

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**MORFOGENESI SOCIALE E MOBILITÀ
LA RIPRODUZIONE DELLA DIFFERENZA ETNICA NEI CASALI GRECI E ALBANESI DELL'ITALIA
MERIDIONALE (SECC. XVI-XVIII)**

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1692367> since 2019-02-14T15:53:12Z

Published version:

DOI:10.1408/90452

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

MORFOGENESI SOCIALE E MOBILITÀ

LA RIPRODUZIONE DELLA DIFFERENZA ETNICA NEI CASALI
GRECI E ALBANESI DELL'ITALIA MERIDIONALE (SECC. XVI-XVIII)

Social Morphogenesis and Mobility. The Making of the Ethnic Difference in the Greek and Albanian Settlements in Southern Italy (XVIth-XVIIIth centuries)

The history of the Greek and Albanian settlements in Southern Italy was the result of the migration flows triggered by the Ottoman conquests during the Renaissance. The subsequent retention of local aggregations on ethnic bases has aroused the interest of local historians since the end of the XVIIIth century as well as has cultivated their requests for cultural distinction. In fact, the historical (re)production of Greek and Albanian ethnic grouping has been explained as the effect of an instinct of conservation: of the language (Greek and Albanian), of the Byzantine rite, of homeland customs. Against these interpretations, I argue that the social reproduction of ethnic identification has been made possible by the convergence of two forms of mobilities connected to the market of priest ordinations. The sources produced by the Congregation of the Greeks (1566-1596) and Propaganda Fide (from 1622 onwards) makes it possible to identify the permanence of intermittent (but continuous) visits between Orthodox emissaries traveling throughout the Spanish monarchy's domain and candidates for the sacred orders from the Greek and Albanian settlements dispersed in southern Italy. The making and renewing of relations between Italian clerics of Byzantine rite and Eastern prelates has allowed the «Greek» and «Albanian» ethnonyms to function as operators in social morphogenesis within most of the settlements born from those migrations at least up to the middle of the 18th century.

Keywords: History of the Mediterranean, Historical Anthropology, Social and Cultural History, History of Migration, Historical Geography.

«Sono in detta diocesi molte ville di greci, et albanesi, quali non hanno né fede né legge nisciuna»¹: la questione

Parole simili a queste – scritte nel 1575 dal vescovo di Taranto, Lelio Brancaccio – sono ricorrenti nei sinodi diocesani dei vice-regni di Napoli e di Sicilia all'indomani del Concilio di Trento². Vi si riferisce dell'esistenza di popolazioni di un'etnia particolare nel sistema demico di alcune regioni dell'Italia meridionale e se ne stigmatizza la celebrazione di liturgie ibride bizantino-latine (senza «fede né legge nisciuna»). Una tradizione di studi oramai consolidata ha contribuito sia a ricostruire l'origine di questa presenza alloctona collegandola all'arrivo in Italia di consistenti flussi migratori dalla facciata adriatica dei Balcani e dal Peloponneso tra fine '400 e inizio '500³; sia a disegnare la geografia storica di quegli insediamenti attribuendo loro un ruolo fondamentale nel ripopolamento dell'Italia meridionale e nella nuova propagazione del rito bizantino in Italia dopo la sua quasi totale scomparsa tardo medievale⁴. Queste due tematiche – immigrazioni e insediamenti, propagazione del rito greco – sono state sviluppate all'interno di due storiografie che hanno corso a lungo su binari paralleli⁵ e sono ricorse a fonti affatto diverse.

L'interesse per le immigrazioni greco-albanesi del tardo medioevo è legato allo studio della diffusione e la persistenza secolare del rito bizantino in Italia dal tardo medioevo alle soglie dell'età contemporanea. Tale interesse è maturato all'interno di ambienti ecclesiali coinvolti nelle congregazioni curiali incaricate di inquadrare la diversità liturgica e il patrimonio spirituale delle chiese orientali cattoliche (coopta, armena, siriana, maronita, bizantina, gheza). Nate da una costola di Propaganda Fide – che già di questa missione era incaricata – queste congregazioni favorirono, già sul finire dell'800⁶, il fiorire di studi storici sui diversi contesti in cui quelle chiese sono o sono state presenti tra cui l'Italia meridionale⁷. Tali ricerche storiche si sono avvalse delle fonti prodotte da quegli stessi organismi romani sorti per ripensare la presenza liturgica bizantina e promuoverla, dal tardo Cinquecento in avanti, una configurazione rispettosa della diversità rituale e giurisdizionale nel quadro post-tridentino della supremazia del vescovo di Roma⁸. Per l'Italia meridionale, la ricostruzione delle vicende della conservazione o della perdita del rito bizantino è stata ricondotta all'interno di una lettura che ha privilegiato le dinamiche acculturanti indotte dal contesto maggioritario di rito latino e spesso rafforzate dall'ostilità dei titolari diocesani. Questa interpretazione presenta le comunità di rito greco come entità solidali costrette a reagire (con successo o meno) alle pressioni culturali o istituzionali esterne.

La storia dell'emigrazioni greche e albanesi verso l'Italia e del loro insediamento è stata condotta all'interno di quadri regionali cercando di determinarne l'importanza nel ripopolamento e nella valorizzazione economica dei possedimenti dell'aristocrazia meridionale. Da qui l'uso dei patti feudali concessi da questa stessa aristocrazia ai gruppi che si stabilivano nei loro domini e delle fonti fiscali centrali – come le numerazioni dei fuochi⁹ – per individuare il periodo trasferimento di gruppi d'immigrati in specifiche località. La maggior parte di queste ricerche sono animate fin dalla XIX secolo da uno spiccato carattere identitario e, non a caso, sono espressione delle élite intellettuali di quegli stessi centri demici ripopolati dai flussi migratori del tardo '400 e primo '500. Esse s'ispirano a un determinismo etnico postulando che gli immigrati e i loro discendenti avrebbero dato vita a comunità distinte da quelle autoctone in virtù della loro ascrizione ad entità etnoculturali predefinite *ab origine*. Inoltre, queste comunità avrebbero trasmesso immutati i propri caratteri etnici per una sorta di naturale istinto di conservazione¹⁰. L'interpretazione di gruppi solidali, isolati e chiusi su sé stessi¹¹ già avanzata dalla storiografia religiosa si rinnova sotto nuove spoglie per spiegare la persistenza etnica¹².

Questo saggio ridiscute la questione della conservazione della differenza etnica posta dalla storiografia in termini deterministici e la reinterroga alla luce delle dinamiche studiate affioranti dalle fonti religiose. Queste ultime permettono d'identificare nelle ordinazioni dei chierici di rito bizantino da parte di prelati orientali (talvolta emissari dei patriarchi, talvolta agenti autonomamente) una delle condizioni della sussistenza degli etnonimi «greco» e «albanese» come operatori nella morfogenesi sociale negli insediamenti nati da quelle migrazioni in Sicilia, Calabria, Basilicata e Puglia. Propongo, quindi, una spiegazione della (ri)produzione storica delle forme di raggruppamento designate in termini etnici del tutto diversa dalle interpretazioni usuali fondate sulla supposta chiusura dei nuclei demici creati dalle immigrazioni e sulla cristallizzazione di un'originaria differenza tra immigrati greci e albanesi. Sostengo che la riproduzione sociale delle forme d'identificazione etnica è stata resa possibile dalla permanenza di frequentazioni intermittenti (ma continue) con le sedi e gli emissari della chiesa orientale¹³. L'intrecciarsi di queste relazioni ha lasciato delle tracce in due fonti prodotte dal progetto riformatore romano teso a ricondurre le comunità di ascendenza ortodossa – indicate, tra gli altri, dalle parole del vescovo di Taranto su citate – nel solco della dottrina post-tridentina e ad eliminare gli «abusi» rispetto alle giurisdizioni episcopali pur conservandone alcune specificità liturgiche.

sé stessi

Le fonti

La prima fonte è costituita dal Codice Brancacciano che raccoglie le carte indirizzate al cardinale di Santa Severina, Giulio Antonio Santoro (Ercole di Caserta 1532, Roma 1602), e alla Congregazione dei Greci¹⁴ che, nel 1573, era stata deputata da Gregorio XIII a risolvere giuridicamente i rapporti tra il rito bizantino e il rito latino nelle diocesi dell'Italia meridionale. Santoro era stato nominato a questa importante carica curiale non solo perché aveva già dato prova del proprio fervente spirito riformatore come inquisitore a Caserta prima (1559) e a Napoli poi (1563). In seguito alla sua elezione a cardinale (1566), il porporato casertano aveva iniziato a raccogliere informazioni sulle pratiche liturgiche delle numerose comunità di rito bizantino che si trovavano nella diocesi metropolitana nuovamente assegnata alle sue cure promuovendovi degli interventi riformatori. Santoro continuò a riunire il materiale documentario necessario all'espletamento della missione della Congregazione dei Greci. Una parte consistente dei fascicoli si compone di memoriali e informazioni trasmessi a Santoro per riferire o denunciare, oltre il carattere spurio delle liturgie, i rapporti tra i casali greci ed albanesi con il clero orientale soggetto al Patriarca di Costantinopoli. Si tratta di una documentazione, quindi, che è prodotta attorno al disegno di costruire una frontiera confessionale la cui giurisdizione è affidata alle cure dei vescovi dell'Italia meridionale chiamati a vegliare sulle possibili intrusioni dei prelati orientali (o da loro emissari). Vedremo meglio più avanti come quelle intrusioni che nelle temperie post-tridentine sono indicati come «abusi» erano avvenute, almeno in parte e in particolare nella prima metà del XVI secolo, col beneplacito dei pontefici. I presuli meridionali che effettuano visite pastorali e cominciano a celebrare sinodi nei decenni successivi al Concilio di Trento¹⁵ indirizzano consulti alla Congregazione dei Greci, mentre quest'ultima sollecita informazioni più precise sui casi portati a sua conoscenza.

La seconda fonte è rappresentata dalle lettere, dai memoriali e dai dispacci che i vescovi o i nunzi apostolici indirizzavano a Propaganda Fide (1622) sollecitando indicazioni e orientamenti dottrinari. Il Codice Brancacciano è d'altronde strettamente legato al funzionamento ordinario di Propaganda Fide perché esso fu adoperato al suo interno¹⁶ per la consultazione, informazione e risoluzione di conflitti sorti attorno alle direttive elaborate dalla Congregazione dei Greci e recepite dalla *Perbrevis Instructio* (1596)¹⁷. Propaganda si occupa da una parte della conservazione del rito greco preservato nella lingua rituale e nelle sue specificità liturgiche della tradizione orientale ma riformato secondo i dogmi cattolici¹⁸ e vincolato al riconoscimento della gerarchia catto-

lica. Dall'altra parte, Propaganda veglia sulla promozione agli ordini sacri per cui si prevedono due opzioni: l'ordinazione locale da parte dei vescovi titolari, oppure il ricorso al vescovo greco nominato presso il Collegio Greco (1581) di Roma previo ottenimento delle lettere dimissorie del vescovo latino. Ritourneremo più tardi sulla missione del Collegio Greco¹⁹ – non a caso eretto il medesimo anno della Congregazione dei Greci (1573) – per l'integrazione in seno alla Chiesa di Roma della «grecità» liturgico-rituale che sarà detta dalle fonti romane «Italogreca» e distribuita geograficamente nei vice-regni di Napoli e di Sicilia distinguendola da quella soggetta ai patriarchi orientali. Sta di fatto che Propaganda Fide sarà chiamata a una duplice missione: da una parte, trasferire la distinzione tra la grecità italogreca (soggetta a Roma) e la grecità ortodossa (soggetta ai patriarchi) nei territori soggetti al Sultano²⁰; dall'altra parte, mantenere i gruppi di fedeli nati dalla diaspora levantina in Italia incastonati nella gerarchia giurisdizionale romana composta dalla struttura diocesana e dal vescovo ordinante per gli Italogreci residente nel Collegio Greco di Roma.

Entrambe le fonti, quindi, sono prodotte localmente da un'azione giurisdizionale volta a sorvegliare la differenza o frontiera rituale tra Italogreci e Greci «scismatici»²¹. Ora, fino alla metà del '700, il contenuto di queste fonti riguarda il controllo della mobilità geografica – discontinua nel tempo e nello spazio – di due tipologie di chierici il cui incontro dà luogo a un campo relazionale instabile e dinamico organizzato attorno a un mercato delle ordinazioni. La prima tipologia è composta da ecclesiastici ortodossi che, spinti dalle tensioni politico-religiose interne all'Impero Ottomano (le rivolte – represses o solo progettate – soprattutto nelle regioni albanesi e del Peloponneso)²² o dalle vicende politico-militari (le guerre condotte dalla Spagna e da Venezia, la guerra di corsa), percorrono la penisola – e talvolta il continente europeo – alla ricerca di ospitalità e protezione, di sussidi economici o di carriere ecclesiastiche. Si tratta di una sorta di *clerici vagantes* che, dalle province grecofone soggette al Sultano, fin dal secondo '500 ricorrono in Curia e ai sovrani europei (spagnoli in particolare) per supplicare sussidi personali, aiuti economici o autorizzazioni a questuare a nome dei monasteri da cui provenivano²³. Se i contesti di questi viaggi sono stati indagati²⁴, non altrettanto si può dire delle connessioni puntuali strette da questi chierici *in itinere* con singole località e determinati gruppi di fedeli di rito greco in Italia. Lo stesso è vero per quei prelati orientali le cui peregrinazioni partono dalle sedi episcopali ortodosse dell'Impero Ottomano e si dipanano attraverso le più conosciute comunità greche nelle città (Venezia, Livorno, Napoli, Messina, Palermo, Ancona) e i casali nati dalle immigrazioni levantine rinascimentali in cerca di aiuto

finanziario o d'opportunità di carriera conformi al loro **statuto** sociale. Le traiettorie spaziali di questi prelati suscitano e attirano una seconda tipologia di movimenti da parte di candidati agli ordini sacri dei casali greco-albanesi interessati ad intercettare gli spostamenti dei primi e ad evitare le regole imposte alle ordinazioni (attraverso il diocesano oppure il vescovo ordinante per gli Italogreci residente a Roma)²⁵. Allo stesso modo in cui la mobilità dei prelati orientali non trova una sua destinazione fissa, nemmeno quella degli ordinandi chierici s'indirizza verso una meta geografica stabile e uguale per tutti.

status

Propongo di guardare a queste mobilità nella loro relazione dinamica con quelle della definizione delle distinzioni rituali che si manifestano localmente nei casali greci e albanesi. Più precisamente, i confini rituali (e giurisdizionali) non esistono semplicemente perché le autorità romane ne enunciano la realtà né dispiegano i propri effetti disciplinatori sui comportamenti sociali (a livello individuale e collettivo) come potrebbe suggerire un quadro interpretativo offerto dai concetti di confessionalizzazione e disciplinamento²⁶. I confini rituali diventano visibili e operativi nel momento in cui essi sono attraversati effettuando azioni non previste o senza il riconoscimento delle autorità preposte alla loro giurisdizione. In questo senso, le mobilità di cui parleremo sono costitutive dei confini che esse attraversano illegittimamente turbando la funzione delimitante di quelle stesse distinzioni rituali tra un rito greco d'obbedienza romana e un rito greco «scismatico». Le pagine che seguono ricostruiscono concretamente la cattura di queste mobilità indisciplinate.

Sulle tracce di un gregge disperso

Con la nomina della Congregazione dei Greci (1573), l'episcopato italiano era stato esplicitamente invitato a vegliare affinché nessun prelado orientale esercitasse più la propria giurisdizione in Italia senza informazione e previa autorizzazione romana. Da questo momento – che coincide con una nuova stagione sinodale – le segnalazioni sull'esistenza di un mercato delle ordinazioni religiose e sulla presenza e attività di prelati «scismatici» si moltiplicano. Se le indicazioni dei sinodi a proposito dei viaggi in oriente dei papàs dei casali albanesi (greci-schiavoni) per ricevere le ordinazioni sono senz'altro volutamente esagerate (per lo meno nella loro frequenza), la presenza nel Vice-regno di Napoli di prelati in fuga dalle province ottomane e l'esercizio delle loro prerogative ecclesiastiche sono ben documentati.

Benedetto, vescovo di Corone, si stabilisce a Barletta dopo la ribellione (1532) e la caduta della città (1534) da dove esercita la propria giurisdizione episcopale. Lo testimonia, tra altri, il sacerdote Pietro Xatillus, residente a Roccaforzata in diocesi di Taranto, che dichiara di essere stato ordinato nel 1548 dal «quondam Metropolita Greco nomine Benedicto»²⁷. Nativo di Corone (come Benedetto) nel Peloponneso, Pietro Calamat abita a Casalnuovo di Gambatesa, un casale popolato da una cinquantina di fuochi greci situato sull'Appennino molisano nella diocesi di Benevento. Calamat riferisce – siamo il 18 dicembre 1580 – di essere venuto «figliolo di Grecia in Italia quando si perse Coron e m'allevai qua in Italia insieme con mio padre, ch'era sacerdote, e fui ordinato da Benedetto Arcivescovo di Coron in Barletta, dove lui habitava». A queste notizie biografiche, il papàs Calamat aggiunge che gli oli sacri che usa glieli ha lasciati «tre anni sono un Vescovo greco che venne da Corfù mandato dal Patriarca di Costantinopoli il quale Vescovo si chiamava Timoteo»²⁸.

Un altro prelado orientale è Macario Melisseno, vescovo di Monemvasia, colonia veneziana caduta in mano ottomana nel 1540. Per aver tentato di sollevare una rivolta all'indomani di Lepanto, Macario si rifugia col fratello a Napoli dove esercita le sue funzioni ecclesiastiche nella città partenopea con il beneplacito della locale Confraternita dei Greci. Macario risiede a Napoli da dove esercita la propria autorità pastorale non senza aver abiurato lo scisma per poter godere della rendita di 200 scudi su una chiesa di Avellino²⁹. Non è improbabile che sia lui quell'«episcopo greco nomine Macarios» riportato in calce della «bulla del suo presbiterato scritta in greco sotto data aprile 1577» con sigilli greci esibita da «Rocco Spina prete greco nativo di Monte Spinello et habitante nel casale di Cotronei da 17 anni in circa»³⁰. La data – 1577 – coincide con il periodo precedente l'abiura avvenuta nel 1580.

Durante la visita pastorale del marzo 1575³¹, l'arcivescovo di Brindisi – Bernardino Figueroa – esamina alcuni diaconi e sacerdoti «che si tenevano et riputavano sugetti ad un Vescovo da loro chiamato Timoteo Gravinensis, ordinato da un arcivescovo, secondo essi dicono, di Ocrita, qualle teneva et tiene in queste parti un suo locotenente laico che exercita giurisdittione sopra di loro et exige ancora certi diritti». Le persone esaminate – Antonio Pyrico residente a Brindisi, Demetrio Pretori e Procanus Spata del casale di Tutturani, – concordano nell'affermare che «sogliono» ricevere ordini da Timoteo quando «egli accade di venire in Puglia». Di più, essi sostengono che Timoteo e il suo predecessore Gabriello hanno una diocesi in Regno (di Napoli) dove esercitano «tutti gli atti pontificali» benché siano circa quattordici anni che non sono venuti. Il Vicario di Timoteo è Cesare Capuzzimadi, figlio

correggere tipo
di parentesi
[di Napoli]

del capitano d'armi albanese Demetrio Capuzzimadi che aveva ricevuto in feudo San Marzano per meriti di guerra³².

Anche Gerasimos Kallonàs – residente a Trombaroli (Diocesi di Trani) da dove esercita il proprio ministero ordinando chierici – agisce col titolo di vescovo di Corone a nome del Patriarca di Costantinopoli. Sembra che il titolo di vescovo di Corone gli sia stato attribuito nel 1547 dal monaco Pafnuzio in visita in Italia nelle vesti di Metropolita di Agrigento e proprio per questo sospeso e scomunicato dal Patriarca di Costantinopoli, Dionisio II, nel 1551. Solo dopo un viaggio nella capitale ottomana e aver chiesto a Dioniso la sua conferma, Kallonàs potrà riprendere la sua attività pastorale in Italia: con una sorta di doppio mandato, romano e costantinopolitano.

È del tutto probabile che Germano Kouskonaris vescovo cipriota d'Amatunte, fuggiasco in Regno [di Napoli], che abiura lo scisma e in continua ricerca di sussidi, si mantenga attraverso ordinazioni sacerdotali per un periodo indeterminato, se una petizione al papa dell'ottobre 1581 ne richiede l'investitura come vescovo ordinante per le comunità «Greche et Albanesi» di Sicilia³³. È probabilmente un atto dovuto di fronte alle ordinazioni minori e sacre che Germano ha già effettuato a beneficio di diversi soggetti di Palazzo Adriano in Sicilia: Andrea Sirchia, Pietro Costantino, Giovanni Camizzi ed altri³⁴. È probabile che sia proprio lui quel vescovo greco segnalato a Palermo nel 1583. Kouskonaris è, infatti, attivo soprattutto a Palermo, dove probabilmente risiede prima di essere nominato primo vescovo ordinante per i greci residente in Roma (1581). Difficile – allo stato attuale delle conoscenze – capire se Kouskonaris eserciti un'attività pastorale itinerante – ancorché solo in Sicilia – che non troveremo più tra i suoi successori residenti in Roma, oppure se abbia lasciato il ministero romano. Resta che dal 1600 all'anno della sua morte a Palermo nel 1610, egli **abita** in Sicilia. Celebra diversi battesimi nella chiesa greca di Palermo e, nel 1603, ordina Pietro Schirò di Palazzo Adriano. In questi stessi anni, Kouskonaris è attorniato da diversi sacerdoti ciprioti che operano come cappellani della parrocchia greca palermitana: Chirstodoulo Allisaura o Alisaora (1600-07), Romano Niceforo (1605-07) e il monaco Herasimo Ciprioto (1609-10). Delle presenze effimere di cui sfuggono le ragioni dell'arrivo come della partenza da Palermo³⁵.

È plausibile pensare che le ordinazioni su citate avvengano sia attraverso viaggi dei pretendenti al sacerdozio nelle località di residenza anche transitoria dei prelati sia per mezzo di visite da questi ultimi effettuate a singoli casali. Questo intreccio tra ricerca e offerta di ordini sacri – che deve fondarsi sulla circolazione d'informazioni di cui sfugge la struttura generale – è esaltato dall'operato dei Metropoliti di Agrigento.

Si tratta di una figura istituita da Roma negli anni precedenti il Concilio di Trento concedendo all'Arcivescovo di Ocrida la giurisdizione – i diritti di celebrare riti, istruire, dare ordini, dirimere controversie, di effettuare visite e di riscuotere le decime – sulle comunità di rito greco disseminate nell'Italia meridionale. L'avvicinamento di diversi patriarchi di Ocrida a Roma è testimoniato in particolare per Procoro, Paisio, Gabriele e Atanasio I. I loro casi sono noti per il XVI secolo in ragione della continuità cronologica delle loro posizioni filoromane attestate da viaggi in Italia e in Europa³⁶. Non saranno però gli ultimi, come vedremo più tardi. Fatto sta che i patriarchi acrideni delegano l'esercizio della giurisdizione a un Metropolita di Agrigento, un'istituzione canonica ricoperta in successione tra il 1540 e il 1580 circa da Giacomo, Pafnuzio, Timoteo e Acacio Casnesio. Della loro attività giurisdizionale siamo bene informati per lo meno fino agli anni 1570: essi contribuiscono a creare una domanda di giurisdizione e un'attesa d'integrazione in essa.

Molto attivo risulta il cipriota Pafnuzio (1553-66?), la cui nomina è originariamente appoggiata dalla comunità greca di Ancona, a conferma delle sue frequentazioni italiane precedenti l'investitura. I papà ordinati da Pafnuzio sono noti perché numerosi: anche se non ne conosciamo che pochi a causa delle fonti locali ad oggi ancora poco conosciute. La visita pastorale della diocesi di Taranto del 1575 rivela alcuni dei loro nomi: Todaro Xafilo di Belvedere, Pietro Pigolati di Faggiano, Labaro Borsci e Luca Capocchia di San Crispieri. La visita della diocesi di Cassano allo Ionio in Calabria del domenicano Andrea Bobio di Faenza per ordine del vescovo locale ne farà emergere altri ancora nel 1581. Il padre Bobio visita otto casali, in cui abitano 600 famiglie circa, retti da 26 sacerdoti, 7 diaconi e 13 suddiaconi, tutti coniugati e tutti ordinati *ab episcopis Graecis* che dalle dimissorie risultano essere: Joasaph Metropolitanus totius Calabriae, Methodius, Benedictus Archiepiscopus Monovasiensis, Thimotheus Archiepiscopus Calabriae, Paphnutius Archiepiscopus Agregandinus, Gabriel Archiepiscopus S(...)sphonensis, Macharius Archiepiscopus Macedonensis e Macharius Archiepiscopus Monembassensis³⁷.

Timoteo (1566-?) – già vescovo di Koritzà, nominato Metropolita di Agrigento dall'Arcivescovo di Ocrida³⁸ – si sposta sicuramente dalle coste pugliesi a Napoli dove pare risiedere in prevalenza. Ricostruire la carta degli spostamenti dei prelati orientali – o dei loro vicari – è arduo. Ma il loro arrivo non sembra avvenire nella sorpresa generale – o per lo meno non sempre – ed è anzi annunciato dagli stessi presuli itineranti. Uno di quelli di Timoteo è colto in presa diretta da Prospero Vitaliani, vescovo di Bisignano, che ne scrive allarmato al cardinal Santoro a Roma il 24 ottobre 1572: «Son circa sei giorni che qui è uscita una diceria,

che in Roma sia un vescovo greco, per reintegrarsi la lor giurisdizione sopra gli Albanesi e Greci del Regno»³⁹. Non è dato sapere chi abbia divulgato la notizia di questa presenza. Il prosieguo della vicenda lascia intendere che sia questo stesso «vescovo greco» ad notificare la propria venuta ai casali con missive. Pochi mesi più tardi, infatti, il 7 febbraio 1573, lo stesso Vitaliani aggiunge che

il vescovo greco già ha commossa la Calabria da Napoli scrivendo lettere, et mando a Vostra Signoria Illustrissima una d'esse, che ha mandato ad uno de' miei casali, nella quale vedrà che o è schismatico (se non ha accapata gratia da Sua Beatitudine) o, se l'ha accapata, non fando mentione della Sede Apostolica [quindi, ricordando il solo Patriarca], sapit schisma. Et se non fusse che io ho fatto ordini etc. saria commossa tutta la mia diocesi; ma fuor d'essa si fanno collette per tutto, se mi è stato riferito il vero⁴⁰.

La lettera che arriva da Napoli è in greco ed è fatta tradurre dal Vitaliani. Solo la firma non è leggibile: «alcuni dicono che dica Timotheo Metropolita et Exarcho d'Italia»⁴¹. Se fosse un falso, significherebbe che qualcuno si serve del nome e dell'autorità di Timoteo per esercitare la giurisdizione.

L'operato di Pafnuzio e Timoteo ha potuto dispiegarsi con capillarità e forse in modo più continuo di quanto questi rapidi indizi non lascino trapelare. I due metropolitani, in effetti, nominano propri vicari: per Timoteo si tratta del già citato Cesare Capuzimadi (o Kapoutsimadis) di San Marzano di Taranto per la Puglia.

Le notizie su Acacio Casnesio sono meno numerose: a metà degli anni 1580 si trova a Napoli come cappellano *pro tempore* della chiesa greca. Non è da escludere che il contesto post-tridentino abbia costretto la sua attività pastorale all'anonimato o, meglio, che l'anonimato sia la condizione della sua esistenza clandestinità che giustifica la produzione disciplinante delle fonti. Né sono mancati i tentativi del Patriarca di Ocrida di restituire legittimità ai propri emissari in Italia. Una testimonianza è la raccomandazione (24 giugno 1586) che il re di Polonia Stefano Batori indirizza a Sisto V su domanda del Patriarca Gabriele per domandare di mantenere integra la giurisdizione dei vescovi acridensi in Puglia, Calabria e Sicilia⁴².

Molte delle citazioni sopra riportate lasciano intendere che le rendite ecclesiastiche sono una prerogativa a cui i vescovi sono molto sensibili. È per questo motivo che conosciamo eventi come quello che vede protagonista il sacerdote di rito greco Demetrio Ferigo, originario di Corone e viaggiatore infaticabile. Demetrio predica nella diocesi di Larino in Capitanata nel 1581 riscuotendo diverse centinaia di scudi

di decime – cifra probabilmente esagerata dal vescovo – dagli otto casali albanesi e ingiungendo agli abitanti di non pagare il vescovo. Nel 1560, si era registrato il passaggio di un non ben identificato «Patriarca degli Albanesi» nella stessa diocesi di Larino. Costui era stato chiamato nel casale di Rotello per sanzionare un divorzio a cui il papàs locale si era opposto. Ma nel 1560 il vescovo di Larino accusa gli albanesi di aver fatto arrivare nella vicina Campomarino «un previte greco dicendo essere il loro Patriarca dell'Albanesi [...] il quale diceva che haveva autorità et podestà de far' renuntiar' il marito la moglie et la moglie il marito»⁴³. Sempre a Campomarino, d'altronde, il prete Michele Calcomata, anch'egli originario della città di Corone, sosteneva, nel 1565, che i greci «haveano uno Patriarca et uno altro et che il Patriarca era sopra il Papa, et che non havea a che far' co'l Papa»⁴⁴.

Le denunce che i vescovi indirizzano a Roma aiutano a cogliere la capillare rete di appoggi di cui beneficia l'attività pastorale – qualificata come «abusiva» – dei prelati orientali con o senza l'autorizzazione romana. La «commozione» che attraversa la diocesi di Bisignano alla notizia dell'arrivo di Timoteo mostra che la sua venuta – e quello dei suoi epigoni – non è meno attesa.

Una mobilità convergente: prelati di Grecia e chierici d'Italia

La fondazione del Collegio Greco di Roma (1573), l'opera della Congregazione dei Greci (1573-1596) e la nomina (1581) di Germano Kouskonaris come vescovo ordinante di rito greco in Roma intendono mettere ordine a due tipi di questioni qui sopra rapidamente abbozzate: la mobilità da e verso oriente e le questioni giurisdizionali e gerarchiche che essa sollevava. Il progetto è fare di Roma un centro che organizza i flussi, che prende informazioni, accoglie, seleziona, forma, legittima, tutela le persone tentando, attraverso di loro, di assicurare la propria giurisdizione religiosa sulle comunità religiose di tradizione bizantina in Italia e di estenderla in oriente. Le fonti prodotte da questo sforzo di governo della mobilità in gran parte raccolte nel Codice Brancacciano⁴⁵ (per il periodo precedente i decenni 1570-80), nell'Archivio Segreto Vaticano e nell'Archivio di Propaganda Fide. Esse restituiscono tuttavia l'immagine di una giurisdizione romana frammentata e costantemente fragilizzata da due parti: da quella di prelati orientali che, per ragioni di sussistenza o di opportunismo, insinuano i propri poteri ordinatori nelle periferie dei viceregni; da quella di individui in cerca delle strade meno dispendiose e sicure di accesso alla risorsa sacerdotale. Ciò non significa obbligatoriamente un disconoscimento delle autorità romane

o della loro rilevanza gerarchica – è chiaro a tutti che, dal Concilio di Trento e in Italia per lo meno, non sarà più tollerata la giurisdizione ortodossa - bensì il loro inserimento in un più vasto mercato della legittimità sacerdotale. La visita calabrese del 1634 effettuata per ordine papale da Gabriello vescovo di Metimne dà una misura quantitativa di tale domanda allorché trova, nella sola diocesi di Bisignano in Calabria, 80 tra preti e chierici di rito greco officianti nei vari casali⁴⁶.

Gli studi sul Collegio Greco hanno messo in rilievo la debolissima presenza di giovani provenienti dai casali greco-albanesi d'Italia rispetto a quelli originari della Grecia ottomana e veneziana⁴⁷. Questo dato dimostra la scarsa accessibilità dell'istituzione romana per le élite regnicole anche perché il Collegio ha un'ambizione missionaria rivolta per lo più ad oriente. Questa spiegazione è per altro confortata dal fatto che le biografie della maggior parte degli allievi indicano un loro ritorno in patria dopo l'esperienza romana⁴⁸. Il Collegio Greco, visto dai casali di rito greco regnicoli, appare una risorsa attivabile solo per poche famiglie capaci finanziariamente di ambire a un rango sociale più elevato e di tentare carriere extralocali.

Le testimonianze dell'esercizio dell'ufficio pastorale da parte di prelati orientali – «scismatici» o meno – attraversano tutto il '600 e oltre. Alcuni richiedono l'approvazione anche attraverso la mediazione di ecclesiastici ammessi da Roma: come Luca Cochiglia – che la Santa Sede sta cercando inutilmente di deputare come visitatore apostolico dei casali albanesi di Calabria – il quale scrive da Messina il 10 ottobre 1638 a Propaganda Fide supplicando di dar «licenza... di poter ordinare li greci di qua e del Regno di Calabria» a Leonato Arcivescovo di Amasia⁴⁹. Leonato era stato preceduto, in Sicilia, da Gabriele non meglio definito come Metropolita ed Exarca di Macedonia. Tra il 1610 e il 1614, Gabriele è Palermo dove celebra dei battesimi, a Mezzoiuso dove benedice una campana, a Piana dei Greci dove ordina *in minoribus* Nicolà Matranga⁵⁰. Oppure la petizione dell'8 giugno 1648 dei greci ed albanesi di Sicilia affinché li si autorizzi a usufruire delle ordinazioni del vescovo greco Neofito di Medone e non fare il viaggio fino a Roma per le ordinazioni⁵¹. Altri agiscono, invece, senza l'autorizzazione romana come quell'ignoto prelado greco che è querelato dal vescovo ordinante per i greci a Roma, Onofrio Costantini, per aver privatamente «ordinato di prima tonsura e lettorato un certo Giovanni Masci Albanese Italogreco dal Casale di San Giorgio diocesi di Rossano»⁵² in Calabria.

L'incontro tra la domanda locale di ordini sacri e la presenza itinerante di prelati orientali è ampia. Il 22 aprile 1682 il vescovo di Lecce denuncia Meletio Pancalò o Pangalo Arcivescovo di Paronaxia che «ha seminato in più luoghi di questa provincia molti scandali in detrimen-

separare
Santa Sede

to dell'Immunità Ecclesiastica col posare l'habito chiericale a circa 25 capifuochi in rito greco pigliandone di ricognizione da ciascheduno di questi somma di denaro di qualche rilievo»⁵³. Di fronte all'ingiunzione ai 25 beneficiari delle ordinazioni, Pancalò se ne parte per una destinazione ignota⁵⁴. In realtà, si reca più o meno forzatamente a Roma dove abiura lo scisma prima di incamminarsi verso l'isola di Patmos, sua residenza. Sulla strada di casa, Pangalo trova il modo di domandare licenza di ordinare «alcuni calabresi del rito greco che non hanno habilità di passar in Roma per esser ordinati al detto Rito a Napoli [...] non stimando esser tanta difficultà, mentre un altro Arcivescovo di Paronaxia che passò da costà fé l'ordinazione con la licenza però della Sacra Congregazione»⁵⁵. L'esperienza ha quanto meno insegnato a Pangalo il rispetto delle gerarchie per procurarsi i soldi di cui è costantemente alla ricerca. Delle ordinazioni di quell'«altro Arcivescovo di Paronaxia» che lo ha preceduto è con tutta probabilità informato dai «calabresi» per i quali essa è ancora fresca: si tratta di Macario Mammunis o Mamone.

Non so perché Macario si trovi a Roma nell'estate del 1650 dove domanda degli arredi sacri per la sua sede episcopale «a Turco combusta cum omnibus suppellectilibus». Certo è che qui è investito di «munia episcopalia exercenda in Collegium Grechorum» (dunque a Roma) per il suo sostentamento e che nell'ottobre 1651 chiede di tornarsene in patria⁵⁶. In verità, non ci arriverà mai. Nel 1654, lo troviamo a Livorno accusato degli errori liturgico-dottrinali tipicamente rinfacciati agli «scismatici» (non recita il *Filioque* e comunica un ragazzo *sub utraque specie*) e tre anni dopo, nel 1657, a Napoli dove è incolpato di intrattenersi in cella con un ragazzo fatto venire da Livorno con grande scandalo della locale Confraternita dei Greci. Scagionato da entrambe le imputazioni, Mamone non si muove casualmente. A Livorno e Napoli, le confraternite greche offrono delle risorse fondamentali per ecclesiastici in cerca di fonti di sostentamento tanto sicure quanto vincolanti dato che le comunità di fedeli dei due porti tirrenici difendono tenacemente l'ortodossia⁵⁷. È forse anche per sfuggire questi ambienti conflittuali che Mamone prosegue il suo cammino verso sud trovando nuovi interessati alla risorsa che dispensa (le ordinazioni) tra le *universitates* albanesi di Calabria e Basilicata. Dopo aver soggiornato – ed operato – in diocesi di Cassano allo Ionio, Mamone prende fissa residenza nei due piccoli centri di San Costantino e Casalnuovo (vescovado di Anglona-Tursi in Basilicata) «abitando hoggi in detti casali come fosse casa propria»⁵⁸. Come risulta dall'accusa rivoltagli dal vescovo ordinante in Roma (Onofrio Costantini) di usurpargli il diritto esclusivo di ordinazioni e dall'autodifesa del 1666, l'arcivescovo dice di aver «tenuto ordinazioni per la necessità grande che vi era in questi casali nulla di

meno non con mio arbitrio ma con brevi di Santità di nostro signore e con dimissorii dell'ordinarii che in mio potere si conservano»⁵⁹.

Le presenze episcopali sono tendenzialmente temporanee: queste migrazioni circolatorie possono, però, trasformarsi *in itinere* anche in assenza di carriere ecclesiastiche eccezionali com'era stato il caso del cipriota e primo vescovo ordinante per gli Italogreci, Germano Kousskonari. Il radicamento locale che pare concludere la traiettoria migratoria di Mamone è ricercato anche da pastori di più umili origini come quel don Macario Sevastò o Sebastò che arriva in Italia insieme alle parecchie centinaia di greci del Braccio di Maina all'inizio degli anni 1670. Macario, con il fratello Giorgio – entrambi sacerdoti ed entrambi uxorati e con famiglia – fa parte del gruppo di Mainotti «accolto» dal granduca di Toscana per ripopolare le diocesi di Pitigliano e Sovana. Contrariamente a Giorgio, però, Macario dalla Toscana tornerà verso la Capitanata dove, in diocesi di Larino, diventa il candidato dei fedeli di rito greco di Campomarino che, in quel periodo, stanno subendo l'offensiva riduttrice del vescovo Ferdinando Apicella attraverso il suo emissario di rito latino Nicolò Petta⁶⁰.

La ricerca di contatti con presuli orientali è alimentata da singoli individui impegnati nella costruzione di uno status ecclesiastico suscitando la sorveglianza disciplinante romana. Già nel 1579, Lazaro Carro, Todaro Critino, Mercurio e Domitrio abitanti a Campomarino in Capitanata si erano recati a Venezia per prendere gli ordini minori dal Patriarca di Filadelfia Gabriele Seviros poiché la loro domanda era stata rifiutata dal vescovo di Larino, Balduino. Gaetano Buccola – parroco di San Nicolò dei Greci a Palermo dal 1689 al 1710, più volte inquisito per vari misfatti – seguirà un percorso simile andando a farsi ordinare a Venezia senza le dimissorie dell'Arcivescovo di Monreale⁶¹. Non si sa, invece, dove si siano recati esattamente, nel 1739, quei

chierici petulanti che [...] non avendo potuto ottenere dal vescovo di Girgenti per la loro scarsa letteratura e vita non ben costumata le lettere dimissoriali per ordinarsi sacerdoti in Roma [...] hanno avuto l'ardimento di portarsi in Levante e farsi ordinare da vescovi scismatici su la confidenza che poi facilmente sarebbero per ottenere l'assoluzione delle pene⁶².

Da un memoriale del 16 settembre 1721, sappiamo che i «Popoli albanesi della terra di Chieuti di rito greco» (in Capitanata), espongono di esser rimasti privi di prete e per questo supplicano – «fintantoché tre giovani della detta terra avessero l'età d'ordinarsi sacerdoti» – di «dispensare al sacerdote Don Pietro Escudertio per ignoranza ordinato due anni sono da vescovi scismatici da lui creduti cattolici nelle isole

di Zante e Cefalonia e perciò sospeso dall'esercizio degli ordini dal tribunale del Sant'Offizio»⁶³. Anche don Escudertio, infatti, era ricorso a dei presuli «scismatici» a causa dei conflitti con il suo vescovo di Larino⁶⁴.

Sicuramente esistono modi alternativi di ordinazione anche senza viaggi, per così dire, illegali. Proprio come certi candidati al sacerdozio cercano lontano quell'ordinazione che non trovano a livello locale, così altri si appoggiano su una rete di appoggio locale per evitare di sottoporsi all'esame del vescovo greco di Roma⁶⁵. Domitri d'Alba, «diacono grecho» siciliano, supplica Propaganda Fide (20 novembre 1667) di essere ordinato dall'«Arcivescovo di Durazzo grecho che persiste in Palermo» adducendo come ragione di trovarsi «povero in Messina et incomodo di dinari da poter fare il viaggio di Roma per ricevere la detta dignità dal vescovo grecho». Una lettera non firmata descrive, però, Domitri come uomo «di malissima fama e di pessimi costumi ignorante e processato per ladro come apparisce nei processi contro di lui fabbricati da questo Arcivescovo». Non solo Domitri si troverebbe a Napoli – e non a Messina come pretende – ma rivela che non vuol recarsi a Roma perché il vescovo greco di Roma rifiuta di ordinarlo⁶⁶.

L'arcivescovo di Durazzo da cui Domitri vorrebbe essere ordinato non è altro che Simeone Lascaris, probabilmente originario di Creta, giunto a Venezia nel 1657 da Costantinopoli presentandosi come inviato di quel Patriarca. Lascaris ha un percorso folgorante se si pensa che è a Roma nel 1658 dove abiura lo scisma, parte subito come missionario in Cimarra (attuale Albania) in preda a sommovimenti politici anti-ottomani, fa abiurare lo scisma al Patriarca Atanasio di Ocrida che lo promuove all'episcopato di Durazzo. Richiamato a Roma per dare spiegazioni del suo operato (e, soprattutto, dell'ordinazione ricevuta senza previa licenza papale), dev'essere senz'altro convincente se riparte in Cimarra insieme a due sacerdoti ex-alunni del Collegio Greco muniti di tutti gli apparati sacri per svolgere il proprio ministero e con facoltà di assolvere il Patriarca di Ocrida dalle censure dello scisma. Lascaris abbandonerà il proprio mandato a causa delle persecuzioni che ne minacciano la sopravvivenza a causa della sua implicazione nel tentativo spagnolo di sbarco in Albania. Di più, la politica di Propaganda di attirare a Roma l'Arcivescovo di Ocrida aveva sollevato contro Lascaris le macchinazioni degli «scismatici» che lo avevano accusato di delitti carnali⁶⁷. Lascaris è costretto ad abbandonare l'Albania in tutta fretta nel 1663 riparando prima a Corfù, poi a Lecce e da qui a Messina da dove impetra un sussidio al pontefice per mantenere la sua numerosa famiglia («la madre, i fratelli, sorelle con 9 nipoti femmine e altri parenti») e per poter contattare il vice-re di Napoli⁶⁸. È perché l'una e l'altra

delle sue suppliche non giungono a buon fine che Lascaris si trasferisce a Palermo dove incontra il già ricordato Domitri d'Alba. Questi non è tuttavia l'unico candidato al sacerdozio a ricorrere all'ordinazione dell'Arcivescovo di Durazzo durante il suo soggiorno isolano. Tra questi, un Tommaso Flocca «di rito greco» del casale albanese di Palazzo Adriano usufruisce delle dimissorie regolari del suo vescovo di Girgenti nel 1677⁶⁹. Negli anni siciliani Lascaris – detto anche come Arcivescovo Papadopulo – non manca di recarsi nei centri albanesi dell'isola come a Mezzoiuso, per esempio, nel 1666⁷⁰. Ma è a Palermo che Lascaris risiede per lo più officinando nella chiesa di San Nicolò dei Greci tra il 1667 e il 1684 dove è presente un'attiva comunità di mercanti greci. Risale al 1670 la sua elezione a parroco della locale chiesa greca di San Nicolò occupandosi più dell'amministrazione dei beni che dei sacramenti che, invece, delega a diversi monaci provenienti dal Mediterraneo orientale⁷¹. Tra questi, don Giovanni Eustachio – che l'ha accompagnato dai tempi dell'avventura di Cimarra – officia a Palermo tra il 1671 e il 1710 diventandone rettore al momento della partenza di Lascaris.

Istituzioni locali e mobilità

I casi fin qui ricordati illustrano da una parte la capacità degli aspiranti agli ordini sacri originari dei centri di rito greco d'intercettare gli ecclesiastici provenienti dal Levante e in transito dalla penisola italiana sfruttandone la presenza transitoria; dall'altra, la volontà di questi stessi ecclesiastici di scandire le proprie peregrinazioni con tappe in comunità di rito greco traendo beneficio dalle risorse da esse messe a disposizione. I casi di Lascaris a Palermo, Giorgio Sebastò in Capitanata o Macario Mamone tra Basilicata e Calabria possono essere considerati esemplificativi in quest'ultimo senso. Le relazioni aleatorie che questi due tipi di mobilità assumono solitamente possono essere messe a profitto della creazione d'istituzioni ecclesiali come testimoniano le vicende della fondazione del monastero di rito greco di Mezzoiuso. Inserendosi tra le risorse che le persone ricercano per sostenere i propri progetti di mobilità, queste stesse istituzioni concorrono ad attirare successivamente nuovi spostamenti.

Nel 1609, Andrea Reres testa 4000 onze per la costruzione di un monastero greco nel paese natale realizzando così un progetto già discusso all'interno della confraternita di Santa Maria di Mezzoiuso per consolidare la presenza del rito greco. Dalla fine del XVI secolo, infatti, l'immigrazione di famiglie di rito latino avevano iniziato a provocare non poche tensioni circa la condivisione degli spazi sacri e delle rendite

ecclesiastiche tra i due diversi cleri⁷². Meno approfondite sono, invece, le ragioni del ritardo di 30 anni dell'edificazione del monastero nel 1647 rispetto all'approvazione papale della fondazione del 1617. E ignote sono quelle della presenza a Mezzoiuso alla metà del secolo del religioso Metrofane o Mitrofanio Carpachi o Carsachi. Sarà lui, in ogni caso, ad essere incaricato di cercare dei monaci in qualche monastero greco per condurli in Sicilia. Secondo il volere del testatario Andrea Reres, infatti, l'erigendo monastero avrebbe dovuto accogliere monaci greci e albanesi professanti tassativamente il rito greco. La missione sarà condotta a termine nel 1648 con un viaggio a Creta da cui Metrofane tornerà con 4 frati dal monastero basiliano di Acrotiri – dipendente da quello di Santa Caterina del Monte Athos in Egitto – che sono messi in possesso del monastero con atto notarile del 20 novembre 1650. Ai confratelli cretesi – Atanasio Cristoforo, Mitrofanio Carpachi o Carsachi e Serafino di Macedonia guidati dall'igumeno Ieremia Scordilis – si aggiunge il mezzoiussaro Nicola Parrino. A Scordilis (†1664), succedono Malachia Rizzo da Salonicco (tornato in patria nel 1668) e Callimaco Derechis di Patmos.

In un contesto conflittuale – che lo sta conducendo a perdere la propria indipendenza a profitto del monastero basiliano di Grottaferata inviandovi dove si pratica un rito latino il cui unico elemento greco è quello linguistico – Mezzoiuso è una tappa del viaggio del già menzionato patriarca di Ocrida, Atanasio Musachi, che aveva ripudiato lo «scisma» nel 1658 grazie all'opera missionaria del sopra ricordato Simeone Lascaris. Inviso se non perseguitato dalle autorità ottomane sospettose di suoi possibili contatti con le potenze cristiane (gli stessi che avevano compromesso, ancora una volta, Lascaris), Atanasio si era spesso rifugiato in Cimarra da dove si era recato a Roma nel 1659 ottenendo un sussidio di 50 ducati per il suo ritorno. Sfuggono le ragioni di questa deviazione siciliana se non quelle, ipotetiche, di un invito da parte di Lascaris da Palermo. Non sarebbe sorprendente se il viaggio di Atanasio fosse stato ispirato proprio dal conflitto in corso tra la Confraternita – fermamente decisa a far rispettare le volontà del testatario per la conservazione del rito greco – e l'Ordine Basiliano. O forse Atanasio è stato cercato per attirare nuovi monaci nel monastero siciliano. Resta che egli è sollecitato a fare a Mezzoiuso ciò che abbiamo già visto nei numerosi casi sopra esposti. Questa volta, però, nel pieno rispetto delle gerarchie, secondo un comportamento che sembra contraddistinguere tutto il suo operato: in una lettera del 6 ottobre 1671 si rivolge, infatti, a Propaganda Fide per avere licenza di ordinare alcuni chierici⁷³.

Conclusioni

I casi qui sopra ricostruiti suggeriscono, innanzitutto, una diversa contestualizzazione delle dinamiche identitarie negli insediamenti popolati dalle migrazioni greche ed albanesi. Contrariamente a quanto fin qui sostenuto dalla storiografia, questi ultimi non si sono sviluppati in un isolamento foriero di conservazione culturale e religiosa. Le loro élite hanno, infatti, attivato rapporti con diverse autorità religiose esogene rispetto alle strutture di potere italiane, attirandone l'attenzione e talvolta la residenza, ricercandone ed evocandone l'azione legittimante rispetto alla propria particolarità rituale. Tali relazioni alimentano dei legami materialmente fondati sull'uso di risorse rituali e definiscono gli ambiti dei gruppi che s'identificano con queste risorse traslocate in Italia dagli immigrati greci e albanesi. I prelati orientali costituiscono un'opportunità transitoria per gli ordinandi delle comunità di rito greco e queste ultime offrono ai primi i mezzi per soddisfare i bisogni materiali legati all'adempimento adeguato della loro missione pastorale. La capacità degli attori di creare dei legami materiali e simbolici extra-locali crea le condizioni, dunque, della riproduzione locale dell'attaccamento a una tradizione religiosa liturgico-culturale orientale alimentando i codici simbolici delle forme distintive di appartenenza locale.

Una seconda conclusione riguarda l'interpretazione del rapporto tra le mobilità convergenti sopra illustrate e i confini confessionali. Esiterei a leggere questa relazione alla luce dell'opposizione tra la rigidità di frontiere confessionali che lontane istituzioni disciplinanti cercherebbero di tracciare nel Mediterraneo e la fluidità dei percorsi individuali che strategicamente le attraversano rendendole porose e, in fin dei conti, inefficienti. Riguardo alla distinzione tra rito greco e quello ortodosso, si è parlato di una frontiera ambigua⁷⁴ per la forte somiglianza, rispetto ad altri casi, tra i riti italogreci e quelli ortodossi. In questa lettura, l'ambiguità è un tratto riferito alla materialità delle pratiche rituali. E la prova è identificata nel fatto che le stesse autorità romane siano maggiormente disposte ad ammettere la frequentazione di riti ortodossi da parte di fedeli italogreci come illustrato dalla riconosciuta (ancorché disputata) *communicatio in sacris*⁷⁵. Mi pare tuttavia che l'ambiguità riguardi per lo più l'autorità da cui emanano le azioni effettuate da prelati, monaci e ordinandi chierici. Riscossione delle decime, ordinazioni o celebrazione di messe sono contestate innanzitutto per l'incertezza dell'autorità da cui procedano. Infatti, gli atti rituali possono essere performati in modo autonomo dal sistema giurisdizionale vescovile e romano-centrico. In questo senso, le mobilità sopra evocate sono continuamente sospettate di usurpare le prerogative episcopali

creando enclave ortodosse e disturbando la costruzione di un ordine territoriale diocesano⁷⁶.

La documentazione di Propaganda Fide rivela, tuttavia, un inequivocabile ridimensionamento di questa mobilità dai primi decenni del XVIII secolo. Mi pare che almeno due indizi possano contribuire a spiegare questo fenomeno. Il primo riguarda il lento spostamento dello spazio culturale e confessionale greco-ortodosso verso nord in seguito alle guerre asburgico-ottomane (1683-99 e 1737)⁷⁷ e verso nord-est in relazione con la politica d'espansione degli zar⁷⁸ così come il consolidamento della diaspora commerciale nel Mediterraneo occidentale (Marsiglia, Barletta, Napoli, Palermo, Livorno). Non sarebbe sorprendente che la ricerca di risorse da parte dei prelati orientali spostati anch'essa il proprio asse principale verso l'Europa centroorientale sulle tracce delle più prospere comunità greche che si stanno espandendo in quelle regioni e trovando nei poteri che li governano degli interlocutori e dispensatori delle risorse precedentemente ricercate in prevalenza in Italia e Spagna.

Il secondo indizio è, invece, interno ai dibattiti romani circa le mobilità che alimentano il mercato delle ordinazioni. Le strategie politiche adottate da Roma verso il rito greco oscillano tra due soluzioni: una è l'inclinazione alla progressiva eliminazione della tradizione greca dalla chiesa romana che riemerge regolarmente negli ambienti curiali e che sembra aver avuto un riconoscimento nella prima metà del '700⁷⁹; l'altra s'indirizza, invece, verso la creazione di un vescovo itinerante ordinante per i fedeli di rito greco o di una o più diocesi di rito greco nelle regioni in cui più forte è la presenza di fedeli di quel rito. Sebbene questa soluzione sia a lungo scartata a causa delle perdite economiche vescovili⁸⁰, l'inchiesta tra i titolari delle diocesi meridionali del 1674 esplicita che l'intento dei dibattiti romani è proprio d'interrompere le reciproche e autonome frequentazioni tra prelati orientali e aspiranti chierici. È presumibile pensare che lo stesso obiettivo sia raggiunto attraverso una strategia obliqua: la fondazione di due seminari per la formazione dei giovani di rito greco, il Pontificio Collegio Corsini di San Benedetto Ullano (Cosenza, 1732)⁸¹ e il Seminario Greco-Albanese (Palermo, 1734). Al pari dei propri omologhi dello stesso periodo impegnati nell'applicare i dettami del Concilio di Trento riformando e, talvolta, fondando per la prima volta dei seminari vescovili, le élite locali calabresi e siciliane di rito greco promuovono due istituzioni in cui dare una preparazione culturale (filosofica, storica, linguistica e teologica) ai propri candidati al presbiterato. È lecito pensare che i due seminari contribuiscano a creare una élite intellettuale ed ecclesiastica localmente solidale (perché cointeressata) colla difesa della giurisdizio-

ne romano-centrica e capace di disciplinare la mobilità disordinata che questa stessa élite aveva alimentato.

La progressiva scomparsa di denunce contro la presenza di prelati orientali e di candidati agli ordini sacri agenti a detrimento della giurisdizione vescovile dalla metà del '700 potrebbe militare in favore di questa interpretazione⁸². Ma è soprattutto il fatto che i seminari calabrese e siciliano concorrono a elaborare un progetto politico-intellettuale che ha scavato il solco interpretativo entro cui si è mossa la storiografia fino ai nostri giorni. Matteo Mandalà ha definito⁸³ «ideologia albanista» questo programma teso a distinguere le vicende diasporiche albanesi-cattoliche da quelle greche-ortodosse in Italia e a differenziare il patrimonio culturale⁸⁴ dislocato in Italia dagli immigrati albanesi del tardo medioevo e conservato dai loro discendenti come ben distinto da ogni contatto con quello greco⁸⁵. È in questo contesto che gli ecclesiastici Giorgio Guzzetta⁸⁶, Paolo Maria Parrino⁸⁷, Nicolò Chetta⁸⁸ – direttori del seminario siciliano – e Pietro Pompilio Rodotà⁸⁹ sviluppano una serie di opposizioni (e di cui abbiamo scritto nell'introduzione): tra regioni di provenienza (Albania *versus* Grecia), tra lingue (albanese *versus* greca), tra discendenze etniche (macedoni o epirote *versus* greche) e tra affiliazioni religiose (cattolica *versus* ortodossa)⁹⁰.

Converrà aggiungere un'altra dimensione a questo programma fin qui sottovalutata: esso presenta, giustifica e riformula in un linguaggio storico-culturale i confini teologico-confessionali che separano le comunità di rito greco dal mondo ortodosso. In altri termini, con la proiezione delle affiliazioni confessionali in un passato ancestrale dotandole di ben distinti caratteri etno-linguistici (greci e albanesi), i fautori del «paradigma albanico» non solo dissimulano i contatti intermittenti e diversamente intensi tra molti degli insediamenti rurali fondati nel '400-'500 e il mondo ortodosso delle province europee ottomane. Essi intervengono proattivamente cercando di produrre effetti performativi anche su quelle frequentazioni coi prelati orientali e su quel mercato delle ordinazioni che esponevano i fedeli di rito greco alle influenze «corruttive» del mondo ortodosso. Il fatto che le opere di Guzzetta, Parrino e Chetta siano rimaste manoscritte e abbiano circolato solo all'interno del seminario siciliano confermerebbe questa tesi: esse avevano come destinatari principalmente gli stessi seminaristi, cioè a coloro che avrebbero potuto alimentare la mobilità e il conseguente mercato di ordini sacri.

ANTONIO STOPANI

Università di Torino

Dipartimento Interateneo di Scienze, Politiche e Progetto del Territorio

antonio.stopani@unito.it

Note al testo

¹ Archivio Segreto Vaticano, *Sacra Congregazione dei Vescovi*, 1594. Sull'operato di Lelio Brancaccio cfr. V. FARELLA, *I decreti sinodali dell'Arcivescovo Lelio Brancaccio relativi ai Greco-Albanesi del Tarentino*, in *Studi di Storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli*, Galatina 1973, vol. II, pp. 659-83.

² Per una panoramica sulle accuse rivolte ai fedeli di rito bizantino nel tardo Cinquecento, cfr. V. PERI, *Chiesa romana e rito greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei greci (1566-1596)*, Brescia 1975.

³ I poteri politici che si alternarono nel Peloponneso dal XIV secolo in poi ricorsero all'insediamento di gruppi albanesi per ripopolare le campagne – i despoti di Misra (1349-1460) – e consolidare militarmente il proprio hinterland – Venezia. Cfr. A. DUCCELLIER, *La façade maritime de l'Albanie au Moyen Age. Durazzo et Valona du XI^e au XVI^e siècles*, Tessalonica 1981. Sulla differenza tra le migrazioni tardo medievali e quelle precedenti – dirette più verso le regioni italiane settentrionali – S. ANSELM (a cura di), *Italia Felix. Migrazioni slave e albanesi in occidente: Romagna, Marche, Abruzzi, secoli XIV-XVI*, in «Quaderni di proposte e ricerche», (1988), e A. DUCCELLIER, *Vers l'Italie des communes et des princes*, in ID. et al. (dir.), *Les chemins de l'exil. Bouleversements de l'est européen et migrations vers l'ouest à la fin du Moyen Âge*, Paris 1991, pp. 221-369.

⁴ Il contributo delle immigrazioni orientali al popolamento di molte regioni meridionali è ormai riconosciuto. Cfr. (con relative bibliografie di approfondimento) in generale V. GIURA, *Storia di minoranze: ebrei, greci, albanesi nel Regno di Napoli*, Napoli 1984; vedi poi le ricerche di F. PATRONI GRIFFI, A. PELLETTIERI, V. VERRASTRO, *Minoranze etniche nel Melfese. Ebrei, greci Albanesi tra medioevo ed età moderna*, Milano 2002; D. ZANGARI, *Le colonie italo-albanesi della Calabria. Storia e demografia. Secoli XV-XIX*, Napoli 1940; E. TOMAI-PITINCA, *Istituzioni ecclesiastiche dell'Albania Tarentina*, Galatina 1984; C. COLAFEMMINA, *Slavi e Albanesi in Puglia nel XV e XVI secolo*, Cassano Murge 2013. Ancora valido, per la Sicilia, nonostante l'età e la sommarietà, G. LA MANTIA, *I Capitoli delle colonie Greco-Albanesi di Sicilia nei secoli XV e XVI*, Palermo 1904.

⁵ Ma di recente si veda il lavoro di A. FALCETTA, *Ortodossi nel Mediterraneo cattolico Frontiere, reti, comunità (1700-1821)*, Roma 2016, in particolare cap. 1.

⁶ Si tratta della *Congregatio de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis* eretta da Pio IX nel 1862 come sezione particolare all'interno di Propaganda Fide. Quest'ufficio diverrà un organismo autonomo nel 1917 col nome di *Congregatio pro Ecclesia orientalis* composta dalle commissioni per la formazione dei religiosi, per la liturgia e per gli studi storici.

⁷ Epigoni di questa movenza sono le riviste dell'Abbazia di Grottaferrata «Roma e l'Oriente. Rivista criptoferrattense per l'unione della chiese» (attiva tra il 1910 e il 1921) poi sostituita nel 1947 dal «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, l'Oriente Cristiano» (fondata nel 1961), «Nicolaus» (pubblicata dal 1973 dall'Istituto Ecumenico «San Nicola» di Molfetta per il dialogo interreligioso).

⁸ Trattasi della Congregazione dei Greci (1573-1596) e della Sacra Congregazione «de Propaganda Fide» (1622). Su cui cfr. *infra*.

⁹ ZANGARI, *Le colonie italo-albanesi della Calabria* cit.

n. 3, introduzione

Parigi

virgolette di
chiusura
dopo
Grottaferrata,
virgolette di
apertura
prima di
l'Oriente

10 È appena il caso di ricordare che l'antropologia degli ultimi 40 anni si è costruita sulla critica delle concezioni oggettive dei gruppi etnici e della conservazione dei tratti culturali come espressione di un'essenza etnica. A partire dagli approcci generativi di Frederick Barth (*Ethnic Groups and Boundaries*, Boston 1969) – secondo cui la cultura di un gruppo non è la fonte ma la conseguenza del mantenimento delle frontiere etniche – l'etnicità appare l'esito di un'organizzazione sociale piuttosto che un suo presupposto o una sua causa. Tale critica tende a vedere nell'isolato etnico il portato di dinamiche sociali in cui gli individui usano degli indicatori culturali per definire se stessi, gli altri e le relazioni con gli altri, definendo al tempo stesso il gruppo e la propria appartenenza ad esso. È questo approccio che ispirerà le pagine che seguono.

11 Per un esempio recente cfr. M.G. GIACOMARRA, *Albanesi di Sicilia: costruzione d'identità nell'isolamento dei municipi*, in M. MANDALÀ (a cura di), *Cinque secoli di cultura albanese in Sicilia. Giornate di studi offerte a Antonino Guzzetta*, Palermo 2003, pp. 265-80.

12 A. VACCARO, *Fonti storiche e percorsi della storiografia sugli albanesi d'Italia (secc. XV-XVII). Un consuntivo e prospettive di ricerca*, in «Studi sull'Oriente Cristiano», 8/1 (2004), pp. 131-92.

13 Sulla dilatazione tardo medievale degli ambiti geografici d'influenza della chiesa bizantina in Albania e nel Peloponneso, cfr. G.M. CROCE, *Les Églises orientales*, in M. VENARD (dir.), *Histoire du Christianisme. L'Âge de raison (1620-1750)*, tome 9, Paris 1997, pp. 530-60. **Parigi**

14 La Congregazione dei Greci è composta dal cardinale Giacomo Savelli, dal cardinale bibliotecario Guglielmo Sirleto (conoscitore di lettere elleniche e della tradizione liturgica della Chiesa greca), dal cardinale Giulio Antonio Santoro (nonché arcivescovo di Santa Severina e commendatario del monastero greco di S. Elia di Carbone), dal cardinale Antonio Carafa, dall'arcivescovo di Corfù Antonio Cauco autore del *De Graecorum recentiorum haeresibus*. Tutti i suoi componenti originari, deceduti ad eccezione di Giulio Antonio Santoro, sono sostituiti in occasione della preparazione della *Perbrevis Instructio*. Per una ricostruzione approfondita di queste, cfr. PERI, *Chiesa romana e rito greco* cit.

15 Sulle visite pastorali nell'Italia meridionale come strumento d'intervento delle istituzioni vescovili rispetto alle pratiche culturali e devozionali delle proprie periferie così come sul forte protagonismo delle *universitates* e dei gruppi locali rispetto alla gestione materiale delle istituzioni parrocchiali, si veda il lavoro di C. RUSSO, *Chiesa e Comunità nella Diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, 1984. I risultati di questo lavoro sono da contestualizzare in una stagione di rinnovamento degli studi sulla religiosità (non solo) meridionale (G. DE ROSA, *Religione e società nel Meridione tra Cinque e Seicento*, Bari 1976 e Id., *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Napoli 1984; G.M. VISCARDI, *Magia, stregoneria e superstizioni nei sinodi lucani del Seicento*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 27/1985, pp. 160-67) che proprio dalle visite pastorali aveva tratto profitto (M. VENARD, D. JULIA, *Le répertoire des visites pastorales. Premiers enseignements d'une enquête*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 171 (1977), pp. 213-33).

16 La sua collocazione bibliotecaria attuale si deve d'altronde al cardinal Francesco Maria Brancacci (1592-1675) che, dopo il 1668, proprio della Congregazione de Propaganda Fide era stato membro come deputato al Rito Greco Riformato. Sul cardinal Brancacci, cfr. G. LUTZ, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 13, Roma 1971, *ad vocem*. Su Propaganda, J. METZLER, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Roma-Friburgo-Vienna 1971-76; G. PIZZORUSSO, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XVIII secolo)*, in *Storia d'Italia. Annali* 16, Torino 2000, pp. 479-518.

17 La Congregazione dei Greci perverrà all'emanazione della *Perbrevis Instructio* (*Perbrevis instructio super aliquibus ritibus Graecorum ad RR. PP. DD. Episcopos Latinos, in quorum civitatibus Graeci vel Albanenses, Graeco ritu viventes, degunt, ac literae quaedam Apostolicae ad ipsos Graecos et eorum ritus pertinentes... mandato S. D. N. Clementis Papae VIII simul excusae*, Romae, apud Impressores Camerales).

18 Si proibisce perciò la cresima degli infanti, impone la credenza nel Purgatorio, il rispetto delle indulgenze e la recita del *Filioque* durante il Credo (contro la sua omissione nel Credo della chiesa ortodossa che sostiene che lo Spirito Santo procede dal solo Padre).

¹⁹ Il Collegio era stato concepito per rendere edotti della lingua greca e della liturgia bizantina i giovani provenienti dalle province ottomane e veneziane soggette alla Chiesa ortodossa affinché, ritornandovi, potessero attirare a Roma le popolazioni e le gerarchie orientali. Cfr. V. PERI, *La Congregazione dei Greci e i suoi primi documenti*, in «Studia Gratiana», 13 (1967), pp. 131-256; ID., *Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma*, in «Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche», 44/1-2 (1970), pp. 1-71.

²⁰ Questo avverrà attraverso delle missioni che si dispiegheranno in particolare (cioè con maggior successo, benché irregolarmente) nelle province albanesi e nelle Cicladi a partire dalla metà del XVII secolo in particolare.

²¹ Questa frontiera si manifesta in alcuni passi della celebrazione liturgica (il già citato *Filioque*) e nell'incardinamento di una serie di atti giurisdizionali (le ordinazioni sacerdotali) nella gerarchia procedente dal vescovo di Roma e con sua formale licenza. Sul rinnovato slancio missionario di Propaganda nei territori degli Stati italiani, cfr. G. PIZZORUSSO, *La Congrégation de «Propaganda Fide» et les missions en Itali au milieu du XVII^e siècle*, in C. SORREL, F. MEYER (dir.), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e au XIX^e siècles*, 2001, pp. 43-61. Limitatamente agli Italogreci, cfr. P. CHIOCCETTA, *Tra Fede e Disciplina: l'opera della S. C. per i fedeli di rito greco in Italia*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide* cit., vol. 2, pp. 555-76. Sull'Italia meridionale, cfr. anche D. GENTILCORE, *Accomodarsi alla capacità del popolo: strategie, metodi e impatto delle missioni nel Regno di Napoli, 1600-1800*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée», 109 (1997), pp. 689-722. Anche se non recentissimo, l'articolo di B. DOMPNIER, *Recenti ricerche sulle «missioni popolari» nel Seicento*, in «Società e Storia», 106 (2004), pp. 813-23 resta molto utile per la discussione critica della bibliografia anche per il superamento della categorizzazione delle missioni tra «interne» ed «esterne».

²² Cfr. I. HASSIOTIS, *Tiedendo puentes en el Mediterraneo. Estudios sobre las relaciones hispano-griegas (ss. XV-XIX)*, Grenada 2008.

²³ Queste somme erano per lo più richieste per la ricostruzione dei monasteri o il pagamento al sultano del riscatto per la liberazione dei confratelli ridotti in schiavitù o minacciati di esserlo per aver aiutato i corsari cattolici. Queste figure sono state studiate più per le relazioni instaurate con le autorità politico-religiose occidentali o per illustrare il perdurare di rapporti politici tra est e ovest nel Mediterraneo nonché l'implicazione e l'appoggio offerto ai progetti delle potenze occidentali (siano essi legati a missioni diplomatiche, alla guerra di corsa o ad operazioni militari convenzionali). Cfr. M. GREENE, *Catholic Pirates and Greek Merchants. A Maritime History of the Early Modern Mediterranean*, Princeton-Oxford 2011. Manca ad oggi uno studio prosopografico che utilizzi estensivamente le fonti prodotte da queste suppliche per tutto l'Antico Regime. Oltre all'edizione dei documenti spagnoli (J.M. FLORISTÁN, *Arzobispos griegos en Roma y España (1596-1602)*, in «Erytheia», 26 (2005), pp. 187-212; ID., *Basilios ortodoxos y política mediterránea de España*, ivi, 28 (2007), pp. 139-96), per le fonti settecentesche di Propaganda Fide si veda FALCETTA, *Ortodossi nel Mediterraneo* cit., cap. 4.

²⁴ Rimando ai lavori essenziali di J. M. Floristán sopra citati.

²⁵ Il tipo di fonti utilizzate non permette di capire o approfondire seriamente le ragioni che spingono certe persone ad eludere le giurisdizioni degli ordinari. Se è plausibile che i prelati ortodossi abbiano per taluni rivestito un'autorità e una dignità particolare per la loro stessa origine orientale, le poche notizie trapelanti dai documenti indicano in conflitti locali la ragione di tale elusione.

²⁶ P. PRODI, C. PENUTI (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994. In particolare, W. REINHARD, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, pp. 101-23. Per una critica, cfr. A. TORRE, *Il consumo di devozioni, Religione e comunità nelle campagne d'Ancien Régime*, Venezia 1996, cap. 1.

²⁷ Biblioteca Nazionale di Napoli (d'ora in poi BNN), *Codice Brancacciano*, f. 339r,

²⁸ Ivi, f. 561r.

²⁹ G. VILLANI-VENERUSO, *Nunziature di Napoli. 26 luglio 1570-24 maggio 1577*, vol. I, Roma, 1962, p. 221-222.

³⁰ Archivio di Stato di Napoli, *Regia Camera della Sommaria*, ~~Fuochi, 477~~, Inc. 77 intitolato **Fuochi, 477**, Cotronei. **Incartamento numero 77**

³¹ Lettera dell'arcivescovo di Brindisi al cardinale Buoncompagni del 23 marzo 1573, Vat.lat. 6210, ff. 157r-165bis v. trascritta in PERI, *La Congregazione dei Greci (1573)* cit., pp. 250-6.

³² Cesare, morto nel 1595, aveva preso possesso del feudo nel 1557 alla morte del padre e si era sposato con la nobildonna leccese Sibilla Rolla. Sulle vicende del rito greco nella diocesi di Taranto, cfr. TOMAI-PITINCA, *Istituzioni ecclesiastiche dell'Albania Tarantina* cit.

³³ La cui trascrizione in PERI, *La Congregazione dei Greci (1573)* cit., pp. 400-11.

³⁴ M. SCIAMBRA, *Clero di rito greco che ha servito la comunità greco-albanese di Palermo*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», XVI/1-2 (1963), p. 106 sgg. Informazione tratta dalla «Risposta alle due Consulte fatte da Mons. Vescovo di Girgenti e da Mons. Arcivescovo di Palermo avverso la petizione avanzata a S. Maestà dagli Albanesi di Sicilia per Vescovo Greco», ~~Archivio della Parrocchia greca.~~

³⁵ Ivi, pp. 141-3.

³⁶ Sul contesto politico italiano e balcanico – in particolare sulla ricerca di autonomia degli Arcivescovi di Ocrida dal Patriarca di Costantinopoli – e sui viaggi dei patriarchi acridensi in Europa, V. Peri, *I Metropoliti orientali di Agrigento in Bisanzio e l'Italia*, in *Raccolta di studi in memoria di Agostino Petrusi*, Milano 1982, pp. 275-321.

³⁷ BNN, *Codice Brancacciano*, I. B. 6, f. 547r. **I. B. 6 prima di Codice Brancacciano**

³⁸ Vittorio Peri (*Chiesa latina e chiesa greca* cit., pp. 281-2) trascrive il documento del 1566 ritrovato tra gli atti del monastero di Zographou sul Monte Athos con cui l'arcivescovo di Ocrida, Plaisio, indica gli ambiti territoriali del Metropolita d'Agrigento comprendendovi l'Abruzzo, Basilicata, Calabria, Sicilia, Malta e la Dalmazia.

³⁹ ~~Ivi~~, f. 196r. **BNN, Codice Brancacciano I. B. 6**

⁴⁰ Ivi, f. 194r.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Il documento è stato pubblicato da C. KARALEVSKY, *Documenti inediti per servire alla storia delle chiese Italo-greche*, in «Bessarione. Rivista di studi orientali», III (1912-13), p. 148-9.

I. B. 6 ⁴³ BNN, *Codice Brancacciano*, f. 434r.

⁴⁴ Ivi, f. 444r.

NOTA 46: Archivio Storico di Propaganda Fide (d'ora in poi ASPF), Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali (d'ora in poi SOCG)

ibid. ⁴⁵ ~~BNN, I.B.6.~~

⁴⁶ ~~Archivio storico Propaganda Fide, Roma (d'ora in poi ASPF), SOCG, 9, f. 412.~~ Dall'ignoranza del greco e del latino appurata da Gabriello, è chiaro che le ordinazioni di quel clero non hanno seguito il percorso preconizzato dalle istruzioni papali quarant'anni prima.

⁴⁷ Su un totale di 690 scolari del Collegio Greco tra il 1576 e il 1700, solo 53 sono nati nei vari casali albanesi e greci dei vicereami di Napoli e Sicilia (il 7,68%) rispetto ai 439 di greci provenienti dai domini turco e veneziano (63,62%). Cfr. Z.N. TSIRPANLIS, *Gli alunni del collegio Greco di Roma (1576-1700)*, in A. FYRIGOS (a cura di), *Il Collegio greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma 1982, pp. 1-21.

⁴⁸ Per una panoramica delle origini e delle destinazioni degli studenti del Collegio Greco cfr. J.W. WOS, *Cronaca degli allievi del Collegio Greco in Roma (1577-1640)*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», XL (1972), pp. 129-86 e A. FYRIGOS, *Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del Pontificio Collegio Greco in Roma (1701-1803)*, in *Il Collegio greco di Roma* cit., pp. 23-73.

49 ASPF, SOCG, 24, f. 222. Cochiglia asserisce di aver servito Leonato «con ogni affetto si per essere cattolico come per venirmi comandato da lei».

50 SCIAMBRA, *Clero di rito greco* cit., pp. 144-5.

solo SOCG

51 ASPF, SOCG, *Acta*, 18, f. 84v che recita «instantiam Grecorum Albanensium Regni Siciliae ut concedatur facultas Neophyto Episcopo Mathonensi ritus Greci eos ordinandi usque ad sacerdotium inclusive cum ob eorum paupertatem Episcopo Grechorum Romae residente pro ordinationibus adire non possint». **NOTA 53: Scritture Riferite nei Congressi (d'ora in poi SC), Italogreci, 2**

52 Ivi, f. 73.

53 ASPF, *Italogreci*, 2, f. 36.

54 ASPF, *Scritture Riferite*, 482, f. 1.

**nota 54:
SOCG, 482**

**nota 56: Acta
Sacrae**

55 Ivi, f. 195

**Congregazioni
(d'ora in poi
Acta), 19 ecc.**

56 ASPF, *Acta*, 19, ff. 311 e 423 e *Acta*, 20, f. 107 da cui le citazioni sopra riportate.

57 ASPF, SOCG, 276, ff. 1-9.

58 Ivi, ff. 19-22. Informazione del vescovo di Anglona-Tursi del 25 ottobre 1661.

59 Ivi, 351, ff. 63-67.

nota 60: SOCG

60 ASPF, *Scritture Riferite*, 482, ff. 42-43 e 52. Anche sull'operato violento di Nicolò Petta su cui indaga Propaganda. Su Giorgio Sevastò si veda una supplica (2 giugno 1677) a Propaganda – ivi, f. 265 – dove chiede licenza di «andar dappertutto celebrando nelle chiese dei cattolici» per poter sostenere la famiglia senza lavorare nei campi. Il fatto che Giorgio riferisca di una raccomandazione del Nunzio di Firenze, Mons. Airoldi a favore del fratello Macario autorizzerebbe l'ipotesi dell'arrivo di quest'ultimo a Campomarino tramite i buoni uffici di Propaganda. Manca, però, una prova archivistica, almeno a Propaganda.

61 ASPF, *Acta*, 15, 15 novembre 1689.

**Nota 62:
aggiungere
SOCG**

62 ASPF, 398, ff. 50-51. La denuncia è in un memoriale a nome delle «colonie d'Albanesi» di Sicilia.

63 Ivi, f. 174.

64 Un'altra lettera del vescovo di Larino del 1731 – ivi, ff. 474-75 – informa che don Pietro è stato successivamente «abilitato» dall'Arcivescovo di Benevento ad amministrare i sacramenti a Chieuti. Il vescovo lo dipinge però come un soggetto facinoroso che non ha esitato a mettersi alla testa di una «sedizione» contro di lui ed è stato perciò inquisito.

65 Sarà necessario condurre ricerche più approfondite sulle modalità e le relazioni di familiarità che permettono di accedere alle lettere dimissorie dei vescovi per andare a Roma.

66 Ivi, SOCG, 351, ff. 83-85.

67 La lettera di don Onofrio Costantini – uno dei due sacerdoti e di lì a poco nominato vescovo residente in Roma per i greci – conferma le accuse sul complotto spagnolo («ha ben veduto in mano dell'Arcivescovo molte lettere del vicere») e non scagiona Lascaris completamente dalle accuse di lussuria aggiungendo anzi una di insolvenza creditizia. Cfr. ASPF, *Acta*, 32, ff. 107v-108. Su Lascaris, cfr. N. BORGIA, *I monaci basiliani d'Italia in Albania. Appunti di storia missionaria. Secoli XVI-XVIII*, Roma 1935, pp. 57-79.

68 ASPF, *Acta*, 32, ff. 176v-177.

69 ASPF, *Acta*, 50, ff. 42-43 e SOCG, 477, f. 71.

70 ASPF, SOCG, 351, f. 68.

71 M. SCIAMBRA, *Clero di rito greco che ha servito la comunità greco-albanese di Palermo*, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», XVIII/3-4 (1964), pp. 132-66.

72 Sulla fondazione di Mezzoiuso alla fine del '400, O. BUCCOLA, *Mezzoiuso e la chiesa di S. Maria. Nuovi documenti storici*, Palermo 1914.

⁷³ B. LAVAGNINI, *Monaci cretesi a Mezzojuso, il Patriarca Atanasio II e la sede di Ocriida*, in «Kretikà Kronikà», 16 (1963), pp. 46-58, dov'è pubblicata la lettera di Atanasio.

⁷⁴ Il termine «ambiguo» è preferito da FALCETTA, *Ortodossi nel Mediterraneo cattolico* cit., p. 86.

⁷⁵ Per *communicatio in sacris* s'intende la prassi consolidata da parte dei fedeli di partecipare alle celebrazioni liturgiche e ai sacramenti di una confessione cristiana diversa dalla propria, prassi diffusa in particolare nelle regioni di coabitazione di chiese cristiane latine e greche. Sui dibattiti relativi alla *communicatio in sacris* in seno alla Chiesa cattolica e sulla sua area di diffusione nelle regioni soggette agli Ottomani, cfr. C. SANTUS, *La communicatio in sacris con gli «scismatici» orientali in età moderna*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 126/2 (2014): <http://mefrim.revues.org/1790>. Più in generale sulla pratica dei sacramenti e osservanza dei riti nelle missioni cattoliche, cfr. M.T. FATTORI, *Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi. Secoli XVI-XVIII*, in «Cristianesimo nella storia», 31/2 (2010).

⁷⁶ Sulla valenza giurisdizionale delle azioni nella creazione di spazi a statuto speciale, si veda (anche se a una scala diversa) A. TORRE, *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Roma 2011, in particolare l'introduzione e i capitoli 1 e 2.

⁷⁷ La storiografia ha sottolineato il ruolo svolto in questo processo dai trattati commerciali tra Vienna e Istanbul (Passarowitz, 1718) nel favorire le migrazioni dai territori ottomani verso quelli recentemente acquistati dagli Asburgo dell'Europa centrale e facilitando il dispiegarsi delle attività economiche dei mercanti ottomani non mussulmani tra i due imperi limitrofi. Cfr. M. GREENE, *The early modern Mediterranean*, in P. HORDEN, S. KINOSHITA (eds), *A Companion to Mediterranean history*, Oxford 2014, pp. 91-106; G. HARLAFTIS, *The «Eastern invasion»: Greeks in Mediterranean trade and shipping in the eighteenth and early nineteenth centuries*, in M. FUSARO, C. HEYWOOD, M.S. OMRI (eds), *Trade and cultural exchange in the early modern Mediterranean: Braudel's maritime legacy*, London-New York 2010, pp. 223-52.

⁷⁸ Tale programma si sostanziò in una politica di sobillazione dei sudditi ortodossi del Sultano nei Balcani e culminò nell'attribuzione alla Russia da parte di Caterina II del ruolo di protettrice di tutti i popoli ortodossi. Il mio riferimento è al cap. 8 della quarta parte del libro di D. ABULAFIA, *The Great Sea. A human history of the Mediterranean*, London 2011, con bibliografia relativa a questo tema.

⁷⁹ Una soppressione, tuttavia, lenta che consisterebbe più nell'eliminazione delle condizioni di riproduzione del rito greco che nel suo sradicamento. Queste posizioni sono accolte durante il pontificato di Benedetto XIV (1740-58) con l'emanazione della Bolla *Etsi Pastoralis* (26 maggio 1742) che identifica il problema della riproduzione del rito greco nella trasmissione familiare del rito nelle coppie miste e nelle regioni dove i due riti coabitano. La Bolla preconizza, infatti, una serie di misure atte a produrre il progressivo assorbimento delle comunità di rito bizantino: l'impossibilità del marito di rito latino di abbracciare il rito greco della moglie e l'obbligo di quest'ultima di assumere quello latino del marito, la preclusione alla moglie di rito latino di assumere quello greco del marito e l'ingiunzione di crescere i figli nel rito del coniuge «latino». Ma il giudizio sulla *Etsi pastoralis* è stato fin dalle origini tutt'altro che unanime. Se gli ambienti curiali hanno difeso la Bolla spiegando che essa protegge le comunità di rito greco dalla commistione o contaminazione con quelle di rito latino, il clero locale di rito greco ne ha identificato immediatamente i risvolti nella ghetizzazione socio-istituzionale e nella conseguente inesorabile assimilazione confessionale.

⁸⁰ Altre difficoltà risiedono nella separazione tra due gruppi di fedeli, nel loro censimento e nella regolamentazione dei figli delle coppie miste. Cfr. ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 3, 1722, «Nota di Archivio sopra i Greci nelle Diocesi di Rossano, Bisignano, e Cassano Anglona e Lerino nella Calabria», cc. 240r-247v nonché il «Foglio istruttivo per il Nunzio di Vienna sopra la necessità di un vescovo di rito Greco per i Greci», cc. 333r-334r che, pur essendo senza data, è riferibile alla stessa consultazione.

⁸¹ Cfr. M.F. CUCCI, *Il Pontificio Collegio Corsini degli Albanesi di Calabria. Evoluzione storica e processo di laicizzazione*, Cosenza 2008.

⁸² Saranno necessarie ulteriori ricerche per esplorare i mutamenti delle strategie delle carriere ecclesiastiche tra '600 e '700 tra le élite locali nel Meridione. Occorrerebbe, infatti, far luce su come cambiano le opportunità e i canali istituzionali che permettono ai candidati agli ordini sacri di dare esito alle loro aspirazioni.

⁸³ M. MANDALÀ, *Vulgus vult decipi. I miti della storiografia arbereshe*, Palermo 2012.

⁸⁴ Questo programma si è arricchito, nel corso dell'800 e del '900, grazie all'apporto di studi storico-folclorici (costumi e canti popolari) e dialettologici (confluiti nel Dopoguerra nella definizione di una variante italiana della lingua albanese, l'arbëreshë). Tra i principali protagonisti di questa stagione erudita e letteraria in gran parte in lingua albanese che inizia verso la metà dell'800 e si prolunga nei primi due decenni del secolo successivo, lo scrittore e poeta Girolamo De Rada (1814-1903) le cui opere sono state ripubblicate integralmente per cura di Francesco Altissimi: G. DE RADA, *Opera Omnia*, Soveria Mannelli 2005.

⁸⁵ Il «paradigma albanico» non deve, tuttavia, il suo successo solo alla continuità delle osservazioni linguistiche ed etnografiche che hanno concorso alla formazione di una storiografia arbëreshë. Esso si è avvalso di una narrazione identitaria speculare, seppur, nel XVIII secolo, più frammentaria: quella di una presenza greco-ortodossa alimentata dal nuovo dinamismo mercantile delle comunità commerciali grecofone dell'Epiro e del Levante ottomano. Queste componenti grecofone gravitanti sui porti di Barletta, Lecce, Napoli, Messina e Palermo avevano innescato contrapposizione tra «scismatici» e cattolici di rito greco attorno all'uso e la direzione ortodossa delle chiese greche. In questi conflitti, l'elemento ellenico, grecofono e ortodosso si presentava come sostanzialmente diverso da quello di più lunga presenza, albanofono e cattolico. Queste due narrazioni partecipano al processo di riconfigurazione delle divisioni interne dello spazio culturale greco-ortodosso d'Antico Regime e culminante, nel corso dell'800, in una nuova forma di segmentazione di tipo etno-linguistico (greco, serbo, dalmata, albanese) alla base delle future ideologie nazionali.

⁸⁶ Giorgio Guzzetta (1682-1756) è il fondatore del Seminario Italo-albanese (Palermo, 1734), studioso della parlata e del folclore albanese di Sicilia (*Etimologico*) e della storia delle popolazioni epirote (*Cronica della Macedonia fino ai tempi di Skanderbeg*). Tutte le sue opere rimasero manoscritte e note solo all'interno del Seminario. Cfr. l'introduzione di Matteo Mandalà all'edizione del manoscritto in latino (1765) tradotto come *L'osservanza del rito presso gli Albanesi d'Italia perché giovino a se stessi e a tutta la Chiesa*, Palermo 2007, pp. 7-26.

⁸⁷ Paolo Maria Parrino (1711-65) – allievo e successore di Giorgio Guzzetta alla direzione del Seminario Italo-albanese di Palermo (1756) – porta a maturazione intellettuale le idee del maestro (*In septem perpetuae consensionis libros Albanensis Ecclesiae cum Romana omnium Mater et Magistra*, 1765). Cfr. M. MANDALÀ, *Paolo Maria Parrino e le origini dell'ideologia albanista*, in P. DI MARCO, A. MUSCO (a cura di), *Aspetti della cultura bizantina ed albanese in Sicilia*, Palermo, Palermo 2005, pp. 1-60.

⁸⁸ Parroco del paese natio (Contessa Entellina), Nicolò Chetta (1741-1803) diresse dal 1777 il Seminario Italo-albanese di Palermo di cui era stato allievo. Tra le sue opere rimaste manoscritte all'interno del seminario, gli scritti linguistici – il *Vocabolario albanese* e l'*Etimologico della lingua albanese* – e lo studio storico-etnografico *Tesoro di notizie su dei Macedoni*. Cfr. il saggio introduttivo di Matteo Mandalà al *Tesoro di notizie su de' Macedoni*, Palermo 2002, nonché gli scritti dello stesso autore riuniti in *Nicolò Chetta nel bicentenario (1803-2003)*, Palermo 2003, pp. 9-126.

⁸⁹ Pietro Pompilio Rodotà (1707-1770), nato a San Benedetto Ullano (Cosenza), si trasferì a Roma sulle orme dello zio Monsignor Felice Samuele Rodotà, fondatore del seminario italo-greco di San Benedetto Ullano e lettore di greco nella Biblioteca Vaticana. Pietro sostituirà lo zio Samuele nella medesima biblioteca in qualità di «scrittore greco» (1736). Servendosi della documentazione romana, Rodotà dette alle stampe nel 1763 *Dell'origine, progresso e stato presente del Rito greco in Italia* in cui sono ricostruite le vicende delle migrazioni greche ed albanesi. Su di lui cfr. l'introduzione biografica di V. Peri, all'edizione dell'opera di

Rodotà: *Pietro Pompilio Rodotà e gli studi sulla Chiesa Bizantina in Italia*, Cosenza 1986, pp. 5-60.

⁹⁰ Su questa cfr. FALCETTA, *Ortodossi* cit., cap. 1.