestare i liberali. Pilo e Corrao insieme ai membri del Comitato di Piana si misero in

---

47 *Certificato del brigadiere Giovanni Corrao, Fatto il 26 novembre 1860*, in Petta G., *Piana dei Greci*, cit., pp. 48-49

48 Costantini G., *Sessanta giorni di storia dalla venuta di Rosolino Pilo in Sicilia sino alla resa di Palermo (10 aprile-8 giugno 1860)*, Palermo, 1905, p. 46

49 *Certificato del brigadiere Giovanni Corrao*, cit., pp. 49-50

50 ASPa, *Ministero per gli affari di Sicilia*, fil. 1238, f. 695. Rapporto del Luogotenente Generale Castelcicala al Ministro per gli affari di Sicilia. Palermo, 21 aprile 1860

salvo nelle campagne circostanti.<sup>51</sup> Piana si trovò dunque dal 26 a vivere uno stato d'assedio; le truppe guidate dal generale Marullo circondarono il paese: l'ordine era di sparare a vista tanto che furono colpiti una donna ed un bambino solo per essersi affacciati alla finestra; le case furono perquisite ma nulla fu trovato. Essendosi rivelate infruttuose le ricerche il generale Marullo insediò davanti la cattedrale di Piana un tribunale militare con due cannoni sempre pronti a sparare e vi furono arresti e interrogatori violenti e pressanti.<sup>52</sup>

Pilo, Corrao e i rivoluzionari di Piana avevano intanto deciso di dividersi per evitare di essere facilmente individuati: Pilo e Corrao si stabilirono nell'Insera e da qui ripresero la corrispondenza con il Comitato di Palermo. Il 29 aprile Pilo scrisse una lettera accorata a Francesco Crispi:

Assicura il Generale che la Sicilia è in piena rivoluzione, scongiuralo perché egli raduni quanti più giovani può e per carità di Patria muova presto in aiuto di questi siciliani che sono pronti a tutto e che mancano solamente di un duce che li guidi alla battaglia.<sup>53</sup>

Nelle sue memorie Garibaldi racconta che si diresse a Genova dove trovò molti esuli siciliani, tra cui Crispi, La Masa e Bixio, che molto si batterono per promuovere la campagna nell'isola. Alla fine "si era tutti stabilito che, comunque fosse, battendosi i siciliani, bisognava andare, probabile, o no la riuscita".<sup>54</sup> Il 12 maggio all'alba Pilo e Corrao ricevettero la comunicazione da un corriere: Garibaldi era sbarcato a Marsala con circa 1200 uomini. La notizia corse per i paesi e sull'onda dell'entusiasmo si formarono nuove squadre armate al grido di "Viva l'Italia! Viva Garibaldi!". A Piana altri uomini andarono ad ingrossare le fila delle squadre di Piediscalzi; l'animatore fu Giovanni Sulli che dal pulpito della chiesa di rito greco della Madonna dell'Odigitria lesse il proclama "Garibaldi è con noi, la vittoria è nostra".<sup>55</sup>

Ripresero gli scontri tra le truppe borboniche e le bande di rivoluzionari che riuscirono ad avere ripetutamente la meglio; arrivata anche la notizia della vittoria di Calatafimi, un drappello di patrioti di Piana partì per conferire ad Alcamo con Garibaldi. Il Generale, riconosciuto il valore e l'impegno dei chianoti, li assegnò alla guida di Pilo: di lì a poco, il 21 maggio, Pilo e

51 Calapso J., *Donne ribelli: un secolo di lotte femminili in Sicilia*, Palermo, 1980, p. 48

52 Petta G., *Piana dei Greci*, cit., pp. 29-31

53 Montanari M., *Politica e strategia in cento anni di guerre italiane: il periodo risorgimentale*, I, Roma, 1996

54 Garibaldi G., *Memorie*, Armani G. (a cura), Milano 1998, pp.245-246

55 Petta G., *Piana dei Greci*, cit., pp. 34-35

Piediscalzi trovarono la morte in uno scontro con le truppe borboniche. Garibaldi nel frattempo valutò che la strada migliore per raggiungere Palermo fosse quella per Parco, strada sulla quale vi era anche Piana. Da Parco infatti era possibile avere una visuale ampia in modo da tenere sotto controllo i movimenti dell'esercito borbonico tra Monreale e Palermo. Il 24 maggio, evitando lo scontro diretto con le truppe regie, si ritirò a Piana dei Greci dove venne accolto entusiasticamente.

Le popolazioni di Piana e di Parco ci giovarono moltissimo come ausiliari, e come pratici, massime un barone Peta [*sc.* Petta] del primo paese. A Piana dei Greci passammo il resto della giornata, lasciando riposare la gente. [...] A Piana io mi decisi di sbarazzarmi dei cannoni e del bagaglio, per poter operare più liberamente su Palermo, congiungendomi colle squadre di La Masa che si trovavano allora a Gibilrossa.<sup>56</sup>

Garibaldi e i suoi uomini furono ospitati da Francesco Petta, presidente del Comitato, il quale favorì poi anche la loro marcia verso Palermo la sera stessa. Anche Francesco Crispi si trovava in quel momento con Garibaldi a Piana come dimostra una lettera inviata dal patriota di Ribera ad Orsini il 24 maggio per dargli indicazioni circa la strada da Corleone a Palermo.<sup>57</sup> La partenza di Garibaldi destabilizzò la popolazione di Piana che, temendo le ritorsioni borboniche, abbandonò il paese. Infatti l'esercito regio – al comando del maggiore Bosco e del colonnello von Meckel – giunse il giorno dopo la partenza dei garibaldini e, trovando il villaggio disabitato, ne approfittò per fare razzie.<sup>58</sup>

Da questo momento le truppe persero ogni contatto con Palermo. I comandanti borbonici messi all'inseguimento attendevano notizie che però non arrivarono: Garibaldi ebbe quindi tutto il tempo per entrare indisturbato a Palermo. Ferdinando Lanza – maresciallo di campo delegato da Francesco II a difendere Palermo nel corso della spedizione dei mille –,<sup>59</sup> temendo ci fosse stata un'imboscata, inviò un corriere travestito da mendicante; ma giunto questo a Piana fu fermato da Giovanni Virga, siculo-albanese, che insospettitosi lo perquisì e trovò le lettere per il maggiore Bosco, lettere requisite ed inviate a Garibaldi. Il giorno

---

56 Garibaldi G., *Memorie*, cit., pp. 261-262

57 Lettera inviata da Francesco Crispi, Segretario di Stato, al colonnello Orsini, Comandante delle artiglierie nazionali. Piana, 24 maggio 1860 in Crispi F., *I Mille*, cit., pp. 144-145

58 ASPa, *Ministero per gli affari di Sicilia*, fil. 1238, f. 20. Bollettino n. 2. Palermo, 26 maggio 1860. Pubblicazione del capo di Stato Maggiore Polizzy

59 Pieri P., *Nomi e volti di un esercito dimenticato. Gli ufficiali dell'esercito napoletano del 1860-61*, Napoli, 1990, p. 32

successivo altri due messaggeri regi furono fermati e imprigionati a Piana. Bosco e von Meckel rimasero per alcuni giorni all'oscuro di quanto era accaduto a Palermo, ma quando finalmente vennero a conoscenza degli avvenimenti giunsero il 30 maggio, quando fu firmato il primo armistizio.<sup>60</sup> Come scrisse Carlo Agrati, intellettuale siciliano, commentando questi avvenimenti: “forse, e senza forse, quell'umile albanese [Giovanni Virga] fu la salvezza della Spedizione”.<sup>61</sup> Profetiche erano state dunque le parole scritte da Rosolino Pilo a Garibaldi il 5 marzo 1860

Ad ogni modo io penso di partire per la mia isola natia ed assicurarmi io stesso dello stato delle cose e a preparare ciò che manca. Essendo in conseguenza deciso a codesto viaggio, e contando sui soccorsi che mi promettete, lascio in Piemonte il Sig. Crispi per sostituirmi in quanto concerne gli accordi da prendersi con la Direzione di Milano e l'invio dei mezzi convenuti. L'insurrezione di Sicilia, rifletteteci bene, terrà seco quella di tutto il Sud della penisola.<sup>62</sup>

#### 2.4 Dall'indipendentismo antiborbonico all'ideologia nazionale

Da quanto emerge dalle fonti fin qui prese in considerazione, il concetto di Italia unita fu portata alla coscienza dei rivoltosi siciliani solo con la rivoluzione del 1860. I patrioti siciliani in esilio e il Comitato centrale di Palermo, che ad essi era legato, seguirono le indicazioni di Garibaldi: i tempi erano maturi, era necessario muoversi in nome dell'Italia e di Vittorio Emanuele. Precedentemente l'idea di nazione italiana era circolata negli ambienti cittadini ma nei paesi della campagna isolana non era stato recepito.

Attraverso i documenti analizzati nei capitoli precedenti si è visto che a Piana, come nel resto della periferia siciliana, non esistesse una coscienza nazionale, mentre fungeva da guida il pensiero di matrice indipendentista o antiborbonica.

Nelle testimonianze della rivoluzione del 1860 sembra emergere chiaramente per la prima volta l'affermazione dell'ideologia nazional-patriottica.

A Piana in particolare ci furono segnali di coscienza politica nazionale: in occasione della rivolta del 4 aprile Costantini narra di come Giovanna Petta avesse portato a Piana da Palermo un vessillo tricolore nascosto tra le

---

60 Oddo G., *I Mille di Marsala. Scene rivoluzionarie*, Milano, 1863, pp. 400-401

61 Agrati C., *I Mille nella Storia e nella Leggenda*, Milano, 1933, p. 428

62 In Guardione F., *I Mille: narrazione documentata*, Palermo, 1913, p. 79

vesti<sup>63</sup>. Il tricolore faceva parte della simbologia patriottica unitaria come simbolo di tutti, senza distinzioni ideologiche; in quanto simbolo, indubbiamente, diveniva per la platea del “popolo-pubblico” oggetto in grado di generare un senso di appartenenza alla nuova patria italiana.<sup>64</sup> Probabilmente, il vessillo trasportato da Giovanna Petta era stato dato alla delegazione di Piana dal Comitato generale di Palermo come simbolo della rivolta politica e mezzo di alfabetizzazione politica.

Nella memoria di Gioacchino Petta si legge che il 6 aprile, due giorni dopo l’inizio della rivolta della Gancia, gli Albanesi combattevano ancora contro le truppe borboniche:

Allo spuntar del sole si rinnovò il combattimento con maggiore energia, e durò sino a mezzogiorno. 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 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.<sup>65</sup>

“Viva la libertà! Viva l’Italia!” erano le grida che accolsero gli “Albanesi” di rientro a Piana. Da un lato la libertà, tanto desiderata: libertà dall’oppressione borbonica, libertà dalle tasse e dai soprusi; dall’altro l’Italia, nuovo nesso nel lessico pubblico di Piana: l’Italia unita si presentava come alternativa alla nazione siciliana che fino a quel momento aveva occupato l’agire politico.

A questa prospettiva era affiancata la dimensione religiosa: la celebrazione del *Te Deum* per ringraziare del ritorno dei compatrioti, insieme alla benedizione di armi e bandiere, consolidava nell’opinione pubblica il valore provvidenziale e sacro dello scontro in atto; inoltre la celebrazione religiosa, affiancata nella narrazione all’invocazione all’Italia, aveva la funzione di legittimare la nuova comunità nazionale.

A questi elementi che erano già caratteristici dello scenario patriottico italiano-continentale del Quarantotto, come è stato studiato da Enrico Francia, si aggiunge qui un nesso dalla forte connotazione identitaria:<sup>66</sup>

---

63 Costantini G., *Discorso inaugurale introno al monumento innalzato a Giuseppe Garibaldi alla Madonna dell’Udienza in Piana dei Greci*, in Id., *Studi storici*, Manali P. (a cura), Palermo, 2000, p. 54

64 Balzani R., *I nuovi simboli patriottici: la nascita del tricolore e la sua diffusione negli anni della Restaurazione e del Risorgimento*, in Tarozzi F. – Vecchio G. (a cura), *gli italiani e il Tricolore*, 1999, Bologna, pp. 141-158

65 Petta G., *Piana dei Greci*, cit., p. 14

66 Francia E., *Clero e religione nel lungo Quarantotto Italiano*, in Banti A.M., - Ginsborg P. (a cura), *Storia d’Italia. Annali 22. Il Risorgimento*, Torino, 2007,

secondo il racconto di Petta, le celebrazioni e le benedizioni si tennero nella chiesa della Madonna dell'Odigitria. Si tratta della chiesa di rito greco, madrice di Piana. Dal pulpito della medesima chiesa il 12 maggio, in occasione della notizia dello sbarco di Garibaldi, Giovanni Sulli tenne l'arringa per invitare la popolazione ad unirsi alla truppa garibaldina.

Il coinvolgimento del clero di rito greco sul fronte patriottico poggiava probabilmente su motivazioni sociali oltre che religiose. Giovanna Fiume, analizzando la partecipazione del clero latino in Sicilia durante i moti del Quarantotto, notava come i preti delle campagne, strettamente legati alle proprie comunità, riuscissero facilmente a sfuggire i controlli delle gerarchie ecclesiastiche, sostenendo le aspirazioni di emancipazione sociale ed economiche promesse dalle rivoluzioni.<sup>67</sup>

Allo stesso modo nel caso del rito greco l'impegno del clero nella politica rivoluzionaria poteva essere giustificato in primis con l'ambizione del popolo a liberarsi dagli oneri economici della tassazione borbonica e ad abbracciare il miraggio di libertà che si intravedeva nella promessa dell'Italia unita. Il sentimento antiborbonico e il desiderio di libertà pervadevano d'altronde la popolazione come traspare da un'elegia composta da Vincenzo Schirò, siculo-albanese, e letta alla tornata generale dell'Accademia Peloritana il 6 maggio 1861: in questo testo, scritto in greco e dedicato a Teresita Garibaldi, si leggeva

Gravissimi mali noi soffrimmo, cui non presteranno fede  
i posteri, monumento di nequizia, e vitupero dei Borbonidi!  
Rompere i legami, e scuotere il servile giogo, credendola  
agevole opera, mille volte, bramammo;  
Ma quantunque il desiderassimo, ci mancava la forza per  
farlo; laonde gemevamo augurandoci tempi migliori.  
Se mai spuntasse dal cielo un messo di Dio per ajuto, che  
vendicasse l'ingiuria, e i travagli nostri.  
Le preghiere, e i gemiti non furono a Dio ignoti, e impie-  
tosito spinse a venire in Sicilia il padre tuo, o cara.  
Venne l'aspettato, il desiderato vendicatore venne portando  
a tutti il sospirato giorno della libertà.<sup>68</sup>

Il concetto di ingiustizia subita, del desiderio di libertà sono centrali nella visione provvidenziale della venuta di Garibaldi, vendicatore del popolo siciliano giunto per scacciare i tiranni oppressori per porre la Sicilia "in

---

pp. 423-450

67 Fiume G., *La crisi sociale del 1848 in Sicilia*, Messina, 1982, pp. 149-156

68 A.S.Sem.Pi., Fondo II, Serie 6, Num. 34, Num. Cont. 247. A Teresita Garibaldi. Elegia greca e traduzione in prosa italiana di Vincenzo Schirò, 1861

mano del buono ed onesto Re”. Era stato Dio ad ascoltare le preghiere del suo popolo e ad inviare Garibaldi, eroe liberatore. Come ha notato Alfonso Scirocco, il “mito” di Garibaldi nasce dalla generosità con cui il Generale pose la sua vita al servizio dei ribelli di Rio Grande e della Comune di Parigi, contribuendo a formare il mito dell’eroe che combatte per la libertà dei popoli.<sup>69</sup>

Se dunque il clero greco aveva assecondato le necessità della comunità, non può comunque essere sottovalutato il desiderio della *libertas ecclesiae* che sempre restava vivo. Una volta che i Borboni erano stati scacciati e uno stato, unito e laico, era subentrato, la chiesa greca colse l’occasione per trarre vantaggio dalla nuova situazione.

### 3. Religione e politica: strumentalizzazioni post-unitarie

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 dell’Isola di Sicilia in materia chiesastica; 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 nel pieno esercizio del culto ortodosso orientale.<sup>70</sup>

Il 12 ottobre 1860 Garibaldi in qualità di Dittatore di Sicilia in nome dell’Italia e di Vittorio Emanuele emanava questo decreto che veniva sottoscritto da Francesco Crispi, segretario di stato. Nella medesima occasione Garibaldi assegnava al Seminario greco-albanese di Palermo una rendita di ottocento ducati annui.

Nel decreto garibaldino le peculiarità identitarie della comunità albanese, legate principalmente alla religione e all’istruzione, erano valorizzate sia in considerazione della partecipazione della comunità al movimento risorgimentale italiano, che in tal modo veniva riconosciuta dal nascente stato, sia in rapporto alla promessa dei “tempi nuovi” in cui il Regno italiano, in virtù dello statuto costituzionale, si faceva garante della “libertà di coscienza”.

È interessante evidenziare l’intervento del governo dittatoriale nella

<sup>69</sup> Scirocco A., *Garibaldi. Battaglie, amori, ideali di un cittadino del mondo*, Roma-Bari, 2001, pp. VII-VIII; 28-108.

<sup>70</sup> *Raccolta degli atti del governo dittatoriale e prodittatoriale in Sicilia: 1860*, Palermo, 1861, n° 253, p. 470

questione religiosa, soprattutto per quanto concerne la stretta connessione con i principi del nuovo Stato. Ma come si giunse a questo riconoscimento per la comunità arbëreshë di Sicilia? Garibaldi sembrò infatti porre una definitiva risoluzione ad una annosa faccenda di ambito ecclesiastico.

### 3.1 Il governo prodittatoriale e l'abolizione dell'*exequatur*

Le pressioni giunsero ancora una volta dal clero greco di Piana dei Greci. All'indomani della cacciata dei Borboni e della liberazione della Sicilia, la comunità arbëreshë ritornò a sollevare la questione religiosa circa l'*exequatur* concesso da Ferdinando II nel 1843 per la *Etsi Pastoralis*. La chiesa greca sosteneva – ancora una volta – che la bolla benedettina fosse discriminante e avesse come unico scopo la soppressione del rito greco. Mostrava dunque le contraddizioni logiche insite nel testo e come il contenuto della bolla fosse poi stata contraddetta da altri scritti di Benedetto XIV: per questo il clero greco affermava che in realtà la bolla non fosse stata scritta e rivista dal papa bensì da un suo “malvagio” collaboratore che avrebbe macchinato per la distruzione del rito greco.

Dal momento che Garibaldi si era fatto portatore di una nuova era di libertà, era opportuno che provvedesse a riparare alle ingiustizie subite dai popoli durante la precedente “tirannide”. Si domandava l'abolizione delle leggi che ne erano state causa.<sup>71</sup>

Garibaldi prima di concedere la soppressione della bolla benedettina chiese alla comunità di presentare una petizione sottoscritta da cento cittadini. La richiesta fu dunque accettata e il decreto fu pubblicato nell'ottobre del 1860. Nel 1861, però, non era ancora stato notificato ai vescovi e la comunità espresse il suo disappunto per questo ritardo:

Se dunque il generale Dittatore abolì quello *exequatur* e porse benigno orecchio alle suppliche dei Greci di Sicilia, che tanto cospicua parte ebbero nella gloriosa rivoluzione del 1860 [...] Se sono queste le ragioni che giustificano l'alto senno legislativo del Dittatore, perché si tardò tanto a pubblicare il decreto? Perché non si diede tosto esecuzione ad un atto che onora chi lo fece ed onorerebbe quel Segretario di Stato che gli desse pronta esecuzione? E perché si va a rilento nel comunicarlo a chi si appartiene? [...] Noi ignoriamo ciò, e ce ne appelliamo alla coscienza pubblica, perché reclami contro l'abusata potestà; giacché un Governo prodittatoriale, che era emanazione di chi aveva in mano tutto il potere, non era arbitro degli atti del suo superiore, e contro ogni diritto si arrogava autorità, che non solo non gli competeva, ma cozzava con le facoltà, che gli si erano affidate.<sup>72</sup>

71 Petta G., *Piana dei Greci*, cit., pp. 89-90

72 *Ibidem*, pp. 90-91



La fonte è ancora una volta tratta dallo scritto di Gioacchino Petta che nella sua memoria dava voce alla delusione della comunità siculo-albanese per l'operato del Governo prodittoriale lasciato in Sicilia da Garibaldi: Petta sottolineava come Garibaldi avesse accettato di concedere l'annullamento dell'*exequatur* alla bolla *Etsi Pastoralis* in virtù della partecipazione di Piana alla rivoluzione del 1860, riportando nel dettaglio le prodezze compiute dai patrioti ed evidenziando come gli arbëreshë di Sicilia fossero sempre stati disposti ad eseguire gli ordini del Generale. Nonostante ciò il Governo non aveva dimostrato riconoscenza: era mancata la tempestiva pubblicazione e diffusione del decreto. Petta dunque accusava il Governo di essersi appropriato di un potere che non gli spettava e si stupiva per la mancanza di prontezza del Segretario di Stato. È interessante sottolineare che, come è noto, tale carica era stata affidata a Francesco Crispi: per quanto Petta non si scagliasse apertamente contro il suo connazionale, può essere plausibile che la comunità si aspettasse da Crispi un comportamento differente o comunque più incline ad accogliere le richieste provenienti dai siculo-albanesi.

Era ricordato invece, come esempio degno di lode, Gregorio Ugdulena, Segretario del culto, sacerdote e professore di greco ed ebraico:<sup>73</sup> il 19 ottobre 1860, sotto il prodittatore Mordini, Ugdulena revocò l'*exequatur* concesso da Ferdinando II al *Peculiaribus* di Pio IX. Con questo breve, emanato da papa Mastai Ferretti nel 1856, i poteri del giudice ecclesiastico erano ampliati in materia matrimoniale mentre erano ristretti per tutte le altre facoltà. Ferdinando II, dal momento che il proprio controllo sul Regno delle Due Sicilie vacillava, si trovò costretto ad accettare l'applicazione del breve in Sicilia rinunciando alla maggior parte dei poteri che gli derivavano dalla Legazia Apostolica. Caduto il governo borbonico l'*exequatur* fu revocato dal governo Mordini.<sup>74</sup> I siculo-albanesi salutarono questo atto come giusto: bisogna infatti ricordare che fu proprio in virtù della Legazia Apostolica che la comunità di rito greco poté sostenere la propria sopravvivenza, come è stato precedentemente dimostrato.

Per quanto il ritardo nella comunicazione della revoca dell'*exequatur* per la bolla *Etsi Pastoralis* fosse stato motivo di disappunto per la comunità, un altro elemento ben più significativo fu evidenziato. Il decreto del 12 ottobre 1860, sopra riportato, emanato da Garibaldi e firmato da Francesco Crispi, stabiliva un nesso che alterava un dato cruciale: la comunità arbëreshë non apparteneva al "culto ortodosso orientale", ma al rito greco uniate. Non è

---

73 Sansone A., *Vita politica di Gregorio Ugdulena*, Palermo, 1886

74 Catalano G., *Studi sulla Legazia Apostolica di Sicilia*, Reggio Calabria, 1973, pp. 213-214; Martina G., *Pio IX: 1851-1866*, Roma, 1985, pp. 77-80

possibile documentare se si fosse trattato di una svista, dovuta alla poca conoscenza della realtà culturale albanese, o se vi fosse un'intenzionale manipolazione dettata dalla volontà di riaffermare il concetto di tolleranza del confessionarismo statale – si pensi, ad esempio, alla legislazione specifica che fu approvata a partire dal 1849 in Regno sardo per Valdesi ed Ebrei<sup>75</sup> –. Il fatto che Francesco Crispi, educato al rito greco, avesse firmato il decreto, farebbe propendere per la seconda ipotesi, che non è comunque possibile confermare.

Anche a Petta non sfuggì questa macroscopica inesattezza e non mancò di registrarla con sorpresa spiegando come fosse dunque formalmente scorretto parlare di “libertà di coscienza” dal momento che il rito greco uniate afferiva alla chiesa di Roma. Ironizzava quindi sull'aggettivo “ortodossa” notando come ricorresse a proposito della comunità di rito greco di Sicilia tanto nella *Etsi Pastoralis* – “*Fides Orthodoxa*” – quanto in alcuni testi stilati dall'Arcivescovo di Palermo. Petta spiegava: “adducono per ragione che chi rifiuta una bolla è scismatico bello e provato”; continuava ricordando che neanche la Sicilia accettò tutte le disposizioni disciplinari del Concilio di Trento<sup>76</sup> e quindi i vescovi e gli arcivescovi di Sicilia potevano ben dirsi scismatici e ortodossi allo stesso modo.

A parte il tentativo di mostrare l'errore, Petta concludeva il suo scritto auspicando che il “decreto del glorioso nostro liberatore” potesse trovare finalmente applicazione.

Circa un terzo dell'opera di Gioacchino Petta era dunque dedicata alla perorazione della causa del rito greco; la parte restante dell'opera era dedicata alla ricostruzione della partecipazione siculo-albanese alla rivoluzione del 1860. Era una dimostrazione dell'impegno della comunità in favore del progetto italiano e in nome di tale impegno, Petta sosteneva che “i greci” meritassero il riconoscimento delle loro azioni attraverso l'abrogazione della *Etsi Pastoralis*.

Vale la pena quindi, in conclusione, di domandarsi cosa intendesse Petta nella prefazione alla sua opera quando affermava che il suo unico intendimento era “di giovare alla mia patria e fare un'appendice ai Ragguagli Storici del sig. Isidoro La Lumia”. La questione è sul significato da attribuire al termine “patria”: La Lumia dedicò il suo lavoro all'Italia,<sup>77</sup>

---

75 Long G., *Le confessioni «diverse dalla cattolica». Ordinamenti interni e rapporti con lo Stato*, Bologna, 1991

76 Scalisi L., *La Controriforma*, in Benigno F. - Giarrizzo G., *Storia della Sicilia . Dalle origini al Seicento*, Roma, 2003, pp. 171- 182

77 La Lumia I., *La restaurazione borbonica e la rivoluzione del 1860 in Sicilia*, Palermo, 1861, p. 6: “Offro il mio lavoro all'Italia. La quale, per cose operate in questa estrema Sicilia, sentirà con ragione invigorirsi quella coscienza di sé,

Petta, presentando il suo contributo come appendice a questo testo, sembrerebbe ricollegarsi alla tradizione narrativa patriottica italiana. Però il suo fine era il riconoscimento di vantaggi religiosi per la sua comunità: il termine “patria” trova dunque un’ambigua applicazione e rispecchia la complessità identitaria della comunità arbëreshë di Sicilia.

### 3.2 Tra Stato e Chiesa: dal Regno d’Italia al Concilio Vaticano II

Che la partecipazione politica avesse avuto come obiettivo la legittimazione religiosa, è confermato dalla documentazione: dalla fine del 1859 la comunità siculo-albanese scompare dalla corrispondenza di Propaganda Fide per riapparire solo nel 1893. Il 18 dicembre 1861 il sovrintendente delle colonie italo-greche, Frungillo, stilando la sua relazione periodica per il Prefetto riferiva: “Di Sicilia non ho nuove spiacevoli, e credo, che di Fede vadano bene; ma non posso certo asserirlo per difficoltà di comunicazione.”<sup>78</sup> Infatti l’ultima lettera conservata risale al 4 novembre 1859; si trattava di una supplica indirizzata a Pio IX da parte degli “arcipreti, preti e cleri greci di Sicilia” per chiedere di richiamare i vescovi ordinanti di rito latino, i quali adoperavano la *Etsi Pastoralis* a discapito del clero greco. La comunità di Sicilia riteneva dunque di aver conquistato, grazie alla sua partecipazione, uno stato di diritto nell’adesione al progetto identitario italiano. Tale diritto contemplava la sfera religiosa in quanto il nascente Stato predicava la laicità e, soprattutto, la libertà di culto. I fedeli di rito greco credettero, quindi, di potersi svincolare dal controllo della Chiesa Cattolica.

È evidente però che il governo dittatoriale poteva cancellare un atto del governo borbonico – nella fattispecie l’*exequantur* –, ma non poteva intervenire sulla bolla. Ciò avrebbe significato entrare nel campo dei rapporti tra chiesa e stato, tra Italia e Santa Sede, affermando la superiorità del potere civile su quello ecclesiastico. Come è noto la politica ecclesiastica del Regno di Sardegna, prima, e dello Stato unitario, poi, fu condizionata dal conflitto con la chiesa cattolica.<sup>79</sup> Garibaldi aveva, dunque, emanato il decreto che poteva entrare in vigore grazie alla Legazia

---

quella fede ne’ propri destini, che l’anno addietro si ridestava ne’ campi in cui versavasi il sangue de’ gloriosi suoi figli”.

78 APF, Scritture riferite nei Congressi italo-greci 1858-1861”, c. 347. Relazione di Mons. Frungillo al Prefetto di Propaganda fide. Napoli, 18 dicembre 1861

79 Jemolo A.C., *La questione romana*, Milano, 1938; Franceschi F., *La condizione degli enti ecclesiastici in Italia nelle vicende politico-giuridiche del XIX secolo*, Napoli, 2007

Apostolica, alla quale erano stati restituiti gli antichi poteri, dopo che, nell'ottobre del 1860, il prodittatore Mordini ritirò l'*exequatur* al breve *Peculiaribus* (1856), riaffermando l'antico giurisdizionalismo.<sup>80</sup> Il 14 luglio 1866 arrivò da Firenze la conferma della revoca dell'esecutoria per la bolla benedettina a firma di Eugenio di Savoia Carignano:

Art. Unico: È revocata per le provincie siciliane l'impartizione del Regio *exequatur* nel modo istesso come fu praticato per la Bolla, *Etsi Pastoralis*, o qualsivoglia altra disposizione sia di Pontefici, sia di Romane Congregazioni, per cui è proibito ai latini di passare dal loro rito a quello dei Greci senza papale licenza.<sup>81</sup>

L'applicazione di un simile decreto era subordinata, come si è detto, alla vigente Legazia. Però già il 28 gennaio 1864 Pio IX, in seguito a consultazioni tra esperti romani e tra l'episcopato siciliano – senza tener conto di un dibattito che raggiunse gli ambienti culturali europei<sup>82</sup> –, aveva prodotto la bolla *Suprema universi dominici gregis* e il breve *Multis gravissimis*, con cui era abolito l'antico tribunale e la Legazia Apostolica. Tali documenti furono pubblicati ed entrarono in vigore solo tre anni più tardi, il 10 ottobre 1867. Lo Stato Italiano accettò e rinunciò definitivamente a tale diritto solo il 13 maggio 1871 con la legge delle Guarentigie, che sanciva la definitiva rinuncia all'antico privilegio, coerentemente ai principi liberali della distinzione tra potere laico ed ecclesiastico. Anche se fu dunque abolita la Legazia, la legge fu costruita in modo da garantire la libertà di culto: in occasione del dibattito parlamentare per l'approvazione della legge del 1871, la Camera votò per la mozione presentata da Pasquale Stanislao Mancini secondo la quale "l'abolizione di ogni ingerenza governativa" doveva essere applicata "imparzialmente a tutti i culti", in nome del "sacro diritto delle minoranze".<sup>83</sup> Anche la legge Zanardelli tentò di garantire alla minoranze religiose protezione e sopravvivenza, ma ciò non toglieva che la *Etsi pastoralis*, venendo meno il controllo della monarchia sulla politica ecclesiastica dell'isola, entrò nuovamente in vigore dal 1871.

La comunità siculo-albanese ricominciò a presentare istanze e suppliche alla Santa Sede sotto Leone XIII quando sembrò esserci un'apertura verso

80 Martina G., *Pio IX: 1855-1861*, Roma, 1986, p. 80

81 *Il rito greco nell'Italia inferiore: nota di segreteria*, Roma, 1917, p. 121

82 Napoli M.T., *Mito normanno e tradizione giuridica catalano-aragonese: alle origini della Regia Monarchia di Sicilia*, in "Diritto e Religione", 2006, pp. 337-410

83 Peyrot G., *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, In D'Avack P.A., *La legislazione ecclesiastica*, Vicenza, 1967, pp. 519-548

le chiese orientali. Si dovette attendere il Concilio Vaticano II perché tali richieste fossero finalmente ascoltate. Il 21 novembre 1964 Paolo VI emanò il decreto *Orientalium Ecclesiarum*, votato a larghissima maggioranza, con il quale si dichiarava “solennemente che le Chiese d’Oriente come quelle d’Occidente, hanno diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari”.<sup>84</sup>

Con la *Lettera Apostolica* del 17 gennaio 1968 le popolazioni di rito greco d’Italia ottennero il riconoscimento etnico, culturale e religioso tanto desiderato. Infatti in occasione del quinto centenario della morte di Skanderbeg Paolo VI affermò:

Gli Albanesi ... che conservarono ... il rito orientale, lo fecero ubbidendo ad un sapiente disegno della Divina Provvidenza, perché fossero testimonianza ininterrotta della cattolicità della Chiesa e, vivendo in mezzo a popolazioni latine, facessero conoscere ed amare riti e tradizioni molteplici, di cui si ammanta la stessa unica Chiesa.

### 3.3 Ethnos e Demos

Nel dibattito di fine Novecento sul concetto di nazione sono emerse storicamente due posizioni. Secondo Ernst-Wolfgang Böckenförde esiste, da un lato, un concetto “francese” di nazione come “comunità politica di volontà e fede, fondata sull’intenzione di vivere in e sotto un determinato ordinamento politico-statale”; dall’altro c’è il concetto “tedesco” per cui la nazione è insita in “caratteristiche pre-statali, per così dire naturali come la lingua, l’origine e la cultura alla quale si appartiene a prescindere dal proprio volere”.<sup>85</sup> In Italia fu Federico Chabod ad introdurre la distinzione tra la tradizione “franco-italiana”, di tipo “volontaristico-soggettiva”, e quella “tedesca”, di tipo “naturalistico-oggettivo”.<sup>86</sup>

Questa differenziazione si basa sulla dicotomia *Ethnos/Demos* che è stata analizzata da Mario Rainer Lepsius. Nella tradizione ottocentesca la nazione-*ethnos* identificava etimologicamente una comunità legata da una tradizione passata, da lingua, religione e cultura; la nazione-*demos* trova invece il suo fondamento nella volontaria adesione ad un progetto identitario comune.<sup>87</sup>

84 Elli A., *Breve storia delle Chiese cattoliche orientali in Medio Oriente*, Milano, 2010, pp. 3-5

85 Böckenförde E.-W., *Diritto e secolarizzazione: dallo Stato moderno all’Europa unita*, Roma, 2010, pp. 137-160

86 Chabod F., *L’idea di nazione*, Roma-Bari, 1996, pp. 68-72

87 Lepsius M.R., *Ethnos und Demos*, in Id., *Interessen, Ideen und Institutionen*,

Questi due elementi teorici possono essere applicati al modello della comunità arbëreshë di Sicilia. Però, se essi vengono presentati dalla storiografia come alternativi nella formazione nazionale, qui si può sostenere che essi coesistano per la minoranza siculo-albanese: infatti gli arbëreshë decisero volontariamente di entrare a far parte dello Stato italiano, senza però abbandonare le proprie peculiarità identitarie. Nelle fonti i patrioti di Piana dei Greci sono definiti come “Albanesi”, “Siculo-albanesi”, “Greco-albanesi”, “Greci” a rimarcare la connotazione identitaria distinta da quella italiana e la loro scelta volontaria di vivere sotto il nascente ordinamento statale. L’adesione a questa entità porta con sé una serie di implicazioni legate alle peculiarità identitarie degli arbëreshë: le “caratteristiche pre-statali” sono da identificarsi principalmente con la religione che è il tratto identitario al quale ci si riferisce.

In questa chiave la partecipazione alla dimensione politica-statale avviene a patto che siano soddisfatte le necessità legate all’identità naturale – quindi religiosa –: la nazione-*demos* diviene così lo strumento attraverso il quale realizzare le ambizioni della comunità intesa come nazione-*ethnos*.

Come affermò il vescovo dell’eparchia di Piana degli Albanesi, in occasione della visita ufficiale alla della Delegazione sinodale della Chiesa ortodossa di Grecia, il 12 ottobre 1973:

Durante questo mezzo millennio le nostre generazioni si sono innestate nella storia di Sicilia ed in tutte le manifestazioni della vita siciliana, sino ad entrare in pieno diritto e parità nel tessuto organico delle istituzioni dell’Isola. Ma possiamo affermare che nello stesso tempo abbiamo mantenuto la nostra peculiare identità, caratterizzata innanzitutto e specialmente dalla tradizione spirituale dei Padri dell’Oriente e dall’insieme degli usi, dei costumi e delle lingue, non essendosi affievolito in noi minimamente, più che il ricordo, l’attaccamento alle tradizioni delle terre degli antenati.<sup>88</sup>

---

Opladen, 1990, pp. 247-254

88 In Como D., *L’entità etno-ecclesiale siculoalbanese*, in Guzzetta A. (a cura), *Etnia albanese e minoranze linguistiche in Italia. Atti del IX Congresso Internazionale di Studi Albanesi. Palermo 25-28 novembre 1981*, Palermo, 1983, p. 427



## Conclusioni

### Nazionalismo nella diaspora

Ernest Gellner, nella sua celebre opera “Nazioni e nazionalismo”, affrontava, in un paragrafo dal titolo “Il nazionalismo della diaspora”, la questione del sentimento nazionale presso le popolazioni che, per una qualsiasi motivazione, erano state costrette ad emigrare dalla terra d’origine. A proposito di tali minoranze all’interno di uno stato nazionale ospite affermava:

[...] la debolezza politica e militare di tale gruppo scaturisce dalla sua condizione di minoranza e, molto spesso, dal fatto di essere dispersa in una varietà di centri urbani e di mancare di una compatta base territoriale. Stando così le cose, la minoranza si trova dunque di fronte allo stesso tipo di scelte [...] Può lasciarsi assimilare; e talvolta l’intera minoranza, o comunque sue porzioni considerevoli, accetta di esserlo. Alternativamente, può sforzarsi [...] di creare uno Stato suo proprio. [...] Per questi tipi di nazionalismo l’acquisizione di un territorio era il primo e forse il principale problema.<sup>1</sup>

Come si è visto nel corso della trattazione, la questione della frammentazione territoriale fu sentita dalla comunità arbëreshë di Sicilia e, ancor più, dalla comunità di Calabria come fattore di debolezza. Gellner presenta le due alternative possibili per minoranze in simili condizioni territoriali: l’assimilazione o l’adesione ad un nazionalismo proprio ed esterno al paese ospite.

Arrivati con varie migrazioni in seguito all’invasione ottomana della penisola balcanica nel XV secolo, gli arbëreshë si stanziarono nell’Italia meridionale con il consenso delle autorità centrali per ripopolare zone che avevano subito un forte calo demografico. Viste le premesse, era possibile credere che tali popolazioni avrebbero ceduto, sul lungo periodo, al processo di assimilazione alla popolazione locale. Alcune parti della comunità effettivamente seguirono questo destino: basti pensare al villaggio di S. Cristina in Sicilia, originariamente arbëreshë di rito greco, che perse nel corso del Seicento le proprie peculiarità identitarie. Molte, però, furono le colonie che mantennero gli usi e costumi, la lingua, la religione originari a costo di continui scontri.

---

<sup>1</sup> Gellner E., *Nazioni e nazionalismo*, trad. it., Bologna, 1997, p. 120-121



La lungimiranza di alcuni personaggi colti della comunità sia siciliana sia calabrese fu di comprendere la necessità di un riconoscimento e dell'approvazione di un'istituzione locale per evitare l'assimilazione e, di conseguenza, l'estinzione. Fu così che nella prima metà del Settecento furono fondate le istituzioni per l'istruzione del clero di rito greco, come si è visto. Infatti in Sicilia le quattro colonie, pur vivendo una storia politica e culturale individuale, trovarono nel Seminario di Palermo il centro di unificazione religiosa e culturale per far fronte ai soprusi e ai tentativi di soppressione del rito greco da parte delle istituzioni di rito latino. Ancora in Calabria i membri della comunità avevano peculiarità culturali e religiose tali da permettere un'individuazione netta, resa possibile anche dall'istruzione garantita al notabilato presso il Collegio italo-greco di S. Adriano. D'altronde "l'istruzione di un uomo è di gran lunga il suo più prezioso investimento e, in effetti, gli conferisce la sua identità"<sup>2</sup> attraverso di essa la collettività costruisce la propria memoria e rafforza la propria esistenza.

Se dunque la frammentazione territoriale era motivo di debolezza, la presenza di istituzioni finalizzate all'istruzione era garanzia di sopravvivenza. Si è visto come nel 1847 Vincenzo Dorsa avesse sottolineato nella sua opera "Sugli Albanesi" come la sua "nazione divisa e dispersa" fosse comunque "una", poiché l'attaccamento alle tradizioni era rimasto nel corso dei secoli immutato.

Nonostante ciò la comunità non intese mai, come afferma ancora Gellner, "creare uno Stato suo proprio". O meglio: i membri della comunità sia di Sicilia sia di Calabria – con tempistiche differenti, dovute alle diverse necessità, illustrate nel corso della trattazione – si opposero allo stato borbonico per abbracciare gli ideali nazionali di un nuovo stato, quello italiano, del quale intendevano entrare a far parte, mantenendo invariate le peculiarità identitarie.

Dunque tra le due strade indicate da Gellner, la comunità arbëreshë sembrò scegliere una terza via per il periodo pre-risorgimentale: la comunità italo-albanese, infatti, provava un senso di appartenenza per la propria cultura ma non tale da inseguire il sogno di un nuovo stato nazionale autonomo. Gli arbëreshë abbracciarono l'ideale italiano, consapevoli della necessità di giustificare questa condivisione di obiettivi politici. Per accreditare la partecipazione al movimento risorgimentale gli intellettuali delle due comunità si impegnarono in un'intensa attività scientifica e mitopoietica, come si è detto. Tra XVIII e XIX secolo i popoli per lo più europei erano stati impegnati nell'invenzione di storie nazionali e di quelle che Roberto Bizzocchi ha definito "Genealogie incredibili" per la legittimazione

---

2 *Ibidem*, p. 41

dell'esistenza del proprio stato nazionale e per l'accreditamento del sentimento di appartenenza, dal momento che gli antenati e la lingua furono i punti di partenza per l'edificazione della mitologia nazionale;<sup>3</sup> allo stesso modo le due comunità arbëreshë prese in esame si impegnarono nella costruzione di una rete parentale che connetteva storicamente i territori balcanici, greci e italici. La migrazione albanese del XV secolo era solo una naturale prosecuzione di scambi di popolazioni che affondavano le radici nell'epoca mitica attraverso la ricostruzione della tradizione pelasgica. La lunga permanenza sul suolo italico e l'originario legame parentale erano dunque una giustificazione dello sforzo intellettuale volto a motivare il sentimento nazionalista nei confronti dell'Italia senza mortificare allo stesso tempo la propria peculiarità religiosa, culturale ed etnica. Mantenendo l'affermazione di una dicotomia pubblico/privato – italianità/albanesità, le élites culturali arbëreshë furono protagoniste di uno sforzo culturale e pedagogico volto a definire una via specifica all'onore e al patriottismo italiano passando per un passato remoto e mitizzato fondatore di una storia e di un'identità basilare per una nuova coscienza nazionale.

Resta da rispondere alla domanda posta all'inizio di questo lavoro: per quale motivo le élites italo-albanesi favorirono la ricezione delle tematiche risorgimentali e, ancora, cosa le spinse a sostenere il disegno nazionale italiano mantenendo comunque l'originaria identità albanese?

Ancora Gellner nel suo testo, presentando la “entropia sociale”, sostiene che esistono alcuni tratti resistenti all'entropia e presenta il caso degli emigrati. Inizialmente i migranti, che si inseriscono nel tessuto sociale del paese ospite, non parlando la lingua locale, sono destinati a rimanere al gradino più basso della scala sociale. A quel punto sono riconosciuti come “sporchi, pigri, poveri e ignoranti” – proprio come accadde anche agli arbëreshë, là dove i termini “albanesi” o “greci” erano usati con una connotazione dispregiativa –. Secondo Gellner storicamente la comunità di migranti aveva due possibilità: o nel tempo far sì che la sua propria lingua e cultura divenisse dominante o assimilare la cultura del popolo ospite e risalire così la scala sociale. A proposito di questa seconda opzione notava:

Per esempio molti sono diventati nazionalisti irredentisti, in favore di una cultura che non era quella delle loro vere origini, prima assimilandola e quindi assumendone la difesa politica per garantire alla loro nuova cultura superiore, e per darle insieme una dimora politica sua propria.<sup>4</sup>

---

3 Bizzocchi R., *Genealogie incredibili: scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologna, 1995

4 Gellner E., *Nazioni e nazionalismo*, cit., pp. 76-77

Il modello proposto sembra dunque parzialmente riferibile al caso delle comunità italo-albanesi prese in esame: alcuni esponenti del notabilato locale e alcuni intellettuali sentirono la necessità di partecipare attivamente alla politica nazionale italiana. Lo scopo non fu però unicamente quello di garantire alla cultura italiana un ruolo di guida nello stato nascente, bensì di partecipare all'affermazione di una struttura politico-governativa in seno alla quale assicurare la sopravvivenza identitaria della minoranza. Quindi la volontà di sacrificarsi per la patria ospite e gli atti di coraggio degli arbëreshë, in quanto patrioti, furono per lo più una dimostrazione di fedeltà della comunità italo-albanese, comunità che fino a quel momento era stata tacciata di perfidia e inaffidabilità. Effettivamente nel nuovo stato italiano il valore arbëreshë fu riconosciuto per l'impegno nelle lotte risorgimentali, come si è visto, attraverso i decreti di Garibaldi in favore tanto della comunità di Calabria quanto di Sicilia. Per quanto le promesse fatte dal Nizzardo non fossero poi state mantenute dal neonato stato italiano, come è stato dimostrato, le comunità arbëreshë seppero cogliere la necessità del cambiamento per non soccombere alla nuova cultura emergente e per cercare in essa il sostegno necessario alla sopravvivenza. Il riconoscimento di istituzioni che si occupassero dell'istruzione del laicato e dei papas, l'indipendenza religiosa del rito greco dai vescovi di rito latino impegnarono la propaganda locale e si concretizzò nelle richieste alle autorità centrali che, seppur impossibilitate ad una veloce risoluzione, sul lungo periodo, si trovarono impegnate a soddisfare le necessità di questa minoranza che seppe rendersi protagonista della politica risorgimentale. Indubbiamente l'atteggiamento della maggioranza, che compì lo sforzo di nazionalizzazione, nei confronti della minoranza in diaspora fu discriminante: è possibile ritenere che il successo dell'operazione compiuta dai greco-albanesi nel Risorgimento si leghi al tipo di nazionalizzazione attuata dagli italiani, una nazionalizzazione votata ai valori liberali e al riconoscimento della libertà religiosa. Una simile questione richiederebbe, comunque, un'indagine ampia e specifica, considerando una prospettiva diversa da quella scelta per la presente trattazione.

In conclusione. Gellner parlava di "nazionalismo della diaspora" ma nel modello che si è tentato di costruire a proposito delle comunità calabro-albanese e siculo-albanese sembra più appropriato adoperare l'espressione "nazionalismo nella diaspora".

Il geografo Michel Bruneau nel suo lavoro "Diasporas et espaces transnationaux" (2004) sostiene che il concetto di *diaspora* è applicabile a quella popolazione che abbia

une conscience et une revendication d'identité ethnique ou nationale, une organisation politique, religieuse ou culturelle du groupe dispersé qui transparait à travers une vie associative riche, des contacts sous diverses formes, réelles ou imaginaires avec le territoire ou le pays d'origine.<sup>5</sup>

Al tempo dello stato-nazione i movimenti diasporici erano visti – e lo sono ancora – spesso in modo negativo poiché andavano a minare l'omogeneità culturale della popolazione nazionale. Il patriottismo nazionale a base territoriale generava uno scontro con i popoli in diaspora accusati di essere potenziali nemici a causa delle loro supposte o reali alleanze esterne. Il popolo in diaspora si trovava dunque nella necessità di manifestare nello spazio pubblico la sua fedeltà allo stato nazionale ospite, limitando nella dimensione culturale e religiosa la propria identità d'origine e dimostrando l'appartenenza politica al paese di residenza.

Il concetto di “nazionalismo” conosce dunque per le comunità arbëreshë, in quanto popoli in diaspora, due declinazioni: da un lato il nazionalismo politico che prende la strada della prova di lealtà allo stato ospite; dall'altro *natio-nalismo* inteso come costruzione e affermazione di un'identità altra – culturale e religiosa – rispetto a quella della nazione di cui si è abbracciato l'ideale politico. In questa prospettiva, imprescindibile è per il popolo in diaspora il riconoscimento e la legittimazione della propria esistenza in quanto identità altra che, temendo l'assimilazione, trova nell'integrazione e nella costruzione di una nazionalità complessa la strada della convivenza.

---

5 Bruneau M., *Diasporas et espaces transnationaux*, Parigi, 2004, p. 7

## Fonti e Bibliografia

### Fonti

#### A. Fonti manoscritte

- APF, Archivio della Sacra Congregazione di Propaganda Fide: “Scritture riferite nei Congressi Italo-Greci”, 1826-1845, 1846-1852, 1853-1857, 1858-1860; Fondo Lettere, 1846
- ASCs, Archivio di Stato di Cosenza: Processi politici 1844 – Gran Corte Criminale; Procura di Polizia
- ASN, Archivio di Stato di Napoli: Ministero della Pubblica istruzione (1831-1859); Ministero di Polizia(1831-1860); Ministero di Polizia generale. Seconda Numerazione; Ministero di Grazia e Giustizia, Affari penali(1844-1859); Ministero per gli Affari ecclesiastici (1842-1859); Archivio Borbone; Archivio Polizia, Gabinetto (1854-1858); Consiglio Ordinario di Stato
- ASR, Archivio di Stato di Roma: Carte De Lieto
- ASPa, Archivio di Stato di Palermo: Ministero di Polizia (1849-60); Ministero per gli affari di Sicilia
- ASPa, Archivio di Stato di Palermo: Segreteria di Stato presso Luogotenente Generale; Polizia
- AsemPALb, Archivio del Seminario di Piana degli Albanesi: Fondo IV. Serie VII. Atti comunali; Fondo II, Serie 6, Num. 34
- Royal Library of Copenhagen: Albansk Samling, Collectio Albanica

#### B. Fonti a stampa

### Periodici

- “L’Albanese d’Italia”, 1848
- “Il Calabrese”, 1847
- “Il Calabrese rigenerato”, 1848
- “Il Corriere della Calabria”, 1848
- “Giornale del Regno delle Due Sicilie”, 1848
- “Giornale la Cerere”, 1845

- “Giornale Patriottico”, 1848
- “L'amico di famiglia. Foglio periodico religioso”, 1858
- “La palingenesi”, 1856
- “L'Italiano delle Calabrie”, 1848
- “Libera parola”, 1856-1857

### Opuscoli

- Andreotti D., *Storia dei Cosentini*, I-III, Napoli, 1869-1874
- *Atti del Governo. Estratti dal giornale ufficiale di Napoli, dal 27 al 30 settembre 1860*, Napoli, 1860
- *Atti emendati dopo la pubblicazione del Concordato dell'anno 1818*, vol. X., Napoli, 1847
- *Atto di accusa e Decisione per gli avvenimenti politici della Calabria Citeriore*, Cosenza, 1852
- Balbo C., *Della Patria*, in Id., *Pensieri ed esempi. Opera postuma*, Firenze, 1856
- Barni G., *Per la benedizione delle Bandiere della Guardia Nazionale di S.M. alla Porta fatta da Monsignore Arcivescovo Bartolomeo Carlo Romilli*, Milano, 1848
- Bartels J.H., *Sur les Grecs ou Albanois de la Calabre. Extrait du Voyage dans la Calabre et la Sicile*, “Annales de Voyages de la Géographie et de l'Histoire”, Parigi, 1808, pp. 186-192
- Bertoldi G., *Alla legione Italiana in Montevideo ed al colonnello Giuseppe Garibaldi*, Lugano, 1847
- Bidera E., *Passeggiata per Napoli e contorni*, I-II, 1845
- Bidera E., *Quaranta secoli : racconti su le Due Sicilie del pelasgo Matn-eer*, I-IV, Napoli, 1846-1850
- Borghi G., *Sulle storie italiane dall'anno primo dell'era cristiana al 1840*, Firenze, 1841
- Buscemi N., *Saggio di storia municipale di Sicilia ricavata dai monumenti contemporanei*, Palermo, 1842
- Camarda D., *Appendice al saggio di grammatologia comparata sulla lingua albanese*, Livorno, 1866
- Cepolla Mari L., *Agesilao Milano. Storia del secolo XIX*, Catania, 1862
- Chetta N., *Studi Etnologici*, in “Rivista Sicola di scienza letteratura ed arti”, I/1870, pp. 174-187
- Chetta N., *Tesoro di notizie su de' Macedoni*, Mandalà M. -

- Fucarino G. (a cura), Palermo-Contessa Entellina, 2002
- Chetta N., *Testi letterari in albanese*, Mandalà M. (a cura), Caltanissetta, 2004
- Colletta P., *Storia del Reame di Napoli*, Vol. X., Malta, 1839
- *Collezione delle leggi e de' decreti emanati nelle provincie continentali dell'Italia meridionale durante il periodo della dittatura*, Napoli, 1860
- *Collezione delle Leggi e de' Decreti e di altri atti riguardanti la Pubblica Istruzione promulgati nel già Reame di Napoli dall'anno 1806 in poi*, II, Napoli, 1861
- *Collezione delle leggi e decreti reali del Regno delle Due Sicilie*, Napoli, 1848
- *Collezione di leggi e decreti del General Parlamento di Sicilia nel 1848*, Palermo, 1848
- *Collezione ufficiale degli atti del Comitato generale di Sicilia nell'anno 1848*, Palermo, 1848
- Conflenti A., *I Fratelli Bandiera o i massacri del 1844. Racconto documentato*, Cosenza, 1862
- Coppi A., *Annali d'Italia dal 1750: 1848*, Firenze, 1860
- Costantini G., *Sessanta giorni di storia dalla venuta di Rosolino Pilo in Sicilia sino alla resa di Palermo (10 aprile-8 giugno 1860)*, Palermo, 1905
- Costantini G., *Cenni storici – Origine degli albanesi*, in Costantini G., *Studi Storici*, Manali P. (a cura), Palermo, 2000
- Costantini G., *Discorso inaugurale introno al monumento innalzato a Giuseppe Garibaldi alla Madonna dell'Udienza in Piana dei Greci*, in Id., *Studi storici*, Manali P. (a cura), Palermo, 2000
- Crispi F., *Manuale pei consigli e magistrati municipali*, Palermo, 1848
- Crispi F., *Memoria del clero greco della Madrice di Palazzo Adriano alla Commissione per lo esame di talune giurisdizioni di diritto e di fatto Attenenti al detto clero*, Palermo, 1856
- Crispi F., *I Mille. Da documenti d'archivio Crispi*, Milano, 1911
- Crispi F., *Componimenti poetici*, Parrino I. (a cura), Palazzo Adriano, 1995
- Crispi G., *Memoria sull'origine e fondazione di Palazzo Adriano, colonia greco-albanese in Sicilia, delle chiese ivi edificate, e de' litigi fra' due cleri, da che vi si introdusse parrocchia latina*, Palermo, 1827

- Crispi G., *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, 1831
- Crispi G., *Memoria alla consulta generale del regno intorno ai regolamenti di disciplina ecclesiastica proposti dagli ordinari diocesani delle colonie greco-albanesi di Sicilia*, Napoli, 1836
- Crispi G., *Discorso sopra i pregi intrinseci della lingua greca*, in Id., *Opuscoli di letteratura ed archeologia*, Palermo, 1836
- Crispi G., *Discorso recitato l'anno 1827 nell'Accademia del Buon-Gusto contiene un compendio di storia letteraria sicola divisa in periodi*, in Id., *Opuscoli di letteratura ed archeologia*, Palermo, 1836
- Crispi G., *Sopra i frammenti di Dicearco del cavaliere D. Celidonio Errante*, in Id., *Opuscoli di letteratura ed archeologia*, Palermo, 1836
- Crispi G., *Discorso intorno al dialetto parlato e scritto in Sicilia quando fu abitata da Greci. Diviso in due epoche*, in Id., *Opuscoli di letteratura ed archeologia*, Palermo, 1836
- Crispi G., *Osservazioni alla storia id Palazzo Adriano donde lo scrittore N.B. Comincia un saggio di storia municipale di Sicilia*, Palermo, 1842
- Crispi G., *Memorie storiche di talune costumanze appartenenti alle colonie greco-albanesi di Sicilia*, Palermo, 1853
- Dara G., *Alcune poesie*, Palermo, 1848
- De Chiara S., *I martiri cosentini del 1844. Documenti inediti*, Roma-Milano, 1904
- De Rada G., *Antichità della Nazione Albanese e sua affinità con gli Elleni e i Latini*, Napoli, 1864
- De Rada G., *Girolamo De Rada su i Pelasgi e gli Albanesi. Critica di Ermanno Buchholz pubblicata nella Letteratura internazionale di Lipsia su l'operetta di Girolamo De Rada "Pelasgi e Albanesi" edita a Napoli nel 1890*, in De Rada G., *Conferenze sull'antichità della lingua albanese grammatica della medesima*, Napoli, 1893
- De Rada G., *Opera omnia. Scaderbeccu*, II, vol. VI, Altimari F. (a cura), Soveria Mannelli, 2004
- De Sivo G., *Storia delle Due Sicilie dal 1847 al 1861*, Roma, 1864
- *Decisione della Gran Corte Speciale della Calabria Citeriore nel giudizio in contumacia di cospirazione ed attentati contro la sicurezza interna dello Stato commessi nelle Calabrie nell'anno*



- 1848, Napoli, 1853
- Del Re G., *Agesilao Melano. Carme*, Torino, 1857
  - Dorsa V., *Sugli Albanesi. Ricerche e Pensieri*, Napoli, 1847
  - Dorsa V., *Studi etimologici della lingua albanese messa a confronto con la greca e la latina*, Cosenza, 1862
  - *Due Sicilie <Regno>*, *Collezione delle leggi e de' decreti e di altri atti riguardanti la pubblica istruzione promulgati nel già reame di Napoli dall'anno 1806 in poi*, Napoli, 1861-1863
  - Faccioli C., *Ricerche su' Bruzi e su' moderni Calabri*, Napoli, 1846
  - Falcone G., *Poeti e rimatori calabri: notizie ed esempi*, II, Napoli, Rist. anast., 1902
  - Fortunato G., *Il Mezzogiorno e lo stato italiano. Discorsi politici (1880-1910)*, Bari, 1911
  - Gallo A., *Codice ecclesiastico sicolo*, vol. II tomo III, Palermo, 1851
  - Guerzoni, G., *1860-1882 con documenti editi ed inediti*, Firenze, 1882
  - *Il Comitato generale di difesa e sicurezza pubblica riunito al palazzo Pretorio in Palermo a tutti i Siciliani*, in *Giornale Patriottico*, Palermo, 26 gennaio 1848
  - La Cecilia G., *Storie segrete delle famiglie reali*, I, Palermo, 1860
  - La Lumia I., *La restaurazione borbonica e la rivoluzione del 1860 in Sicilia*, Palermo, 1861
  - Leoni N., *Della Magna Grecia e delle tre Calabrie*, Napoli, 1846
  - Malte-Brun C., *Recherches sur l'origine des Albanois et des Grecs de la Calabre*, "Annales de Voyages de la Géographie et de l'Histoire", Parigi, 1808, pp. 192-205
  - Malte-Brun C., *Notes du Rédacteur des Annales sur le chapitre précédent*, "Annales de Voyages de la Géographie et de l'Histoire", Parigi, 1808, pp. 165-176
  - Mancini Oliva L.B., *Patria e Amore, Canti*, Torino, 1861
  - Marulli G., *Documenti storici riguardanti l'insurrezione calabra*, Napoli, 1849
  - Masci A., *Discorso sull'origine e i costumi e lo stato attuale degli Albanesi del regno di Napoli*, Napoli, 1807
  - Matranga P., *Anecdota Graeca e mss. bibliothecis Vaticana, Angelica, Barberiniana, Vallicelliana, Medicea, Vindobonensi*, Roma, 1850
  - Matranga P., *La città di Lamo stabilita in Terracina secondo la descrizione di omero e due degli antichi dipinti già ritrovati sull'Esquilino i quali la rappresentano discorso letto nell'adunanza*

*della Pontificia accademia romana di archeologia nel giorno XVII di luglio MDCCCLII dal socio ordinario D. Pietro Matranga. Segue un'appendice nella quale si dichiara il sito della scoperta di essi dipinti e quanto vi fu rinvenuto, Roma, 1852*

- Mauro D., *Allegorie e bellezze della Divina Commedia. Parte I (Inferno)*, Napoli, 1840
- Mauro D., *Vittorio Emanuele e Mazzini*, Genova, 1851
- Mauro D., *Poesie Varie*, Napoli, 1862
- Mazzini G., *Ricordi dei Fratelli Bandiera e dei loro compagni di Martirio in Cosenza*, Parigi, 1844
- Mazzini G., *Ricordi su Carlo Pisacane*, Genova, 1858
- Mazzini G., *Scritti editi ed inediti*, XI, Roma, 1888
- Mazziotti G., *Monografia del Collegio italo-greco di Sant'Adriano. Con aggiunta di documento sulla storia dell'istituto*, Roma, 1908
- Mazziotti M., *Costabile Carducci ed i moti del Cilento nel 1848*, I, Roma-Milano, 1909
- *Mélanges de Géographie, de Statistique, de Voyages et d'Histoire*, in "Journal général de la littérature de France", XI/1808
- *Memoria alla Consulta generale del regno intorno a' regolamenti di disciplina ecclesiastica proposti dagli ordinari Diocesani delle colonie greco-albanesi di Sicilia*, Napoli, 1836
- Micali G., *L'Italia avanti il dominio dei Romani*, I, Torino, 1852
- Miceli F., *Elogio funebre di Salvatore Spinuzza detto nella chiesa di S. Domenico in Cefalù il dì 16 marzo 1861*, Palermo, 1861
- Milano A., *Difesa di Agesilao Milano scritta da lui medesimo la notte che fu l'ultima di sua vita pubblicata per cura di I.S.D.I. diligentemente corretta e riveduta dal Barone V. C.*, Napoli, s.d.
- Miraglia G., *Le leggi civili per lo Regno delle Due Sicilie ravvicinate nelle loro disposizioni e con quelle con quelle contenute nelle altre parti del codice*, I, Napoli, 1846
- *Onori funebri resi alle ceneri di Attilio ed Emilio Bandiera e Domenico Moro dalla città e provincia di Cosenza nel dì 11 giugno 1867*, Cosenza, 1867
- Petta G., *Piana dei Greci nella rivoluzione siciliana del 1860*, Palermo 1861
- *Raccolta degli atti del governo dittatoriale e prodittatoriale in Sicilia: 1860*, Palermo, 1861
- *Raccolta di varie scritture pubblicate dal Comitato e dai più ardenti cittadini, in occasione della rivolta succeduta in Palermo*

- dal giorno 12 gennaio 1848 in poi*, Palermo, 1848
- Ricciardi G., *Storia dei fratelli Bandiera e consorti*, Firenze, 1863
  - Ricciardi G., *Una pagina del 1848, ovvero storia documentata della sollevazione delle Calabrie*, Napoli, 1873
  - Rinaldi C., *Apologia dei progetti dei Vescovi rassegnati al Sovrano onde spegnersi le annose discordi giurisdizionali fra le parrocchie latine, e quelle di rito greco esistenti nei quattro comuni greco-latini di Sicilia*, Napoli, 1841
  - Rodotà P., *Dell'origine, progresso, e stato presente del rito greco in Italia*, I-III, Roma, 1763
  - Sansone A., *Cospirazioni e rivolte di Francesco Bentivegna e compagni*, Palermo, 1891
  - Schirò G., *Rapporti tra l'Epiro e il regno delle Due Sicilie*, Palermo, 1834
  - Scinà D., *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, III, Palermo, 1827
  - Scinà D., *Storia letteraria de Sicilia nei tempi greci*, Palermo, 1840
  - Settembrini L., *Cronaca degli avvenimenti di Napoli nel 1848*, in Id., *Opuscoli politici editi ed inediti (1847-1851)*, Themelly M. (a cura), Roma, 1969
  - Sodani C., *Agesilao Milano. Dramma in 5 atti*, Milano, 1860
  - Spata G., *Studi Etnologici di Nicola Chetta*, in "Rivista sicula di scienze, letteratura ed arti", 1870/I-III, pp. 174-187; 528-540
  - Spata N., *Cenno storico sulla fondazione, progresso e stato religioso e politico delle quattro colonie greco-sicole*, Palermo, 1847
  - Stratigò V., *Garibaldi per Vincenzo Stratigò da Lungro*, S.l., S.d.
  - Tarsia N., *Poesie*, Cosenza, 1863
  - Tassoni A., *I dimenticati*, Roma, 1886
  - Vannucci A., *I martiri della libertà italiana dal 1784 al 1848*, Milano, 1886, (VI ediz.)
  - Venosta F., *Carlo Pisacane e compagni. Martiri a Sanza*, Milano, 1863

#### Corrispondenze edite

- *Francesco Crispi. Lettere a Rosalino Pilo (1849-1855)*, Candido S. (a cura), Roma, 1991
- *Carteggio Cavour-Nigra. La liberazione del Mezzogiorno*,

- Bologna, 1929
- Cattaneo C., *Lettere 1821-1869*, Lacaita G.C. (a cura), Milano, 2003
  - *Elena Ghika a Girolamo De Rada : lettere di una principessa / studio introduttivo, trascrizione e note*, Merita S.- B. (a cura), Tirana, 2004
  - *Epistolario di Luigi Carlo Farini, II*, Rava L. (a cura), Bologna, 1911
  - Garibaldi G., *Epistolario. Aprile-Dicembre 1866*, Monsagrati G. (a cura), Roma, 2002
  - *Lettere di Rosolino Pilo*, Falzone G. (a cura), Roma, 1972
  - *Lettere edite ed inedite di Camillo Cavour, IV*, Torino, 1885

### Memorie

- Abba G.C., *Da Quarto a Volturno (Noterelle d'Uno dei Mille)*, in Trombatore G. (a cura), *Scrittori garibaldini*, Torino 1979
- Calvi P., *Memorie storiche e critiche della rivoluzione siciliana del 1848*, Londra, 1851
- Costantini G., *Sessanta giorni di storia dalla venuta di Rosolino Pilo sino alla resa di Palermo (10 aprile – 8 giugno 1860)*, Palermo, 1905
- De Monte L., *Cronaca del Comitato segreto di Napoli nella spedizione di Sapri*, Napoli, 1877
- De Rada G., *Autobiologia*, I-III, Napoli, 1899
- Garibaldi G., *Memorie*, Armani G. (a cura), Milano 1998
- Lazzaro G., *Memorie della rivoluzione dell'Italia meridionale dal 1848 al 7 settembre 1860*, Napoli, 1867
- 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*, Cosenza, 1866
- Musolino B., *La Rivoluzione del 1848 nelle Calabrie*, Napoli, 1903
- Oddo G., *I Mille di Marsala. Scene rivoluzionarie*, Milano, 1863
- Spiridione F., *Storia della Rivolta del 1856 in Sicilia-Mezzojuso*, Roma, 1899
- Tocci G., *Memorie storico-legali per i comuni albanesi di S. Giorgio, Vaccarizzo, S. Cosmo, S. Demetrio e Macchia nelle due cause di scioglimento di promiscuità col comune di Acri : con note e documenti storici*, Cosenza, 1865

- Visconti Venosa G., *Ricordi di gioventù. Cose vedute o sapute, 1847-1860*, Di Nolfo E. (a cura), Milano, 1959

#### Bolle papali ed encicliche

- *Etsi Pastoralis*, in *Bullarium SS. Benedicti P.*, Tomo L, Roma, 1746
- *Inter multiplices*, in *Bullarium Romanum seu novissima et accuratissima collectio*, Tomo XIII, Roma, 1738, pp. 314-316

#### Bibliografia

##### A. Strumenti

- Bibliografia siciliana ovvero Gran Dizionario Bibliografico, Mira G.M. (a cura), Palermo, 1875
- Bibliografia sicola sistematica o apparato metodico alla storia letterario della Sicilia, I-IV, Narbone A. (a cura), Palermo, 1853-1855
- DBI: Dizionario Biografico degli Italiani – Treccani online
- Dizionario biobibliografico degli italo-albanesi – Besa
- Dizionario del Risorgimento nazionale
- Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da s. Pietro ai giorni nostri, Moroni R. G.(a cura), Venezia, 1854
- Dizionario Etimologico della lingua siciliana, Milanese L.(a cura), 2015, eBook
- Enciclopedia Dantesca – Treccani
- Enciclopedia Virgiliana – Treccani
- Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe, Amsterdam, 2017
- The Oxford Dictionary of Byzantium

##### B. Opere di storia generale

- Agrati C., *I Mille nella Storia e nella Leggenda*, Milano, 1933
- Ambaglio D., *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena*, in Micciché C.-Modeo S.-Santagati L., *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena (Atti del convegno di Studi Caltanissetta maggio 2005)*, Caltanissetta, 2006, pp. 1-23

- Auerbach E., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, 1956
- Adam S., *La diaspora meskhète face aux défis de la transition post-soviétique*, in “CEMOTI”, 2000, pp. 113-134
- Alatri P., “*Il Nazionale*” di Napoli, in AA.VV., *Giornalismo del Risorgimento*, Torino, 1961, pp. 1-25
- Amico V.M., *Lexicon topographicum siculum in quo Siciliae urbes, opida, cum vetusta tum extantia montes, flumina, portus adiacentes insula ac singula loca describuntur*, III/pars altera, Catania, 1760
- Anderson B., *Comunità Immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, trad. it., Roma, 1996
- Appadurai A., *Introduction: Commodities and the Politics of Value*, in Appadurai A. (a cura), *The Social Life of Things*, Cambridge, 1986, pp. 3-63
- Audeh A., *Dante in the Long Nineteenth-century: Nationality, Identity, and Appropriation*, New York, 2012
- Auerbach E., *Figura*, in Id., *Studi su Dante*, Milano, 1974, pp. 176-226
- Ballini L.P., *Elites, popolo, assemblee: le leggi elettorali del 1848-'49 negli stati pre-unitari*, in Id., *1848-49. Costituenti e costituzioni. Daniele Manin e la Repubblica di Venezia*, Venezia, 2002, pp. 107-224
- Balzani R., *I nuovi simboli patriottici: la nascita del tricolore e la sua diffusione negli anni della Restaurazione e del Risorgimento*, in Tarozzi F. – Vecchio G. (a cura), *gli italiani e il Tricolore*, 1999, Bologna, pp. 141-158
- Bandi G., *I Mille. Da Genova a Capua*, Pisa, 2012 (ried.)
- Banti A.M., *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia Unita*, Torino, 2000
- Banti A.M., *La memoria degli eroi*, in «Storia d'Italia. Annali», XXII, Torino, 2007, pp. 637- 664
- Banti A.M. (a cura), *Nel nome dell'Italia. Il Risorgimento nelle testimonianze, nei documenti e nelle immagini*, Roma-Bari, 2011
- Banti A.M., *Il Risorgimento Italiano*, Roma-Bari, 2011
- Banti A.M., *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Roma-Bari, 2011
- Barker E., *We've Got to Draw the Line Somewhere: an Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity*, in “Social Compass”, 53(2)/2006, pp. 201-213

- Barrio G., *Antichità e luoghi della Calabria*, Mancuso E.A. (a cura), Cosenza, 1979
- Basile A., *La reazione poliziesca in Calabria in seguito all'attentato di Agesilao Milano e le sue conseguenze*, in "Atti del XXXVI Congresso di Storia del Risorgimento Italiano. Salerno 19-23 ottobre 1957", Roma, 1960, pp. 51-71
- Basile A., *Moti contadini in Calabria dal 1848 al 1870*, in "Archivio Storico per la Calabria e la Lucania", 1958, pp. 67-108
- Berti G., *I democratici e l'iniziativa meridionale nel Risorgimento*, Milano, 1962
- Bertoletti C., *Il Risorgimento visto dall'altra sponda : verità e giustizia per l'Italia meridionale*, Napoli, 1967
- Biagini E., *Libertà*, in Banti A.M. - Chiavistelli A. - Mannori L.- Meriggi M., (a cura) *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Bari, 2011, pp. 299-314
- Bilotti P.E., *La spedizione di Sapri, da Genova a Sanza*, Salerno, 1907
- Bistarelli A., *Gli esuli nel Risorgimento*, Bologna, 2011
- Bizzocchi R., *Genealogie incredibile: scritti di storia dell'Europa moderna*, Bologna, 1995
- Blando A., *La guerra rivoluzionaria di Sicilia. Costituzione, controrivoluzione, nazione 1799-1848*, in "Meridiana", 81/2014, pp. 67-84
- Böckenförde E.-W., *Diritto e secolarizzazione: dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma, 2010
- Boyer F., «*Les Garibaldiens*» de Alexandre Dumas: roman ou chose vues?, in «Studi Francesi», IV/1960, pp. 26-34
- Bragaglia A.G., *Danze popolari italiane*, Roma, 1950
- Bragaglia A.G., *Danze popolari italiane*, Roma, 1950
- Braudel F., *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, 1976
- Breuilly J., *Il nazionalismo e lo Stato*, trad. it., Bologna, 1995
- Bruneau M., *Diasporas et espaces transnationaux*, Parigi, 2004
- Burschel P., *Sterben und Unsterblichkeit : zur Kultur des Martyriums in der fruhen Neuzeit*, Monaco, 2004
- Calapso J., *Donne ribelli: un secolo di lotte femminili in Sicilia*, Palermo, 1980
- Camaiani P.G., *Dallo stato cittadino alla città bianca. La "società cristiana" lucchese e la rivoluzione italiana*, Firenze, 1979

- Campolieti G., *Il re bomba. Ferdinando II, il Borbone di Napoli che per primo lottò contro l'unità d'Italia*, Milano, 2001
- Canfora L., *Gli antichi ci riguardano*, Bologna 2014
- Cannavale A. - Leccese A. (a cura), *A me piace il Sud: riflessioni, interviste e proposte sulla questione meridionale*, Roma, 2017
- Canta C.C., *Identità culturale e religiosa nei pellegrinaggi della Sicilia contemporanea*, in "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", 2/2005, pp. 537-564
- Cappuccio A., *Tra Restaurazione e Risorgimento: la Sicilia per una nazione o una nazione per la Sicilia*, in "Rivista di Storia del Diritto Italiano", LXXXIX/2016, pp. 251-272
- Caputo V., *La Sicilia contro i Borboni (1848-1860)*, Gastaldi, 1959
- Caso G., *G.B. Falcone e la setta dei fratelli pugnatori*, in "Italia moderna", 1898
- Catalano G., *Studi sulla Legazia Apostolica di Sicilia*, Reggio Calabria, 1973
- Catalano G., *Studi sulla legazia apostolica di Sicilia*, Reggio Calabria, 1973
- Celesia M., *Per Monsignor don Domenico-Benedetto Balsamo: necrologia dettata dal P.D.M. Celesia Casinese nel Mon. di S. Martino*, Palermo, 1844
- Cesareo G.A., *La poesia patriottica nella rivoluzione*, in Pipitone -Federico G. (a cura), *Conferenze della storia del risorgimento in Sicilia nel 1860*, Palermo, 1910, pp. 103-124
- Chabod F., *L'idea di nazione*, Roma-Bari, 1996
- Checco N., *Messina nei moti del 1847-48*, in "Risorgimento", 1999, pp. 5-41
- Chiavistelli A., *Toscana costituzionale: la difficile gestazione dello Statuto fondamentale del 1848*, in "Rassegna storica del Risorgimento", 1997, pp. 339-374
- Chiazza A., *Il Genio di Palermo. Contesti urbani e immagini scultoree*, Palermo, 2010, pp. 99-115
- Cifarelli F.M., *Tra rivoluzione e restaurazione: Petit-Radel e la riscoperta delle città pelasgiche*, in Cancellieri M. et alii (a cura), *Tra memoria dell'antico e identità culturale. Tempi e protagonisti della scoperta dei Monti Lepini*, Roma, 2012, pp. 33-47
- Cingari G., *Mezzogiorno e Risorgimento. La restaurazione a Napoli dal 1821 al 1830*, Bari, 1970
- Cione E., *Napoli romantica (1830-1848)*, Napoli, 1957
- Clayer N., *Aux origines di nationalisme albanais. La naissance d'une*



*nation majoritairement musulmane en Europe*, Parigi, 2007

- Codarcea C., *Paysages mouvants: le pèlerinage dans le monde catholique des Balkans au XVII<sup>e</sup>s. Vision de l'Église et pratique communautaire dans l'organisation de l'espace sacré*, in "Études Balkanique", 18/2011-2012, pp. 121-144
- Colonnese C., *Le scelte di Plutarco: le vite non scritte di greci illustri*, Roma, 2007
- Composto R., *Francesco Crispi da moderato a democratico*, in "Archivio Storico Siciliano", 1980, pp. 295-408
- Composto R., *Giornali siciliani nella restaurazione borbonica*, Palermo, 1970
- Composto R., *Idee sociali del primo Crispi (1839-1849)*, in "Rassegna storica del Risorgimento", II/1962, pp. 208-213
- Composto R., *Le amministrazioni comunali nell'iter politico di F. Crispi*, in "Archivio Storico Siciliano", 1985, pp. 271-309
- Composto R., *Note crispine*, in "Nuovi quaderni del Meridione", 1973, pp. 220-228
- Composto R., *Tommaso Crispi sindaco borbonico*, in "Rassegna storica del Risorgimento", 1989, pp. 37-40
- Condorelli M., *La cultura giuridica in Sicilia dall'Illuminismo all'Unità*, Catania, 1982
- Costa P., *Diritti/Doveri*, in Banti A.M.- Chiavistelli A. - Mannori L. - Meriggi M., *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Bari, 2011, pp. 278-281
- Costantini C., *Gregorio XVI e le Missioni*, in *Gregorio XVI, Miscellanea commemorativa*, II (Misc. Hist. Pont., XIV/2), Roma, 1948, pp. 8-21
- Crispi F., *Discorsi Parlamentari*, Roma, 1915
- Croce B., *Letteratura garibaldina*, in Id., *Letteratura della nuova Italia*, Bari, 1940
- Curione A., *Sullo studio del greco in Italia nei secoli XVII e XVIII*, Roma, 1941
- Davis J., *Antirisorgimento*, in Isnenghi M.-Cecchinato E. (a cura), *Fare l'Italia: unità e disunità nel Risorgimento*, Torino, 2008, pp. 753-769
- De Angelis M., *Un'istituzione borghese rivoluzionaria: la Guardia Nazionale nel Mezzogiorno (1799-1861)*, in "Meridiana", 2013, pp. 75-93
- De Cesare R., *La fine di un Regno. (Napoli e Sicilia)*, I-II, Milano,

1969

- De Francesco A., *La nazione impossibile. Antiquaria e preromanticismo nella politica culturale delle Due Sicilie*, in "Mediterranea", XIV/Dicembre 2017, pp. 479-498
- De Francesco A., *La palla al piede. Una storia del pregiudizio antimeridionale*, Milano, 2012
- De Francesco A., *The Antiquity of Italian Nation. The Cultural Origins of a Political Myth in Modern Italy, 1796-1943*, Oxford, 2013
- De Luca Aprile G., *Primi anni di Francesco Crispi*, in "La Lettura. Rivista mensile del Corriere della Sera", 1913, pp. 1011-1018
- De Maria U., *L'opera degli emigrati politici siciliani nel 1856*, Modena, 1914
- De Michelis I., *Dante nel Risorgimento: letture riformate*, in "Dante", 2012, pp. 153-162
- De Rose L., *Cosenza, "Faro splendidissimo di cultura". L'Atene della Calabria e i Brettii raccontati da Gabriele Barrio*, in Masi G., (a cura), *Tra Calabria e Mezzogiorno in memoria di Tobia Cornacchioli*, Cosenza, 2007, pp. 31- 64
- De Sanctis F., *La letteratura italiana nel sec. XIX*, Napoli, 1897
- De Sanctis F., *Storia della letteratura italiana del sec. XIX. La scuola cattolica liberale e il romanticismo a Napoli*, Torino, 1953
- Degani E., *Domenico Scinà (1765-1837) e gli studi classici*, in "Eikasmos", V/1994, pp. 335-365
- Delpu P.M., *Une religion politique. Les usages des martyrs révolutionnaires dans le royaume des Deux-Siciles (années 1820-années 1850)*, in "Revue d'histoire moderne et contemporaine", 2017, pp. 7-31
- Delvau A., *G. Garibaldi. Vie et aventure 1807-1859*, Parigi, 1859
- Di Chiara S., *Opuscoli editi, inediti, e rari sul diritto pubblico ecclesiastico e sulla Letteratura del Medioevo in Sicilia*, Palermo, 1855
- Di Marzo-Ferro, *Cenni sulla vita e le opere del Can. Stefano Di Chiara*, in Gallo A. (a cura), *Opuscoli editi inediti e rari sul diritto pubblico ecclesiastico e sulla letteratura del medio evo in Sicilia del can. Stefano Di Chiara*, Palermo, 1855 pp. V-XXIX
- Di Rauso F., *Le medaglie contro i Borbone di Napoli*, in "Panorama Numismatico", 239/2009, pp. 47-52
- Di Rienzo R., *Il Regno delle Due Sicilie e le Potenze europee. 1830-1861*, Soveria Mannelli, 2012

- Dimitrijevic D., *Frontières symboliques et altérité: les guerres en ex-Yougoslavie*, in “Étude Balkaniques”, 9/2002, pp. 83-113
- Dionisotti C., *Appunti sui moderni. Foscolo, Manzoni, Leopardi e altri*, Bologna, 1988
- Donaver F., *La spedizione dei Mille*, Genova, 1910
- Dumas A., *La spedizione garibaldina di Sicilia e di Napoli*, Menghini M. (a cura), Torino, 1907
- Durkheim E., *Il suicidio. L'educazione morale*, Trad. It., Torino, 1969
- Elli A., *Breve storia delle Chiese cattoliche orientali in Medio Oriente*, Milano, 2010
- Elli E., *Il mito di Garibaldi tra Otto e Novecento*, in “Italianistica”, 2011, pp. 77-88
- Elmo V., *Le idee dell'illuminismo nel pensiero degli italo-albanesi alla fine del XVIII secolo*, Lungro, 1992
- Falbo L., *Il rogliese Alessandro Conflenti, tra storiografia risorgimentale e bibliografia*, in Masi G. (a cura), *Tra Calabria e Mezzogiorno. Studi storici in memoria di Tobia Cornacchioli*, Cosenza, 2007, pp. 125-150
- Falzone G., *Legioni estere con Garibaldi nel 1860*, Palermo, 1961
- Farinelli F., *Lo spazio adriatico. Via d'acqua e cerniera*, in Cattaruzza M. (a cura), *L'Adriatico: mare di scambi tra Oriente e Occidente*, Pordenone, 2003, pp. 17-29
- Ferrara degli Uberti C., *La «Nazione ebrea» di Livorno dai privilegi all'emancipazione (1814-1860)*, Firenze, 2007
- Fiume G., *La crisi sociale del 1848 in Sicilia*, Messina, 1982
- Fiume G., *Le bande armate in Sicilia, 1819-1849: violenza e organizzazione del potere*, Palermo, 1984
- Fodale S., *Comes et legatus Siciliae: Sul privilegio di Urbano II e la pretesa Apostolica Legazia dei Normanni in Sicilia*, Palermo, 1970
- Fodale S., *L'Apostolica legazia ed altri studi su Stato e Chiesa*, Messina, 1991
- Fodale S., *La Legazia Apostolica nella storia della Sicilia*, in Vacca S. (a cura), *La Legazia Apostolica. Chiesa Potere e Società in Sicilia in Età Medioevale e Moderna*, Caltanissetta-Roma, 2000, pp. 11-22
- Fodale S., *Polemica e storiografia sulla legazia apostolica*, in Id., *L'apostolica legazia e altri studi su stato e chiesa*, Messina, 1991, pp. 7-49

- Fonte M., *Il Folklore Religioso in Sicilia*, Catania, 2001
- Formica M., *Rivoluzione e milieux intellectuels*, in Boutier J. - Marin B. - Romano A. (a cura), *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens XVIIe -XVIIIe siècles*, Roma, 2005, pp. 293-327
- Franceschi F., *La condizione degli enti ecclesiastici in Italia nelle vicende politico-giuridiche del XIX secolo*, Napoli, 2007
- Francia E., *Le baionette intelligenti. La guardia nazionale nell'Italia liberale (1848-1876)*, Bologna, 1999
- Francia E., «*Il nuovo Cesare è la patria*». *Clero e religione nel lungo Quarantotto italiano*, in Banti A.M. - Ginsborg P. (a cura), *Storia d'Italia. Annali 22. Il Risorgimento*, Torino, 2007, pp. 423-450
- Francia E., *1848. La rivoluzione del Risorgimento*, Bologna, 2012
- Francia E., *1848. La rivoluzione del Risorgimento*, Bologna, 2012
- Franzone G., *Lettera apologetica-storica del sacerdote d. Giuseppe Franzone di Chiusa. In difesa dell'antichità della terra del Palazzo Adriano contro la storia dell'abate d. Pietro Pompilio Rodotà professore di lingua greca nella Biblioteca*, Palermo, 1772
- Freitag W., *Heiliger Bischof und moderne Zeiten. Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster*, Monaco, 1995
- Fureix E., *Iconoclasme e révolutions: de 1789 à nos jours*, Ceyzérieu, 2014
- Galli S.B., *Appunti sulla presenza della figura di George Washington nella cultura politica italiana tra il Settecento e il Novecento*, in «Cheiron», 2007, pp. 17-58
- Gambasin A., *Religiosa Magnificenza e plebi in Sicilia nel XIX secolo*, Roma, 1979
- Gavotti M.V., *Il movimento murattiano dal 1850 al 1860*, Roma, 1927
- Gellner E., *Nazioni e nazionalismi*, trad. it., Bologna, 1997
- Gellner E., *Thought and Change*, Londra, 1964
- Ghidetti E. Benucci E., *Culto e mito di Dante dal Risorgimento all'Unità : atti del convegno di studi*, Firenze, Società Dantesca Italiana, 23-24 novembre 2011, Firenze, 2013
- Giardina A.-Vuachez A., *Il mito di Roma: da Carlo Magno a Mussolini*, Bari, 2000
- Giardina A., *Metamorfosi dell'identità: l'episodio di Proteo e Menelao (Od., IV, 351-570)*, in “Simblos. Scritti di Storia Antica”, III, 2001, pp. 111-129

- Giarrizzo G., *La Sicilia dal Cinquecento all'Unità d'Italia*, in *Storia d'Italia. La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia*, XVI, Torino, 1989
- Gioberti V., *Il primato morale e civile degli italiani*, vol. II, Bruxell, 1843
- Gioberti V., *Pensieri. Miscellanea*, II, Torino, 1860
- Giurato S., *La Sicilia di Ferdinando il Cattolico: tradizioni politiche e conflitto tra Quattrocento e Cinquecento (1468-1523)*, Soveria Mannelli, 2003
- Godechot J., *Un journaliste français libéral ami de l'Italie, Charles Paya, 1813-1865*, in “Atti del XXXVII Congresso di Storia del Risorgimento, Roma, 1961, pp. 109-118
- Gogol N., *Meditazioni sulla divina liturgia*, Palermo, 1962
- Grandinetti M., *Giornali del Risorgimento in Calabria*, in “Rivista Calabrese di Storia del ‘900”, 2011, pp. 27-36
- Grillo M., *L'isola al bivio. Cultura e politica nella Sicilia borbonica (1820-1848)*, Catania, 2000
- Guardione F., *I Mille: narrazione documentata*, Palermo, 1913
- Hobsbawm E. - Ranger T., *L'invenzione della tradizione*, Torino, 1983
- Hobsbawm E., *Anni interessanti. Autobiografia di uno storico*, Milano, 2002
- Hobsbawm E., *Nazioni e Nazionalismo dal 1780: programma, mito e realtà*, trad. it., Torino, 1991
- Hobsbawm E., *The Age of the Revolution (1789-1848)*, New York, 1964
- Hovanessian M., *Les Arménies et leurs territoires*, Parigi, 1995
- Iaquinta M., *Mezzogiorno, emigrazione di massa e sottosviluppo*, Cosenza, 2002
- *Il rito greco nell'Italia inferiore: nota di segreteria*, Roma, 1917
- Indelli G., *A.A. Scotti e i papiri Ercolanesi*, in “Contributi alla storia dell'Officina dei Papiri Ercolanesi”, II, Roma, 1986, pp. 37-47
- Ingoglia A., *Altri contributi della letteratura ecclesiastica siciliana*, in Bordonali S. (a cura), *Il contributo di Francesco Scaduto alla scienza giuridica*, Palermo, 2009, pp. 83-93
- Jemolo A.C., *La questione romana*, Milano, 1938
- Jemolo A., *Chiesa e Stato negli ultimi cento anni*, Torino, 1948
- Kemiläinen A., *Nationalism: Problems Concerning the Word, the Concept and the Classification*, Jyväskylä – Kustantajat, 1964

- Kokkini D., *John Tzetzes. Allegorias of the Iliad*, Cambridge-London, 2015
- Krajcar J., *Benedetto XIV e l'Oriente Cristiano*, in *Benedetto XIV (Prospero Lambertini)*. Convegno internazionale di studi storici, Cento 6-9 dicembre 1979, I, Cento, 1981, pp. 493-507
- Lacché L., *La libertà che guida il popolo: le tre gloriose giornate del luglio 1830 e le Carte nel costituzionalismo francese*, Bologna, 2002
- Landi G., *Istituzioni di diritto pubblico del Regno delle Due Sicilie (1815-1861)*, I, Milano, 1977
- Landi G., *Istituzioni di diritto pubblico del Regno delle Due Sicilie (1815-1861)*, Milano, 1977
- Lazova T., *Perperikon entre nature et histoire: les dimensions multiples d'un site archéologique et le paysage de l'identité bulgare*, in "Étude Balkaniques", 18/2011-2012, pp. 221-246
- Lefevre R., *Lo Zar Nicola I a Palermo e a Napoli*, in *Studi in onore di Riccardo Filangieri*, vol. III, Napoli, 1959, pp. 417-430
- Lefevre R., *S.Sede e Russia e i colloqui delle Czar Nicola I nei documenti vaticani (1843-46)*, in *Gregorio XVI, Miscellanea commemorativa*, II (Misc. Hist. Pont., XIV/2), Roma, 1948, pp. 159-293
- Lepsius M.R., *Ethnos und Demos*, in Id., *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen, 1990, pp. 247-254
- Levis Sullam S., «Dio e il Popolo»: la rivoluzione religiosa di Giuseppe Mazzini, in Banti A.M. - Ginsborg P. (a cura), *Storia d'Italia. Annali 22. Il Risorgimento*, Torino, 2007, pp. 401-422
- Levra U., *Fare gli italiani: memoria e celebrazioni del Risorgimento*, Torino, 1992
- Liakos A., *I garibaldini a Creta 1866-1869*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 1993, pp. 316-343
- Long G., *Le confessioni «diverse dalla cattolica». Ordinamenti interni e rapporti con lo Stato*, Bologna, 1991
- Lucchi L.A., *La sicurezza della città: le guardie municipali*, in Vantaggiato E. (a cura), *La parola ... alle carte. Fonti per la memoria della città. L'archivio storico del comune di Oria*, Oria, 2006, pp. 107-110
- Lupo S., *L'unificazione italiana. Mezzogiorno, rivoluzione, guerra civile*, Roma, 2011
- Luppino E., *I Pelasgi e la propaganda politica del V secolo a.C.*, in Sordi M. (a cura), *Contributi dell'istituto di storia antica*, I,

- Milano, 1972, pp. 71-77
- Mack Smith D., *Cavour. Il grande tessitore dell'Unità d'Italia*, Milano, 1984
  - Macry P., *Appunti per una fenomenologia del crollo*, in A.a.V.v., *quando crolla lo stato. Studi sull'Italia preunitaria*, Napoli, 2003, pp. 3-24
  - 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 Schwandner-Sievers S. - Fischer B.J. (a cura), *Albanian identities: myth and history*, Londra, 2002, pp. 70-87
  - Malte-Brun, *Geografia Universale o Descrizione di tutte le parti del mondo*, VI, trad. it., Milano 1828
  - Manica G., *Sonnino, Villari e la questione meridionale nel declino della destra storica : con documenti editi ed inediti*, Firenze, 2013
  - Mannori L., *Costituzione*, in Banti A.M. - Chiavistelli A. - Mannori L.- Meriggi M., (a cura) *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Bari, 2011, pp. 253-269
  - Mannori L., *Tra nazioni e nazione: una riflessione introduttiva*, in De Benedictis A.-Fosi I.-Mannori L. (a cura), *Nazioni d'Italia. Identità politiche e appartenenze regionali fra Settecento e Ottocento*, Roma, 2012
  - Marafiotti G., *Croniche ed antichità di Calabria*, Padova, 1601
  - Marinelli F., *Usi civici*, Milano, 2013
  - Martina G., *Pio IX (1851-1866)*, Roma, 1985
  - Martucci R., *L'invenzione dell'Italia unita: 1855-1864*, Milano, 1999
  - Mazzarini S., *La presenza della Sicilia nel pensiero storico dopo l'Unità*, in A.A. V.V., *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni*, I, Palermo, 1977, pp. 1-18
  - Mazzini G., *Dei doveri dell'uomo*, Roma, 1873, III ed.
  - Mellone V., *La rivoluzione napoletana del 1848. Fonti e metodi per lo studio della partecipazione politica*, in "Meridiana", 2013, pp. 31-51
  - Mellone V., *Napoli 1848: il movimento radicale e la rivoluzione*, Milano, 2017
  - Mengozzi D., *Garibaldi taumaturgo. Reliquie laiche e politica nell'Ottocento*, Roma, 2008
  - Mengozzi D., *Un corpo grande come l'Italia. La moltiplicazione*

*del corpo di Garibaldi e le reliquie di cenere*, in «Storia e Futuro», 15/2007, pp. 1-36

- Menozzi D., *I vescovi dalla rivoluzione all'Unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in Rosa M. (a cura), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, 1992, pp. 125-179
- Menozzi D., *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, 1993
- Menozzi D., *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità popolare (1758-1848)*, in *Storia d'Italia. Annali. IX: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Chittolini G. - Miccoli G. (a cura), Torino 1986, pp. 784-793
- Meriggi M., *Gli stati italiani prima dell'Unità. Una storia istituzionale*, Bologna, 2002
- Miraglia E., *Carlo Maria L'Occaso. Patriota e letterato calabrese*, Tivoli, 1942
- Misefari E., *Storia sociale della Calabria. Popolo, classi dominanti, forme di resistenza dagli inizi dell'età moderna al XIX secolo*, Milano, 1976
- Mol H., *Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of religion*, Oxford, 1976
- Momigliano A., *Introduzione*, in Christ K.- Momigliano A. (a cura), *L'Antichità nell'Ottocento in Italia e in Germania. Die Antikeim 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland*, Bologna-Berlino, 1988, pp. 9-20
- Momigliano A., *Recensione a Cecil Roth, Gli Ebrei in Venezia (1933)*, in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, 1987
- Monsagrati G., *Pio IX, lo stato della Chiesa e l'avvio delle riforme*, in "Rassegna storica toscana", 2/1999, pp. 215-238
- Montanari M., *Politica e strategia in cento anni di guerre italiane: il periodo risorgimentale*, I, Roma, 1996
- Morandini M.C., *Scuola e nazione. Maestri e istruzione popolare nella costruzione dello Stato unitario (1848-1861)*, Milano, 2003
- Mosca G., *Elementi di scienza politica*, Torino, 1923 (II ediz.)
- Napoli M.T., *Mito normanno e tradizione giuridica catalano-aragonese: alle origini della Regia Monarchia di Sicilia*, in "Diritto e Religione", 2006, pp. 337-410
- Nisco N., *Storia del Reame di Napoli dal 1824 al 1860*, Napoli, 1908
- Nuzzo M., *Lo spazio sacro della Terza Roma. Dinamiche di insediamento, aspetti devozionali e caratteri formali degli edifici*



*religiosi dei nuovi quartieri della capitale tra Leone XIII e Pio X (1878-1914)*, in “Mélanges de l'École Française de Rome”, 2/2005, pp. 497-518

- Orta D., *Le piazze d'Italia 1846-1849*, Torino, 2008
- Orta D., *Le piazze d'Italia 1846-1849*, Torino, 2008
- Paladino G., *Il 15 maggio del 1848 in Napoli*, Milano, 1920
- Paolini G. (a cura), *La prima emergenza dell'Italia unita: brigantaggio e questione meridionale nel dibattito interno e internazionale nell'età della Destra storica: atti del convegno di studi, Salerno, 12 dicembre 2013*, Firenze, 2014
- Paratore G., *Tramonto di Crispi*, in “Nuova Antologia”, 1967, pp. 299-301
- Pécout G., *Una crociera nel Mediterraneo con Garibaldi*, in Dumas A., *Viva Garibaldi. Un'odissea nel 1860*, Torino, 2004, pp. VI-XXI
- Pedio T., *Classi e popolo nel Mezzogiorno dell'Italia alla vigilia del 15 maggio 1848*, Bari, 1979
- Pedio T., *Contadini e galantuomini nelle province del Mezzogiorno d'Italia durante i moti del 1848*, Matera, 1963
- Pellegrino B., *Vescovi e clero nella prima metà dell' '800*, in Id., *Istituzioni ecclesiastiche nel Mezzogiorno moderno*, Roma, 1993, p. 145; Rusconi R., *Predicatori e predicazioni*, in Romano R. - Vivanti C. (a cura), *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, Torino, 1981, pp. 1010-1013
- Perrot G., *Notice sur la vie et le travaux de Désiré Raoul-Rochette*, in “Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres”, 1906, pp. 638-701
- Petrizzo A., *Appunti su rituali e politica*, in “Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900”, 2007, pp. 157-167
- Petrizzo A., *Spazi dell'immaginario. Festa e discorso nazionale in Toscana tra 1847 e 1848*, in Banti A.M. - Ginsborg P. (a cura), *Storia d'Italia. Annali 22. Il Risorgimento*, Torino, 2007, pp. 509-539
- Peyrot G., *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in D'Avack P.A., *La legislazione ecclesiastica*, Vicenza, 1967, pp. 519-548
- Piaia G., *Rinascimento e identità nazionale nella storiografia filosofica italiana e francese del primo Ottocento*, in Rizzo F. (a cura), *Filosofia e storiografia: studi in onore di Girolamo Cotroneo*, I, Soveria Mannelli, 2005, pp. 285-308

- Piccione P., *Le navi di Garibaldi. La storia dei piroscafi Piemonte e Lombardo e la spedizione dei Mille attraverso documenti inediti*, Genova, 2011
- Pieri P., *Nomi e volti di un esercito dimenticato. Gli ufficiali dell'esercito napoletano del 1860-61*, Napoli, 1990
- Pinto C., *Crisi globale e conflitti civili. Nuove ricerche e prospettive storiografiche*, in "Meridiana", 78/2013, pp. 9-30
- Pirri R., *Sicilia Sacra: disquisitionibus et notis illustrata*, Palermo, Apud Haeredes Petri Coppulae, 1733
- Pollini I., *La tragica spedizione di Sapri*, Milano, 1935
- Porciani I., *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*, Bologna, 1997
- Pouqueville F.C.H.L., *Voyage en Morée, à Constantinople, en Albanie*, III, Paris, 1805
- Prunas P., *L'Antologia di Gian Pietro Viessesux. Storia di una rivista*, Roma-Milano, 1906
- Quazza G., *La paura del comunismo Napoli nel 1848-49*, in "Nuova Rivista Storica", 1948, pp. 217-231
- Quondam A., *Risorgimento a memoria. Le poesie degli italiani*, Roma, 2011
- Reinhard W., *Religione e Identità- Identità e Religione. Un'introduzione*, in Prodi P. - Reinhard W. (a cura), *Identità collettive tra Medioevo ed età moderna : convegno internazionale di studio*, Bologna, 2002, pp. 87-124
- Riall L., "I martiri nostri son tutti risorti!". *Garibaldi, i garibaldini e il culto della morte eroica nel Risorgimento*, in Janz O. - Klinkhammer L., *La morte per la patria: la celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, Roma, 2008, pp. 23-44
- Riall L., *Garibaldi. Invention of a hero*, Londra, 2007
- Riall L., *Hero, saint or revolutionary? Nineteenth-century politics and the cult of Garibaldi*, in «Modern Italy», 2/1998, pp. 191-204
- Riall L., *Martyr Cults in Nineteenth-Century Italy*, in «The Journal of Modern History», 82/2010, pp. 255-287
- Robert R., *L'Italie dans le Livre I des Antiquités Romaines de Denys d'Halicarnasse*, in Colombo A. et alii, *Mémoires d'Italie, identités, représentations, enjeux (Antiquité et Classicisme). À l'occasion du 150e anniversaire de l'Unité italienne (1861-2011)*, Como, 2010, pp. 101-117
- Romanelli R., *Francesco Crispi e la riforma dello Stato nella svolta del 1887*, in "Quaderni storici", 1971, pp. 763-834

- Romano-Catania G., *Rosolino Pilo. Aprile 1849-maggio 1860. Con lettere e documenti inediti*, in “Nuova Antologia”, 1911, pp. 25-67
- Romeo R., *Il Risorgimento in Sicilia*, Bari, 1950
- Rosi M., *I Cairoli*, Torino, 1908
- Rosselli N., *Carlo Pisacane nel Risorgimento italiano*, Torino, 1932
- Rovai G., *Inventiva e invettiva nell'Ottocento francese. I pamphlets di Couriei, About, Veuillot, Lafargue*, Milano, 1997
- Ruffini F., *Lo studio del concetto odierno del diritto ecclesiastico*, in Falco M. - Jemolo A.C. - Ruffini E. (a cura), *Scritti giuridici minori*, I, Milano, 1936, pp. 8-42
- Salmeri G., *L'idea di Magna Grecia dall'Umanesimo all'Unità d'Italia*, in *Eredità della Magna Grecia. Atti del trentacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 6-10 ottobre 1995*, Taranto 1996, pp. 29-74
- Salvo di Piedraganzili R., *Il Piemonte e la Sicilia – Rivoluzione e Guerre dal 1830 al 1860*, Palermo, 1903
- Sansone A., *Le fortune della spedizione dei Mille – nuovi documenti*, in “Archivio Storico Siciliano”, 1927
- Scaduto F., *Stato e Chiesa nelle Due Sicilie dai Normanni ai giorni nostri*, Palermo, 1887
- Scalisi L., *La Controriforma*, in Benigno F. - Giarrizzo G., *Storia della Sicilia. Dalle origini al Seicento*, Roma, 2003, pp. 171- 182
- Scirocco A., *Garibaldi. Battaglie, amori, ideali di un cittadino del mondo*, Roma-Bari, 2001
- Scirocco A., *Costituzioni e costituenti del 1848: il caso italiano*, in Ballini P.L., *1848-49. Costituenti e costituzioni. Daniele Manin e la Repubblica di Venezia*, Venezia, 2002, pp. 83-105
- Scirocco A., *Ferdinando II e il movimento italiano per le riforme*, in “Archivio per le province napoletane”, 1997, pp. 431-465
- Scirocco A., *Ferdinando II e la Sicilia: gli anni della speranza e della delusione (1830-1837)*, in Russo S. (a cura), *I moti del 1837 a Siracusa e la Sicilia degli anni Trenta*, Siracusa, 1987, pp. 15-67
- Scirocco A., *Ferdinando II re delle Due Sicilie: la gestione del potere*, in “Archivio Storico per le Province Napoletane”, 1999, pp. 3-42
- Scirocco A., *Governo e paese nel Mezzogiorno nella crisi dell'unificazione (1860-1861)*, Milano, 1963
- Scornaienghi M., *I Circoli sedizioni in provincia di Cosenza*, in Scornaienghi M.- Boretti M., *Il 1848 in Calabria Citra: con una*

- appendice inedita sui fatto del 1844*, Cosenza, 1947, pp. 22-33
- Serra A., *L'itinerario di Garibaldi da Cosenza a Marina di Tortora durante la spedizione dei Mille alla luce dei nuovi documenti storici*, in *Atti del secondo congresso storico calabrese*, Napoli, 1961, pp. 319-332
  - Seton-Watson H., *Nations and States. An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder, 1977
  - Sindoni A., *Dal riformismo assolutistico al cattolicesimo sociale*, I, Roma, 1984
  - Smith A.D., *Le origini etniche delle nazioni*, trad. it., Bologna, 1998
  - Soldani S. - Turi G. (a cura), *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea. La nascita dello Stato nazionale*, Bologna, 1993
  - Soldani S., *Contadini, operai e "popolo" nella rivoluzione del 1848-49 in Italia*, in "Studi storici", 1973, pp. 557-613
  - Sonetti S., *Aprile 1860: Stato e rivoluzione prima dei Mille*, in "Società e storia", 2018, pp. 53-87
  - Spagnoletti A., *Storia del Regno delle Due Sicilie*, Bologna, 1997
  - Spini G., *Le origini del socialismo: da Utopia alla bandiera rossa*, Torino, 1992
  - Spini G., *Risorgimento e protestanti*, I rist. III ed., Torino, 2008
  - Spruit L., *Telesio's Reform of the Philosophy of Mind*, in "Bruniana e Campanelliana", 1997, pp. 124-143
  - Stramacci M., *La vera storia dei Fratelli Bandiera*, Roma, 1993
  - Tamborra A., *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla santa alleanza ai nostri giorni*, Milano, 1992
  - Tamborra F., *Garibaldi e l'Europa*, Salerno, 1961
  - Thiesse A.-M., *La creazione delle identità nazionali in Europa*, trad. it., Bologna, 2001
  - Tilly C., *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, trad. it., Bologna, 1987
  - Timpanaro S., *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Pisa, 1995
  - Timpanaro S., *Sulla linguistica dell'Ottocento*, Bologna, 2005
  - Tolomeo R., *Rapporti commerciali tra le due sponde adriatiche dalla caduta della Repubblica veneta al Congresso di Vienna*, in Falaschini N. (a cura), *Homo Adriaticus. Identità culturale ed autocoscienza attraverso i secoli. Atti del convegno internazionale di studio (Ancona, 9-12 novembre 1993)*, Reggio Emilia, 1998, pp.

465-478

- Tomeucci L., *Appunti per una storia dell'accentramento burocratico-amministrativo borbonico in Sicilia (1816-1860)*, in "Archivio Storico Messinese", LVII/1956-7, pp. 93-168
- Tongiorgi D., "Dell'obbligo di onorare" gli italiani illustri: polemiche Sette-Ottocentesche sul primato sconosciuto, in Colombo A. et alii, *Mémoires d'Italie, identités, représentations, enjeux (Antiquité et Classicisme). À l'occasion du 150e anniversaire de l'Unité italienne (1861-2011)*, Como, 2010, pp. 213-225
- Traniello F., *Nazione e storia nelle proposte educative degli ambienti laici di fine Ottocento*, in Pazzaglia L. (a cura), *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Otto e Novecento*, Brescia, 1999, pp. 61-91
- Treves P., *Introduzione*, in Id. (a cura), *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*, I, Milano-Napoli, 1962, pp. II-XXV
- Trifone R., *La Costituzione del Regno delle Due Sicilie dell'11 febbraio 1848*, in "Archivio storico per le province napoletane", 1947-49, pp. 30-37
- Truffelli M., *Fare l'Italia, fare gli italiani*, Roma, 2011
- Valtchinova G., *Introduction*, in "Études Balkaniques", 18/2011-2012, pp. 13-28
- Vecchi C.A., *L'Italia, storia di due anni, 1848-1849*, Torino, 1851
- Villari R., *Autonomia siciliana e questione meridionale*, in Ganci S.M.-Guccione Scaglione R. (a cura), *La Sicilia e l'unità d'Italia. Atti del Congresso internazionale di studi storici sul Risorgimento italiano (Palermo, 15-20 aprile 1961)*, Milano, 1962, pp. 201-220
- Violante P., *Lo spazio della rappresentanza. Francia 1788-1789*, Roma, 2008
- Volpi, A. *Storia e storici nell'Antologia di Giovan Pietro Vieusseux*, in Cotta I. - Manno Tolu R. (a cura di), *Archivi e storia nell'Europa del XIX secolo: alle radici dell'identità culturale europea: atti del Convegno internazionale di studi nei 150 anni dell'istituzione dell'Archivio Centrale*, Roma, 2006, pp. 165-188
- Von Hahn J.G., *Albanesische Studien*, I, Jena, 1854
- White Mario J., *Vita di Garibaldi*, Pordenone, 1986
- Zappoli A., *Il Borbone di Napoli: cronaca contemporanea dall'anno 1820 al mese di giugno 1848*, Bologna, 1848
- Zatta C., *Incontri con Proteo*, Venezia, 1997
- Tosi R., *Appunti sulla storia dell'insegnamento delle lingue*

*classiche in Italia*, in *Storia degli insegnamenti linguistici: bilanci e prospettive. Atti della prima giornata di studi del CIRSIL*, Bologna, 2005, pp. 121-128

- Carpinato C., *Studiare la lingua greca (antica e moderna) in Italia. Retrospectiva e prospettive future*, in Carpinato C. -Tribulato O., *Storia e storie della lingua greca*, Venezia, 2014, pp. 165-220
- La Torraca U., *Lo studio del greco a Napoli nel Settecento*, Napoli, 2012
- Salmeri G., *Grecia vs Roma nella cultura siciliana dal XVII al XX secolo*, in Gabba E. -Christ K., *L'impero romano fra storia generale e storia locale*, II, Como, 1991, pp. 275-298

### C. Opere specifiche

- Agazzi A., *L'abate don Pietro Matranga segretario del Card. Angelo Mai. Le delusioni di un uomo dotto*, in "Bergomum", 1/1953, pp. 13-33
- Agazzi A., *Enrico Tazzoli ed il clero cattolico del Lombardo Veneto*, in "Bergomum", 1/1954, pp. 25-47
- Altimari F., *Presentazione*, in Altimari F. (a cura), *L'albanese d'Italia. Giornale politico morale letterario fondato e diretto da Girolamo De Rada*, ristampa anastatica, Soveria Mannelli, 2014, pp. 5-6
- Altimari F., *Profili storico-letterari*, in Altimari F. et alii, *L'esilio della parola. La minoranza linguistica albanese in Italia. Profili storico-letterari, antropologici e giuridico-istituzionali*, Pisa, 1986
- Altimari F., *Naples, an important center of the Arberesh-Albanian Renaissance 19th Century*, in "Studi sull'Oriente Cristiano", 2015, pp. 81- 110
- Ambrasi D., *In margine all'immigrazione greca nell'Italia Meridionale nei secoli XV e XVI. La comunità greca di Napoli e la sua Chiesa*, in "Asprenas", 1961, pp. 156-185
- Assennato M., *Il proclama di Lungro a Garibaldi*, in «Rassegna di studi albanesi», 1/1960, pp. 39-42
- Brunetti M., *La piazza della rivolta: microstoria di un paese arbëresh in età giolittiana*, Soveria Mannelli, 2003
- Bugliari F., *Il sacrificio di Agesilao Milano*, Roma, 1970
- Burgarella F., *Il «sacramento dei sacramenti». L'Eucarestia nella Chiesa greca e nella Calabria bizantina*, in Leone G. (a cura), *Pange lingua. L'Eucarestia in Calabria. Storia, devozione, arte*,

- Catanzaro, 2000, pp. 47-65
- Burgarella F., *Le terre bizantine*, in Galasso G.- Romeo R. (a cura), *Storia del Mezzogiorno*, II, Roma, 1974, pp. 415-517
  - Capialdi V., *La continuazione dell'Italia Sacra dell'Ughelli per i vescovadi di Calabria dal 1700 al 1850*, Napoli, 1913
  - Cassiano D., *Democrazia e socialismo nella comunità albanese di Calabria: Attanasio Dramis*, Napoli, 1977
  - Cassiano D., *La cultura minoritaria arbëreshë in Calabria*, Cosenza, 1981
  - Cassiano D., *S.Adriano: la badia e il collegio italo-albanese*, II, 1999
  - Cassiano D., *Risorgimento in Calabria: figure e pensiero dei protagonisti italo-albanesi*, Lungro, 2003
  - Cingari G., *Romanticismo e democrazia nel Mezzogiorno: Domenico Mauro, 1812-1863*, Napoli, 1965
  - Como D., *L'entità etno-ecclesiale siculoalbanese*, in Guzzetta A. (a cura), *Etnia albanese e minoranze linguistiche in Italia. Atti del IX Congresso Internazionale di Studi Albanesi. Palermo 25-28 novembre 1981*, Palermo, 1983, pp. 427-441
  - Cucci F.M., *Il collegio di Sant'Adriano e le comunità italo-albanesi di Calabria (1820-1945)*, in *Aspetti e problemi di storia della società calabrese nell'età contemporanea : atti del I. Convegno di studio : Reggio Calabria, 1-4 novembre 1975*, Reggio Calabria, 1977, pp. 53-75
  - Cucci M.F., *Il pontificio collegio Corsini degli Albanesi di Calabria: Evoluzione storica e processo di laicizzazione*, Cosenza, 2008
  - Cuccurullo L., *Fiamuri arberit (1883-1887): un periodico arbëreshë per la costruzione identitaria albanese tra risorgimento italiano e decadenza dell'impero ottomano*, in Conte G.-Filioli Uranio F. - Torreggiani V.- Zaccaro F. (a cura), *Imperia. Lo spazio mediterraneo dal mondo antico all'età moderna*, Palermo, 2016, pp. 237-257
  - De Marco Spata B., *I figli illustri di Palazzo Adriano*, Napoli, 1986
  - Di Marco P.- Musco A., *Aspetti della cultura bizantina ed albanese in Sicilia*, Palermo, 2005
  - Elli A., *Breve storia delle Chiese cattoliche orientali*, Milano, 2017
  - Elsie R., *Albanian literature. A short History*, London, 2005
  - Ferrari G., *Il contributo degli Albanesi al Risorgimento*, in "Rassegna di studi albanesi", Roma, 1960, pp. 14-38

- Floridi U.A., *La S. Sede e gli albanesi di Calabria (Nel XL° dell'Eparchia di Lungro)*, in "La civiltà cattolica", III/1959
- Fortino I.C., *Situazione della Chiesa italo-albanese di Calabria nel 1841*, in "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata", 1974, pp. 83-102
- Fortino I., *Funzione dei seminari di rito Greco di Calabria e di Sicilia nella formazione del laicato Italo-Albanese*, in "Oriente Cristiano", XXV/1985, pp. 54-76
- Genesin M.- Matzinger J.- Vallone G. (a cura), *The Living Skanderbeg. The Albanian Hero between Myth and History*, Amburgo, 2010
- Graziani E. (a cura), *La figura e l'opera di Guglielmo Tocci: dal fondo Cesare De Novellis*, Cosenza, 2006
- Graziani E., *La storia della Calabria nel XIX secolo. Gli arbëreshë e il risorgimento. Dal fondo "Cesare De Novellis"*, Cosenza, 2007
- Jochalas T.P., *Albano-Italika thematike bibliographia*, Atene, 1996
- Korolevskij C., *L'Eparchia di Lungro nel 1921. Relazione e note di viaggio. Studio introduttivo ed edizione con appendice di documenti editi ed inediti*, Parenti S. (a cura), Rende, 2011
- Mandalà M., *Alle origini del mito pelasgico: Girolamo De Rada e Giovanni Emanuele Bidera*, in Mandalà M. (a cura), *Opera Omnia di Girolamo De Rada - Opere filologiche e storico-culturali - Fiamuri Arbërit (1883-1887)*, Soveria Mannelli, pp. 9-24
- Mandalà M., *Mundus vult decipi . I miti della storiografia arbëreshe*, Palermo, 2007
- Mendella M., *Agesilao Milano e la cospirazione antiborbonica del 1856*, in "Rassegna storica del Risorgimento", 1974/II, pp. 226-265
- Minuto D., *Il «Trattato contra Greci» di Antonino Castronovo (1579)*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Interecclesiale (Bari, 30 apr. - 4 mag. 1969)*, III, Padova, 1973, pp. 1001-1073
- Morace A.M., *La novella romantica in Calabria*, Cosenza, 2008
- Morelli D., *P. Giorgio Guzzetta e gli inizi del Seminario siculo-albanese di Palermo*, in "Oriente Cristiano", 4/1985, pp. 77-93
- Panareo E., *Saggio di bibliografia albanese*, Lecce, 1996
- Parrino I., *Gabriele Dara. Parte I. Opere minori*, in Guzzetta A. (a cura), *Il contributo degli albanesi d'Italia allo sviluppo della cultura e della civiltà albanese. Atti del XIII Congresso Internazionale di stiro albanesi. Palermo 26-28 Novembre 1987*, Palermo, 1989, pp. 17-86



- Peri V., *Chiesa romana e rito greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia, 1975
- Peri V., *Presenza e identità religiosa degli Albanesi d'Italia prima della riforma tridentina*, in "Oriente Cristiano", 1980, pp. 9-41
- Peri V., *Ricerche sull'Editio Princeps degli Atti greci del Concilio di Firenze*, Città del Vaticano, 1975
- Rennis Giambattista, *La tradizione bizantina della comunità italo-albanese. Lungro: il rito, le festività, la storia e le usanze*, Lungro, 2000
- Rubino A. M., *Due lettere inedite di Michele Amari a Pietro Matranga*, in "Archivio Storico Siciliano", 1990, pp. 57-63
- Russo F., *Storia della Chiesa in Calabria. Dalle origini al Concilio di Trento*, II, Soveria Mannelli, 1982
- Santamaria P., *Historia collegii patrum canonicorum metropolitanae ecclesiae neapolitanae*, Napoli, 1902
- Schirò G., *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, in Schirò G., *Opere*, Mandalà M. (a cura), VIII, Soveria Mannelli, 1997
- Serra A., *Spezzano Albanese nelle vicende storiche sue e dell'Italia (1470-1945)*, Spezzano Albanese, 1987
- Sole G., *Tirate al petto! La Calabria Citeriore nel Risorgimento*, Soveria Mannelli, 2011
- Tinivella G., *L'istituto Italo-albanese di S. Demetrio Corone*, in "Pedagogia", 1913, pp. 380-384
- Vacalebri N., *Una biblioteca per li Albanesi di Calabria: da Sant'Adriano a S. Demetrio*, in "Culture del testo e del documento", 2013, 87-132
- Vaccaro A., *Fonti storiche e percorsi della storiografia sugli Albanesi d'Italia (secc. XV-XVII). Un consuntivo e prospettive di ricerca*, in "Studi per l'Oriente Cristiano", 2004, pp. 131-192
- Vaccaro A., *Italo-Albanesia*, Cosenza, 1994
- Vaccaro A., *Riflessi di cultura religiosa bizantina nel Mezzogiorno d'Italia: il caso degli albanesi (secoli XV-XVI)*, in "Arch. Calabria Lucania", 2005, pp. 83-135
- 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 "Arch. Calabria Lucania", 1968, pp. 89-116

#### D. Biografie

- Bonola F., *I patrioti italiani. Storie e biografie*, Milano, 1870
- Camarda N., *Biografia di Pietro Matranga scrittore greco nella Vaticana*, Firenze, 1858
- D'Angelo G., *Vita del servo di Dio p. Giorgio Guzzetta greco-albanese della Piana*, Manali P. (a cura), Caltanissetta, 2009
- Duggan C., *Creare la nazione. Vita di Francesco Crispi*, Roma-Bari, 2000
- Gallo A., *Biografia di Giuseppe Lanza Principe di Trabia, archeologo siciliano*, Palermo, 1855
- Gervasoni G., *Angelo Mai*, Bergamo, 1954
- Guzzetta A., *Giuseppe Crispi ellenista e albanologo*, in "Albanica. Quaderni dell'Istituto di Lingua e Letteratura Albanese", 1995, pp. 3-12
- Mandalà M., *Niccolò Chetta. Nel bicentenario (1803-2002)*, Palermo, 2003
- Maresca S., *Giuseppe Borghi: studio sulla vita e sulle poesie liriche*, Castellammare di Stabia, 1880
- Sansone A., *Vita politica di Gregorio Ugdulena*, Palermo, 1886
- Sciambra M., *Paolo Maria Parrino scrittore siculo-albanese*, Roma, 1967

#### E. Classici

- Diodoro Siculo, *I frammenti nuovi di Diodoro Sicolo ricavati da' palinsensti vaticani dal cardinal Angelo Mai*, Crispi G. (a cura), Palermo, 1847
- Diodoro Siculo, *Biblioteca Universale*, XXIII, Scuderi R. (a cura), Milano, 2017
- Lisia, *Orazioni e frammenti di Lisia siracusano. Primo volgarizzamento*, Crispi G. (a cura), Palermo, 1834
- Tommaso D'Aquino, *Summa Theologica*, III, EDS (a cura), Bologna 1997
- Virgilio, *Il terzo libro dell'Eneide*, Cova P.M. (a cura), Milano, 1994

#### Sitografia

- Cimbalo G., La Chiesa della comunità arbëreshë e la Chiesa di rito greco-cattolica: una sola Chiesa, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, 30/2016,  
[https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli\\_pdf/cimbalo\\_m\\_la\\_chiesa.pdf?pdf=la-chiesa-della-comunita-arbereshe-e-la-chiesa-di-rito-greco-cattolicain-a](https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/cimbalo_m_la_chiesa.pdf?pdf=la-chiesa-della-comunita-arbereshe-e-la-chiesa-di-rito-greco-cattolicain-a)
- Cassiano D., *Angelo Masci (1758-1821) ed il principio di uguaglianza al tramonto del feudalesimo*, in  
[http://www.arbitalia.it/cultura/interventi/2010/cassiano\\_angelo\\_masci.pdf](http://www.arbitalia.it/cultura/interventi/2010/cassiano_angelo_masci.pdf)
- [http://www.internetculturale.it/opencms/opencms/it/ricerca\\_metamag.jsp?mlt=oai:www.internetculturale.sbn.it/Teca:20:NT0000:UM10012713\\_192279](http://www.internetculturale.it/opencms/opencms/it/ricerca_metamag.jsp?mlt=oai:www.internetculturale.sbn.it/Teca:20:NT0000:UM10012713_192279)
- <http://www.jemi.it/index.php/la-chiesa-italo-albanese-qisha-arbereshe/eparchia-di-lungro/le-parrocchie/1351--sp-756/275-christos-anesti>
- <https://storia.camera.it/regno/lavori/leg05/sed359.pdf>
- [http://www.arbitalia.it/speciali/derada/marchiano\\_derada\\_cassiani.htm](http://www.arbitalia.it/speciali/derada/marchiano_derada_cassiani.htm)
- [http://www.iosandemetrio.gov.it/ios/index.php?option=com\\_content&view=article&id=53&Itemid=412&lang=it](http://www.iosandemetrio.gov.it/ios/index.php?option=com_content&view=article&id=53&Itemid=412&lang=it)
- [http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/ita/documents/cic\\_libroII\\_553-555\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/ita/documents/cic_libroII_553-555_it.html)