



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di scienze storiche, geografiche e dell'antichità DiSSGeA

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: STUDI STORICI,
GEOGRAFICI, STORICO-RELIGIOSI
INDIRIZZO: STUDI STORICI E DI STORIA RELIGIOSA
CICLO XXVI

**Ortodossi nel Mediterraneo cattolico:
Comunità di rito greco nell'Italia del Settecento**

Direttore della Scuola: Ch.ma Prof.ssa Maria Cristina La Rocca

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Walter Panciera

Supervisore: Ch.mo Prof. Egidio Ivetić

Dottorando: Angela Falcetta

INDICE

INTRODUZIONE.....	p. 5
PARTE I: Ortodossi nel Mediterraneo cattolico.....	p. 21
Capitolo 1: La <i>respublica christiana</i> e i confini storici del « <i>Commonwealth ortodosso</i> ».....	p. 25
Capitolo 2: La presenza ortodossa negli Stati cattolici: orizzonti politici, riforme e diplomazia.....	p. 85
Capitolo 3: Ortodossia occidentale: terre e comunità di frontiera nel Mediterraneo centrale nel XVIII secolo.....	p. 111
PARTE II: Nel Regno di Napoli: gli uomini e le reti.....	p. 213
Capitolo 4: L'eterogeneità dei migranti: il sacro, il "negozio" e il politico.....	p. 223
Capitolo 5: L'eterogeneità delle reti: incontri e traiettorie.....	p. 293
Capitolo 6: Sulla morfologia delle reti.....	p. 321
PARTE III: Il mondo delle comunità: una prospettiva Comparata.....	p. 343
Capitolo 7: Modelli di organizzazione comunitaria.....	p. 349
Capitolo 8: Comunità e società: l'interazione dei migranti con la società locale.....	p. 371
Capitolo 9: Le dimensioni dell'appartenenza: ambiguità, dicotomie e sovrapposizioni.....	p. 385
CONCLUSIONI.....	p. 431
FONTI E BIBLIOGRAFIA.....	p. 437

ACRONIMI

Archivi e Biblioteche:

ASPF: Archivio Storico di Propaganda Fide

ASVa: Archivio Segreto Vaticano

ASDN: Archivio Storico Diocesano di Napoli

ADPB: Archivio Diocesano Pio IX di Barletta

ASVe: Archivio di Stato di Venezia

ASN: Archivio di Stato di Napoli

ASBT: Archivio di Stato di Bari, Sezione di Trani

ADA: Archivio diocesano di Altamura

BNN: Biblioteca Nazionale di Napoli

BSNSP: Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria

ABMC: Archivio Biblioteca Museo Civico di Altamura

Fondi archivistici:

SOCG: Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali

SC: Scritture riferite nei Congressi

SV: Sacre Visite

MAE: Ministero degli Affari Esteri

SMC: Supremo Magistrato di Commercio

NB: Notai di Barletta

SRUPT: Sacra Regia Udienza Provinciale di Trani

ANAN: Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli

INTRODUZIONE

Dopo la riconquista turca della Morea, Andrea Vido, un giovane greco di Napoli di Romania, fu condotto come schiavo a Costantinopoli e poi a Belgrado, dove fu circonciso e posto al servizio di un generale turco, un rinnegato moscovita. Liberato dalle armate asburgiche, abiurò la «fede maomettana», si tolse il turbante, «segno di monsignolo», e vestì «alla tedesca». Giunto poi a Roma per ricevere gli ordini minori dal Vescovo greco-cattolico, un italo-albanese, partì per Vienna come interprete di un Vescovo greco, venuto dal Levante nella città papale per fare la professione di fede, prima di andar questuando presso i principi d'Europa. Negli anni successivi continuò a vivere in *Cristianità*, tessendo relazioni con altri greci residenti a Venezia, a Napoli e a Malta, dove sposò una latina¹.

Le carte dell'Archivio storico di Propaganda Fide ci raccontano centinaia di storie come quella di Vido. Come osserva Antony Molho:

gli abitanti del bacino del Mediterraneo nei primi anni della Modernità si confrontavano con un mondo che non presentava né consentiva la creazione di identità sociali semplici, lineari e ben integrate. I confini fisici e simbolici erano molto più fluidi di quanto non lo siano stati in tempi più recenti [...] le conversioni religiose forzate o volontarie, strumentali o genuine accadevano abbastanza frequentemente per indebolire le pretese di ortodossia avanzate dalle autorità religiose².

Più in generale, il mondo descritto da Molho, lo stesso entro cui si muove il giovane chierico ortodosso, sopravvisse ben oltre la prima età moderna, fin quando, cioè, il movimento delle persone e il loro *ethos* collettivo e individuale non furono ineluttabilmente trasformati dal

¹ La vicenda è riferita in una serie di memorie e attestati contenuti negli atti della Congregazione generale del 6 ottobre 1729 (ASPF, Acta, 6 ottobre 1729, Andrea Vido greco di Napoli di Romania vorrebbe essere ordinato al servizio della Chiesa Greca di Malta, n. 2, cc. 438r-440r; vedi anche: SOCG, vol. 668, 21 agosto 1730, cc. 79r-101v).

² Anthony MOLHO, «Comunità e identità nel mondo mediterraneo», in Fabrizio BARCA – Maurice AYMARD (a cura di), *Conflitti, migrazioni e diritti dell'uomo. Il Mezzogiorno laboratorio di un'identità mediterranea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 29-44; qui p. 37.

processo di territorializzazione che investì la regione nell'epoca dei nazionalismi.

Dagli anni settanta, nel campo degli studi umanistici e delle scienze sociali un'enfasi crescente è stata rivolta agli aspetti dell'interazione culturale³ e alla frammentazione, fluidità e ibridismo come tratti costitutivi delle realtà sociali e degli spazi culturali⁴. Nell'ultimo quindicennio tutto ciò si è tradotto in un rinnovato interesse per la storia regionale⁵ e per quella mediterranea⁶ in particolare: in virtù della sua eterogeneità e degli scambi intensi che unirono nel tempo le sue coste e le sue microregioni⁷, il Mediterraneo è apparso agli studiosi come il

³ Vedi ad esempio i lavori di Andrew C. HESS, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1978; Anthony PAGDEN, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, Yale University Press, 1994; Bernard HEYBERGER – Chantal VERDEIL, (sous la direction de), *Hommes de l'entre-deux: parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVIe-XX siècle)*, Paris, Les Indes savantes, 2009; Joan-Pau RUBIÉS *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes (1250-1625)*, Cambridge University Press, 2000; David ABULAFIA, *Mediterranean encounters, economic, religious, political, 1100-1550*, Aldershot, Ashgate, 2000; Molly GREENE, *A shared world: Christians and Muslims in the early modern Mediterranean*, Princeton University Press, 2000.

⁴ Cfr. Homi K. BHABHA, *The location of Culture*, London, Routledge, 1994; Paul GILROY, *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993; Stuart HALL, «Cultural Identity and Diaspora» in Jonathan RUTHERFORD (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence and Wishart, 1990, pp. 222-237. Per una riflessione più generale su questi temi e approcci, vedi: Peter BURKE, *Cultural Hybridity*, Cambridge-Malden, Polity press, 2009; Victoria E. BONNELL – Lynn HUNT – Richard Biernacki, *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1999.

⁵ Cfr. Celia APPLEGATE, «A Europe of Regions: Reflections on the Historiography of Sub-National Places in Modern Times», *The American Historical Review*, Vol. 104, No. 4 (1999), pp. 1157-1182.

⁶ Per una sintesi e discussione critica delle interpretazioni e delle immagini contraddittorie del Mediterraneo all'interno della storiografia, vedi: Christian BROMBERGER, «Bridge, Wall, Mirror: coexistence and confrontations in the Mediterranean World», *History and Anthropology*, Vol. 18, No. 3 (2007), pp. 291-307.

⁷ Per una lettura «realista» del Mediterraneo come regione caratterizzata da una estrema frammentazione topografica e da una intensa connettività tra le sue differenti e fluide «microecologies» e tra popolazione e ambiente, vedi: Peregrine HORDEN – Nicholas PURCELL, *The corrupting sea: a study of Mediterranean history*, Oxford, Blackwell, 2000; Peregrine HORDEN, «Mediterranean excuses: Historical writing on the mediterranean since Braudel», *History and Anthropology*, Vol.16, No.1 (2005), pp. 25-30.

terreno ideale per studiare i gruppi umani, le culture e le civiltà oltre la 'metafisica' della nazione⁸.

Questi studi hanno contribuito non solo a denaturalizzare le 'identità' etniche, ma anche a 'decostruire' le dicotomie confessionali e culturali (*civilizational*), generalmente racchiuse nelle categorie di Est e Ovest⁹: la loro natura astratta, la forza soprattutto ideale e discorsiva delle grandi «unità religiose» o, più spesso, la fluidità e l'ambiguità dei loro confini sul piano storico e culturale sono stati messi in luce da numerosi saggi e studi particolari¹⁰. L'attraversamento e la fluidità dei confini, però, non escludono, anzi spesso confermano, la loro concretezza e 'storicità'¹¹. Nell'introduzione al suo celebre saggio *Ethnic groups and boundaries*, Fredrik Barth affermava che ciò che consente di individuare la continuità, e dunque l'esistenza, delle «unità etniche» (intese non in senso biologico o come culture «discrete» e oggettive) non è il loro

⁸ Vedi ad esempio i lavori di: Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants: a maritime history of the Mediterranean*, Princeton University Press, 2010; Steven A. EPSTEIN, *Purity lost. Transgressing boundaries in the Eastern Mediterranean, 1000-1400*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2007; Eric DURSTELER, *Venetians in Constantinople: nation, identity, and coexistence in the early modern Mediterranean*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006; Sally MCKEE, *Uncommon Dominion: Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000.

⁹ L'attenzione degli storici è stata rivolta principalmente alla reinterpretazione del rapporto tra cristiani e musulmani (si vedano oltre al già citato lavoro di Molly Greene [*A shared world*, cit.], anche quelli di Palmira BRUMMETT, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1994; e di Daniel GOFFMAN, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 2002) e agli ebrei nell'Europa cristiana (cfr. Pier Cesare IOLY ZORATTINI (a cura di), *L'identità dissimulata: giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, Firenze, L. S. Olschki, 2000; Anthony MOLHO, «Ebrei e Marrani fra l'Italia e l'Impero Ottomano», in Corrado VIVANTI – Ruggiero ROMANO (a cura di), *Storia d'Italia: annali*, vol. 11: *Gli ebrei in Italia*, II parte, Torino, Einaudi, pp. 1011-1043).

¹⁰ Oltre alle monografie già citate, vedi ad esempio i saggi raccolti in: Matthew BIRCHWOOD – Matthew DIMMOCK (eds.), *Cultural encounters between East and West, 1453-1699*, Cambridge Scholars Press, 2005.

¹¹ Nel suo saggio [«Bridge, Wall, Mirror», cit.] Bromberger critica le nozioni di «hybridity» e di «metissage» non solo perché incompatibili con la logica delle religioni monoteiste, ma anche perché l'idea di fluidità sociale a cui rimandano questi concetti non nasce fuori dalle pratiche dell'identità e dell'appartenenza. Per una riflessione su questo tema vedi anche: Peter BURKE, «Civilizations and frontiers: anthropology of the early modern Mediterranean», in John A. MARINO (ed.), *Early modern history and the social sciences: testing the limits of Braudel's Mediterranean*, Kirksville, Truman State University Press, 2002, pp. 123-141.

contenuto, «the cultural staff that it encloses». È la frontiera (*boundary*) che definisce il gruppo o la cultura, mutevole, di un gruppo¹².

Assumendo questa prospettiva alla base di questo studio, il confronto delle comunità ortodosse, di rito greco, con la Cristianità romana nei territori della sua giurisdizione e l'emergere nel Settecento dell'influenza e della presenza della Russia ortodossa nel Mediterraneo, consentono di individuare in quest'area una 'situazione' di frontiera¹³. Questa frontiera nasce da e allo stesso tempo definisce la realtà di un Mediterraneo cattolico, di uno spazio in cui forte era il peso dalle istituzioni della Curia romana, attraversato a partire dal XVII secolo dalla rete dei missionari che si venne costituendo attorno alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Il nucleo centrale di questo spazio, che costituisce il terreno d'indagine di questo studio, è formato dall'Italia e dalle sue isole limitrofe (Corsica e Malta comprese). Proprio dalle carte dell'archivio della congregazione romana quest'area emerge come una *regione a sé*, un 'feudo' romano all'interno dei confini più ampi della *respublica christiana*. Al suo interno il Regno di Napoli costituisce una realtà centrale, non solo perché il corpo più consistente dell'Ortodossia occidentale viveva all'interno dei suoi confini. Qui, soprattutto, dal punto di vista economico-ambientale e dei caratteri sociali e culturali dei coloni e dei migranti di rito greco, l'insediamento ortodosso appare più variegato, non riducibile alla topografia omogenea delle *port cities* del Mediterraneo.

Come abbiamo detto, l'affacciarsi della Russia ortodossa sull'Europa già con Pietro il Grande agli inizi del XVIII secolo segna sul piano cronologico il termine iniziale di questo studio. L'irrompere di Napoleone sulla scena europea e mediterranea costituisce l'altro estremo

¹² Fredrik BARTH, (ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo, Bergen, 1969, pp. 9-38.

¹³ Il termine «frontiera» è qui inteso nella sua connotazione socio-culturale, non come linea di separazione tra due Stati o territori, ma come «punto di incontro, di contatto» e come «spazio di interazione» (vedi in particolare le tesi di Owen Lattimore in: Ugo FABIETTI, *L'identità etnica*, Roma, Carocci, 1998, pp. 104-112). In questo senso esso coincide con il concetto barthiano di «boundary», il quale implica anche l'esistenza di situazioni di contatto sociale tra persone di differenti culture (Fredrik BARTH, (ed.), *Ethnic groups and boundaries*, cit., pp. 15-16). Per una ricognizione generale sull'evoluzione e impiego dei concetti di «frontiera» e «confine» in campo antropologico, vedi: Pier Paolo VIAZZO, «Frontiere e "confini": prospettive antropologiche», in Alessandro PASTORE (a cura di), *Confini e frontiere nell'età moderna: un confronto fra discipline*, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 21-44.

temporale. Sul piano politico, economico e ideale la Rivoluzione e le sue conseguenze segnarono un'indubbia discontinuità nella storia dei popoli balcanici, anche se – come vedremo – gli effetti di questa transizione sulle comunità ortodosse del Mediterraneo centrale furono irregolari, lenti e contraddittori.

La vicenda di Vido e le traiettorie degli altri ortodossi che, con rinnovata intensità nel Settecento, giunsero in Italia e nelle isole limitrofe, o che qui abitavano da tempo, si svolgono, dunque, *dentro e attraverso* questa frontiera e i suoi molteplici confini¹⁴ interni: quelli delle civiltà, delle confessioni e delle tradizioni religiose, quelli degli stati, dei loro spazi giuridici interni e delle comunità, e infine quelli delle economie terrestri e marittime, locali e globali.

Gli studi sulle relazioni cattolico-ortodosse sono rimasti per lo più confinati alle aree del Mediterraneo orientale¹⁵. Sul versante centro-occidentale del Mare Interno, invece, l'esperienza dell'incontro tra Ortodossia e «Occidente latino» è stata declinata soprattutto sul piano della storia ecclesiastica¹⁶ e intellettuale. Analizzando le

¹⁴ Nell'accezione barthiana di confine sociale e simbolico, in quanto tale «deterritorializzato» (cfr. Fredrik BARTH, (ed.), *Ethnic groups and boundaries*, cit.).

¹⁵ Copiosa è la letteratura sulle relazioni interconfessionali cattolico-ortodosse nei domini veneziani del Levante (per una ricognizione generale della storiografia greca sulla Chiesa ortodossa nei domini veneti, cfr. Evangelia SKOUFARI, «La Chiesa ortodossa nelle Isole Ionie. Un bilancio sulla storiografia greca», in Giuseppe GULLINO – Egidio IVETIĆ, *Geografie confessionali. Cattolici e ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718-1797)*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 159-185; vedi anche: Benjamin ARBEL, «Roman Catholics and Greek Orthodox in the early modern Venetian State», in Nili COHEN – Andreas HELDRICH (eds.), *The three religions*, Munich, Herbert Utz Verlag, 2002; Alfredo VIGGIANO, «Riti, consuetudini, istituzioni ecclesiastiche ortodosse dello Stato da mar. Un'inchiesta veneziana di fine Settecento», in *Ibidem*, pp. 121-145). Particolarmente innovativo è lo sguardo di Molly Greene sull'ambiguità religiosa dei mercanti cristiani nel Mediterraneo orientale in *Catholic pirates and Greek merchants*, cit.; per le province arabe dell'Impero ottomano vedi gli studi di Bernard HEYBERGER, «Eastern Christians, Islam, and the West: a Connected History», *International Journal of Middle East Studies*, 42 (2010), pp. 475-478; Id., *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles)*, Rome, École française de Rome, 1994.

¹⁶ Vedi ad esempio gli studi di Giorgio Fedalto per l'ambito veneziano («La Comunità greca, la Chiesa di Venezia, la Chiesa di Roma», in Maria Francesca TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2002, pp. 83-102; *Cultura ecclesiastica di vescovi greci in Italia nel secolo XVI: Massimo Margunio*, Estratto da: *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Padova, Antenore, 1973 (Italia sacra, 20-22); e quelli di Zacharias N. Tsirpanlis («Il primo e secondo Collegio Greco di Roma», *Il Veltro*,

rappresentazioni culturali dell' 'altro', Nancy Bisaha ha mostrato come mentre i dotti greci emigrati in Italia ricorsero alla cultura e alla storia della Grecia antica per alimentare un senso di differenza culturale tra Ovest ed Est, agli occhi degli umanisti italiani essi apparvero come figure continuamente oscillanti tra Oriente e Occidente, tra cristianesimo ed eresia¹⁷. Per il Settecento gli studi di Dimaras¹⁸ e quelli più recenti di Paschalis Kitromilides hanno indagato e ricostruito il processo di trasmissione e traduzione delle idee dell' Illuminismo europeo nei territori dell' Oriente ortodosso¹⁹. Come mostrano questi studi, le comunità ortodosse dell'immigrazione costituirono il principale agente della secolarizzazione del pensiero e, quindi, uno dei fattori della complessa transizione dei popoli ortodossi dei Balcani verso forme d'identità secolari e moderne²⁰.

L' enfasi sugli aspetti culturali, come anche su quelli economici²¹, ha rappresentato forse la ragione principale del generale disinteresse rivolto dagli studiosi all' analisi dell' interazione dei migranti ortodossi con il 'mondo cattolico'. La nozione di diaspora – assunta nelle sue

27 (1983), pp. 507-521; «Memorie storiche sulle comunità e chiese greche in Terra d' Otranto (XVI sec.)», in *La chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo*. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969), II, Padova, Editrice Antenore, 1972 (Italia Sacra 21), pp. 845-877).

¹⁷ Nancy BISAHA, *Creating East and West. Renaissance humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

¹⁸ Konstantinos Th. DIMARAS, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός* [I Lumi neoellenici], Αθήνα, Εκδ. Ερμης, 1977.

¹⁹ Vedi ad esempio: Paschalis M. KITROMILIDES, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες* [Illuminismo neogreco. Idee politiche e sociali], Athens, Cultural Foundation of the National Bank of Greece, 1996; Id., *The Enlightenment as Social Criticism. Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1992.

²⁰ Cfr. Paschalis KITROMILIDES, «Orthodox culture and collective identity in the Ottoman Balkans during the eighteenth century», in Id., *An Orthodox Commonwealth: symbolic legacies and cultural encounters in southeastern Europe*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2007 (Variorum collected studies series), cap. II, pp. 131-145. Tale relazione, tuttavia, non implica per Kitromilides l' idea di un rapporto di continuità tra diaspora e nazione, per la natura mutevole delle comunità della diaspora nel tempo e per la diversità delle forme di «comunità» correlate a queste due differenti realtà (cfr. Id., «Diaspora, Identity, and Nation-Building», in Minna ROZEN [ed.], *Homelands and Diasporas. Greeks, Jews and their Migrations*, London-New York, I.B. Tauris & Co Ltd., pp. 323-331, 2008, pp. 323-331).

²¹ La letteratura sulla diaspora commerciale greca è vasta. Si citano qui i saggi sull' argomento contenuti in: Ina Baghdiantz MCCABE – Gelina HARLAFTIS – Ioanna PEPELASE MINOGLU (eds.), *Diaspora Entrepreneurial Networks: Four Centuries of History*, Oxford-New York, Berg, 2005; per ulteriori riferimenti bibliografici si rimanda alla II parte di questo studio e alla bibliografia.

mutevoli accezioni e sfumature teoriche come il quadro concettuale dominante – ha certamente consolidato questa tendenza, con forti conseguenze sulla definizione e descrizione del fenomeno e delle sue costituenti e dinamiche interne. A partire dagli anni settanta del XX secolo sino ad oggi, l'interpretazione della «diaspora greca» ha seguito l'evoluzione semantica del termine da un orizzonte essenzialista (anni '70)²² a una concezione post-moderna (anni'90), basata sui concetti di ibridismo, frammentazione e fluidità dei confini, delle appartenenze e delle identità individuali e collettive²³.

Oggi, dunque, la nozione di «diaspora» è sempre meno utilizzata dagli studiosi con l'intento di reintegrare la storia delle comunità ortodosse dell'immigrazione nella narrazione storica della nazione ellenica o dell'ellenismo²⁴; tuttavia, il suo uso continua a dare al

²² Nel 1976 Geanakoplos intitolò il capitolo di un suo saggio: «The Greeks of the Diaspora: the Italian Renaissance and the Origins of Modern Greek National Consciousness». Al suo interno lo storico sosteneva che – nel tempo – in cui una “nazione” greca aveva cessato di esistere come realtà autonoma e individuale – le comunità della diaspora presero «a continuous sense of a distinct and proud people with a long tradition», contribuendo così all'emergere dello spirito del moderno nazionalismo greco (Deno J. GEANAKOPLIS, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Haven - London, Yale University Press, 1976, pp. 172-199). Più di recente George Prévélakis e Michel Bruneau hanno interpretato la “diaspora” come un fenomeno di *longue durée*, costitutivo dell'ellenismo inteso come un'entità etno-culturale (cfr. Georges PREVELAKIS, *Les réseaux des diasporas. The network of diasporas*, Nicosie, Kikem, 1996; Michel BRUNEAU, «Hellénisme et diaspora grecque. De la Méditerranée orientale à la dimension mondiale», *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, N° 30, 2000, pp. 33-57).

²³ Il contributo più importante a questo proposito è venuto dagli studi di Vassiliki SEIRINIDOU, «Η εγκατάσταση των Εκκλήνων στη Βιέννη (1780-1820): οργάνωση του Χώρου και ταυτότητες» [L'insediamento dei Greci di Vienna (1780-1820): organizzazione dello spazio e identità], in Asterios ARGYROU – Konstantinos DIMADIS – Anastasia D. LAZARIDOU [eds.], *Ο Ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, 1453-1981* [Il mondo greco tra Oriente e Occidente, 1453-1821], 2 voll., Atene, Nea Grammata, 1999, t. II pp. 237-245; Id., «The "Old" Diaspora, the "New" Diaspora, and the Greek Diaspora in the Eighteenth through Nineteenth Centuries Vienna», in Minna ROZEN [ed.], *Homelands and Diasporas*, cit., pp. 155-159. Innovativa è soprattutto la ricerca condotta da Matthieu Grenet, per l'approccio comparativo, l'interpretazione costruttivista della comunità e l'enfasi sulla molteplicità delle affiliazioni all'interno dello spazio della diaspora (Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire. Les Grecs à Venise, Livourne et Marseille, v. 1770-v.1830*, Ph.D Thesis, European University Institute, Department of History and Civilization, 2010).

²⁴ Sulla discontinuità tra diaspora antica e moderna vedi le riflessioni critiche di Ioannis Hassiotis («Past and present in the history of modern greek diaspora», in Waltraud KOKOT – Khachig TÖLÖLYAN – Carolin ALFONSO (eds.), *Diaspora*,

fenomeno una forte connotazione culturale. Come osserva Floya Anthias, il concetto di diaspora, emerso dall'*impasse* creato da una visione statica delle culture e delle differenze culturali, «has by no means replaced nor indeed could it replace a concern with ethnicity»²⁵. Così, nonostante il richiamo degli studiosi alla «storicità» e al carattere socialmente costruito delle comunità della diaspora, il nesso tra Ortodossia ed Ellenismo – inteso non in termini essenzialisti ma come forma storica, culturale e sociale particolare²⁶ – definisce lo spazio 'culturale' in cui si articolano le molteplici affiliazioni, sociali, politiche e regionali, collettive e individuali. L'universo grecofono appare così diviso in sottogruppi, ciascuno con la propria fede religiosa; l'Ortodossia, linguisticamente multiforme, è distinta dal variegato mondo del Cristianesimo orientale e dalle sue stratificazioni storiche e linguistiche (greci uniti, arabo-melchiti, italoalbanesi), mentre le relazioni con il 'mondo cattolico' o con le altre *nazioni* straniere (mercantili o confessionali) non sono state indagate oltre la sfera pubblica e istituzionale.

È all'interno di questo quadro frammentato che si inserisce anche lo sviluppo di una letteratura sul rito greco in Italia²⁷. L'attenzione rivolta dalla Chiesa post-tridentina alle migliaia di albanofoni di rito greco che a cavallo tra i secoli XV-XVI si insediarono nell'entroterra del Regno di

identity and religion: new directions in theory and research, London, Routledge, 2004, pp. 93-101); Sulla discontinuità tra nazione e diaspora vedi: P. M. Kitromilides, «Diaspora, Identity, and Nation-Building», cit.).

²⁵ Floya ANTHIAS, «Evaluating 'diaspora': beyond ethnicity?», *Sociology*, Vol. 32, No. 3 (1998), pp. 557-580; qui p. 576.

²⁶ Qui s'intende Ellenismo post-bizantino: durante il periodo ottomano l'egemonia della lingua greca sulle élite balcaniche ortodosse, nel commercio e nell'insegnamento, spiega il contenuto non «etnico» di questa denominazione e realtà culturale e sociale (Cfr. Paschalis KITROMILIDES, «Orthodox culture and collective identity in the Ottoman Balkans during the eighteenth century», cit., pp. 137-139; Peter MACKRIDGE, *Language and national identity in Greece, 1766-1976*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 32-79).

²⁷ Le ricerche sono molteplici e frammentate in una miriade di contesti locali, per lo più relativi all'Italia meridionale: dagli studi di Primaldo Coco pubblicati sulla rivista «Roma e l'Oriente», ai numerosi saggi pubblicati su «Oriente cristiano», nel «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» e in «*Studi sull'Oriente Cristiano*», ai tre volumi de *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo* [Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969), Padova, Editrice Antenore, 1972-1973], agli studi monografici di carattere più generale di Vittorio Peri (vedi ad esempio: *Chiesa Romana e "rito" greco*: G.A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596), Brescia, Paideia Editrice, 1975 (Testi e ricerche di scienze religiose); *Orientalis varietas. Roma e le Chiese d'Oriente – Storia e diritto canonico*, Roma, Pontificio istituto orientale, 1994 (Kanonika, 4)).

Napoli e di Sicilia, il carattere 'stabile' e il radicamento di queste popolazioni sul territorio e il maggior controllo esercitato su di esse dalle gerarchie cattoliche, hanno portato gli studiosi di storia ecclesiastica a considerare queste comunità come un soggetto storico a sé, parte della storia, complessa e non lineare, dell'Uniatismo e del 'Cattolicesimo orientale'²⁸. Anche al di fuori della storia ecclesiastica, il processo di costruzione di una 'identità' italo-albanese da parte del clero già nel Settecento, le tassonomie ufficiali utilizzate dai poteri civili ed ecclesiastici, il carattere rurale e l'isolamento geografico hanno favorito lo studio di queste comunità come un isolato culturale e antropologico²⁹. Di qui, dunque, il cristallizzarsi delle dicotomie storiografiche e identitarie.

In che misura questo quadro discontinuo corrisponde alla realtà storica? È legittimo parlare di Ortodossia 'occidentale' come di una realtà unitaria, seppur differenziata? Se, come abbiamo detto, i confini confessionali erano continuamente attraversati, come definire i limiti e i caratteri del «Commonwealth ortodosso» nei territori della *respublica christiana*?

In un recente lavoro Ayşe Ozil, analizzando i legami comunitari tra i cristiani ortodossi nell'Anatolia tardo ottomana, ha efficacemente mostrato come la presenza ortodossa nell'Impero possa essere compresa più come un «variable set of contexts and situations» che come un corpo omogeneo e insulare³⁰. Questa configurazione non sembra variare se volgiamo lo sguardo alla presenza ortodossa all'interno dei territori della Cristianità romana, dove gli elementi di eterogeneità e contraddizione attraversano trasversalmente l'intero spazio occidentale dell'Ortodossia, al di là delle distinzioni tra comunità rurali e mercantili, tra *scismatici* e *uniti*. Sostituendo all'analisi aggregata dei gruppi, intesi come entità organiche e dotate di confini tangibili, quella delle pratiche e

²⁸ Non mancano studiosi che hanno sottolineato l'irriducibilità o l'estraneità di queste comunità rispetto alla Chiesa romana (cfr. Giuseppe FERRARI, «Gli italo-albanesi tra Costantinopoli e Roma», *Nicolaus*, 9 (1981), pp. 349-356; Gaetano GRECO, «Le forme del ministero cristiano alle soglie della secolarizzazione», in Alberto MELLONI (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, società e Stato, 1861-2011*, Roma, Fondazione Treccani, 2011, pp. 121-133.

²⁹ Per una rassegna generale vedi: Attilio VACCARO, «Fonti storiche e percorsi della storiografia sugli albanesi d'Italia (secc. XV-XVII). Un consuntivo e prospettive di ricerca», *Studi sull'Oriente Cristiano*, 8/1 (2004), pp. 131-192.

³⁰ Ayşe OZIL, *Orthodox Christians in the Late Ottoman Empire. A Study of Communal Relations in Anatolia*, London - New York, Routledge, 2013, p. 15.

dei comportamenti, diventa legittimo comparare comunità e realtà sociali a un primo sguardo così diverse. L'unità dello spazio occidentale dell'Ortodossia, ricostruita qui per la prima volta, è perciò evocata non come territorio culturale e confessionale omogeneo ma come spazio d'interazione (e di conflitto) e di riproduzione di certi modelli, pratiche e comportamenti individuali e collettivi.

* * *

La tesi si sviluppa in tre parti. La prima parte è rivolta alla descrizione e alla comparazione, in una prospettiva dinamica e interrelata, dei diversi contesti locali in cui, nel Mediterraneo centrale, si venne articolando nei secoli la presenza ortodossa, in particolare in Italia e nelle isole limitrofe. Nel primo capitolo la frontiera tra Cristianità romana e Ortodossia è ricostruita dapprincipio attraverso la descrizione, dentro un quadro unitario, dei caratteri e delle fasi del lungo 'processo' migratorio che tra i secoli XV-XVIII portò alla nascita di un'Ortodossia 'occidentale'; successivamente, attraverso uno sguardo parallelo al processo di creazione e definizione canonica ed ecclesiale dei confini confessionali da parte della Curia romana, e all'ambiguità e alle resistenze che segnarono la ricezione di quelle norme nelle comunità di rito greco. La discontinuità e l'eterogeneità delle situazioni, dei comportamenti e degli esiti segnano ovunque questi processi, nel tempo e nelle singole comunità: i flussi migratori creano diverse stratificazioni all'interno delle colonie, soprattutto per effetto di una mobilità continuata e socialmente differenziata; processi di acculturazione tra migranti di diversa origine linguistica o tra questi e la popolazione locale ne mutano nel tempo la fisionomia, rendendola nella maggior parte dei casi più complessa e variegata; ovunque la contrapposizione tra 'scismatici' e cattolici di rito greco, in forme e gradazioni diverse, attraversa trasversalmente tutte le comunità, generando diffuse zone interstiziali, dove il confine tra Cattolicesimo e Ortodossia è reso ambiguo da frequenti atteggiamenti dissimulatori.

L'analisi dei 'confini' interni a quest'area di frontiera continua nel secondo capitolo con un'esplorazione su più fronti del rapporto tra cristiani ortodossi e le istituzioni e gli ordinamenti degli Stati cattolici. La comparazione tra i differenti status (*estero*, veneto o ottomano, o suddito) e spazi giuridici (confraternite, nazioni mercantili poste sotto la

protezione di un console, colonie o *universitates*) dentro cui la presenza ortodossa s'inquadra, è svolta all'interno di una visione dinamica e relazionale dei fenomeni e dei mutamenti in corso durante il XVIII secolo. Qui si osserva come questi spazi e status molteplici, spesso sovrapposti, siano creati, influenzati o modificati dall'evoluzione dell'ordine esterno delle relazioni interstatali e di quello interno dei rapporti tra potere politico ed ecclesiastico. Con l'infittirsi delle relazioni diplomatiche e commerciali tra gli stati europei e l'Impero ottomano, i migranti ortodossi agiscono e sono considerati dal potere politico sempre più come sudditi di uno stato, e sempre meno come membri di minoranze confessionali. Sullo status politico i poteri civili modellano norme e condizioni, limiti e privilegi; sempre rispetto ad esso, sottogruppi o singoli individui avanzano rivendicazioni e definiscono, fuori e all'interno della 'comunità', alleanze e forme di rappresentanza trasversali ai legami linguistici e religiosi. L'interazione tra lo status dei migranti o dei coloni ortodossi e potere politico è tale che il complesso e contraddittorio processo di definizione degli ambiti di potere secolare ed ecclesiastico non poté non influire sulle pratiche confessionali in atto nelle comunità di rito greco, segnate da una analoga contraddittorietà. Poiché le comunità non sono soltanto spazi giuridici e istituzionali, il terzo e ultimo capitolo di questa sezione è dedicato all'analisi di queste 'micro società' di frontiera. Lo sguardo comparativo qui non agisce per stabilire tipologie omogenee e tra loro differenti³¹. La divisione nell'esposizione tra le comunità oriunde albanesi dell'entroterra del Regno di Napoli e di Sicilia, le colonie di 'popolamento' di Corsica, Abruzzo e Sardegna e le comunità rivierasche del Mediterraneo, riflette certamente il riconoscimento dell'importanza dei contesti sociali ed economici locali e delle condizioni iniziali entro cui ciascuna comunità si è formata o ricostituita. L'analisi sinottica dei profili professionali, delle origini linguistico-regionali, dei modelli matrimoniali, della mobilità geografica e sociale, delle forme spaziali dell'insediamento, consente di appurare il grado di eterogeneità interna a ciascuna comunità e d'individuare pratiche e dinamiche affini, variazioni e reti di relazioni tra contesti fra loro diversi.

Le forme e i percorsi di questa dinamicità sono messi a fuoco nella seconda parte della tesi. Qui, l'unità dell'Ortodossia 'occidentale' si

³¹ Cfr. Lucette VALENSI, «L'exercice de la comparaison au plus proche, à distance: le cas des sociétés plurielles», *Annales HSS*, n. 1 (2002), pp. 27-30.

intuisce non più comparando le storie e i caratteri delle singole comunità, ma seguendo le traiettorie della mobilità ecclesiastica – che integravano tra loro i luoghi molteplici di questo spazio, anche i più periferici e marginali – ed esplorando la dimensione non contingente dei legami che univano soggetti appartenenti a *milieux* sociali diversi. Non si tratta, però, qui soltanto di mostrare le traiettorie della mobilità ortodossa e le relazioni intercomunitarie (cap. 5), il carattere molteplice di questi legami (cap. 6), l'eterogeneità dei soggetti coinvolti e le loro esistenze in molti modi *liminali*, di frontiera (cap. 4). Ponendo il Regno di Napoli, in particolare la sua provincia adriatica, al centro dell'analisi, emerge tutta la parzialità di un modello, quello della 'diaspora commerciale greca', basato sulla figura del mercante intermediario tra il Mediterraneo orientale e i mercati occidentali, membro organico di uno spazio 'diasporico' *greco* costruito lungo le grandi rotte settecentesche del commercio internazionale, attraverso la rete policentrica delle comunità mercantili, e tra queste e il Levante. Il Regno napoletano non è certo esterno a queste reti, né rappresenta l'estremo confine meridionale d'Italia e d'Europa, come talvolta appariva agli occhi degli ambasciatori stranieri che vi soggiornavano³². Esso è *al* centro, seppur non *il* centro economico, del Mediterraneo, approdo o luogo di transito non solo per centinaia di mercanti, soldati ed ecclesiastici ortodossi provenienti dal Levante, ma anche per una varietà di altri soggetti, *ragusei*, dalmati, *imperiali* (provenienti dai domini asburgici), genovesi, veneziani e *turchi*. Qui, in particolare in Terra di Bari, i mercanti di «nazione greca», provenienti soprattutto da Ioannina (Epiro), sono inseriti nei circuiti dell'economia locale, nell'economia della terra e nel trasporto e commercializzazione del grano; in alcuni casi partecipano anche alla gestione delle istituzioni cittadine, quasi sempre sposano donne locali e intrattengono strette relazioni, soprattutto economiche, con il clero latino. Allo stesso tempo, attraverso il canale d'Otranto, mantengono relazioni continue con Corfù e l'Epiro; sebbene i meccanismi della fiducia non siano fondati esclusivamente sulle comuni origini geografiche o su vincoli di natura confessionale, i mercanti greci della

³² Sul Regno di Napoli come frontiera mediterranea, vedi: Anna Maria RAO, «La Méditerranée: une frontière? Le cas de Naples au XVIII^e siècle», *International Review of Eighteenth-Century Studies (IRECS)*, Vol. 1: Pasi IHALAINEN [et al.] (eds.), *Boundaries in the Eighteenth Century – Frontières au dix-huitième siècle*, 2007, pp. 91- 107, URL: <http://www.helsinki.fi/historia/1700/irecs-rieds/>; qui pp. 104-105.

provincia intrattengono relazioni con i propri *connazionali* residenti negli altri porti della penisola, fungendo soprattutto da tramite tra i centri del Tirreno e l'Adriatico, per via degli stretti rapporti con i mercanti ortodossi di Napoli. Più di tutto, le relazioni transculturali, dentro e oltre i confini del regno, coesistono qui con il mantenimento e l'importanza dei legami familiari e 'nazionali', nonostante l'assenza, fino al 1789, di una chiesa di rito greco.

Lo sforzo, compiuto in queste prime due parti della tesi, di decostruire l' 'identità' ortodossa, la 'nazione' – il termine più ricorrente nei documenti del tempo – e la/le comunità, non induce a confutare in termini assoluti la nozione di «comunità» e la sua esistenza sul piano empirico. Cosa sia in termini empirici una comunità, come interpretare le appartenenze e le 'identità' sono le questioni intorno a cui si snoda l'analisi e la riflessione nell'ultima parte di questo studio. Per meglio comprendere la rilevanza dei fattori in gioco, attraverso un esame storiografico, la comparazione è qui estesa anche ai territori del Levante veneto e ottomano. Nel settimo capitolo la *prassi* della comunità è indagata attraverso il confronto tra forme istituzionali (la chiesa, la confraternita, gli statuti), pratiche informali, non codificate (usi, costumi, associazioni provvisorie, ecc..) e le rappresentazioni ideologiche e strumentali della comunità come insieme coerente e omogeneo da parte delle élite comunitarie³³. Nell'ottavo capitolo lo sguardo si sposta all'esterno dei 'confini' comunitari per osservare e misurare concretamente gli effetti prodotti sulla coesione della comunità, e dunque sul mantenimento dei suoi 'confini' simbolici e sociali, dall'interazione con la società ospitante e dal condizionamento dell'ambiente fisico ed economico. Nell'ultimo capitolo, il nono, un tentativo è stato fatto di interpretare le *differenze* – linguistiche, culturali, confessionali e di status politico – al di fuori del linguaggio dell' 'identità'. La distinzione fluida e la contrapposizione tra *greci orientali* e *italoalbanesi*, talora emergente sul piano ideologico, della prassi linguistica o dello status politico, si dissolve nel comune richiamo alla protezione della Russia ortodossa. Poiché le 'identità' confessionali sono

³³ Sul ruolo delle élite nei progetti di costruzione identitaria in epoca-prenazionale vedi: PLOKHY, Serhii, *The origins of the Slavic nations: premodern identities in Russia, Ukraine, and Belarus*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2006.

situazionali, legate a determinati scopi e situazioni, esse esistono solo come processi, transitori e strumentali. Così, nel Mediterraneo cattolico i 'Cristiani orientali d'Occidente' potevano talora riconoscersi come parti, sorelle o in conflitto, della medesima «nazione orientale». L'emergere di forme di sincretismo o d'inedite 'alleanze' linguistiche, ad esempio tra arabi greco-melchiti e maroniti, oppure il rafforzamento di divisioni tradizionali, come quella tra *serviani* e costantinopolitani, potevano allo stesso modo ridisegnare le appartenenze confessionali. Il capitolo si chiude allora con una duplice inchiesta e riflessione critica sul reale valore delle appartenenze confessionali e linguistiche come fattori d'identità, in quanto tali coerenti e omogenee. Nel primo caso, postulando l'esistenza di un nesso tra dissimulazione religiosa e indebolimento del valore della religione come fattore di definizione del sé individuale e collettivo. Nel secondo, attraverso l'indagine della funzione sociale della lingua e dell'esistenza e sopravvivenza di territori culturali e linguistici bilingui, come quello greco-albanese, irriducibili alla natura esclusiva e omogenea delle nascenti *mono-culture* nazionali.

* * *

Gli elementi di complessità presenti in questa indagine sono legati innanzitutto all'adozione di una prospettiva regionale, che agisce – come osserva Egidio Ivetic – come «modus d'interpretazione storica»³⁴. È su questo impianto che si costruisce lo sguardo comparato sui contesti locali, sulle comunità, sugli individui e le loro traiettorie, e l'analisi dinamica delle realtà e dei processi³⁵.

Questa visione regionale non nasce dal riconoscimento di oggettivi confini geografici né storici. La realtà di un Mediterraneo cattolico e, al suo interno, l'identificazione di una Ortodossia occidentale sono emerse soprattutto attraverso la consultazione delle carte conservate nell'Archivio storico di Propaganda Fide. L'ampia mole di memorie, lettere, dispacci e resoconti inviati al dicastero romano da una

³⁴ Egidio IVETIĆ, *Un confine nel Mediterraneo. L'Adriatico orientale tra Italia e Slavia (1300-1900)*, Roma, Viella, p. 14 (in corso di stampa).

³⁵ Per una riflessione metodologica sul nesso tra scienze sociali e storia, tra realtà sociali e processi storici, cfr. Joseph M. BRYANT – John A. HALL, «Towards Integration and Unity in the Human Sciences: the Project of Historical Sociology», in Joseph M. BRYANT – John A. HALL (eds.), *Historical methods in the social sciences*, vol. I, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Publications, 2005, pp. I-XV.

molteplicità di soggetti diversi, per lo più ecclesiastici ma non solo, ha consentito di porre al centro dell'analisi i comportamenti e le pratiche devianti dalla norma e dalla disciplina imposte dall' 'ortodossia' cattolica ai fedeli del rito greco in Italia e nelle sue isole limitrofe³⁶.

L'analisi sub-regionale, invece, focalizzata sul regno di Napoli e soprattutto sulla provincia di Terra di Bari, si basa soprattutto sullo spoglio delle carte dei processi civili custodite nel Fondo del Supremo Magistrato del Commercio di Napoli (ASN), su un vasto campione di atti notarili rogati dai Notai di Barletta, in Terra di Bari (ASBT), sui processi civili conservati nel fondo della Sacra Regia Udienza Provinciale di Trani e, infine, sui registri parrocchiali della Chiesa greca di Napoli (ASDN) e su quelli del Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore di Barletta (ADPB)³⁷. Questa esplorazione ha consentito di superare i limiti di una ricostruzione basata sui documenti prodotti dalle istituzioni comunitarie, come ad esempio le Confraternite, e di portare alla luce i legami dei migranti ortodossi con una molteplicità di soggetti, non solo istituzionali, presenti all'interno della società locale.

L'analisi e l'interpretazione del materiale raccolto è maturata nel corso di questi tre anni anche attraverso l'incontro e le conversazioni avute con alcuni docenti e studiosi, a cui va la mia stima e gratitudine. Per questo voglio ringraziare in particolare il mio tutor, il Prof. Egidio Ivetic, ma anche la direttrice della Scuola di dottorato, la Prof.ssa Maria Cristina La Rocca, e il coordinatore d'indirizzo, il Prof. Walter Panciera. La mia gratitudine va anche al Prof. James Pettifer, mio supervisore nei tre mesi trascorsi all'Università di Oxford, per le sue critiche ad un approccio troppo sociologico ai fenomeni e ai processi storici e al Prof. Peter Mackridge per i suoi preziosi suggerimenti. Ringrazio i relatori (in particolare Federico Barbierato, Adelisa Malena, Jean-Pierre Cavallé) del seminario dottorale sui *Percorsi del dissenso religioso in Europa in età*

³⁶ Questi fenomeni emergono non solo nelle scritture dei censori ma anche in quelle di chi, fingendosi conforme alla dottrina e alla visione del mondo cattolica, rivolgeva le sue suppliche al dicastero. Attraverso lo spoglio della bibliografia sulle comunità ortodosse dell'immigrazione si è cercato in generale di attenuare il rischio di una ricostruzione storica parziale.

³⁷ A ciò bisogna aggiungere i fascicoli, già noti, contenenti soprattutto memorie e copie di lettere e di comunicazioni ufficiali tra i ministri dello Stato napoletano sulla «nazione greca» e l'Albania, contenuti nel fondo Affari Esteri dell'Archivio di Stato di Napoli; fonti a stampa ottocentesche custodite nella biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria e altra documentazione d'interesse, per la quale si rimanda alla sezione «Fonti e bibliografia».

moderna, per le loro suggestioni sui limiti della «confessionalizzazione» e sui significati e le pratiche plurime del non- conformismo religioso in età moderna. Infine la mia gratitudine va alla Prof.ssa Molly Greene dell'Università di Princeton e ad Ayşe Ozil, giovane ricercatrice nella stessa università, per la loro appassionata discussione sui temi del mio lavoro e per avermi offerto l'occasione di guardare oltre i suoi limiti spaziali, per confrontare, per capire più da vicino e in una visione d'insieme le forme e le logiche della vita mediterranea.

I PARTE

ORTODOSSI NEL MEDITERRANEO CATTOLICO

Nella prima parte de *La Méditerranée* – là dove Braudel abbandona lo spazio fisico delle cose inanimate e comincia a penetrare la storia degli uomini – il Mare interno assume i contorni di quello che lo storico francese chiama «il Più Grande Mediterraneo», uno spazio di «vita diffusa», il cui moto si estende oltre le sue rive per effetto della connaturata tendenza degli uomini a spostarsi, oltrepassando limiti e barriere:

La regola è che la vita del mare si diffonde lontano dalle sue coste, con larghe ondate compensate da incessanti ritorni. C'è ciò che parte dal mare e ciò che al mare ritorna e poi se ne va di nuovo [...]. Queste circolazioni di uomini, di beni tangibili e immateriali, disegnano attorno al Mediterraneo frontiere successive, aureole. Bisogna parlare contemporaneamente di cento frontiere: alla misura le une della politica, le altre dell'economia o delle civiltà.¹

All'interno di questo «Più Grande Mediterraneo» ebbe luogo la vicenda della penetrazione della civiltà ortodossa post-bizantina nei territori della Cristianità romana: una storia di resistenza, dispersione e mutamento che non comportò ovunque l'indebolimento o la dissoluzione dei legami con il nucleo originario di quella civiltà e con la sua eredità storica, culturale e spirituale. La linea di confine tra Cristianità orientale e Cristianità latina nei secoli dell'età moderna – di cui si tenterà di seguire lo sviluppo nelle pagine seguenti – rappresenta solo una delle «cento frontiere» attraverso cui si svolse l'esistenza degli uomini e dei gruppi umani che costituiscono l'oggetto di questo studio.

¹ Fernand BRAUDEL, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, nuova ed., vol. I, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, p. 168; ed. or. *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Librairie Armand Colin, c1949.

Nell'Europa mediterranea, non solo le civiltà ma anche gli Stati e gli Imperi disegnano ciascuno con i loro confini frontiere mobili e porose – continuamente attraversate da flussi di uomini, beni, idee e culture – e nello stesso tempo linee identitarie, nella misura in cui la provenienza da e l'approdo all'interno di essi comportava l'attribuzione di uno specifico *status* politico.

Quando, a partire soprattutto dal XVI secolo, numerosi cristiani di rito greco giunsero in *Cristianità* dal Levante veneto e ottomano, fondarono nuovi insediamenti oppure si stanziarono nelle città portuali della penisola Italiana e nelle isole vicine, dando vita a comunità di *nazionali* esteri – come venivano generalmente chiamati i gruppi di stranieri provenienti da una stessa compagine statale o da una stessa area storico-geografica o confessionale. Queste comunità erano inserite all'interno del tessuto urbano, soggette, a seconda dei luoghi e dei tempi, alle autorità secolari ed ecclesiastiche del luogo e basate su una struttura sociale e istituzionale più o meno formalmente organizzata. Altrove, come nei casali rurali delle province del Regno di Napoli, i flussi migratori dal Levante portarono alla formazione di 'nuove' popolazioni di allogeni, giuridicamente sudditi e *vassali* del Re cattolico: qui essi erano titolari di un certo grado di autonomia amministrativa all'interno di un contesto sociale «regolato» da un groviglio di diritti proprietari e giurisdizionali di natura feudale, che si estendeva su tutte le *universitates* del Regno, dai casali dell'entroterra ai porti provinciali del litorale con le loro «nazioni» mercantili e i loro traffici transadriatici. A contatto con la società locale da un lato e con il più ampio contesto mediterraneo dall'altro, emersero nuove identità sociali, plasmate in alcuni casi da diffuse pratiche transculturali, le quali ridefinirono all'interno del singolo insediamento e su un orizzonte più vasto, i confini e le logiche comunitarie.

Il racconto delle vicende e dell'evoluzione dell'Ortodossia *occidentale* si svolgerà attraverso questi tre *topoi* mediterranei – le civiltà, gli stati, le comunità. Come vedremo, questi spazi «d'appartenenza» religiosi, culturali, politici e sociali non emergono come entità tangibili e separate². Piuttosto, essi si sovrappongono o si intersecano all'interno delle traiettorie individuali e collettive, dando vita a configurazioni sociali e culturali nuove e differenti, radicate in misura diversa in quello

² Cfr. Eric DURSTELER, *Venetians in Constantinople*, cit., p. 8.

spazio di civiltà fatto di «singolari permanenze»³ da cui ciascuna di esse origina e sui cui varrà la pena soffermarsi un poco nelle pagine seguenti.

³ Fernand BRAUDEL, *Civiltà e Imperi*, cit., vol. II, pp. 814-815.

CAPITOLO 1

1. La *respublica christiana* e i confini storici del «Commonwealth ortodosso»¹

Nel 1971 Dimitri Obolensky, nella sua opera magistrale *The Byzantine Commonwealth*, offrì la rappresentazione più vivida e autentica di una 'società' plasmata dal senso di appartenenza ad una stessa comunità, percepita non tanto nei suoi connotati istituzionali e giuridici, quanto nelle sue forme religiose, simboliche e culturali. A partire dall'XI secolo quella civiltà avrebbe assunto la forma di una comunità «internazionale» di popoli e stati, che si estendeva dal Golfo della Finlandia al Peloponneso meridionale, dall'Adriatico al Caucaso². Al suo interno, la rete dei monasteri – il cui centro era costituito dal Monte Athos – identificava un'area di «acculturazione» che si estendeva oltre i confini dell'Impero, fino alle popolazioni del *Rus'*³.

Attraverso i suoi simboli, le sue pratiche e le sue istituzioni, l'Ortodossia costituì in realtà il fulcro di una civiltà più ampia e longeva

¹ Questa espressione si deve a: Paschalis M. KITROMILIDES, *An Orthodox Commonwealth*, cit..

² Dimitri OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971, p. 266. In anni recenti, l'idea di *Commonwealth* formulata dallo storico russo è stata oggetto di critiche e revisioni, volte a mostrare come il «Commonwealth bizantino» fosse in realtà privo di fondamenta politico-istituzionale e si risolvesse, piuttosto, in una unione di natura religioso-culturale. Tale unione sarebbe stata determinata per lo più dall'imitazione "strumentale", da parte dei vari potentati limitrofi, di formule, simboli e rituali di matrice imperiale. Questo processo di acculturazione e subordinazione a Costantinopoli da parte dei regni confinanti sarebbe stato guidato non tanto da un sentimento di devozione verso il *basileus*, bensì dalla volontà di consolidare e legittimare la propria autorità su popolazioni incolte ed eterogenee. Vedi: Jonathan SHEPARD, «The Byzantine Commonwealth 1000–1500», in *The Cambridge history of Christianity*, Vol. 5: Michael ANGOLD (ed.), *Eastern Christianity*, Cambridge Histories Online, Cambridge University press, 2008, pp. 5-6; cfr. Christian RAFFENSPERGER, «Revisiting the idea of the Byzantine Commonwealth», *Byzantinische Forschungen*, 28 (2004), pp. 159–74.

³ Dimitri OBOLENSKY, «Late Byzantine Culture and the Slavs: a Study in Acculturation», in Jonathan SHEPARD (ed.), *The Expansion of Orthodox Europe: Byzantium, the Balkans and Russia*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2007, pp. 473-498.

di quella bizantina rappresentata nell'opera di Obolensky, sostanzialmente coincidente con le terre e le popolazioni dell'Europa orientale.



Map 1 The Byzantine Commonwealth

(Fonte: J. SHEPARD, «The Byzantine Commonwealth 1000-1500», in *The Cambridge history of Christianity*, vol. V)

Questa civiltà comprendeva – come osserva Kitromilides – anche le popolazioni ortodosse dell’Asia Minore⁴ e del Medio Oriente⁵, a cui più tardi si sarebbero aggiunte le comunità della «diaspora» in Europa centrale, create dall’esodo dai territori ottomani di migliaia di cristiani ortodossi sotto la guida del loro Patriarca⁶. Secondo lo storico greco, dopo la fine dell’Impero, l’eredità bizantina avrebbe assunto, in particolare nei Balcani ottomani, la forma di un “Commonwealth ortodosso”, anche per effetto del processo di unificazione politica realizzato nella regione dalla conquista ottomana⁷.

L’idea dell’Ortodossia come spazio di *civilizzazione* unitaria, che trascende i confini storici e geografici dell’Impero bizantino per attingere una dimensione più ampia, religiosa, culturale e simbolica, trovò già negli anni trenta del Novecento la sua elaborazione più alta e suggestiva negli scritti di Arnold Toynbee e di Nicolae Iorga. Mentre il primo indagò soprattutto le trasformazioni di quella civiltà e il suo significato all’interno dell’intera *ecumene*, nelle sue relazioni diacroniche e sincroniche con le altre civiltà⁸, il secondo cercò di rintracciare la vita e

⁴ L’Asia Minore, invasa dai turchi Selgiuchidi in seguito alla battaglia di Manazkert (1071), fu incorporata nell’Impero ottomano nel corso del XV secolo; l’islamizzazione di questo territorio, originariamente cristiano, si concluse solo nel 1922, con l’espulsione della popolazione greca residente attorno a Smirne e nel Ponto.

⁵ In Medio Oriente risiedevano originariamente i Patriarchi di Antiochia, Gerusalemme e Alessandria, i quali tra XII e XIII secolo abbracciarono la tradizione rituale costantinopolitana. Sottratti all’autorità di Bizanzio dalla conquista araba nel VII secolo, a seguito alla conquista ottomana tornarono sotto l’egida del Patriarcato di Costantinopoli. In realtà il Patriarcato di Antiochia tra il 969 e il 1084, fino alla sua conquista da parte dei Selgiuchidi, era già tornato sotto l’autorità bizantina. Diversi secoli dopo questi eventi il Patriarcato antiocheo avrebbe subito un’ulteriore trasformazione del suo status in seguito al riconoscimento formale dell’unione con Roma nel 1724 da parte di un ramo della Chiesa melchita. Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d’Orient des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994, pp. 285-289.

⁶ All’indomani della guerra austro-turca del 1683-1699, per sfuggire alle rappresaglie ottomane, un gran numero di famiglie slavo-ortodosse, sotto la guida del loro Patriarca Arsenio III Crnojević, si stabilì al seguito dell’armata imperiale all’interno dei confini dell’Impero asburgico, nelle terre dell’Ungheria meridionale. Durante la guerra austro-turca del 1737 altri slavi sotto la guida del patriarca Arsenio IV fuggirono oltre il Danubio e la Sava: in seguito a questi eventi, l’Imperatrice Maria Teresa cedette loro la città di Karlowitz, che divenne residenza del Vicario del Patriarca di Peć. Vedi: Luciano VACCARO (a cura di), *Storia religiosa di Serbia e Bulgaria*, Milano, Centro Ambrosiano, 2008, pp. 256-257.

⁷ Paschalis M. KITROMILIDES, «Introduction», in Id., *An Orthodox Commonwealth*, cit., pp. IX-X.

⁸ Nella sua monumentale opera *A study of history* [London- New York- Toronto, Oxford University Press, voll. I-XII, 1934-1961], dalla scissione della Chiesa

«l'essence» di quella civiltà – intesa come una sorta di forma *eterna* – al di là della sua forma storica originaria, l'Impero bizantino⁹. L'«immuable pérennité byzantine»¹⁰, esito di un millenario e naturale processo di assimilazione, secondo lo storico rumeno, si sarebbe estinta solo all'alba del XIX secolo, quando quella sintesi spirituale e culturale di lingue e popolazioni diverse¹¹ scomparve dietro il culto delle «nouvelles abstractions...des nations organiques»¹². Fino ad allora, secondo Iorga, le forme della *civilisation* bizantina si sarebbero perpetuate attraverso il *Phanar*¹³, nelle autonomie locali, tra gli «exilés» in Occidente o nelle corti dei Principati danubiani, considerati dallo storico rumeno i veri eredi di Bisanzio. Due decenni dopo la pubblicazione dell'opera di Iorga, Phaedon Koukoules mostrò come, in realtà, quella civiltà, più che attraverso la cultura delle élite, poté sopravvivere e diffondersi in tutta l'area balcanica attraverso le legende, i rituali, le espressioni di una cultura popolare in cui le tradizioni cristiane si erano fuse con i segni di più antiche civilizzazioni.¹⁴

cattolica, comune crisalide, e dalla lunga crisi che ne fu all'origine, lo storico inglese faceva discendere la formazione non solo di due Chiese, quella romana e quella ortodossa-bizantina, bensì di due distinte «società», quella occidentale e quella ortodossa, corrispondenti a “tipi morfologici completamente diversi” (Arnold TOYNBEE, *A study of history*, cit., vol. I, 1934, pp. 63-67).

⁹ Nicolae IORGA, *Byzance après Byzance. Continuation de l'histoire et de la vie byzantine*, Bucharest, Institut d'Études Byzantines, 1935. Nel *Prologo* dell'opera (nuova ed. 1971, p. 5), lo storico rumeno spiega così ciò che l'uso del nome «Byzance» evoca nell'opera: «Byzance, avec tout ce qu'elle représentait...comme complexe d'institutions, comme système politique, comme formation religieuse, comme type de civilisation, comprenant l'héritage hellénique, le droit romain, la religion orthodoxe et tout ce qu'elle provoquait et entretenait en fait d'art, ne disparut pas, ne pouvait pas disparaître par la prise successive de ses trois capitales au XV-e siècle: Constantinople, Mystra et Trébizonde».

¹⁰ *Ivi*, p. 6.

¹¹ In uno scritto del 1935 Iorga descrive la regione dell'Europa sud-orientale come «synthèse d'un caractère tout-à-fait particulier». Nicolae IORGA, «Eléments de communauté entre les peuples du Sud-Est Européen», *Revue Historique du Sud-est européen*, Anno XXII, n. 4-6 (1935), pp. 107-125; qui p.110.

¹² Nicolae IORGA, *Byzance après Byzance*, cit., p. 13.

¹³ È il nome di origine bizantina del quartiere in cui avevano sede a Costantinopoli il Patriarca di Costantinopoli e le famiglie dell'aristocrazia greca durante la dominazione ottomana.

¹⁴ Speros VRYONIS, «The Byzantine Legacy in Folk Life and Tradition in the Balkans», in Lowell CLUCAS (ed.), *The Byzantine legacy in Eastern Europe*, New York, Columbia University Press, 1988 (East European Monographs), pp. 107-146. In polemica con Iorga, il quale aveva ritratto l'eredità bizantina soprattutto sul piano delle istituzioni, della cultura formale e dell'ideologia politica, Vryonis in questo saggio coglie lo spirito e le forme dell'eredità bizantina soprattutto nelle tradizioni popolari dei popoli balcanici. In questa prospettiva, inaugurata dall'opera di Phaedon Koukoules, [Βυζαντινών βίος και

Più di recente Paschalis Kitromilides, nei suoi numerosi studi sulla storia culturale e intellettuale dei Balcani, ha cercato di capire se e fino a quando questa «eredità condivisa», basata sull'antico retaggio bizantino e sulla comune affiliazione religiosa, sia sopravvissuta all'interno dei Balcani ottomani e di coglierne le trasformazioni nei secoli successivi alla fine dell'Impero¹⁵. In questa prospettiva, a partire dagli anni Settanta, una crescente attenzione è stata rivolta anche alla presenza ortodossa fuori dall'Oriente cristiano. La maggior parte degli studiosi, tra cui Kitromilides, ha generalmente interpretato l'immigrazione e l'insediamento dei cristiani ortodossi nei territori della Cristianità romana e in altre aree dell'Europa e del Mediterraneo, come fenomeno 'diasporico' rispetto ad un nucleo culturale originario. Anche quando una visione culturale essenzialista è rigettata e con essa il paradigma di un'idealistica continuità tra antichità e moderno ellenismo¹⁶, un principio di omogeneità culturale e confessionale è assunto alla base di questa interpretazione¹⁷. La discontinuità tra nazione moderna e diaspora è affermata attraverso uno spostamento dell'enfasi sul carattere confessionale e "transnazionale" del γένος ortodosso. Anche in questo caso il concetto di «diaspora», con il suo riferimento ad una 'identità' culturale e religiosa omogenea, tende ad elidere le differenze e i mutamenti e a semplificare una realtà complessa, fortemente segnata dall'ambiguità e fluidità dei confini confessionali tra Cattolicesimo e Ortodossia. Per comprendere l'importanza di quest'ultimo aspetto, sarà utile, perciò, ripercorrere innanzitutto la storia del confronto secolare, difficile e spesso irrisolto, tra la Cristianità romana e quella orientale.

πολιτισμός, Αθηνά, 6 voll. (1948-57)], l'autore esplora «not only those things which were purely and originally Byzantine in creation, such as formal Christianity, but also all the pagan elements which Christianity absorbed as it evolved into a universal religion and as it penetrated the life of the rural areas» (p.110).

¹⁵ Cfr. Paschalis M. KITROMILIDES, *An Orthodox Commonwealth: symbolic*, cit.; Id., *The Enlightenment as Social Criticism*, cit.; Id., «War and Political Consciousness: theoretical implications of eighteenth-century Greek historiography», in Id., *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the culture and political thought of South-eastern Europe*, Aldershot, Variorum, 1994 (Collected Studies, 453), nr. II, pp. 351-370.

¹⁶ Cfr. Ioannis K. HASSIOTIS, «Past and present in the history of modern greek diaspora», cit.;

¹⁷ Cfr. Ioannis K. HASSIOTIS, *Επισκόπηση της ιστορίας της νεοελληνικής διασποράς*, [Panoramica della storia della diaspora neoellenica], Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Βάνιας, 1993.

Nei secoli successivi alla caduta di Costantinopoli, il *limes* orientale dell'Ortodossia rimase pressoché stabile e immutato. A sud-est esso correva attraverso le isole e le terre greche immerse nel Mediterraneo orientale, estendendosi fino alle coste dell'Asia Minore e alle comunità cristiane del Medio Oriente. Nei territori a nord-est e a nord-ovest di Costantinopoli tra i secoli IX-XI la Chiesa bizantina aveva costruito una vasta rete di legami ecclesiastici: dai territori del Rus' di Kiev questa rete si espandeva fino al regno di Serbia – oltre il quale si estendeva il blocco dinarico latinizzato – e al regno di Bulgaria, tramite della diffusione della tradizione costantinopolitana in tutta la *Slavia ortodossa*. Al volgere del XIII secolo la presenza ecclesiastica bizantina raggiunse la regione del Basso Volga, proseguendo nella prima metà del secolo successivo la sua espansione verso sud nel Caucaso e lungo l'intera costa settentrionale del Mar Nero. Agli inizi del XIV secolo Bisanzio e la sua Chiesa estesero i loro legami ecclesiastici anche alle terre e ai domini dell'Europa centrale: prima nel Principato di Galizia e nel Granducato di Lituania, poi nella seconda metà del secolo nella regione del basso Danubio¹⁸. Nella valle del Danubio, i Principati di Valacchia e Moldavia d'allora diventarono per l'Ortodossia, come scrive Iorga, «le lien continental avec le monde occidentale»¹⁹, mentre la vicina Transilvania, con l'Unione di Alba Julia nel 1698 divenne in questa regione il punto più meridionale di una linea di frattura la cui origine si colloca nel X secolo, nelle terre di confine tra la Polonia e la Russia²⁰. Dopo l'Unione polacco-lituana di Krewo nel 1385, con la quale la Galizia passò sotto

¹⁸ Jonathan SHEPARD, «The Byzantine Commonwealth 1000–1500», cit., pp. 23-29.

¹⁹ Nicolae IORGA, «Eléments de communauté entre les peuples du Sud-Est Européen», cit., p. 113.

²⁰ Già nel corso del IX secolo l'Ortodossia bizantina si trovò a competere in Europa centrale con la cristianità occidentale: mentre il Papato offriva la sua alleanza ecclesiastica ai Bulgari, l'impero bizantino inviava i suoi missionari Cirillo e Metodio presso gli Slavi della Moravia e della Boemia. Questa competizione fu arrestata dall'irrompere dalle steppe eurasiatiche dei nomadi magiari nelle steppe dell'Ungheria: tra il X-XI secolo l'ingresso degli ungheri, dei polacchi e degli scandinavi nella «society of the West» fissò in quest'area il confine tra le due Cristianità (vedi: Arnold TOYNBEE, *A study of history*, cit., vol. II, p. 79). Nel X secolo, infatti, i polacchi abbracciarono il rito latino, mentre gli slavi orientali del Rus' di Kiev accettarono il rito bizantino e l'obbedienza al Patriarca di Costantinopoli (vedi: Barbara SKINNER, *The Western front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox conflict in eighteenth-century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*, DeKalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 2009, p. 4.

l'influenza del Cattolicesimo²¹, la creazione di una Chiesa Uniate (1596) dentro i confini del Commonwealth polacco-lituano alla fine del XVI secolo, ruppe definitivamente l'unità confessionale degli slavi orientali. Fino alle ultime decadi del XVIII secolo, la frontiera che separava la Polonia-Lituania dalla Russia segnò il limite nord-occidentale dell'Ortodossia. In seguito, con la spartizione della Polonia, la Russia intraprese una massiccia campagna di conversione degli uniati che abitavano nei territori annessi all'Impero moscovita²².

Dopo la conquista ottomana (1453), attraverso flussi migratori più o meno consistenti a seconda delle aree e delle epoche storiche, l'Ortodossia penetrò fin dentro i territori della Cristianità romana. A seguito di questa 'espansione' si venne determinando una nuova configurazione dei rapporti tra Oriente greco e Occidente latino. Dopo le tensioni provocate dallo scisma del 1054 e soprattutto dalla conquista latina di Costantinopoli (1204-1261)²³, quest'epoca vide l'intensificarsi delle comunicazioni e degli scambi tra le due aree²⁴. In una prospettiva di lungo periodo, Deno Geanakoplos e Toynbee hanno sottolineato la continuità pressoché ininterrotta dei rapporti tra le due società cristiane tra il Medioevo e l'età moderna. Il primo ha interpretato le relazioni tra Cristianità orientale e latina come un lungo e complesso processo di acculturazione, determinato da una serie di situazioni di contatto che andarono intensificandosi a partire dal 1261: uno degli esiti e dei momenti più significativi di questo processo sarebbe stato il contributo dei dotti greci della «diaspora» al Rinascimento italiano²⁵. Toynbee,

²¹ Jonathan SHEPARD, «The Byzantine Commonwealth 1000–1500», cit., p. 27. Cfr. Andrius VALEVICIUS, «Orthodoxy in Lithuania Before Union with Poland», in *The Greek Orthodox theological review*, vol. 45, nos. 1-4 (2000), pp. 479-489.

²² Barbara SKINNER, *The Western front of the Eastern Church*, cit., pp. 4-17.

²³ Michael ANGOLD, «Byzantium and the West 1204–1453», in *The Cambridge history of Christianity*, Vol. 5, cit., pp. 53-78.

²⁴ Cfr. Bernard HEYBERGER, «Eastern Christians, Islam, and the West: a Connected History», cit.; Matthew BIRCHWOOD – Matthew DIMMOCK (eds.), *Cultural encounters between East and West, 1453-1699*, cit.; Nancy BISAHA, *Creating East and West*, cit.; Derek BAKER, Derek (ed.), *Orthodox churches and the West. Papers read at the fourteenth summer meeting and the fifteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1976. In questa fase crebbero non soltanto gli scambi commerciali e i contatti diplomatici, ma anche l'impegno missionario della Chiesa romana si intensificò in tutte le province ottomane. Steven RUNCIMAN, *The great Church in captivity. A study of the patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek war of independence*, Cambridge University Press, 1968, pp. 229-233.

²⁵ Deno John GEANAKOPLIS, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, cit., pp. 3-24; 281-

invece, ha individuato nel periodo della dominazione occidentale in Levante (1204-1261) e nel forte retaggio che quella dominazione aveva lasciato nell'Oriente greco, due componenti determinanti per la creazione, sia sul piano culturale che dei modelli politico-istituzionali, di uno spazio di affinità e condivisione tra le due civiltà cristiane: l'ininterrotta dominazione veneziana sulle isole ionie, la presenza di corpi diplomatici occidentali a Costantinopoli e il commercio marittimo attraverso il Mediterraneo avrebbero agito nel periodo successivo come canali di trasmissione dell'influenza culturale occidentale nel «principale corpo della Cristianità ortodossa»²⁶.

A partire da queste intuizioni, è lecito domandarsi quali forme l'Ortodossia assunse oltre i Balcani e il Mediterraneo orientale durante i secoli dell'età moderna, al di là delle reti commerciali e delle utopie intellettuali coltivate dalle élite degli *émigrés*, su cui gran parte degli studiosi si è sin qui soffermata. In altre parole, intendiamo capire fin dove – sul piano delle pratiche e delle relazioni sociali, delle forme di organizzazione ecclesiastica e comunitaria – si estendono i confini del *Commonwealth ortodosso* durante l'era post-bizantina.

La presenza ortodossa nei territori della Cristianità romana, come vedremo, non ebbe infatti solo carattere elitario o contingente, nè rimase limitata ai soli centri costieri. Certamente, durante l'epoca moderna, l'espansione dell'Ortodossia verso occidente – che fu più una penetrazione che un vero e proprio avanzamento del suo *limes* occidentale – avvenne soprattutto attraverso il mare, lungo le rotte dei traffici mediterranei²⁷; tuttavia, essa non raggiunse solo i porti del Mediterraneo centrale ma fu in grado di penetrare in modo consistente anche nell'entroterra del Regno di Napoli, innestandosi in alcuni casi su più antiche colonizzazioni. Ciò che è più importante è che quest'espansione non produsse ovunque delle *enclaves* etniche o religiose, né l'ellenismo costituì l'unica forma che la civiltà ortodossa

295; id., *Byzantine East and Latin West: two worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History*, Oxford, Basil Blackwell, 1966.

²⁶ Arnold TOYNBEE, *A study of history*, cit., vol. VIII, p. 170.

²⁷ Non trascurabile fu, come vedremo, l'emigrazione ortodossa lungo le rotte terrestri in direzione dei territori asburgici, dalla grande migrazione slava nei territori ungheresi alla fine del XVII secolo alla creazione nel XVIII secolo di comunità mercantili a Vienna e in altri centri dell'Impero e dell'Europa centrale.

assunse nei territori della Cristianità occidentale²⁸. Sotto il profilo sociale, inoltre, oltre l'orizzonte locale e istituzionale di ciascuna colonia o comunità, la presenza ortodossa tese a strutturarsi lungo le trame di una rete, tessuta da una molteplicità di soggetti diversi: chierici e prelati, mercanti e artigiani, soldati e faccendieri, i quali nei territori della Cristianità romana riorganizzarono la propria esistenza collettiva all'interno di *varie* forme di comunità, attorno a delle chiese, a nuove gerarchie ecclesiastiche e, talvolta, in assenza di strutture associative di culto e laicali. La pluralità dei soggetti coinvolti in questo spazio di relazione, il continuo attraversamento delle frontiere confessionali, le diffuse pratiche dissimulatorie che – come vedremo – plasmarono questo spazio, in misura diversa secondo i contesti, mostrano quanto ambigua, mobile e porosa fosse la frontiera tra le due società cristiane. Proprio «l'ambiguità confessionale del Mediterraneo», che già altri studi hanno consentito di mettere in luce²⁹, contribuisce a rafforzare l'idea di uno spazio in cui le distinzioni tra Est e Ovest – che nei documenti ufficiali ordinano lo spazio religioso e mediterraneo secondo rigide tassonomie – sono *nella pratica* sfumate e i fenomeni d'intersezione, di relazione e di conflitto costituiscono la sola dimensione reale e intelligibile.

²⁸ Iorga identificava l'eredità di Bisanzio con l'ellenismo post-bizantino: «Ce n'est pas comme Grecs voulant greciser, mais comme héritiers d'une civilisation universelle de langue grecque...» (Nicolae IORGA, *Byzance après Byzance*, cit., p. 212). Dopo di lui, a partire da Geanacoplos fino a Kitromilides, molti altri studiosi hanno sottolineato il valore unificante della lingua e cultura greca all'interno dell'universo ortodosso. Cfr. Paschalis M. KITROMILIDES, *An Orthodox Commonwealth*, cit.; Dimitris TZIOVAS (ed.), *Greek Diaspora and Migration since 1700: Society, Politics and Culture*, Farnham - Burlington, Ashgate, 2009; Ioannis K. HASSIOTIS – Olga KATSIARDI-HERING –Euridiki AMBATZI, (a cura di), *Οι Έλληνες στη Διασπορά 15ος-21ος αι.*, [I Greci della Diaspora XV-XXI secc.], Αθήνα, 2006; Loukia DROULIA, «Towards modern greek consciousness», *The Historical Review/ La Revue Historique*. Institute for Neohellenic Research, Vol. I (2004), pp. 51-67; Victor ROUDOMETOF, «From Rum Millet to Greek nation: Enlightenment, secularization, and national identity in Ottoman Balkan society, 1453-1821», *Journal of modern Greek studies*, vol. XVI, n. 1 (1998), pp. 11-48.

²⁹ Eric DURSTELER, *Venetians in Constantinople*, cit., p. 11. Cfr. Natalie ROTHMAN, «Conversion and Convergence in the Venetian-Ottoman Borderlands», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 41, No. 3 (2011), pp. 601-633.

1. 1 *La nascita di un' "Ortodossia occidentale": integrazione e diversità di uno spazio migratorio*

La migrazione di gruppi o di singoli individui dalle regioni dell'Oriente ortodosso verso i territori della Cristianità romana durante l'epoca moderna non è ascrivibile ad uno stesso modello causale e strutturale. Anche dal punto di vista degli esiti che questo lungo processo migratorio produsse, non è possibile individuare nel tempo e all'interno di ciascun insediamento una stessa dinamica sociale e culturale, assimilatoria o "diasporica". Il processo d'integrazione non induce, infatti, inevitabilmente all'assimilazione del gruppo nella società locale e i legami con le *patrie* d'origine e con le altre comunità ortodosse dell'immigrazione non implicano di per sé un'identità diasporica o l'esistenza di uno stato di separatezza e segregazione³⁰. Le dinamiche intrinseche al processo migratorio generano una varietà di situazioni all'interno di ciascun insediamento: ondate successive, non sempre omogenee dal punto di vista sociale e linguistico, potevano contribuire a preservare o modificare i confini comunitari; al contrario, l'interruzione o la discontinuità dei flussi portò in certi territori alla creazione di 'culture' completamente nuove e peculiari sia rispetto a quelle di origine che a quelle espresse dall'ambiente locale, ma comunque legate da rapporti simbolici e sociali all'universo culturale d'origine. Le traiettorie dei migranti, inoltre, non erano uniformi tra loro né descrivevano sempre un movimento unidirezionale: l'esperienza del 'ritorno', ad esempio, poteva reiterarsi più volte nel corso della vita di un migrante; in altri casi, invece, il radicamento – talvolta permanente – all'interno della società ospitante poteva determinare una più intensa interazione e 'sovrapposizione' con l'elemento locale, tale da produrre una profonda trasformazione ma non necessariamente la dissoluzione dei confini comunitari. Queste due esperienze, quella del ritorno e quella del radicamento, s'intersecano e coesistono all'interno di ciascuna comunità: nel tempo esse finirono per produrre una serie di stratificazioni culturali e sociali, prodotto delle storie individuali e collettive che ciascuna di

³⁰ Per una critica su questo aspetto misconosciuto delle 'trading diasporas', vedi: Francesca TRIVELLATO, *The familiarity of strangers: the Sephardic diaspora, Livorno, and cross-cultural trade in the early modern period*, New Haven-London, Yale University Press, 2009, p. 276.

quelle traiettorie aveva generato nel corso del tempo e del processo migratorio.

Tale complessità si oppone, dunque, alla tendenza diffusa di descrivere *tout court* questo lungo e composito processo come fenomeno diasporico. I punti più controversi riguardano la possibilità di individuare da un lato uno spazio di origine istituzionalmente definito o culturalmente omogeneo, dall'altro la formazione, nei territori di nuovo insediamento, di comunità costruite in modo univoco e permanente intorno ad un referente politico e/o culturale. Data l'assenza di un'entità politica e nazionale comune e unitaria, molti studiosi hanno inteso lo 'spazio diasporico' soprattutto come *topos* dell'identità ellenica³¹ e l'Ortodossia come un elemento intrinseco all'ellenismo post-bizantino: in questa prospettiva, la pluralità e variabilità delle pratiche sociali e confessionali sono state in genere trascurate, mentre il diverso *status* politico, le origini linguistiche o regionali dei migranti sono stati in genere inglobati nell'universo culturale ellenico³².

Il tentativo tassonomico di definire la realtà sulla base di caratteri ascrivibili e soprattutto d'identità ben definite e immutabili, ha portato in generale ad eludere le dinamiche sociali e culturali generate dal contatto con le altre componenti della 'società mediterranea'. In particolare, all'interno dei territori della Cristianità romana osserviamo come i confini confessionali tra Ortodossia e Cattolicesimo diventino più labili e ambigui e l'esperienza del ritorno alla patria d'origine e quella del nuovo radicamento interagiscano in modi diversi e complessi all'interno dei confini comunitari. L'analisi degli effetti dei processi d'integrazione e acculturazione con la società ospitante, dell'attraversamento dei confini confessionali e delle molteplici e reciproche relazioni esistenti tra un insediamento e l'altro, consente d'individuare all'interno dello spazio dell'immigrazione ortodossa una realtà in qualche modo unitaria e peculiare; ovvero la nascita di un'Ortodossia occidentale i cui contorni

³¹ Cfr. Michel BRUNEAU, «Hellénisme et diaspora grecque. De la Méditerranée orientale à la dimension mondiale», cit.

³² Gli studi recenti di Mathieu Grenet hanno segnato una forte discontinuità rispetto a questo approccio. Vedi: Mathieu GRENET, «Appartenances régionales, expérience diasporique et fabrique communautaire: le cas grec, fin XVIe-début XIXe siècle», *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 23 (2012), URL: <http://traces.revues.org/5544> ; DOI : 10.4000/traces.5544; Id., «Grecs de nation, sujets ottomans: expérience diasporique et entre-deux identitaires, v.1770-v.1830», in Jocelyne DAKHLIA – Wolfgang KAISER (éds.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. II, *Passages et contacts en Méditerranée*, Paris, Albin Michel, 2013, pp. 311-344.

non sembrano corrispondere a un'identità monolitica, definibile in modo univoco e costante sul piano culturale o confessionale. Una realtà, questa, fortemente condizionata dai differenti contesti micro-regionali in cui prende forma e da quello più ampio e omogeneo di un 'Mediterraneo cattolico'.

Osservando il fenomeno in una prospettiva regionale e di lungo periodo, constatiamo innanzitutto come la continuità del processo migratorio non determini l'identità nel tempo dei soggetti coinvolti: tale continuità interagisce, infatti, con una forte eterogeneità strutturale, legata ad alcuni aspetti principali, che andremo ad elencare ed analizzare brevemente di seguito:

- I. le cause e l'andamento dei flussi
- II. i luoghi di origine e di destinazione
- III. gli esiti della migrazione nelle società ospitanti

I. La struttura eterogenea del fenomeno è in primo luogo determinata dalla varietà delle cause che originarono nel tempo i flussi migratori e da cui discende in parte la multiforme fisionomia dei migranti. L'immagine del *réfugié* in fuga da una dominazione ottomana dispotica e oppressiva, riflessa nell'auto-rappresentazione di alcuni migranti che le fonti sono talora in grado di restituirci³³, spiega solo in parte il contesto storico, politico e sociale che fu all'origine del fenomeno migratorio. La disgregazione politica e sociale dell'Impero, visibile nella diffusa corruzione delle istituzioni centrali ed ecclesiastiche e nell'accrescimento del potere dei notabili locali, avrebbe inciso maggiormente solo a partire dal tardo Settecento³⁴.

Nel lungo periodo, a determinare l'intensità e la direzione dei flussi furono piuttosto le guerre e le loro inevitabili conseguenze sulle popolazioni dei territori coinvolti. Quasi ininterrottamente a partire dal

³³ Mathieu GRENET, «Grecs de nation, sujets ottomans», cit., p. 315; Cfr. Athanasia ANAGNOSTOPOULOU, «L'historicité des termes: les Grecs et la domination ottomane, XVIIe-XIXe siècles », in May CHEHAD – Yannis E. IOANNOU – Françoise MÉTRAL (éds.), *Méditerranée ruptures et continuités*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 2003, pp. 187-196.

³⁴ Cfr. Christine WOODHEAD, *The Ottoman world*, London - New York, Routledge, 2012; Ekmeleddin IHSANOGLU, *History of the Ottoman state, society and civilisation*, 2 voll., Istanbul, IRCICA, Research Centre for Islamic History, Art, and Culture, 2001-2002; Robert MANTRAN (a cura di), *Storia dell'Impero ottomano*, Lecce, Argo, 2004; ed. or. *Histoire de l'empire ottoman* (sous la direction de Robert Mantran), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1989.

XV secolo la Porta ottomana si trovò coinvolta in una serie di conflitti contro le altre Potenze della regione, la Repubblica veneta, l'Impero asburgico e dal XVIII secolo anche gli zar di Russia. La ridefinizione delle frontiere ottomane nei territori al confine con l'Impero asburgico e con lo Stato veneto fu all'origine d'intensi movimenti di popolazione. In altri casi, furono la distruzione e i pericoli causati dai conflitti a spingere una parte della popolazione a migrare; talvolta ciò avvenne in forma organizzata, su iniziativa di un'autorità ecclesiastica locale (come nel caso delle popolazioni slave dell'Ungheria meridionale), oppure sulla base di accordi e lunghe negoziazioni con i rappresentanti degli Stati cristiani, interessati alla realizzazione di progetti di colonizzazione all'interno dei propri territori (come nel caso delle migrazioni verso la Corsica e il Regno di Napoli)³⁵. In questo stato di belligeranza quasi permanente, non sorprende che i viaggi o il trasferimento anche massiccio di uomini e famiglie oltre i confini dell'Oriente ortodosso fossero determinati anche dall'opportunità di servire come soldati nelle milizie di frontiera degli Stati cristiani (un esempio emblematico è costituito dalla creazione del confine militare asburgico)³⁶ o all'interno di corpi militari (è questo il caso dei corpi di *stradiotti* impiegati dal XVI secolo al servizio della Repubblica veneta o arruolati nel Reggimento Real Macedone costituito negli anni trenta del Settecento per iniziativa di Carlo di Borbone)³⁷.

La presenza della Chiesa cattolica nelle terre dell'Oriente ortodosso e le possibilità d'impiego e di formazione che essa offriva a molti giovani e prelati di rito greco, alimentarono tra le due sponde dell'Adriatico un flusso continuo di uomini. A partire dagli inizi del XVII secolo la Sacra Congregazione di *Propaganda Fide* e in particolare il Collegio greco di Sant'Atanasio divennero il centro di una vasta rete che collegava e attraversava le diocesi cattoliche del Levante e le numerose comunità di rito greco sparse nei territori della Cristianità romana³⁸. Il passaggio da

³⁵ Cfr. Claudia MOATTI (a cura di), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, Rome, Ecole Française de Rome, 2004.

³⁶ Francesco FRASCA, «L'origine e l'evoluzione della "militärgrenze" nella storia della difesa dei Balcani», in *Ricerche di storia sociale e religiosa*, Anno XXIX, n°60 (2001), pp. 253-257.

³⁷ Cfr. Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service in the late eighteenth and early nineteenth centuries*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1991; Paolo PETTA, *Stradiotti: soldati albanesi in Italia (sec. XV-XIX)*, Lecce, Argo, 1996.

³⁸ Per le missioni in Levante vedi: Bernard HEYBERGER, «Le Catholicisme tridentin au Levant (XVIIe-XVIIIe siècles)», in *Mélanges de l'Ecole française de*

una sponda all'altra dell'Adriatico comportava per molti l'attraversamento del confine tra Ortodossia e Cattolicesimo, anche se non sempre in modo definitivo; inoltre, gli accoliti della Congregazione romana – come vedremo – non sempre agivano come un corpo antagonista rispetto a quello dei 'scismatici', ma in molti casi si confondevano con essi all'interno delle singole comunità.

Un altro elemento che nel lungo periodo plasmò la fisionomia dei migranti, determinando allo stesso tempo l'andamento e la distribuzione dei flussi, è costituito dal commercio. Le rotte terrestri e quelle del mare, sebbene non sempre divergenti, consentono di individuare nei territori della Cristianità romana due grandi regioni d'immigrazione, l'Europa centrale e il Mediterraneo centro-occidentale, ciascuna delle quali connessa in maniera diversa con le due principali aree linguistiche e culturali dei Balcani ortodossi. L'immigrazione commerciale verso i territori dell'Europa centrale seguì principalmente le rotte terrestri che collegavano i Balcani con l'Austria e l'Ungheria e coinvolse soprattutto Greci e Vlacchi abitanti sugli altipiani della Tessaglia, dell'Epiro e della Macedonia³⁹ e le popolazioni slavo-ortodosse dei Balcani occidentali. Un flusso costante di mercanti provenienti dai territori grecofoni del Levante veneto e ottomano e dai centri costieri della penisola balcanica, sin dai primi secoli dell'età moderna, creò tra le due sponde dell'Adriatico una fitta rete di relazioni e scambi commerciali. A partire dal XVIII secolo l'immigrazione di mercanti ortodossi verso la laguna veneta e gli altri porti dell'Adriatico divenne parte di una mobilità più ampia e di una rete policentrica di relazioni commerciali: dalle regioni del Mediterraneo centro-occidentale (Penisola italiana e isole adiacenti, Spagna e isole iberiche) questa rete attraversava a nord i porti dell'Europa settentrionale (Londra ed

Rome. *Italie et Méditerranée*, t. 101, n°2 (1989), pp. 897-909; Charles A. FRAZEE, *Catholics and Sultans: the Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Cambridge University Press, 1983. Riguardo all'opera del Papato e della Congregazione nei territori di giurisdizione latina vedi: Antonis FYRIGOS (a cura di), *Il collegio greco di Roma: ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma, Pontificio Collegio Greco di S. Atanasio, 1983 (*Analecta Collegii Graecorum*, 1); Pietro CHIOCCHETTA, «Tra Fede e Disciplina: l'opera della S. C. per i fedeli di rito greco in Italia», in Josef METZLER (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum: 350 anni a servizio delle missioni*, Vol. II: 1700-1815, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 1973, pp. 555-576.

³⁹ Heleni PORFYRIOU, «La diaspora greca fra cosmopolitismo e coscienza nazionale nell'Impero asburgico del XVIII secolo», *Città e Storia*, Vol. II, fasc. n. 1 (2007), pp. 235-252.

Amsterdam), a nord-est le coste del Mar Nero e a sud, passando attraverso l' Egitto, si estendeva fino all'India⁴⁰. Come osserva acutamente Mathieu Grenet, la crescente importanza ed estensione delle reti commerciali in questo secolo non devono indurre però lo storico «à l'homogénéisation – en l'espèce, le nivellement – d'une réalité économique et sociale bien plus variée que l'étiquette de "diaspora marchande" ne le laisse entendre»⁴¹.

II. Il secondo aspetto da considerare per comprendere la complessità del fenomeno è costituito dai luoghi di origine dei flussi e dalla conseguente varietà dei gruppi linguistici, considerati generalmente elementi indistinguibili di uno spazio di acculturazione o assimilazione ellenico. La contiguità territoriale con i territori dell'Impero asburgico e l'influsso di fattori storico-politici orientarono le popolazioni slave dell'Impero ottomano prevalentemente verso queste aree: numerose famiglie slavo-ortodosse insediate nelle regioni di confine tra i due imperi, asburgico e ottomano, nel corso dei secoli XVI-XVIII furono costrette ad esodi anche massicci dalle guerre che coinvolsero le due armate, dalle conseguenti rappresaglie e dallo spostamento delle frontiere⁴². La collocazione dei territori grecofoni al centro del Mediterraneo orientale, invece, proiettò maggiormente il movimento della popolazione di quest'area, o almeno della sua parte più dinamica, lungo le principali vie di traffico marittime, giustificando la preponderanza dell'elemento grecofono nelle città portuali del Mediterraneo centro-occidentale. All'interno di questa regione, però,

⁴⁰ Cfr. Maria Christina CHATZIOANNOU, «Greek merchant networks in the age of empires (1770-1870)», in Ina Baghdiantz MCCABE – Gelina HARLAFTIS – Ioanna PEPELASE MINOGLU (eds.), *Diaspora Entrepreneurial Networks*, cit., pp. 371-382; Gelina HARLAFTIS, «Mapping the greek maritime diaspora from the early eighteenth to the late twentieth centuries», *Ibidem*, pp. 147-171; Richard CLOGG, «The Greek mercantile diaspora: the Greek community of Bengal», in Id., *The movement for Greek independence, 1770-1821: a collection of documents*, London, Macmillan, pp. 38-41; Vassilis KARDASIS, *Diaspora merchants in the Black Sea: the Greeks in Southern Russia, 1775-1861*, Lanham - Boulder - New York - Oxford, Lexington Books, 2001.

⁴¹ Mathieu GRENET, «Grecs de nation», *sujets ottomans*, cit., p. 317.

⁴² Edgar HÖSCH, *Storia dei Balcani. Dalle origini ai giorni nostri*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2005; ed. or. *Geschichte der Balkanländer. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München, Verlag C. H. Beck oHG, 1988, pp. 101-102. Sulla costruzione delle frontiere ottomane vedi: Andrew C. S. PEACOCK, *The frontiers of the Ottoman world*, Oxford University Press, 2009; ABOU-EL-HAJ, Rifaat A., «The Formal Closure of the Ottoman Frontier in Europe: 1699-1703», *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, No. 3 (1969), pp. 467- 475.

troviamo anche altri gruppi linguistici: slavofoni, provenienti dai centri gravitanti sull'Adriatico, e albanofoni, originari in prevalenza dei villaggi ortodossi dell'Albania meridionale. Quest'ultima componente linguistica, in realtà, ha un ulteriore elemento di complessità al suo interno, rappresentato dagli italo-albanesi dell'Italia meridionale, una popolazione albanofona che nel XVIII secolo era ormai costituita dai discendenti dei primi coloni insediatisi nel Regno di Napoli e Sicilia agli inizi del XVI secolo. Nonostante alcune peculiarità storiche, linguistiche, sociali e religiose, essi condividevano con gli altri soggetti menzionati gli stessi riferimenti culturali e, in alcuni casi, il medesimo spazio di relazione. Di questo spazio facevano parte anche gli Arabi melchiti provenienti dalla regione di Damasco, i quali nelle comunità di Malta e Livorno convivevano, non senza conflitti e distinzioni, con i Greci levantini cattolici e 'scismatici'. Questa varietà culturale costituisce il riflesso, all'interno dello spazio dell'immigrazione, dell'eterogeneità storica dell'Oriente ortodosso, diviso al suo interno in diverse subregioni e aree linguistiche: queste, in molti casi, corrispondevano a distinte giurisdizioni patriarcali, subordinate a quella del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli⁴³. Un'altra linea di separazione di cui tener conto era quella politica che divideva i sudditi veneti da quelli ottomani oppure i *regnicoli*, ovvero i sudditi del re di Napoli dai *forestieri* o *esteri*: questa linea di demarcazione determinava, anche se con un certo grado di fluidità, lo *status* politico, e in alcuni casi anche confessionale, dei migranti.

IV. Alla diversità dei luoghi di destinazione, infine, è strettamente legata l'eterogeneità che caratterizza gli esiti del processo migratorio. Le caratteristiche sociali ed economiche della società d'accoglienza, la scelta di un trasferimento prolungato e di una stabilizzazione al suo interno o la diffusione di comportamenti esogamici, sono tutti elementi che influiscono sulle dinamiche comunitarie. In ciascuna comunità, inoltre, gli elementi di eterogeneità che abbiamo visto caratterizzare la fisionomia dei migranti si combinano in maniera diversa, determinando il grado di omogeneità della comunità, l'emergere di linee di separazione e, talvolta, di situazioni di vero e proprio conflitto al suo interno. Infine, il potere, le scelte e i comportamenti messi in atto dalle

⁴³ Sulla storia e organizzazione della Chiesa ortodossa vedi: Enrico MORINI, *La chiesa ortodossa: storia, disciplina, culto*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996.

gerarchie cattoliche appaiono come uno degli agenti principali non solo nei processi di costruzione comunitaria, ma più in generale nella definizione del significato storico e dei caratteri dell'Ortodossia occidentale e nella trasformazione delle sue forme tradizionali e originarie. Per questa ragione, dopo aver tracciato le linee cronologiche e geografiche essenziali del processo migratorio in esame, converrà soffermarsi con più attenzione sulla politica ecclesiastica del Papato nei confronti delle comunità di rito greco presenti all'interno delle diocesi latine.

1.2 Le fasi della penetrazione ortodossa nei territori della Cristianità romana: eterogeneità e continuità di un lungo processo migratorio

Dopo la firma del Trattato di Passarowitz (1718), i coloni di rito greco che vivevano «dispersi» nei territori della Monarchia asburgica, si erano «congregati da diversi luoghi, e concordemente uniti» avevano domandato – attraverso alcuni deputati – a Sua Maestà, benefici e protezione «in ogni luogo e terra del suo Impero». Attraverso la stampa a Cracovia di un volantino in lingua greca⁴⁴, essi pensarono di estendere i benefici loro accordati agli altri «Nazionali (ομωγενεις) dell'istessa fede», promuovendone l'insediamento nelle terre asburgiche. Il loro appello era rivolto non solo ai cristiani ortodossi (*Romioi*) di Morea, tornata sotto la sovranità ottomana in seguito a quel trattato di pace, ma anche a tutti gli altri che come loro “in qualunque luogo vivono dispersi”, in particolare ai cristiani ortodossi «delli luoghi d'Italia» che li erano giunti in fuga «dall'incursioni de Nemici della fede»⁴⁵.

⁴⁴ ASPF, SC, Greci, vol. 2, 1701-1736, c. 243v. Il testo originale del foglio in lingua greco fu inviato al Vicario Apostolico di Durazzo Filoteo Zassi, ordinante per il rito greco a Roma; da costui fu tradotto in lingua italiana e poi trasmesso con una lettera del 17 gennaio 1721 al protonotario e segretario di Propaganda Fide Domenico Passionei (cc. 237r-237v). Per maggiori informazioni sull'origine del documento vedi: Zacharias N. Tsirpanlis, Η 'Σοσιετία των Γραικών' στην Αυτοκρατορία των Αψβούργων (1720)», [La 'Società dei Greci' nella Monarchia degli Asburgo (1720)], *Δωδώνη*, 3 (1974), pp. 151-172.

⁴⁵ «ρωμαιοι φευατοι» è la locuzione in lingua greca usata nel documento originale. Ρωμαιοι/Romani è il termine ufficiale con cui erano designati i sudditi dell'Impero bizantino; tale denominazione si conservò anche dopo la conquista ottomana per indicare l'insieme dei cristiani orientali che vivevano nei territori della *Rumelia* (Grecia centro-meridionale, Turchia europea, Bulgaria, Serbia, Tracia, Albania e Morea), un tempo parte dell'Impero

Questo documento, rilevante per molteplici aspetti, ci restituisce una sorta di 'geografia della dispersione' ortodossa all'interno dei territori della Cristianità romana. La Pace di Passarowitz, in seguito alla quale fu promosso quel bando, certamente segnò uno spartiacque nella storia delle migrazioni dall'Oriente ortodosso verso i territori della Monarchia asburgica: l'accordo di libero commercio tra la Porta e l'Impero asburgico siglato a margine del trattato di pace favorì, infatti, un aumento dei flussi migratori da est verso l'Europa centrale, in particolare verso Vienna e l'Ungheria e più a sud verso il litorale austriaco, dove la città di Trieste fu proclamata porto franco nel 1718⁴⁶.

Tra la fine del XVII secolo e i primi decenni di quello successivo, i territori di Transilvania e d'Ungheria, che fino a quel tempo erano stati soggetti alla sovranità diretta o indiretta della Porta ottomana, furono inglobati all'interno della compagine imperiale austriaca. Fu allora che nella regione danubiana, la quale sin dall'inizio del XVI secolo era stata percorsa da mercanti ortodossi provenienti dai Balcani ottomani (Vlacchi, Greci, Serbi, Bulgari), comparve quell'insediamento stabile e diffuso evocato dagli estensori del documento di Cracovia. Durante i secoli XVII-XVIII a est di Vienna fiorirono numerose piccole comunità, dedite anche alla coltivazione della terra e attive soprattutto nel commercio intra-regionale tra le aree urbane e rurali. Nel Settecento questi centri erano inseriti all'interno di una rete che aveva i suoi nodi principali in alcune comunità più grandi – Pest, Temesvar, Zemun (nella Serbia settentrionale), Braşov e Sibiu⁴⁷ – le quali, insieme a quelle di

bizantino. Maria MANTOUVALOU, «Romainos-Romios-Romiossyni: la notion de 'Romain' avant et apres la chute de Constantinople», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, seconda s., 28 (1979-85), pp. 169-198.

⁴⁶ Daniela FRIGO, «Trieste, Venezia e l'equilibrio italiano nel Settecento: uomini, territori, traffici», in Daniele ANDREOZZI – Carlo GATTI (a cura di), *Trieste e l'Adriatico. Uomini, merci, conflitti*, Trieste, EUT, 2006, pp. 11-33.

⁴⁷ Agli inizi del XVII secolo in Transilvania Sibiu e Braşov divennero la sede di due compagnie commerciali greche, a ciascuna delle quali vennero accordati privilegi fiscali e un certo grado di autonomia amministrativa e giudiziaria. Tali condizioni sarebbero state rinnovate e in parte modificate nel secolo successivo prima da Leopoldo I nel 1701 e più tardi nel 1777 dall'Imperatrice Maria Teresa. I sovrani asburgici concessero analoghi privilegi anche ai mercanti ortodossi d'Ungheria, i quali agli inizi del XVIII secolo si erano stabiliti numerosi nel nord-est della regione (Gyöngyös, Eger, Miskolc e Tokaj). Vassiliki SEIRINIDOU, «Grocers and Wholesalers, Ottomans and Habsburgs, Foreigners and "Our Own": the Greek Trade Diasporas in Central Europe, Seventeenth to Nineteenth Centuries», in Suraya FAROQHI et Gilles VEINSTEIN (a cura di),

Vienna e Trieste, divennero nel corso del secolo importanti luoghi di transito e d'intermediazione internazionale: attraverso questi snodi commerciali e le reti dei loro mercanti, le materie prime e i prodotti agricoli provenienti dai Balcani (soprattutto dalla Macedonia, Tessaglia, Epiro, Asia Minore) fluivano via terra verso i mercati dell'Europa centrale⁴⁸. Per ragioni diverse da quelle del commercio, nei secoli XVI-XVIII, una popolazione ortodossa più numerosa e di lingua slava si insediò nei territori dell'Ungheria meridionale. Dopo l'assedio di Vienna (1529) e la conquista turca dell'Ungheria, i profughi provenienti da alcune regioni della *Slavia ortodossa*⁴⁹ si stabilirono nella zona di frontiera turco-austriaca: qui, la particolare forma organizzativa del confine militare (*militärgrenze*), che imponeva ai coloni la difesa armata del territorio, garantiva loro in cambio l'autonomia amministrativa, privilegi di carattere fiscale ed economico e tolleranza religiosa⁵⁰. Una condizione giuridica privilegiata fu pure concessa, anche se con gravi limiti e difficoltà⁵¹, anche alle migliaia di transfughi che, all'indomani delle guerre austro-turche del 1683-1699 e del 1737, per sottrarsi alle rappresaglie dei turchi, si insediarono oltre la Sava e il Danubio sotto la guida dei loro Patriarchi Arsenio III Crnojević e Arsenio IV. In seguito a

Merchants in the Ottoman Empire, Louvain, Peeters, 2008 (Collection Turcica, vol. XV), p. 81-95.

⁴⁸ Olga KATSIARDI-HERING, «Central and peripheral communities in the Greek diaspora: interlocal and local economic, political, and cultural networks in the eighteenth and nineteenth centuries», in Minna ROZEN [ed.], *Homelands and Diasporas*, cit., pp. 169-180; Id., «Greek in the Hasburg lands (17th-19th centuries): expectation, realities, nostalgias», in Herbert KROLL (ed.), *Austrian-Greek encounters over the centuries: history, diplomacy, politics, arts, economics*, Innsbruck, Studienverlag, 2007, pp. 147-158.

⁴⁹ Questa denominazione, introdotta per la prima volta da Riccardo Picchio [*Letteratura della Slavia ortodossa (IX-XVIII sec.)*, 1972] in opposizione alla Slavia romana, indica una regione storico-culturale e linguistica estesa dal Balcani alle terre russe, unificata dall'uso della scrittura cirillica e dello slavone come lingua ecclesiastica. Per evitare anacronismi, è qui utilizzata per indicare le popolazioni che vivevano nei territori dell'attuale Serbia – parte, appunto, di quella macro-regione.

⁵⁰ Francesco FRASCA, «L'origine e l'evoluzione della "militärgrenze"», cit..

⁵¹ Inizialmente l'Imperatore Leopoldo I concesse al Patriarca Arsenio III ampi poteri di natura civile e religiosa sul proprio «gregge»; nel corso del Settecento i poteri civili gli vennero sottratti e quelli religiosi furono fortemente ridimensionati. Questa condizione di subalternità fu determinata dall'opposizione delle diete dei territori in cui i coloni ortodossi erano insediati e aggravata dai reiterati tentativi unionistici e dalle politiche controriformistiche della Chiesa cattolica. Una conseguenza di questi cambiamenti fu l'esodo di numerosi coloni serbi verso la Russia meridionale negli anni trenta del XVIII secolo. Cfr. Luciano VACCARO (a cura di), *Storia religiosa di Serbia e Bulgaria*, cit., pp. 256-258; Edgar HÖSCH, *Storia dei paesi balcanici*, cit., pp. 143-147.

questo secondo esodo l'Imperatrice Maria Teresa decretò la città di Carlowitz sede "austriaca" del metropolita serbo, il quale già dal 1708 aveva ricevuto il riconoscimento da parte del suo successore sul suolo ottomano, il Patriarca serbo di Peć.

Posta al confine con l'Impero ottomano, l'Europa centrale fu dunque una 'regione frontiera', attraverso la quale uomini, merci e intere comunità provenienti dall'Oriente ortodosso transitarono per diffondersi in quel territorio e – dalla seconda metà del Settecento – anche per passare altrove, nei paesi della Russia meridionale. Un ruolo speculare a quello svolto a nord da quelle terre di confine, fu svolto a sud nel Mediterraneo dal canale d'Otranto. Sin dalla dominazione bizantina nell'Italia meridionale, quest'ultimo aveva funto da asse di collegamento tra le due sponde dell'Adriatico, divenendo al tempo dell'assedio di Otranto nel 1481 uno degli avamposti della Cristianità contro l'avanzata turca. È da qui che transitarono le migliaia di ortodossi che dalle regioni dell'Epiro, dell'Albania e del Peloponneso, in fuga dalle rappresaglie turche, tra i secoli XV-XVI si stabilirono nelle terre del Regno di Napoli *citra et ultra Pharum* (Puglia, Molise, Campania, Calabria e Sicilia).

Prima che questa massa di contadini e pastori, militari e diseredati si riversasse nel Regno di Napoli, insediandosi nelle province del suo entroterra, tra la metà del XIV e la prima parte del secolo successivo, furono soprattutto Venezia e le Marche ad attrarre dalla sponda orientale dell'Adriatico i flussi migratori più consistenti. Questi erano formati soprattutto da slavi cattolici, provenienti dalle isole e dalle regioni costiere della Dalmazia e dell'Istria, e da gente albanofona, di dialetto ghego, originari dei paesi cattolici dell'Albania centrale e settentrionale, molti dei quali a quell'epoca erano domini veneti⁵². In

⁵² Gli albanesi presenti a Venezia in questa fase provenivano in larga parte dai possedimenti d'oltremare della Serenissima (Durazzo, Antivari, Dulcigno, Scutari, Drivasto) ed erano impiegati soprattutto nella marina veneziana (Alain DUCCELLIER – Bernard DOUMERC – Brühilde IMHAUS – Jean DE MICELI, *Les Chemins de l'exile. Bouleversements de l'Est Européen et migrations vers l'Ouest à la fin du Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1992, pp. 144-154; Cfr. Lucia NADIN BASSANI, *Migrazioni e integrazione: il caso degli Albanesi a Venezia (1479-1552)*, Roma, Bulzoni, 2008). Nelle Marche, gli immigrati slavi ed albanesi – la cui presenza si intensifica a partire dagli anni '30 del XV sotto la spinta dell'avanzata turca in Albania – furono inizialmente attratti dalla possibilità di impiego come soldati al servizio dei Malatesta; in seguito, nelle fonti essi compariranno sempre più spesso come pastori e agricoltori inseriti nelle proprietà mezzadrili dell'entroterra o impiegati come domestici, artigiani e commercianti all'interno dei centri urbani (Ivi, pp. 245-270; Segio Anselmi lega

questo periodo, individui o piccoli gruppi impegnati nel commercio infra-adriatico o più spesso nella coltivazione della terra, sono presenti anche in Abruzzo e in Molise⁵³, nella regione di Palermo⁵⁴ e sul litorale pugliese a Bari, Brindisi, Manfredonia, Trani e Barletta: questa presenza era legata per lo più all'immigrazione di singoli individui che, già nel secolo successivo, appaiono completamente integrati nel tessuto cittadino, come sembra dimostrare la precoce trasformazione delle denominazioni di *albanese* o *schiafone* in nomi di famiglia⁵⁵.

Il Cinquecento: gli albori

Soltanto a partire dagli ultimi decenni del XV secolo, le terre dell'Italia meridionale, dopo la colonizzazione bizantina dei secoli IX-XI⁵⁶, tornarono ad accogliere moltitudini di gente provenienti dai paesi dell'Oriente ortodosso. La migrazione balcanico-ortodossa verso la regione fu un processo complesso e discontinuo: ad esso presero parte gruppi sociali e linguistici diversi, i quali a ondate successive ripopolarono colonie preesistenti – alcune delle quali si erano nel frattempo estinte –, fondarono nuovi insediamenti all'interno di casali diruti e abbandonati o, più di rado, formarono piccole comunità all'interno dei centri urbani del litorale.

Agli inizi dell'età moderna, i primi flussi migratori dall'Oriente ortodosso giunsero nel Regno aragonese dai paesi toschi dell'Albania meridionale, situati nell'area che si estendeva a sud dello Shkumbin fino all'Epiro greco (Voiussa, Chimara, Ciamuria), una regione appartenente alla sfera culturale bizantina. Le fonti relative alla formazione dei primi insediamenti albanofoni nella regione sono frammentarie e non sempre

la presenza di questi immigrati soprattutto alla ricolonizzazione dei retroterra pianeggianti dei centri costieri delle Marche, della Romagna e dell'Abruzzo, abbandonati dai contadini indigeni emigrati nei centri urbani (Sergio ANSELMINI (a cura di), *Italia felix. Migrazioni slave e albanesi in Occidente: Romagna, Marche, Abruzzi secoli XIV-XVI*, Urbino, 1988 (Quaderni di "Proposte e ricerche", n. 3), pp. 18).

⁵³ In Abruzzo e in Molise, diversamente che nelle Marche, dove il contratto di mezzadria imponeva la residenza nei poderi, slavi e albanesi si raggrupparono in comunità rurali, conservando a lungo la propria lingua e cultura. *Ivi*, p. 21.

⁵⁴ Alain DUCCELLIER [et al.], *Les Chemins de l'exile*, cit., pp. 390-391.

⁵⁵ *Ivi*, p. 386; Cfr. Luigi DE ROSA, «The Balkan minorities (Slavs and Albanians) in South Italy», *Journal of European Economic History*, 36 (2007), pp. 445-456; qui pp. 445-446.

⁵⁶ Annick PETERS-CUSTOT, *Les grecs de l'Italie méridionale post-byzantine, IXe-XIVe siècle: une acculturation en douceur*, Rome, École française de Rome, 2009 (Collection de l'École française de Rome, 420).

attendibili o in grado di fornirci informazioni precise e dettagliate. Alcune di esse, opera di esponenti dell'élite erudito-ecclesiastica siculo-albanese, nel Settecento sono state all'origine dell'invenzione di miti e false tradizioni storiografiche intorno alle origini storiche dei primi casali albanesi: interesse principale dei prelati italo-albanesi era di collocare la nascita dei primi insediamenti nel periodo precedente la morte di Scanderbeg, celebre condottiero albanese, con l'intento di avvalorarne l'origine aristocratica e militare. Sin dal XIX secolo questa tradizione è stata quindi ripresa e tramandata in modo acritico da numerosi studiosi fino ai giorni nostri⁵⁷.

⁵⁷ Secondo la tradizione storiografica arbëreshë, alcuni contingenti militari albanesi, al seguito del generale epirota Demetrio Rares, nel 1444 sarebbero accorsi in aiuto di Alfonso V d'Aragona in Calabria per sedare le rivolte dei baroni locali; qualche anno più tardi altri soldati al servizio di Giorgio e Basilio Rares, figli di Demetrio, sarebbero giunti anche in Sicilia, le cui coste sud-occidentali erano minacciate dalle forze angioine. I soldati al seguito dei Rares, come ricompensa per i servizi resi, avrebbero ottenuto dal sovrano napoletano alcuni privilegi e la libertà di insediarsi nelle province del Regno. La vicenda dei Rares è stata per la prima volta narrata nel 1763 da Pompilio Rodotà nel terzo volume della sua storia sul rito greco in Italia [*Dell'Origine progresso, e stato presente del rito greco In Italia osservato dai Greci, Monaci Basiliiani, e Albanesi*, Libro terzo: *Degli Albanesi, Chiese greche moderne, e collegio greco*, Roma, Per Giovanni Generoso Salomoni, 1763], basata su informazioni a lui trasmesse dal Rettore del Seminario greco di Palermo, Paolo Maria Parrino. Il documento su cui si basa la ricostruzione della vicenda consiste nella copia del privilegio che Alfonso il Magnanimo avrebbe concesso a Demetrio Rares nel 1448, la cosiddetta cedola di Gaeta, trasmessa in un documento notarile del 1665 rogato da un notaio di Palermo, Diego Barretta. Di nessuno dei due atti, tuttavia, si ha fino ad oggi riscontro archivistico. Nel XIX secolo molti studiosi di storia italo-albanese, tra cui Masci, Dorsa, Tajani e Schirò, hanno accolto questa tradizione; più recentemente Ducellier, preceduto da numerosi storici locali (vedi ad esempio: Alessandro SERRA, *I profughi d'Albania verso l'Italia ospitale: ricerche storiche sulle migrazioni albanesi in Italia nei secoli XIV-XVIII*, 1947), ha sottolineato l'importanza e la veridicità di quel documento. Già negli anni quaranta del secolo scorso, Domenico Zangari [*Le colonie italo-albanesi di Calabria: storia e demografia, secoli XV-XIX*, Napoli, Editore Casella, 1941] argomentava in modo accurato l'inattendibilità delle carte attestanti quei presunti privilegi, fabbricati probabilmente «da chi forse aveva interesse a coonestare la sua nobiltà» (Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria nel XV secolo e la colonia di San Demetrio Corone (1471-1815)*, Castrovillari, Il Coscile, 2004, pp. 61-70). Secondo i sostenitori della tesi della "falsificazione", l'élite colta siculo-albanese nel Settecento avrebbe utilizzato quel documento e altri simili transunti notarili di analoghe cedole regie, con l'intento di assegnare a quei valorosi militari, i cui nobili comandanti erano consanguinei di Scanderbeg, il ruolo di primi colonizzatori: a essi, infatti, era attribuita la fondazione dei primi insediamenti in Calabria Ultra, nella provincia di Catanzaro e Crotona e in Sicilia. Qui, nel 1448, i militari albanesi si sarebbero inizialmente stabiliti nell'antica località di Bizir (nei pressi di Mazara) e in seguito si sarebbero gradualmente spostati verso est, ripopolando a sud di Palermo i casali di Contessa Entellina, Mezzojuso e Palazzo Adriano. Gli

Certamente, all'origine delle prime ondate migratorie s'intersecano i drammatici eventi in corso su entrambe le rive dell'Adriatico durante i secoli XV-XVI: da un lato la progressiva avanzata ottomana in Albania e nel Peloponneso, dall'altro le rivolte e le lotte intestine che nel XV secolo lacerarono i regni di Napoli e Sicilia. In concomitanza con questi eventi, i tradizionali legami della corte napoletana con l'Epiro e la forte crisi demografica ed economica dei secoli XIV-XV favorirono l'insediamento di popolazioni allogene all'interno dei numerosi feudi della regione rimasti disabitati e incolti proprio a causa delle vicende belliche e dell'imperversare di pestilenze e carestie⁵⁸. Alla luce delle sempre più accurate ricerche d'archivio svolte negli ultimi decenni da diversi studiosi⁵⁹, è possibile con relativa certezza collocare la fondazione e il popolamento dei primi casali albanesi nel Regno di Napoli e in Sicilia nel periodo compreso tra la morte di Scanderbeg nel 1468 e i primi decenni del XVI secolo. Anche nelle relazioni settecentesche inviate dal clero italo-albanese o dai Vescovi latini alla Congregazione di *Propaganda Fide*, là dove si rievocano le origini di quegli antichi insediamenti, si riferisce che «Gli Albanesi sono venuti in Italia dopo la morte del loro gloriosissimo Principe Giorgio Castriotto detto Scanderbegh»⁶⁰, «da quando fu l'Albania occupata dal Turco»⁶¹.

“inventori” di questa ricostruzione storica, primo fra tutti Nicolò Chetta (autore del *Tesoro di notizie su de' Macedoni*, mss datato 1777 e conservato nella Biblioteca Nazionale di Palermo), retrodatando l'arrivo dei primi migranti agli anni precedenti la morte di Scanderbeg, intendevano affermare il diritto dei coloni siculo-albanesi al governo esclusivo dei loro casali, di cui i loro antenati erano i legittimi fondatori, contro il tentativo da parte degli abitanti latini di accreditarsi come originari abitatori (Matteo MANDALÀ, *Mundus vult decipi: i miti della storiografia arbëresche*, Palermo, A.C. Mirror, 2007, pp. 17-34; 85-93).

⁵⁸ Mario Gandolfo GIACOMARRA, «Albanesi di Sicilia: costruzione d'identità nell'isolamento dei municipi», in Matteo MANDALÀ (a cura di), *Cinque secoli di cultura albanese in Sicilia. Giornate di studi offerte a Antonino Guzzetta*. Atti del XXVIII Congresso Internazionale di Studi Albanesi (Palermo-Piana degli Albanesi-Mezzojuso-Contessa Entellina, 16-19 maggio 2002), Palermo, A. C. Mirror, 2003, pp. 265-280.

⁵⁹ A questo proposito si vedano il contributo di Francesco GIUNTA, «Sicilia e Skanderbeg: documenti su un contatto diretto», in Antonino Guzzetta (a cura di), *Dialetti italo-albanesi e letteratura*, Atti del XV Congresso Internazionale di Studi Albanesi (Palermo, 24-28 novembre 1989), Palermo, 1992, pp. 87-149, e i lavori di Matteo Mandalà per il contesto siciliano (*Mundus vult decipi*, cit.; id., *Sviluppi demografici a Piana degli Albanesi (secoli XVI-XVIII)*, Piana degli Albanesi, Quaderni di βίβλος, Storia 3/1, 1995) e di Innocenzo Mazziotti per la Calabria (*Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit.).

⁶⁰ ASPF, SOCG, v. 681, 7 febbraio 1735, cc. 280v-281v.

⁶¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Palazzo Adriano, 3 ottobre 1755, c. 341r.

Non si trattò del passaggio confuso e tumultuoso di bande, bensì di un flusso continuo di gente che si sarebbe arrestato con il compimento della conquista ottomana della penisola balcanica, nella prima metà del XVI⁶². Probabilmente, la creazione delle prime colonie ebbe luogo dopo una fase iniziale in cui gruppi di mercenari albanesi giunsero nel Regno al soldo degli Aragonesi e degli Angioini, in lotta tra loro per la supremazia nella regione⁶³. In questo primo periodo si inserisce l'intervento in Puglia di Castriota Scanderbeg, principe di Kruja, a fianco di re Ferdinando I, figlio di Alfonso, il quale nel 1461 si appellò al condottiero albanese affinché gli desse man forte per sconfiggere i baroni ribelli, intenti ad organizzare il ritorno degli Angiò alla guida del Regno. In cambio del suo aiuto il sovrano concesse al Castriota i feudi garganici di Monte S. Angelo e S. Giovanni Rotondo, i quali nel 1485 furono ceduti dai suoi eredi in cambio del ducato di S. Pietro in Galatina e Soleto in Terra d'Otranto, territorio di antica colonizzazione greco-bizantina⁶⁴. Al termine delle operazioni militari nel Regno, Scanderbeg tornò in patria per guidare la resistenza anti-turca, mentre parte delle sue truppe si fermò in alcuni casali diroccati nella provincia di Taranto, dando vita ad un insediamento diffuso e frammentato. Fu questa l'origine della cosiddetta *Albania tarantina*, comprendente numerosi casali, tutti concentrati nella parte orientale della provincia ionica⁶⁵.

Il popolamento di questi primi insediamenti in Puglia, tuttavia, come quelli di Calabria e Sicilia, ebbe inizio soltanto a partire dal 1468, dopo la morte di Scanderbeg; nella maggior parte dei casi fu un processo lento, che secondo alcuni studiosi sarebbe cominciato solo agli inizi del XVI secolo, preceduto da un lungo errare vagabondo dei primi immigrati tra i casali e le terre del Regno⁶⁶. A quest'epoca, infatti, risalgono non solo i

⁶² Vincenzo GIURA, *Note sugli albanesi d'Italia nel Mezzogiorno*, Società Italiana di Demografia Storica, 2008 (<http://sides.uniud.it/>).

⁶³ Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p. 72.

⁶⁴ Primaldo F. A. COCO, «Casali albanesi nel Tarentino. Ricerche storiche con documenti inediti», *Roma e l'Oriente*, XV (gen.- giu. 1918), pp. 32-47; qui p. 40.

⁶⁵ Questi erano i casali di S. Giorgio, S. Marzano, Monteparano, S. Crispieri, Faggiano, S. Martino, Roccaforzata, Belvedere, Civitella, Monteiasi, Carosino, Santa Maria della Camera, Montemesola e Fragagnano. Primaldo F. A. COCO, *Casali albanesi nel Tarentino. Studio storico critico con documenti inediti*. Estratto da: *Roma e l'Oriente*, Grottaferrata, Scuola Tipogr. Italo Orientate «S. Nilo», 1921.

⁶⁶ Primaldo F. A. COCO, «Casali albanesi nel Tarentino. Ricerche storiche con documenti inediti», *Roma e l'Oriente*, XV (gen.- giu. 1918), pp. 137-155; qui p. 143. È quanto sostiene nel Settecento anche Vincenzo Meola nella sua storia sulla Chiesa greca di Napoli [*Delle Istorie della Chiesa greca in Napoli esistente*, Napoli, presso Vincenzo Mazzola-Vocola, 1790]. Lo stile di vita nomade e

Capitoli e Statuti concessi alle colonie di rito greco dalle autorità feudali locali, civili ed ecclesiastiche, di Sicilia e del Regno ma anche i primi riferimenti ai casali albanesi all'interno delle rilevazioni economico-fiscali del Regno (numerazioni dei fuochi). La prima grande ondata migratoria iniziò probabilmente nell'estate precedente la morte del celebre condottiero e si protrasse per alcuni decenni, sotto la spinta dell'avanzata ottomana. Il diffuso popolamento del sud della penisola da parte di gruppi greco-albanesi fu il riflesso della sconfitta della lunga resistenza che gli aristocratici albanesi, guidati dal loro celebre condottiero, avevano opposto alla conquista ottomana nella regione.

Molti di questi, cittadini veneziani e maggiorenti, si stabilirono nei territori della Repubblica veneta, mentre la massa dei contadini e dei diseredati in fuga, nella maggior parte dei casi, raggiunse le coste pugliesi, spesso transitando attraverso le isole ionie: alcuni individui riuscirono ad integrarsi nell'ambiente sociale indigeno, mentre gruppi più consistenti si stabilirono nei centri rurali del Tarentino e soprattutto nelle vicine province dell'entroterra⁶⁷. Centinaia di profughi si stabilirono anche in Capitanata – in particolare nella diocesi di Larino⁶⁸

precario dei profughi albanesi nei primi decenni dal loro arrivo sembra documentato anche da un decreto vicereale del 1492, reiterato nel 1539, con il quale si ordinava loro di ritirarsi «in terre murate o nelle città circonvicine»; nel 1564 gli albanesi, accusati di compiere ruberie e delitti in tutte le province del Regno, furono colpiti da un nuovo provvedimento con il quale fu loro vietato di cavalcare con «sella e briglie, speroni e staffe, sotto pena di cinque anni di galera» (Francesco CAPALDO, «Di alcune colonie albanesi nella Calabria Citra», *Archivio Storico Calabrese*, Anno V(1917), pp. 263-264.

⁶⁷ Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 78-79.

⁶⁸ In una relazione sugli albanesi stanziatisi in Capitanata di Puglia, inviata da Napoli il 12 giugno 1764 dal Rev. Papàs Andrea Figlia diretta al Rev.mo Papàs Paolo Parrino, Rettore del Seminario Greco-Albanese di Palermo, l'autore scrive che le prime colonie sorsero in quel territorio «nell'anno 1468, come quelli di Chieuti, Ururi, Portocannone, Campomarino, S. Croce di Magliano» come si rileva – aggiunge – «dalle capitolarioni da loro fatte, e dai privilegij a loro concessi» (*Relazione del Rev. Papàs Andrea Figlia da Mezzojuso diretta al Rev.mo Papàs Paolo Parrino, Rettore del Seminario Greco-Albanese di Palermo e Parroco della Parrocchia Greca della medesima città, sugli albanesi stanziatisi nella Capitanata di Puglia. Scritta da Napoli il 12 giugno 1764*. Manoscritto inedito del Papàs Andrea Figlia (1764), trascrizione e pubblicazione online a cura di Giuseppina e Pietro Di Marco, URL:

<http://www.jemi.it/index.php/arberiakatundet/katundet/storia/1250--sp-813/754-manoscritto-inedito-del-papas-andrea-figlia-1764>, p. 3. Cfr. Emidio TOMAI-PITINCA, «Comunità Greco-Albanesi in diocesi di Larino. Aspetti ecclesiali e di costume (Sec. XVI)», in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, Vol. XXXVIII (1984), pp. 19- 66. In DUCCELLIER [et alii] (*Les chemins de l'exile*, cit., p. 386) a questa migrazione si fa risalire anche la fondazione nella provincia di Campobasso dei villaggi di Sant'Elena, Santa Croce e Colle del Lauro. In

– e in maggior numero in Calabria citeriore. Qui la formazione delle colonie albanesi avvenne attraverso aggregazioni e successive separazioni di nuclei di profughi⁶⁹, probabilmente sulla base di disposizioni regie intese a fornire forza-lavoro ai feudatari locali e a ripopolare i centri disabitati⁷⁰: dopo i primi insediamenti in Calabria Ultra, nei pressi di Catanzaro e Crotone, i casali più popolosi sorsero in Calabria Citra, sulle pendici della Sila, negli anni immediatamente successivi alla morte del Castriota e soprattutto dopo la caduta di Kruja, tra il 1476-79.⁷¹ In Sicilia, a seguito di una rifondazione di antichi casali abbandonati, sorsero prima Contessa Entellina⁷², Mezzojuso e Palazzo Adriano, a sud di Palermo, e successivamente i casali di Biancavilla, di Piana degli Albanesi e di S. Michele di Ganzeria⁷³. La conquista turca di Scutari nel 1478 generò nuovi flussi migratori verso l'Italia meridionale: questa volta i migranti si diressero soprattutto verso i paesi della

Capitanata altri nuclei di albanesi e slavi si stabilirono in quest'epoca anche nella provincia di Foggia (Casale della Trinità, Lucera, San Severo, S. Giovanni Rotondo, Monte S. Angelo e in altri paesi garganici), ma già nel XVI non è né più traccia nella numerazione dei fuochi. Cfr. Danila A. R. FIORELLA, *L'Albania d'Italia. Comunità albanesi nel Mezzogiorno tra XV e XVI secolo*, Vasto, Edizioni Cannarsa, Vasto 1998, pp. 37-39.

⁶⁹ Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p. 71.

⁷⁰ *Ivi*, cit., p. 87.

⁷¹ Secondo Coco i migranti che giunsero qui prima della caduta di Scutari e Croia ripopolarono i paesi di S. Demetrio, Macchia, Vaccarizzo, S. Giorgio, S. Cosmo, Spezzano, Santa Sofia d'Epiro, Lungro, Firmo e altri siti sulle alture bagnate dallo Ionio; dopo quegli eventi sorsero i casali di Castroregio, Acquafamosa, Frascineto, Cavallerizzo, Civita, Cerzeto, Percile, S. Basilio, S. Benedetto Ullano, Santa Caterina, Cervicato, S. Giacomo, Serra di Leo, Marri, Percile, Mongrassano, Plataci, Rotagrega e molti altri, di alcuni dei quali si sono perdute le tracce. Primaldo F. A. COCO, «Casali albanesi nel Tarentino. Ricerche storiche con documenti inediti», *Roma e l'Oriente*, XV (gen.- giu. 1918), pp. 32-47; qui p. 42.

⁷² Territorio dei Peralta che qui si stabilirono dopo la caduta del ducato d'Atene. Intorno al 1450 Bessarione intervenne presso questi ultimi per favorire l'installazione dei coloni albanesi in quella terra. Alain DUCCELLIER [et al.], *Les Chemins de l'exile*, cit., p. 404. Tra il 1517-1520 per volontà del conte Alfonso II nuove famiglie greco-albanesi provenienti dall'isola di Andro ripopolarono il sito di Contessa rimasto disabitato in seguito alla partenza nel 1462 per Albania dei suoi abitanti, mossi dall'intento di partecipare alla resistenza di Castriota Scanderberg (*Ivi*, p. 405). Giuseppe La Mantia, invece, sulla base del manoscritto del Chetta (vedi *supra* p. 47, 57n) afferma che nel 1521 gente grecofona del Peloponneso convenne col Conte Cardona di abitare in Contessa (Giuseppe LA MANTIA (a cura di), *I capitoli delle colonie greco-albanesi di Sicilia dei secoli XV e XVI*, Palermo, Stab. Tip. A. Giannitrapani, 1904, p. 8).

⁷³ Alcuni esponenti dell'aristocrazia albanese ottennero dai baroni o dagli ecclesiastici locali il permesso di insediarsi con la propria gente nei loro feudi disabitati (*Ivi*, cit., p. 10).

Basilicata, mentre gruppi consistenti passarono nella madrepatria, a Venezia, e nelle città della terraferma. Già negli anni successivi al 1467 molti migranti albanesi erano giunti nel territorio lucano dai centri litorali della Puglia, senza tuttavia dar vita ad un insediamento stabile. Fu solo a partire da questa data che li ritroviamo numerosi nella provincia di Potenza: mentre alcuni si inserirono in diversi centri abitati, finendo nel giro di pochi decenni assimilati alla popolazione locale, altri andarono a popolare alcuni antichi casali diruti ⁷⁴.

Molti dei migranti al loro arrivo si dispersero nel territorio circostante il sito in cui sorgevano le colonie; alcuni insediamenti scomparvero nell'arco di un secolo e i loro abitanti si trasferirono nelle altre colonie della regione o furono assorbiti nel tessuto della popolazione locale. Accadde anche che, a distanza di diversi decenni dalla creazione di questi insediamenti, nuove ondate migratorie andassero ad incrementare la popolazione ortodossa delle prime colonie o a fondarne di nuove. È quanto avvenne, ad esempio, in seguito alla caduta di Corone in mano ai Turchi nel 1534, i cui effetti si riverberarono su tutte le aree del Regno che nel secolo precedente avevano visto il sorgere di colonie di rito greco, alterando in modo significativo – anche sotto il profilo linguistico e sociale – la geografia delle comunità di rito greco nella regione.

Il flusso dei migranti provenienti dalla Morea (Peloponneso) comprendeva, infatti, una popolazione linguisticamente mista, composta da elementi grecofoni e arvaniti, i quali parlavano un particolare dialetto greco-albanese ⁷⁵: questi ultimi, originari dei paesi ortodossi dell'Albania meridionale, erano emigrati nel Peloponneso e nelle vicine isole greche davanti all'avanzata delle armate ottomane tra i secoli XIV-XV. Anche in Epiro, da dove partirono i primi flussi migratori, le due lingue, greca e albanese, coesistevano, come pure nei

⁷⁴ Dai registri del fondo «Tesorieri e percettori» si rileva la presenza di esuli anche in numerosi centri del potentino come Avigliano, Cancellara, Laurenzana, Oppido, Vaglio e Vignola. Carlo PALESTINA, *Fuochi albanesi nella Provincia di Potenza nel secolo XVI*, Potenza, S.T.E.S, 2004, p. 69. Invece, i casali lucani ripopolati dai profughi albanesi in questa fase furono: Barile, Brindisi di Montagna, Ginestra, Maschito e Rionero. Danila A. R. FIORELLA, *L'Albania d'Italia*, cit., pp. 44-48.

⁷⁵ Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 109-113. Per l'origine degli arvaniti, vedi: Peter MACKRIDGE, *Aspects of language and identity in the Greek peninsula since the eighteenth century*, www.farsarotul.org/nl29_1.htm.

villaggi della provincia di Chimara ⁷⁶, da cui proverrà la maggior parte degli individui di *nazione albanese* che nel XVIII secolo compaiono nei registri parrocchiali della Chiesa greca di Napoli. È difficile, perciò, distinguere i due elementi linguistici all'interno dei flussi e dei singoli insediamenti: possiamo supporre che molti dei migranti fossero bilingui e che nelle più antiche colonie rurali dell'Italia meridionale, la componente linguistica minoritaria (grecofona) abbia subito un rapido processo di acculturazione da parte del gruppo dominante (albanofono).

Anche questa ondata migratoria si inserisce all'interno di una continuità di rapporti e complicità politiche tra le due sponde dell'Adriatico, alimentata dagli interessi spagnoli nel Mediterraneo orientale⁷⁷. Secondo una tradizione tramandata da Rodotà e ampiamente diffusa, i profughi coronei sarebbero stati di nobile lignaggio e avrebbero ottenuto da Carlo V particolari privilegi ed esenzioni. È verosimile che Rodotà, desideroso come molti altri suoi correligionari di «concedere ai suoi progenitori una patente di nobiltà»⁷⁸, avesse cercato attraverso tale rivendicazione di ottenere il riconoscimento di uno status privilegiato, il quale, seppur originariamente concesso, sarebbe stato perduto nel tempo⁷⁹. Più verosimilmente, come afferma Paolo Petta, i pochi albanesi presenti tra i profughi della Morea erano in realtà contadini e pastori: mentre questi raggiunsero i casali albanesi dell'entroterra insieme a molti esponenti del clero greco ⁸⁰, la maggior parte degli elementi grecofoni, di origine urbana, riuscì ad inserirsi nel tessuto sociale dei centri costieri. Alcuni – racconta nel Settecento il

⁷⁶ Questa regione montuosa della bassa Albania si estendeva lungo il litorale del Mar Ionio, dal Capo Linguetta fin quasi di fronte all'isola di Corfù.

⁷⁷ Nel 1532 i Coronei erano riusciti a respingere l'attacco ottomano grazie all'aiuto delle forze spagnole guidate da Andrea Doria. Il degenerare della situazione nei due anni successivi spinse gli abitanti che avevano collaborato con le truppe imperiali a chiedere a Carlo V di essere trasferiti nel Regno di Napoli. Cfr. Vincenzo GIURA, «La comunità greca di Napoli», in Id., *Storie di minoranze: Ebrei, Greci, Albanesi nel Regno di Napoli*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1987, pp. 119-156.

⁷⁸ Matteo MANDALÀ, *Mundus vult decipi*, cit., p. 179

⁷⁹ Privilegi ed esenzioni furono invece sicuramente concessi da Carlo V ai numerosi soldati albanesi mercenari giunti nel Regno, come ad esempio a Lazzaro Mathes; inoltre, molti furono gli *stradiotti* che riuscirono a raggiungere prestigio e ricchezza nelle corti europee e della penisola durante il XVI secolo. Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 83-84.

⁸⁰ Quest'ultimo, in gran parte grecofono, si sarebbe presto albanizzato insieme alle proprie famiglie. Paolo PETTA, *L'esodo dei Coronei: una pagina della storia degli italo-albanesi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1996, pp. 53-54, citato in Matteo MANDALÀ, *Mundus vult decipi*, cit., pp. 175-181.

Meola – «seguendo il destino de' legni, sopra cui erano imbarcati, rimasero in Sicilia; altri nelle Calabrie; gran parte finalmente in Napoli: ove le navi si ritirarono». Ai Coronei fuggitivi che si stabilirono nella capitale risale l'origine della comunità ortodossa di Napoli⁸¹; coloro che rimasero in Sicilia si stabilirono a Messina⁸² e a Palermo⁸³, mentre altre famiglie andarono ad incrementare la colonia albanese di Palazzo Adriano. Gruppi di Coronei, sotto la guida di Lazzaro Mathes, fondarono in Basilicata tre nuovi insediamenti in prossimità del confine calabro (S. Costantino Albanese, S. Paolo e S. Chirico Nuovo)⁸⁴; altri si stabilirono a Melfi, da dove nel 1597 sarebbero passati a Barile, oppure andarono ad incrementare le popolazioni dei casali albanesi preesistenti. Altri nuclei si stanziarono nelle colonie albanesi dei contadi di Bisignano e Rossano in Calabria (S. Benedetto Ullano, S. Demetrio Corone), in Capitanata⁸⁵ e nei centri del litorale pugliese.

⁸¹ A Napoli i Coronei si stabilirono intorno ad una cappella costruita nel 1518 da un cavaliere greco Tommaso Asan Paleologo, la quale, in seguito al loro arrivo, sarebbe diventata la Chiesa dei SS. Pietro e Paolo dei Greci. Cfr. Vincenzo GIURA, «La comunità greca di Napoli», cit., p. 124. Prima dell'arrivo dei profughi del Peloponneso non è documentata una presenza stabile di Greci nella capitale. Ioannis K. HASSIOTIS, «La Comunità greca di Napoli dal XV al XIX secolo», *Il Veltro*, nn. 3-4 (1983), pp. 477-494.

⁸² Vincenzo MEOLA, *Delle istorie della Chiesa Greca in Napoli esistente*, cit., pp. 91-96. La città di Messina era uno dei principali centri del monachesimo basiliano; inoltre qui aveva sede un *metochion* (comunità dipendente) del monastero di Santa Caterina del Sinai. Anthony O'MAHONY: «'Between Rome and Constantinople': the Italian- Albanian Church: a study in Eastern Catholic history and ecclesiology», in *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 8, No. 3 (2008), pp. 232-251.

⁸³ Dall'esame dei registri parrocchiali risulta che i profughi provenienti dal Peloponneso e riuniti nella parrocchia di S. Nicolò, fondata nel 1547, erano di origine greco-albanese. Greci e albanesi provenienti dalla Morea, da Cipro, Creta e dell'Epiro avrebbero continuato a condividere il medesimo spazio religioso e comunitario almeno fino al termine del XVII secolo, quando il clero e i fedeli registrati nei libri parrocchiali provverranno in gran parte dalla Chimara. Matteo SCIAMBRA, «Clero di rito greco che ha servito la comunità greco-albanese di Palermo», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, nuova s., vol. XVII (1963), pp. 3-28.

⁸⁴ Coco pubblica i documenti relativi ai privilegi concessi al capitano albanese e a quelli riconosciuti da Carlo V a tutti i coronei giunti in Italia nel 1534. Primaldo F. A. COCO, «Casali albanesi nel Tarentino. Ricerche storiche con documenti inediti», *Roma e l'Oriente*, XV (gen.- giu. 1918), pp. 32-47; qui pp. 45-47.

⁸⁵ Nella provincia di Campobasso secondo il papàs de Figlia i Coronei si stabilirono a S. Croce di Magliano «osservandosi dall'esenzione di gabelle che ancora godono come Coronei»; già nel XV secolo erano presenti a Campomarino, dove giunsero sotto la guida di un Cavaliere Coroneo Dimitri Mega Duca (*Relazione del Rev. Papàs Andrea Figlia*, cit., p. 5). In questa provincia nella prima metà del XVI secolo le fonti indicano anche la presenza di una

In Puglia l'arrivo dei Coronei s'inserisce all'interno di un insediamento che appare più frammentato e discontinuo che altrove, talmente diffuso e composito che non sempre le fonti ci consentono di seguirne la presenza nel tempo o di distinguere con esattezza al suo interno le diverse stratificazioni, anche sotto il profilo linguistico e confessionale. In Terra di Bari i Coronei, guidati dal Vescovo di Corone Benedetto, approdarono a Barletta, sulle coste settentrionali della Puglia, dove la loro presenza è documentata a partire dal 1536⁸⁶. In quest'area, che insieme agli altri centri rivieraschi dell'Adriatico era diventata sin dal tardo Medioevo l'approdo per molti slavi cattolici⁸⁷, giunsero anche numerosi *Slavuni* di religione ortodossa. Dalla fine del XV secolo, dalle numerazioni dei fuochi se ne rileva la presenza a Gioia del Colle, paese di antica colonizzazione bizantina⁸⁸, e in alcuni paesi vicini (Acquaviva, Gravina, Montepeloso)⁸⁹. Mentre in questi ultimi luoghi non è possibile documentare con certezza la pratica del rito greco, le fonti raccontano che, sempre nei dintorni di Bari, gruppi provenienti da Cattaro, guidati da un sacerdote ortodosso, vennero ad abitare nel casale di S. Michele nel 1615: il feudatario del luogo, un ebreo di origine portoghese di nome Michele Vaaz, agli inizi del XVII secolo «mandò in Dalmazia tre suoi grossissimi galioni [...] e fè condurre da quella parte molta gente»⁹⁰, affinché popolasse il suo territorio disabitato. Nell'entroterra di Bari sin dal XIII secolo una comunità di rito greco era presente anche ad Altamura⁹¹: secondo una fonte manoscritta del XVI secolo questa

comunità albanese a Torre Marino. I Coronei si stabilirono anche nella provincia di Foggia, a Casalnuovo Monterotaro, e in Campania a Greci nella diocesi di Benevento. Emidio TOMAI-PIPINCA, «Comunità Greco-Albanesi in diocesi di Larino», cit., pp. 23-24n; Idem, «Comunità di rito greco in diocesi di Benevento (secolo XVI)», in *Bollettino della Badia di Grottaferrata*, 39 (1985), pp. 217-32.

⁸⁶ Danila A. R. FIORELLA, «La comunità greca di Barletta», in Cinzia DICORATO (a cura di), *La Chiesa greca di Santa Maria degli Angeli a Barletta*, Pubblicazioni Mutec, Barletta, 2003, pp. 8-11.

⁸⁷ Cfr. Roberto PERRONE-CAPANO, *Sulla presenza degli slavi in Italia e specialmente nell'Italia meridionale*, Napoli, Giannini, 1963.

⁸⁸ Pasquale CORSI, *Altamura bizantina e sveva*, Bari, Biblios, 2005, pp. 14-15.

⁸⁹ Danila A. R. FIORELLA, *L'Albania d'Italia*, cit., pp. 35-36.

⁹⁰ Leonardo D'ADDABBO, «San Michele e una colonia serba», *Japigia*, Anno VII, fasc. III (1936), pp. 289-310. Questa citazione è stata tratta dall'autore da una memoria manoscritta conservata nell'Archivio della Chiesa di S. Croce.

⁹¹ Vincenzo BASILE, *La comunità greca di Altamura dal sec. XIII al sec. XVI*, Altamura, Buona stampa, 1977; Pasquale CORSI, «La comunità greca di Altamura», *Nicolaus*, Anno V, fasc. 2(1977), pp. 145-174/pp. 365-403; Anno VI, fasc. 2 (1978), pp. 289-325; Anno VII, fasc. 1 (1979), pp. 91-135; Vito INCAMPO,

popolazione grecofona era giunta nella città federiciana «dalla Grecia e massime [...] da Terra d'Otranto»⁹².

Nell'arcidiocesi di Otranto, infatti, sorgevano numerosi paesi grecofoni risalenti al periodo della dominazione bizantina, il cui insieme, ancora in una mappa dei primi dell'Ottocento, è identificato con il toponimo di *Grecia Salentina*⁹³. Sebbene lontane tra loro, entrambe queste aree gravitavano intorno all'Abbazia di S. Nicola di Casole, centro d'irradiazione culturale greca, la cui influenza economica e culturale – anche dopo la sua distruzione per mano dei turchi nel 1480 – si estendeva dalla Terra d'Otranto ai paesi dell'interno, come testimonia la continuità dei rapporti tra il clero di rito greco delle due zone della Puglia ancora alla fine del XVI secolo⁹⁴. Quest'area culturale, così integrata al suo interno, rimase quasi totalmente impermeabile all'arrivo nella regione dei profughi greci e albanesi. Tra i paesi della *Grecia Salentina*, infatti, quello di Galatina fu probabilmente l'unico ad accogliere nel corso dei secoli XV-XVI anche una popolazione albanofona⁹⁵, giunta in quel luogo al seguito degli eredi del Castriota. Non sembra, invece, che gli altri paesi grecofoni della diocesi otrantina siano mai stati abitati dai profughi albanesi o moreoti, come sembra confermare un documento del 1577: in questa scrittura, i capi religiosi delle terre e casali delle diocesi di Otranto – che «di idioma et di natione ab immemorabili tempo sono stati greci chiamati italo greci αυτοχθονοι» – rifiutano in modo perentorio ogni legame e relazione con quella «gente accoglittizza», formata da Schiavoni, Albanesi e Schimarroti scismatici proveniente dall'Oriente⁹⁶.

«La fine del rito greco in Altamura», *Nicolaus*, Anno V, fasc. 2 (1977), pp. 439-446.

⁹² ADA, Fondo del Capitolo della Cattedrale, Miscellanea, vol. V, *Esame testimoniale*, 1581, cc. 1-56.

⁹³ Nicola VACCA, «La Grecia e l'Albania Salentine nell' "Atlante" del Pacelli», *Rinascenza salentina*, 3 (1935), pp. 139-150. I paesi che formano la Grecia salentina sono : Calimera, Castrignano dei Greci, Corigliano d'Otranto, Martano, Martignano, Melpignano, Soleto, Sternatia, Zollino. Giuseppe LISI, *La fine del rito greco in Terra d'Otranto*, Brindisi, Amici della "A. De Leo", 1988, (Chiesa e società, III), pp. 72-73. Cfr. Zacharis N. TSIRPANLIS, «Memorie storiche sulle comunità e chiese greche in Terra d'Otranto (XVI sec.)», cit..

⁹⁴ ABMC, Cartella 218, n. 312, cc. 35-47; Cfr. Pasquale CORSI, *Altamura bizantina e sveva*, cit., pp. 13-14; Vincenzo BASILE, *La comunità greca di Altamura*, cit., p. 40.

⁹⁵ Giancarlo Vallone mostra la presenza di greci, albanesi e altri levantini nella numerazione dei fuochi del 1545 (Giancarlo VALLONE, *Aspetti giuridici e sociali nell'età aragonese: i Castriota in Terra d'Otranto*, Galatina, Congedo, 1981, p. 168).

⁹⁶ *De Graeco-italorum et Orientalium grecorum usibus item de eorum graecolatinarum abusibus. Memorialis libelli traditi nobis a R.do Archidiacono Terrae Solitri Idruntinae*

Altri profughi di Corone si fermarono più a nord di queste terre, a Brindisi, sul litorale pugliese, dove tra i governanti della città le fonti indicano già nella seconda metà del XV secolo la presenza di Albanesi, Greci e Schiavoni, a Tutturano⁹⁷ e, sempre nell'arcidiocesi brindisina, ad Oria. Una popolazione allogena, formata da Greci, Albanesi e Schiavoni, era presente sin dagli ultimi decenni del XV secolo anche a Manduria⁹⁸, in provincia di Taranto, dove – come abbiamo già visto – nello stesso periodo furono fondati ex novo numerosi casali albanesi. Greci e Albanesi erano entrambi presenti in numero considerevole anche a Lecce e nella sua provincia nei secoli XV-XVII, come risulta da diversi documenti e cronache locali⁹⁹. Nei dintorni del capoluogo salentino troviamo comunità di rito greco a Nardò, dove la Platea dell'Abbadia di S. Nicola di Casole colloca nel 1665 una Chiesa *sub titulo* S. Nicola degli Albanesi¹⁰⁰, e in altri paesi di questa diocesi (Casarano, Galatone, Seclì)¹⁰¹; altre comunità esistevano pure nella diocesi di Ugento, come si evince dalle Visite pastorali¹⁰², e infine in quella di Castro, dove ancora

dioecesis 1577 Romae. Cod. Brancacciano I.B. 6, (Mss. custodito nella Biblioteca Nazionale di Napoli); trascritto anche in Primaldo F. A. COCO, «Vestigi di Grecismo in Terra d'Otranto. Appunti e documenti», *Roma e l'Oriente*, XV (gen.-giu. 1918), pp. 110-136, qui p. 127.

⁹⁷ Primaldo F. A. COCO, «Casali albanesi nel Tarentino...», *Roma e l'Oriente*, XV (gen.-giu. 1918), cit., pp. 137-138; Giuseppe Lisi, *La fine del rito greco in Terra d'Otranto*, cit., p. 71; Cfr. Rosario JURLARO, «Gli Slavi a Brindisi fino al XVIII secolo», in *Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli at Methodi anno 1963 celebrati*, Wiesbaden, 1966, pp. 147-62.

⁹⁸ Michele GRECO, *Immigrazione di Albanesi e Levantini in Manduria desunta dal Libro Magno*, 1940. Dall'analisi di questo documento Delille ha rilevato come una precoce politica di alleanze matrimoniali con le famiglie autoctone avesse prodotto un rapido inserimento delle famiglie albanesi nel tessuto sociale locale, al punto da determinare la scomparsa di ogni traccia di "albanità" nel XVII secolo. Gérard DELILLE, «I meccanismi sociali», in Claudio ROTELLI (a cura di), *Gli Albanesi in Calabria. Secoli XV-XVIII*, vol. 1, Cosenza, Edizione orizzonti meridionali, 1988, pp. 101-113.

⁹⁹ Donato GIANNOTTI, *Il rito greco a Lecce. Note per uno studio storico dal secolo XVI ai nostri giorni*, Fasano di Brindisi, Grafischena, 2001, pp. 24-25.

¹⁰⁰ Primaldo F. A. COCO, «Casali albanesi nel Tarentino...», *Roma e l'Oriente*, XV (gen.-giu. 1918), cit., pp. 137-155, qui p. 139.

¹⁰¹ Cfr. Zacharis N. TSIRPANLIS, «Memorie storiche sulle comunità e chiese greche in Terra d'Otranto (XVI sec.)», pp. 849-851. Secondo l'autore la popolazione allogena presente nei paesi della diocesi di Nardò era probabilmente grecofona e viveva diffusa, almeno dal XVI secolo, all'interno di numerosi villaggi.

¹⁰² Giuseppe LISI, *La fine del rito greco in Terra d'Otranto*, cit., p. 78.

nella prima metà del XVIII secolo esistevano ben quindici paesi di rito greco, quasi sicuramente grecofoni e di origine bizantina¹⁰³.

Tra le terre del Mediterraneo che un tempo avevano fatto parte della sfera d'influenza bizantina, l'Italia meridionale non fu l'unica regione ad accogliere agli inizi dell'età moderna nuove comunità cristiane di rito orientale. Quando nel 1530 i Cavalieri Ospitalieri abbandonarono Rodi e si trasferirono a Malta, approdarono sull'isola con numerosi Greci, come loro in fuga dai Turchi, parte dei quali durante il trasferimento scelse di stabilirsi a Creta, in Italia e in Inghilterra. Secondo quanto riferisce agli inizi del Novecento il papàs Chetta-Schirò, le comunità di rito greco che sorsero al Borgo (Città Vittoriosa) e nella città de La Valletta, comprendevano non solo rodioti e i loro discendenti, ma anche greci provenienti da altri paesi del Levante, albanesi e oriundi italiani, i quali, stabilitisi da tempo in Oriente, si erano uniformati alla tradizione liturgica bizantina¹⁰⁴. Né Chetta-Schirò né Rodotà¹⁰⁵ fanno menzione della componente araba proveniente dalla Siria, probabilmente preesistente alla venuta dei Cavalieri, attestata accanto a quella greca nei documenti dell'Archivio di *Propaganda Fide*.

Nei primi secoli dell'età moderna altre comunità di rito greco sorsero sulle coste occidentali dell'Adriatico, in particolare ad Ancona e a Venezia. Il paesaggio sparso e frammentato delle colonie meridionali dell'entroterra – frutto di una precisa volontà politica di evitare ogni pericolosa concentrazione¹⁰⁶ – lascia il posto nei centri del litorale ad un diverso modello di insediamento: già osservabile a sud nei porti di Brindisi e Barletta, questo era costituito dall'inserimento di colonie o comunità confessionali all'interno del tessuto sociale ed economico urbano. A Venezia i primi a giungere – come riferisce un documento del XVIII secolo – furono «quelle famiglie che qua passarono dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453; e di altre provincie d'Oriente in mano ai

¹⁰³ Relazione alla Congregazione del Sacro Concilio fatta da Mons. Giovanni Battista Costantini, Vescovo di Castro, il 12 aprile 1736, pubblicata dal Luigi MAGGIULLI, *Castro. Monografia*, Galatina, Tipografia Pietro Galatino, 1896, p. 214.

¹⁰⁴ Giuseppe LUPI, «Il Rito Greco a Malta», in *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969), III, Padova, Editrice Antenore, 1972 (Italia Sacra 21), pp. 1247-1259. Molte delle informazioni sono desunte dall'opera del papàs Francesco CHETTA-SCHIRÒ, *Memorie su le chiese e il rito greco in Malta*, 1930.

¹⁰⁵ Pietro Pompilio RODOTA, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, vol. 3, cit., pp. 234-35.

¹⁰⁶ Alain DUCCELLIER [et al.], *Les Chemins de l'exile*, cit., p. 414

turchi»¹⁰⁷. In generale, fino alle soglie del XVIII l'emigrazione ortodossa, in prevalenza grecofona, verso la Serenissima fu strettamente legata da un lato alla presenza veneta nel Levante greco e all'avanzata ottomana nei territori dell'Adriatico orientale, dall'altro al monopolio commerciale della Serenissima sull'Adriatico¹⁰⁸. All'interno di questo spazio mercantile, nonostante la posizione dominante di Venezia, anche Ancona, nello Stato Pontificio, sin dalla fine del XIV secolo, fu in grado di attrarre commercianti greci e slavi provenienti dall'Oriente ortodosso. Qui la presenza ortodossa ebbe un carattere più mobile e temporaneo che altrove: per questa ragione la Chiesa e la Confraternita di S. Anna, erette nel XVI secolo «per beneficio dei Greci dimoranti in quella città per negoziare»¹⁰⁹, caddero presto nelle mani dei «Nobili, e Cittadini Anconitani»¹¹⁰.

Il Seicento: una «mobilité négocier»¹¹¹

Sul versante tirrenico della penisola, invece, le migrazioni dall'Oriente ortodosso non ebbero in origine carattere spontaneo, ma furono soprattutto la conseguenza di trattative e negoziazioni. Queste iniziative si situano all'interno di uno «espace fluide d'émigration»¹¹² in cui, anche sotto la spinta dell'avanzata ottomana nei Balcani, molteplici

¹⁰⁷ ASV, Consultori in Jure, b. 424, *Greci, II* (s.d.), citato in Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo: spazi politico-sociali, religione, identità», *Annali della Fondazione Einaudi*, Vol. XLIV (2010), pp. 95-130, qui pp. 100-101.

¹⁰⁸ Christina E. PAPACOSTA, «Ἡπειρώτες ἐμπόροι στὴ Βενετία (16ος-19ος αἰώνας)», [Mercanti Epiroti a Venezia ('500-'800)], *Θησαυρίσματα*, 37 (2007), pp. 435-448; Maria Francesca TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, cit.; Fani MAVROIDI, *Aspetti della società veneziana del '500. La Confraternita di S. Nicolò dei Greci*, a cura di Piero PICCININI, Ravenna, Diamond Byte Editrice, 1989, (Quaderni della «Rivista di studi bizantini e slavi», 8); Giorgio FEDALTO, «Le minoranze straniere a Venezia tra politica e legislazione», in Hans-Georg BECK – Manoussos MANOUSSACAS – Agostino PERTUSI (a cura di), *Venezia: centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI. Aspetti e problemi*, Firenze, L. S. Olschki, 1977, vol. I, pp. 143-162; Id., «Stranieri a Venezia e a Padova, 1550-1700», in Girolamo ARNALDI – Manlio PASTORE STOCCHI (a cura di), *Storia della cultura veneta. Il Seicento*, vol. IV/2, Vicenza, Neri Pozza Editore, 1984, vol. I, pp. 251- 279.

¹⁰⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ancona, 23 febbraio 1771, cc. 293r-298r.

¹¹⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Ancona, 25 luglio 1782, c. 50r.

¹¹¹ Antonio STOPANI, «Établissement des colonies étrangères dans le Grand Duché de Toscane au XVI^e siècle. Premières notes d'une recherche en cours», in Claudia MOATTI (a cura di), *La mobilità des personnes en Méditerranée*, cit., p. 445.

¹¹² *Ivi*, cit., pp. 425-451.

progetti d'espatrio collettivi¹¹³ si incrociano con altrettanto numerose possibilità di impiego al servizio dei Sovrani cristiani o di colonizzazione di terre "nuove" e talvolta marginali. Il primo nucleo di cristiani orientali giunse in Toscana alla metà del XVI: al fine di potenziare le galere granducali, marinai, soldati e bombardieri furono reclutati nel Levante veneto da un agente di Cosimo I, Dionisio Paleologo, poi condotti a Pisa e da qui poco dopo trasferiti nei dintorni di Livorno¹¹⁴. I progetti popolazionistici promossi dai Granduchi di Toscana negli ultimi decenni del Cinquecento favorirono in questa fase l'insediamento di comunità di rito greco anche nei paesi della Maremma: i primi coloni provenivano dalla Chimara (Albania meridionale) e si stanziarono a Saturnia, dove giunsero tramite la mediazione degli Albanesi impiegati come marinai sulle navi granducali e anche grazie alla circolazione delle informazioni per opera dei compatrioti che vivevano nel Regno di Napoli¹¹⁵. Circa un secolo più tardi, a partire dal 1670, nuovi negoziati si svolsero tra il Gran Duca Cosimo III e alcune famiglie del Maini (Peloponneso meridionale), appartenenti al clan dei Medici. Costretti a lasciare la loro terra in seguito alla conquista ottomana, alla quale avevano opposto insieme ad altri clan una strenua resistenza, a ondate successive, tra il 1671 e il 1682, i mainotti si stabilirono in diversi villaggi della diocesi di Volterra (tra cui quelli di Casalapi e di Bibbona) e nei dintorni di Sovana, vicino Grosseto¹¹⁶. Numerose famiglie mainotte provenienti da Pressio si insediarono nel 1674 anche a Mottola, nella regione di Taranto, dove furono accolte dal Duca di Martina¹¹⁷, mentre altri gruppi della stessa

¹¹³ Cfr. Anastassia PAPANIA-LALA, «Collective expatriations of Greeks in the Fifteenth through Seventeenth centuries», in Minna ROZEN (ed.), *Home-Lands and Diasporas*, cit., pp. 127-133.

¹¹⁴ Lucia FRATTARELLI FISCHER, «Alle radici di una identità composita. La "nazione" greca a Livorno», in Gaetano PASSARELLI (a cura di), *Le iconostasi di Livorno. Patrimonio iconografico post-bizantino*, Pisa, Pacini Editore, pp. 49-61.

¹¹⁵ Antonio STOPANI, «Établissement des colonies étrangères dans le Grand Duché de Toscane», cit. pp. 439-443.

¹¹⁶ K. K. SPILIOYAKIS, «Νεώτερα στοιχεία περί της μετοικήσεως των Μεδίκων της Μάνης εις Τοσκάνην (1670-1671)», [Nuovi dati sul trasferimento dei Medici del Mani in Toscana (1670-1671)], *Λακωνικά Σπουδαί*, 1 (1972), pp. 199-211.

¹¹⁷ Dal paese tarantino i sacerdoti greci della piccola comunità, entrati in conflitto con le autorità ecclesiastiche del luogo, si trasferirono a Tricarico nel 1675, dando avvio in quella terra a un rapido processo di latinizzazione e assimilazione. Pietro Pompilio RODOTA, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, vol. 3, cit., pp. 96-97; cfr. Zacharias N. TSIRPANLIS, «Οι Μανιάτες της Τοσκάνης και της περιοχής του Τάραντα (β' μισό το 17^{ου})

città, dopo una sosta nell'isola di Zante, si imbarcarono verso la Toscana su una nave inglese ¹¹⁸. Altri mainotti si stabilirono più tardi in Capitanata, nel Regno di Napoli: secondo il racconto di Rodotà nel 1680 alcune famiglie giunsero dal Braccio di Maina nelle comunità albanofone di Chieuti e Campomarino, guidate da due sacerdoti, Georgio e Macario Sevastò ¹¹⁹.

Un altro clan proveniente dalla penisola di Maina, quello degli Stefanopoli, si stabilì nel 1676 in Corsica, a Paomia, in seguito a una lunga trattativa avviata già nel 1663 da alcuni loro rappresentanti con la Repubblica di Genova ¹²⁰. Nel secolo successivo, mentre i Mainoti di Toscana, ormai assimilati alla popolazione locale, scompaiono dai documenti¹²¹, quelli di Corsica vissero una nuova fase di dispersione. Dopo la distruzione della loro colonia ad opera dei ribelli corsi nel 1729, i mainotti di Paomia, i quali si erano schierati a fianco delle autorità genovesi, furono costretti a trasferirsi nella regione di Ajaccio. Le difficili condizioni di vita spinsero molti a tornare in Levante, altri, invece, passarono a Napoli e a Livorno. Gruppi di mainotti lasciarono la Corsica per stabilirsi a Minorca, nella città di Porto Maone, dove alcuni mercanti

αι.)), [I Mainotti di Toscana e della regione di Taranto (seconda metà del XVII secolo)], *Λακωνικά Σπουδαί*, 4 (1979), pp. 105-159; Ioannis K. HASSIOTIS, «Ελληνικοί αποικισμοί στο βασίλειο της Νεάπολης κατά τον 17ο αιώνα», [Colonizzazione greca nel Regno di Napoli nel corso del XVII secolo], *Ελληνικά*, Vol. 22, t. 1 (1969), pp. 116-163.

¹¹⁸ Zacharias N. TSIRPANLIS, «Οι Μανιάτες της Τοσκάνης», cit., p. 151-52; Pietro Pompilio RODOTA, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, vol. 3, cit., p. 96.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 94; cfr. Thomas PAPADOPOULOS, «Μανιάτες έποικοι στην Ιταλία τόν 17ο αιώνα», [Mainotti emigrati in Italia nel XVII secolo], *Λακωνικά Σπουδαί*, vol. 4 (1979), pp. 396-474; vol. 6 (1982), pp. 182-257.

¹²⁰ Nick NICHOLAS, «History of the Greek Colony of Corsica», *Journal of the Hellenic Diaspora*, Vol. 31, No. 1 (2005), pp. 33-78; Zacharias N. TSIRPANLIS, «Οι Μανιάτες στην Παόμια της Κορσικής (1676 1731). Στοιχεία δημογραφίας, συλλογικής νοοτροπίας και θρησκευτικής προπαγάνδας», [Mainotti in Paomia di Corsica (1676-1731). Elementi di demografia, mentalità collettiva e propaganda religiosa], *Λακωνικά Σπουδαί*, 10 (1990), pp. 368-414; Sotirios L. VARNALIDIS, «Contributo alla storia dei Greci Mainoti di Corsica», *Nicolaus*, 5 (1977), pp. 97-144.

¹²¹ Nei volumi miscelanei sugli italogreci conservati nell'Archivio storico di *Propaganda Fide* si fa menzione delle comunità mainotte di Toscana solo fino agli ultimi anni del XVII secolo. Le condizioni malsane del clima in Maremma ridussero drasticamente nel giro di qualche anno la popolazione di quelle colonie. I piccoli nuclei supersiti, costretti a passare al rito latino, finirono per essere rapidamente assimilati alla popolazione locale; questo fu anche il destino dei Mainotti di Mottola. Cfr. Zacharias N. TSIRPANLIS, «Οι Μανιάτες της Τοσκάνης», cit.

greci si erano insediati dal 1745¹²². Nelle relazioni dei missionari di Propaganda si racconta che da qui i mainotti, a causa di contrasti con i Greci 'scimastici' e con le autorità inglesi, passarono in Sardegna, a Cagliari: poco dopo il loro arrivo, alcuni tornarono ad Ajaccio, mentre coloro che scelsero di rimanere sull'isola si stabilirono a Montresta, dove nel 1754, per iniziativa di Carlo Emanuele III, altri mainotti erano giunti dalla Corsica per popolare e bonificare quelle terre incolte e disabitate¹²³.

Il Settecento: il 'momento' commerciale

Dopo un secolo segnato, soprattutto nel Mediterraneo occidentale, da una «mobilité négociée», nuovi flussi migratori, soprattutto di carattere commerciale, favorirono nel corso del Settecento la creazione di nuove comunità e la rinascita di quelle già esistenti, alcune delle quali avevano attraversato nel secolo precedente una fase di declino demografico ed economico.

Sul versante occidentale del Mare interno, la nuova città-piazzaforte di Livorno aveva cominciato ad attrarre sin dal XVII secolo un numero crescente di mercanti provenienti dai paesi del Mediterraneo orientale: tra i cristiani vi erano non solo ortodossi ma anche greci di rito latino provenienti dalle isole del mar Egeo e arabi melchiti e maroniti provenienti dalla Siria¹²⁴. Sull'altro versante del Mediterraneo, soggetti e dinamismi economici nuovi cominciarono in questa fase a ridefinire lo spazio adriatico secondo nuove logiche e gerarchie: monopolio veneziano fino alle soglie del XVIII secolo, l'Adriatico divenne allora un'area di aperta competizione commerciale¹²⁵.

¹²² Nicolas SVORONOS, «Η ελληνική παρούσα της Μινόρκας. Συμβολή στην ιστορία του ελληνικού εμπορικού ναυτικού τον 18^ο αιώνα», [La colonia greca di Minorca. Contributo alla storia del commercio marittimo greco nel XVIII secolo], in AA. VV., *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier, Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier à l'occasion du 25^e anniversaire de leur arrivée en Grèce*, t. II, Athènes, 1956 (Collection de l'Institut français d'Athènes, 93), pp. 323-349.

¹²³ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 4, Livorno, marzo 1761, cc. 510r-511v.. Cfr. Stefano PIRA (a cura di), *Nostos, Montresta e i greci. Diaspore, emigrazioni e colonie nel Mediterraneo dal XVIII al XIX secolo*, Cagliari, AM&D Edizioni, 2012; Michel STEPHANOPOULI DE COMNENE, «Les Grecs-maniotes en Sardaigne 1754», *Λακωνικάί Σπουδαί*, 14 (1998), pp. 119-163.

¹²⁴ Giangiacomo PANESSA, «Presenze greche ed orientali a Livorno», *Nuovi Studi Livornesi*, 4 (1996), pp. 123-143.

¹²⁵ Vera COSTANTINI, «Commerci ed economie nell'Adriatico d'età moderna», in Gherardo ORTALLI – Oliver J. SCHMITT (a cura di), *Balcani occidentali, Adriatico e Venezia fra XIII e XVIII secolo/Der westliche balkan, der Adriaraum und Venedig (13th-18th Jahrhundert)*, Venezia-Wien, Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 2009, pp. 363-372; Olga KATSIARDI-HERING, «Christian and

ΟΙ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΤΕΡΕΣ ΕΣΤΙΕΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΔΙΑΣΠΟΡΑΣ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ ΤΗΣ ΤΟΥΡΚΟΚΡΑΤΙΑΣ*



Πηγή: Όλγα Καταναρόη-Hering, Η ελληνική παροικία της Τεργέστης (1751-1830), τόμος 2, Αθήνα 1986

(Fonte: Ioannis K. HASSIOTIS [et al.] (a cura di), *Οι Έλληνες στη Διασπορά 15ος-21ός αι.*, [I Greci della Diaspora XV-XXI secc.], Αθήνα, 2006, p. 12)

Con la creazione nel 1718 del porto franco triestino e soprattutto con l'istituzione nel 1749 dell'Intendenza commerciale sul litorale austriaco, nuovi gruppi sociali e mercantili, tra cui numerosi greci e slavi di confessione ortodossa, cominciano a stabilirsi a Trieste, mutando in profondità l'antico volto agrario e patrizio della città giuliana¹²⁶. In

Jewish Ottoman subjects: family, inheritance and commercial networks between East and West (17th-18th)», in Simonetta CAVACIOCCHI (a cura di), *La famiglia nell'economia europea. Secc. XIII-XVIII. The economic role of the family from the 13th to the 18th centuries*, Prato, 6-10 Aprile 2008, Firenze University Press, 2009, pp. 409-440.

¹²⁶ Daniela FRIGO, «Trieste, Venezia e l'equilibrio italiano nel Settecento», cit., pp. 14-29.

questa fase, l'immigrazione di mercanti ortodossi verso la laguna veneta s'inserisce all'interno di una mobilità estesa e di una rete policentrica di relazioni commerciali che connettono i porti e i mercati dell'Impero ottomano e delle isole ionie con i principali centri mercantili del Mar Nero, dell'Europa nord-occidentale e della penisola italiana¹²⁷. Qui, sulle coste del medio Adriatico, la colonia d'Ancona, ridotta nel XVII secolo alla presenza di poche famiglie, conobbe nel Settecento una cospicua ripresa demografica e commerciale, trainata soprattutto dalla crescente importanza assunta nella regione dalla fiera di Senigallia¹²⁸. Anche nel Regno di Napoli Ferdinando IV, desiderando espandere il commercio del Regno con i territori del Levante, negli ultimi decenni del Settecento cercò di persuadere «mercanti ricchi Greci di rito di portarsi in Napoli, Messina e Brindisi per stabilirsi colle loro famiglie»¹²⁹: a tal fine il sovrano borbonico nel 1784 con un editto reale dichiarò nuovamente Porto franco la città di Messina¹³⁰ e dal 1789 tentò di promuovere alcuni interessanti progetti di colonizzazione nel porto brindisino e nel suo entroterra, attraverso l'arrivo di famiglie greche da Candia e dalla Morea. Nella visione del sovrano e dei suoi interlocutori levantini, lo stabilimento di «una fiera a Brindisi per trar colà tutti i vantaggi che ha Sinigaglia» e altri provvedimenti di carattere economico e religioso, avrebbero concorso, insieme alla bontà del clima e del suolo, «à le faire prefere par les Grecs [il regno di Napoli] au sejour de la Russie, et des

¹²⁷ Cfr. Vassilis KREMYDAS, «Quelques aspects de la navigation et des liaisons commerciales en Méditerranée au XVIIIe et au début du XIXe siècle», in Maria Christina CHATZIOANNOU [et al.] (eds.), *Économies méditerranéennes équilibres et intercommunications: XIII-XIX siècle. Actes du IIe Colloque international d'histoire* (Athens, 18-25 septembre 1983), Tome I, Athens, Centre de recherches neohelleniques, Fondation nationale de la recherche scientifique, 1985, pp. 143-162; Ugo TUCCI, «Liaisons commerciale et mouvement de navires entre la Méditerranée orientale et occidentale (XVe-XIXe siècles)», in *Ibidem*, pp. 3-17; Gelina HARLAFTIS, «Mapping the greek maritime diaspora», cit.,

¹²⁸ Cfr. Olga KATSIARDI-HERING, *Λησμονημένοι ορίζοντες ελλήνων εμπόρων: το πανηγύρι στη Senigallia (18ος - αρχές 19ου αιώνα)*, [Orizzonti dimenticati dei mercanti greci: la fiera di Senigallia], Αθήνα, Βιβλιοπωλείο Διονυσίου Νοτή Καράβια, 1989.

¹²⁹ ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253, *Riflessioni necessarie intorno alle famiglie greche, che vengono a stabilirsi in Brindisi e altre carte relative allo stesso affare* (inc. 1, cc. 1r-12v); *Greci di Morea e Candia, Memoire di Eleuterio Yhary* (Ivi, cit., cc. 2r-3v).

¹³⁰ Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia dal XV al XX secolo*, Cagliari, AM&D Edizioni, 2012 (Serie "Diaspore" vol. 1), pp. 256-260; sui privilegi concessi nel Settecento al porto di Messina, vedi anche: ASVa, ANAN, (1818-1860), fascicoli diversi - Propaganda Fide (1838-1850), n. 200, cc. 100-103.

Etats de la maison d'Autriche»¹³¹. Sull'effettivo stabilimento a Brindisi di una colonia di rito greco alla fine del Settecento, tuttavia, non si hanno notizie certe¹³². Diversi autori contemporanei, tra cui Meola, Giustiniani e Masci, riferiscono di un progetto di colonizzazione presto fallito: Angelo Masci, nel suo *Discorso*, riferisce che Ferdinando IV «accolse una nuova colonia in Brindisi, proteggendola, incoraggiandola, e somministrandole tutto il bisognevole, quantunque l'evento poi non corrispose alle sue mire»¹³³. Certo è che dagli stati delle anime della Chiesa cattedrale e delle altre parrocchie di Brindisi esaminati da Rosario Jurlaro «non risulta dalla metà e fino alla fine del '700, alcuna nuova immissione di orientali»¹³⁴.

Sicuramente in quel secolo due importanti comunità mercantili fiorirono invece a Barletta e a Lecce, già sede di comunità ortodosse nei secoli precedenti. La comunità greca di Barletta, decimata dalla peste del 1656, già dagli ultimi decenni del Seicento aveva cominciato a rifiorire grazie all'arrivo di numerosi mercanti provenienti soprattutto da Ioannina (Epiro). A Lecce, dove la più antica colonia greco-albanese dalla fine del XVII secolo aveva iniziato a mescolarsi con gli abitanti del luogo¹³⁵, alcuni mercanti con le loro famiglie giunsero dalla Morea intorno al 1715¹³⁶. Anche la comunità greca di Napoli agli inizi del secolo cominciò ad accogliere un numero crescente di mercanti, caffettieri e *cappottari*, ai quali si aggiunsero, dopo il 1737, i numerosi soldati greci e cimarrioni arruolati nel nuovo *Reggimento Real Macedonio*.

Antiche e nuove colonizzazioni

Nel Regno di Napoli e Sicilia, mentre alcune delle comunità sorte tra i secoli XV-XVI scomparvero nel corso del XVII secolo, una nuova migrazione dall'Albania portò nel Settecento alla fondazione di nuovi

¹³¹ ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253, *Riflessioni necessarie intorno alle famiglie greche*, cit.

¹³² Vedi *infra* 137n.

¹³³ Angelo MASCI, *Discorso del Consigliere di Stato Angelo Masci sulle origini, i costumi e lo stato attuale degli Albanesi del Regno di Napoli*. Ristampato per cura di Francesco Masci, Napoli, Stab. Tip. di Gaetano Nobile, 1847 (prima stampa 1807), p. 78.

¹³⁴ Rosario JURLARO, «Gli Slavi a Brindisi fino al XVIII secolo», cit., p. 154; Giuseppe LISI, *La fine del rito greco in Terra d'Otranto*, cit., p. 72.

¹³⁵ Primaldo F. A. COCO, «Casali albanesi nel Tarentino...», *Roma e l'Oriente*, XV (gen.- giu. 1918), cit., pp. 140-41.

¹³⁶ Donato GIANNOTTI, *Il rito greco a Lecce*, cit.; Nicola VACCA, «La città», in Luigi G. DE SIMONE, *Lecce e i suoi monumenti*, nuova ed. postillata da Nicola Vacca, Lecce, Centro studi salentini, 1964, vol. 1, pp. 478-480.

insediamenti. Il Papàs Andrea Figlia racconta che nel 1743, a causa di alcune lotte intestine, un gruppo di cimarrioni in fuga dall'Albania approdò in Brindisi e nello stesso anno fu condotto da tre ufficiali del Reggimento macedone in Abruzzo nel «luogo detto la Badessa»¹³⁷.

Accanto alla fondazione di nuove colonie e alla rinascita di quelle già esistenti nelle città costiere, ancora nel Settecento troviamo che molti casali e paesi albanofoni, a distanza di alcuni secoli dalla venuta dei primi coloni, ancora preservavano la propria autonomia amministrativa e specificità culturale e religiosa. In Puglia, nella prima metà del secolo, una popolazione di rito greco sopravviveva nei paesi della diocesi di Castro¹³⁸ e in Capitanata, nelle comunità albanofone di Chieuti e di Campomarino (diocesi di Larino). In Basilicata, nella regione del Vulture, le comunità albanesi (Barile, Ginestra e Maschito) passarono gradualmente al rito latino¹³⁹, mentre non si verificò lo stesso nei casali situati in prossimità del confine calabro, in virtù dei continui rapporti che essi intrattennero nei secoli con le colonie albanesi della Calabria settentrionale¹⁴⁰. Queste ultime, collocate tra i contadi di Bisignano e di Rossano, furono le sole a sopravvivere nella regione, mentre quelle del Catanzarese passarono al rito latino. In Sicilia, oltre alla comunità mercantile di Messina, ancora nel Settecento una popolazione albanofona di rito greco sopravviveva nei casali di Piana, nella diocesi di Monreale, a S. Cristina Gela, dove un gruppo di Pianoti aveva fondato nel 1691 un nuovo insediamento, a Palazzo Adriano e a Contessa, nella

¹³⁷ *Relazione del Rev. Papàs Andrea Figlia*, cit., p. 4. Secondo Tommaso Pedio questi coloni erano gli stessi che nel 1774, al tempo dell'ultima migrazione albanese nel Regno, popolarono Brindisi di Montagna, in Basilicata. Tommaso PEDIO, *Contributo alla storia delle immigrazioni albanesi nel Mezzogiorno d'Italia*, Estratto dal fascicolo 3 - Anno IV Settembre 1943, Firenze, Accademia d'Italia, Centro studi per l'Albania, 1944, p. 176. Angelo Masci (*Discorso*, cit.) e Lorenzo Giustiniani (*Dizionario geografico - ragionato del Regno di Napoli di Lorenzo Giustiniani regio bibliotecario a Sua Maestà Ferdinando IV Re delle Due Sicilie*, tomo X, Napoli, 1805), seguiti da numerosi storici moderni (Coco, Mazziotti, Fiorella, ecc.), agli inizi del XIX secolo hanno invece identificato la città di Brindisi, meta dell'ultima migrazione, con la località pugliese.

¹³⁸ Nei casali albanesi del Tarantino e nei paesi grecofoni della Grecia salentina, nonostante l'estinzione del rito nel corso del XVIII secolo, una parte della popolazione conservò a lungo la propria lingua e le tradizioni culturali patrie. Diversamente, ad Altamura nel Settecento il ricordo dei Greci sopravvisse solo nel nome di quell'antico luogo di culto.

¹³⁹ In questi paesi la conversione degli immigrati al rito latino fu imposta dal Vescovo Diodato Scaglia nel 1627 (Carlo PALESTINA, *Fuochi albanesi nella Provincia di Potenza*, cit., p. 18).

¹⁴⁰ Tommaso PEDIO, *Contributo alla storia delle immigrazioni albanesi*, cit., p. 179.

diocesi di Girgenti (Agrigento), e a Mezzojuso, nella Diocesi di Palermo. Nel capoluogo siciliano nel 1732 fu istituito il Seminario greco-albanese per la formazione del clero locale, annesso alla parrocchia di S. Nicolò, dove – come racconta un giovane chierico italoalbanese, Giovanni Sulli – «in passato, la Chiesa era retta da Levantini, mentre ora, assistita dal nuovo seminario, è governata da Albanesi»¹⁴¹.

Nonostante le discontinuità e le differenze, il quadro storico appena delineato suggerisce l'esistenza di un unico lungo e complesso processo migratorio. L'introduzione all'interno di questo quadro di una 'compartimentazione' tra gruppi linguistici e sociali diversi, tale da giustificare l'esistenza di una 'diaspora ellenica' e mercantile distinta dalle migrazioni albanesi che portarono alla fondazione delle colonie e delle comunità del Regno di Napoli, non sembra perciò plausibile dal punto di vista storico. I soggetti culturali e sociali diversi che compongono il corpo dell'Ortodossia occidentale, come vedremo, convissero in alcuni casi all'interno delle stesse comunità. Soprattutto, essi condivisero gli stessi comportamenti sociali e confessionali – spesso improntati alla pratica della dissimulazione o all'uso strumentale della propria identità religiosa – e, talvolta, anche il medesimo spazio di relazione: all'interno del Reggimento macedone, dentro le singole comunità o all'interno di un orizzonte sociale più ampio e fluido.

Il diverso atteggiamento che gli individui e le comunità di rito greco assunsero di fronte alla Chiesa cattolica non costituì un ostacolo allo stabilirsi di relazioni reciproche. L'integrazione tra i vari luoghi dell'immigrazione, evocata dal documento di Cracovia, non si realizzò solo attraverso relazioni e interessi di tipo economico, ma anche tramite la rete dei missionari, sacerdoti e chierici di rito greco che a partire dal XVII secolo si venne costituendo attraverso l'Europa e il Mediterraneo attorno alla Sacra Congregazione di *Propaganda Fide*.

2. Il Papato: costruzione e controllo dei confini confessionali

Le prime ondate migratorie dall'Oriente ortodosso verso i territori della Cristianità romana ebbero luogo nel contesto di una ristabilita

¹⁴¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Palazzo Adriano, 26 giugno 1750, *Relazione sull'origine, stato presente e qualità degli Albanesi di Sicilia*, cc. 222r-224r.

unione tra le due Chiese, proclamata dal Concilio di Firenze nel 1439. All'interno di questo clima nel 1456 i greci allora giunti a Venezia dopo la caduta di Costantinopoli¹⁴², auspicando la costruzione di una chiesa del loro rito, ricorsero alla mediazione del cardinale Isidoro, metropolita di Kiev¹⁴³, promotore della riunificazione delle Chiese a Firenze e araldo dei decreti unionisti in Oriente. Nonostante l'ostilità con cui l'unione era stata accolta a Costantinopoli, durante il XVI secolo i Papi accordarono per trent'anni la giurisdizione sulle comunità greche e albanesi «totius Italie et Occidentis» all'Arcivescovo di Ocria (Ohrid)¹⁴⁴, dal quale dipendeva il metropolita d'Agrigento, deputato alla cura pastorale di quelle comunità. Questa istituzione canonica, fino allora inedita, ebbe presumibilmente inizio nel 1536, quando i Greci di Sicilia, Puglia e Calabria elessero un sacerdote orientale di nome Giacomo e lo inviarono presso l'Arcivescovo di Ochrida, Procoro, per l'elevazione al soglio episcopale¹⁴⁵. Alla sua morte i Greci di Ancona nel 1548 elessero il monaco Pafnuzio, a sostegno del cui ministero Procoro scrisse al Pontefice Paolo III chiedendogli di ordinare a tutti i fedeli orientali d'Italia di obbedire al loro Vescovo¹⁴⁶.

L'instaurazione di una giurisdizione mista e concorde tra le due gerarchie ecclesiastiche all'interno dello stesso territorio diocesano s'inquadra in un contesto politico fluido in cui, nonostante il fallimento dell'Unione, i contatti epistolari tra i Pontefici e la gerarchia orientale

¹⁴² In questa prima fase ai greci fu concesso di assistere a messe celebrate da preti uniti in chiese cattoliche come quella di S. Biagio. Manoussos I. MANOUSSACAS, *La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia*. Estratto da: *La chiesa greca in Italia*, cit., (Italia sacra, 20-22), p. 49.

¹⁴³ Donatella CALABI, «Gli stranieri e la città», in Alberto TENENTI e Ugo TUCCI (a cura di), *Storia di Venezia*, vol. V: *Il Rinascimento: società ed economia*, Roma, 1996, pp. 913-946; qui p. 919.

¹⁴⁴ Posta al confine tra Albania meridionale e Macedonia, Ocria era la sede dell'episcopato autocefalo bulgaro, la cui giurisdizione copriva trenta diocesi distribuite tra l'Albania, la Serbia, la Macedonia e la Bulgaria. Cfr. Anthony O'MAHONY, «'Between Rome and Constantinople'», cit., p. 237; Vittorio PERI, «I metropolitani orientali di Agrigento, la loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo», in AA.VV., *Bisanzio e l'Italia, Raccolta di studi in memoria di Agostino Perusi*, Milano, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1982, pp. 274-321.

¹⁴⁵ È quanto si legge in una lettera indirizzata da Procopio a Papa Paolo III nell'aprile 1548. *Ivi*, cit., pp. 277-278.

¹⁴⁶ Efthalia RENTETZI, «La Chiesa di Sant'Anna dei Greci di Ancona», *Θησαυρισματα*, 37 (2007), pp. 343-358. Questa notizia è tratta da una lettera spedita dall'arcivescovato di Ocria al papa Paolo III, copia della quale è inserita nel codice della biblioteca Marciana: *mss. Lat. Cl. X*, n. 174, coll. 3621, c. 262r-v).

proseguivano, anche sotto la spinta dell'avanzata ottomana nel Mediterraneo orientale. L'atteggiamento filocattolico degli Arcivescovi di Ocrida, in particolare, rispondeva alla volontà di perseguire una politica di autonomia canonica e amministrativa rispetto al Patriarcato di Costantinopoli¹⁴⁷. I prelati cattolici, d'altro canto, erano convinti, con tale istituzione, di dare attuazione alle deliberazioni assunte nel Concilio di Firenze, nelle quali erano stati riconosciuti i diritti, le tradizionali autonomie e i privilegi della Chiesa bizantina¹⁴⁸. In realtà, sotto l'aspetto dottrinale e sacramentale, i cristiani di rito greco presenti sulla penisola, compresi quelli abitanti nelle regioni meridionali¹⁴⁹, nei primi decenni dopo il loro insediamento ignorarono i decreti unionisti; anche in seguito al Concilio di Trento, quando lo spirito e il progetto dell'Unione tramontarono definitivamente, in molti continuarono ad osservare comportamenti liturgici, usanze e credenze proprie dell'universo sacro orientale e i Vescovi diocesani a denunciare queste pratiche come «abusi» e pericolose novità¹⁵⁰.

Già nel 1521, prima della nomina del primo metropolita orientale d'Italia, il *Breve* di Leone X¹⁵¹, *Accepimus Nuper*¹⁵², era intervenuto per tutelare il libero esercizio del culto orientale, mentre alcune bolle furono promulgate negli anni successivi a favore delle singole comunità, allora impegnate nell'edificazione delle proprie Chiese e Confraternite¹⁵³. In quel documento papale era riconosciuta l'esistenza nei territori di giurisdizione latina di una Chiesa greca, strutturata intorno ad una sua

¹⁴⁷ Vittorio PERI, «I metropoliti orientali di Agrigento», cit., pp. 296-302.

¹⁴⁸ *Ivi*, cit., p. 300-301.

¹⁴⁹ Giuseppe FERRARI, «Gli italo-albanesi tra Costantinopoli e Roma», cit..

¹⁵⁰ Sotirios L. VARNALIDIS, «Le implicazioni del breve "Accepimus nuper" di Papa Leone X (18 maggio 1521) e del breve "Romanus Pontifex" di Papa Pio IV (16 febbraio 1564) nella vita religiosa dei Greci e degli Albanesi dell'Italia meridionale», *Nicolaus*, fasc. 2, anno IX (1981), pp. 359-82.

¹⁵¹ Il Pontefice, «ultimo papa umanista del Rinascimento romano», incoraggiò anche l'insegnamento del greco attraverso la fondazione di un Ginnasio (1514-1521), di cui fu ispiratore il dotto Giano Lascaris, destinato all'educazione dei giovani greci (Zaccaria N. TSIRPANLIS, «Il primo e secondo Collegio greco di Roma», cit., pp. 507-511)

¹⁵² Il Breve di Leone X fu ratificato dalla Bolla di Clemente VII nel 1526 e temporaneamente revocato nel 1542 dal breve di Paolo III, il quale nel 1549 ripristinò i privilegi precedentemente riconosciuti ai fedeli del rito greco. Manoussos I. MANOUSSACAS, *La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia*, cit., p. 52.

¹⁵³ Cfr. PLOUMIDIS, Georgios, «Αι βουλαι των Παπών περι των Ελλήνων Ορθόδοξων της Βενετίας (1445-1782)», [Le bolle papali sui greci ortodossi di Venezia (1445-1782)], *Θησαυρίσματα*, 7 (1970), pp. 228-266.

gerarchia e ad un suo ordinamento canonico: ciò si tradusse nella norma in base alla quale un vescovo latino avrebbe dovuto essere affiancato da un vicario generale orientale e nell'obbligo per ciascuno di essi di provvedere all'ordinazione dei propri sacerdoti e alla cura pastorale dei propri fedeli. La peculiarità del contesto veneziano¹⁵⁴ consentì agli ortodossi di Venezia di dedurre conseguenze radicali dall'indipendenza della Chiesa greca dalle autorità ecclesiastiche locali, sancita dal breve di Leone X e ribadita successivamente nel 1526 dalla Bolla di Clemente VII. Nel 1557 la Confraternita greca nominò come suo Vescovo Epachumo, episcopo di Zante e Cefalonia, isole del Levante sottoposte all'autorità veneta; dopo altre nomine sporadiche, nel 1577 la comunità greca di Venezia, attraverso il Capitolo generale della sua Confraternita, giunse all'elezione del suo primo Metropolita di Filadelfia, Gabriele Seviros¹⁵⁵. Fino agli inizi de Settecento, molti altri prelati levantini si sarebbero succeduti su quel seggio, istituito per il governo di quella Chiesa e di quelle presenti in Dalmazia¹⁵⁶.

Negli stessi anni, intorno al 1578, veniva eletto l'ultimo metropolita orientale di Agrigento. Dopo il Concilio di Trento, che segnò una forte cesura nei rapporti tra la Curia romana e i cristiani di rito orientale¹⁵⁷, una situazione tutt'altro che favorevole iniziò a profilarsi per le comunità di rito greco dell'Italia meridionale. Al termine dei lavori

¹⁵⁴ Nei suoi domini in Levante, temendo il pericolo di disordini da un lato e i rischi derivanti da una eccessiva ingerenza del Patriarca ecumenico - suddito dell'Impero ottomano - dall'altro, la Repubblica cercò di fare in modo che gli arcivescovi ortodossi fossero eletti tra il clero indigeno. Le stesse ragioni di prudenza guidarono la politica religiosa nei confronti degli ortodossi residenti nella Dominante. Cfr. Zacharias N. TSIRPANLIS, «La posizione della comunità greco-ortodossa rispetto al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli (XV-XVIII secolo). Saggio interpretativo di istituzioni e avvenimenti», in Maria Francesca TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, cit., pp. 123-149; Giorgio FEDALTO, «La Comunità greca, la Chiesa di Venezia, la Chiesa di Roma», cit., pp. 83-102; Giuseppe GULLINO, «La politica ecclesiastica veneziana nella seconda metà del XVIII secolo», in Giuseppe GULLINO – IVETIĆ, Egidio, *Geografie confessionali*, cit., pp. 13-28.

¹⁵⁵ Consacrato dal patriarca ecumenico o dagli arcivescovi ortodossi residenti nei domini veneziani, quest'ultimo riceveva la licenza per esercitare il suo ministero direttamente dal Patriarca di Costantinopoli, attraverso l'emissione di un sigillo patriarcale. Manoussos I. MANOUSSACAS, *La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia*, cit., pp. 60-61.

¹⁵⁶ *Ivi*, cit., pp. 57-63

¹⁵⁷ Vittorio PERI, «Il Concilio di Trento e la Chiesa greca», in Giuseppe ALBERIGO – Iginio ROgger (a cura di), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*. Atti del Convegno tenuto a Trento il 25-28 settembre 1995, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 403-441; Id., *Orientalis varietas. Roma e le Chiese d'Oriente*, cit..

conciliari, si moltiplicarono da parte dei Vescovi locali le denunce contro gli «abusi» e le deviazioni liturgiche e dottrinali in cui vivevano i fedeli orientali presenti nelle loro diocesi; di questi «errori» erano ritenuti responsabili da un lato l'ignoranza del clero, dovuta all'assenza di seminari e luoghi di formazione teologica e morale, dall'altro i Vescovi "scismatici" che continuavano a giungere in queste terre dall'Oriente, mantenendo vive le credenze e gli usi liturgici bizantini¹⁵⁸. A questi Vescovi, soggetti alla gerarchia episcopale orientale, dalla fine del XVI secolo non fu riconosciuta più alcuna legittimità all'interno dell'ecclesiologia tridentina, contraria all'esistenza di due Chiese all'interno dei confini della *Respublica christiana*. A partire da questi anni, tutti i cristiani dovevano essere soggetti all'autorità pontificia, anche se questo non implicò sempre e ovunque la subordinazione alla giurisdizione canonica dell'Ordinario latino, in particolare nelle città sedi del potere politico centrale. A Venezia, ad esempio, l'autonomia dei cristiani orientali e del loro capo spirituale, almeno fino agli inizi del XVIII secolo¹⁵⁹, trovò il suo principale baluardo nel Senato veneto, attento al mantenimento dell'equilibrio tra governanti e governati nei suoi domini d'oltremare. Anche a Napoli, in virtù del sostegno e della complicità della *nazione greca* contro il tradizionale nemico turco e più tardi, nel Settecento, in virtù della sua importanza militare e commerciale, i Vicerè e successivamente i sovrani borbonici si schierarono più volte a difesa della sua autonomia dal controllo e dalla tutela degli arcivescovi di Napoli¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Cfr. Giuseppe M. CROCE, «La stratégie missionnaire de l'église romaine à l'égard des communautés orthodoxes grecques et russes en Italie et en France aux époques moderne et contemporaine (XV^e-XX^e siècles)», in Christian SORREL – Frédéric MEYER (éds), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle* (Actes du colloque de Chambéry 18-20 marzo 1999), Chambéry, Inst. d'Études Savoyennes, 2001, pp. 63-72; Anthony O'MAHONY, «'Between Rome and Constantinople'», cit.; per la Calabria, vedi: Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p. 117.

¹⁵⁹ Nel 1709 la Repubblica veneta impose ai prelati della Chiesa greca di S. Giorgio dei Greci la professione di fede cattolica e la sottomissione al Patriarca di Venezia. Solo nel 1780 fu consentita di nuovo l'elezione del Metropolita di Filadelfia, la cui sede era rimasta quasi ininterrottamente vacante dalla morte del primo metropolita greco-cattolico Meletios Tipaldos nel 1712 (Manoussos I. MANOUSSACAS, *La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia*, cit., pp. 66-68).

¹⁶⁰ Cfr. Carolina BELLI, «La comunità greca a Napoli. Una cerniera nel Mediterraneo fra Oriente e Occidente», in Laura BARLETTA (a cura di), *Integrazione ed emarginazione: circuiti e modelli. Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, Napoli, CUEN, 2002, pp. 453-483; Ioannis K. HASSIOTIS, «Sull'organizzazione,

In generale, nel periodo post-tridentino, l'iniziale riconoscimento delle due gerarchie si dissolse nella distinzione tra pluralità dei riti e delle tradizioni liturgiche e unicità della dottrina e della disciplina canonica, definite esclusivamente nel solco dell'ortodossia cattolica¹⁶¹. Le norme promulgate in questa fase dal Papato per il governo e la definizione dello status ecclesiastico dei cosiddetti italo-greci¹⁶², furono sostanzialmente volti a inquadrarne la presenza all'interno dell'ordinamento canonico latino, consentendo, a volte in condizioni molto difficili, la preservazione delle tradizioni liturgiche orientali¹⁶³.

Entro la fine del Cinquecento questa politica ecclesiastica trovò la sua compiuta definizione normativa: il *Breve* di Pio IV del 1564, con il quale i cristiani di rito greco presenti nelle varie diocesi latine furono sottomessi ai Vescovi ordinari, fu il primo di una serie di provvedimenti attraverso cui cominciarono a concretizzarsi le istanze di normalizzazione e disciplinamento espresse dal Concilio di Trento, come pure la volontà di riformare in senso unitario e organico la posizione canonica dei cristiani orientali¹⁶⁴. Al termine di questo processo, di cui tratteremo di seguito le tappe più significative, in conseguenza del processo di uniformizzazione agli usi della Chiesa latina imposto dagli interventi pontifici e sinodali, ma anche a causa della prolungata convivenza con la popolazione locale e delle carenze del clero di rito greco, alcune forme di ibridismo liturgico comparvero in particolare nelle comunità di rito greco dell'Italia meridionale¹⁶⁵.

incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli (dal XV alla metà del XIX sec.)», in *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 1981, pp. 409-452.

¹⁶¹ Giuseppe M. CROCE, «La stratégie missionnaire de l'église romaine», cit., p. 65.

¹⁶² L'espressione «Italogreci» deriva dal linguaggio curiale della seconda metà del XVI secolo. Con questo termine furono definite inizialmente le popolazioni grecofone di origine bizantina presenti in Puglia e in Calabria e i gruppi immigrati dall'Albania nei secoli XV-XVI. Il termine venne quindi esteso a tutti i fedeli del rito greco residenti in Italia e nelle isole adiacenti, nonostante le distinzioni liturgiche e culturali. Cfr. Vittorio PERI, *Chiesa romana e "rito" greco*, cit., pp. 15-48.

¹⁶³ *Ivi*, cit., p. 43.

¹⁶⁴ Prima di allora i concili diocesani delle zone in cui erano presenti comunità di rito greco avevano elaborato di volta in volta singoli provvedimenti, in risposta alle situazioni concrete e contingenti. Vittorio PERI, «La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti», *Studia Gratiana*, 13 (1967), Collectanea Stephan Kuttner, III, pp. 131-256.

¹⁶⁵ Nella costruzione di nuovi altari, nella distribuzione della comunione sotto un'unica specie, nel modo di amministrare i sacramenti Vittorio Peri ha ravvisato alcune delle alterazioni introdotte dalle norme e dalle politiche post-

La prima tappa di questo processo fu l'istituzione della *Congregatio pro reformatione Graecorum in Italia existentium et monasteriorum ordinis Sancti Basilii*, ad opera di Gregorio XIII nel 1573, e l'approvazione nel 1595 da parte di Clemente VIII della *Perbrevis Instructio*. L'attività della Congregazione dei Greci si svolse in due fasi tra il 1553 e il 1596: durante il Pontificato di Sisto V essa fu sospesa (tra il 1585 e il '93) – per la personale diffidenza e ostilità del Pontefice verso quell'opera – e fu successivamente ripresa nel 1593 dal Cardinal Santoro, unico superstite tra coloro che avevano preso parte alla prima commissione cardinalizia. In questa seconda fase, d'ispirazione essenzialmente pragmatica, il compito della *Congregatio* fu quello di tradurre il lavoro precedente in precise prescrizioni di carattere disciplinare e amministrativo, le quali furono raccolte nella pubblicazione della menzionata *Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum ad episcopos latinus* nel 1595: i principi qui fissati, sulla base dei quali negli stessi anni, tra il 1595-96, fu sottoscritta l'*unione* di Brest, sarebbero diventati il fondamento canonico per l'intero fenomeno dell'*uniatismo*¹⁶⁶. Lo spirito di quest'opera era di indurre gli ordinari diocesani a «procedere con molta prudentia, carità et piacevolezza» nei confronti dei fedeli del rito greco, emendando «alcuni loro abusi et errori» senza eliminare o vietare «il rito greco loro»¹⁶⁷.

Mentre la Curia romana andò progressivamente abbandonando il progetto della *reductio Graecorum*, i Vescovi diocesani si mostrarono al contrario intransigenti, legittimando e ricorrendo a ogni forma di coercizione pur di giungere all'estinzione del rito. Spesso, dietro i loro sforzi c'era semplicemente il tentativo di raccogliere un maggior numero di decime in un territorio caratterizzato da una bassa densità demografica¹⁶⁸. In una fase in cui strumenti di riforma e di controllo

tridentine. Vittorio PERI, «Culto e pietà popolare degli Albanesi d'Italia prima della riforma tridentina», *Oriente Cristiano*, Vol. 30, No. 3 (1980), pp. 9–41.

¹⁶⁶ Cfr. Vittorio PERI, *Orientalis varietas. Roma e le Chiese d'Oriente*, cit.; Id., «La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti», cit., pp. 131-139; Id., *Chiesa romana e "rito" greco*, cit., pp. 22-48.

¹⁶⁷ «Lettera del cardinal Santorio in risposta al Vescovo di Larino per le cause dei Greci et Albanesi della sua diocesi», Branc. «Cod. Dei Riti greci», I, B-6, in COCO, Primaldo F. A., *Casali albanesi nel Tarentino. Studio storico critico con documenti inediti*. Estratto da: *Roma e l'Oriente*, Grottaferrata, Scuola Tipogr. Italo Orientate «S. Nilo», 1921, pp. 94-95.

¹⁶⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Vaccarizzo, 7 maggio 1742, cc. 53r-54r. In questa lettera Onofrio Elmo, parroco greco nella terra di Vaccarizzo, diocesi di Rossano, denuncia il parroco della piccola parrocchia latina lì presente di aver aumentato le tenui rendite della sua parrocchia in modo improprio solo per indurre quelli di rito greco a passare al latino.

efficaci erano ancora in fase di elaborazione, la linea dei vescovi diocesani riuscì in molti casi a prevalere. Ciò accadde, ad esempio, nei casali albanesi del Tarentino, dove gli effetti dell'applicazione dei decreti sinodali promulgati nel 1595 dall'Arcivescovo di Taranto Lelio Brancaccio¹⁶⁹, portarono nel 1622 all'abolizione del rito greco – ormai quasi estinto – per decisione del cardinale Gaetano Bonifacio. Queste forme di coercizione non trovavano legittimazione all'interno di un progetto che, a partire da Gregorio XIII, si ispirava ad un più ampio ideale missionario di «aiuto spirituale e riduzione della Grecia»¹⁷⁰. Per la sua realizzazione il papa promotore della *Congregatio* aveva eretto nel 1577 a Roma il Collegio greco di Sant'Atanasio¹⁷¹: scopo di questa istituzione era quello di formare un clero cattolico di rito greco in grado di emendare gli «errori» dei propri correligionari presenti non solo nei territori della Cristianità latina, ma soprattutto in Oriente.

La salvaguardia del rito era dunque fondamentale e doveva per questo essere garantita attraverso una 'corretta' istruzione, ma anche, all'interno delle diocesi latine, tramite una rigida separazione dei riti. Il divieto imposto ai greci di celebrare nel rito latino e ai latini di celebrare nel rito greco prescritto nel 1566 da Pio V rappresentò l'inizio di una prassi il cui principale obiettivo era di proteggere il rito latino dalla contaminazione con una pratica liturgica mai completamente inquadrata all'interno dei principi e delle forme della Chiesa cattolica. La «mescolanza dei riti» era una realtà diffusa nei casali albanofoni delle diocesi meridionali, dove la maggioranza della popolazione di rito greco conviveva quasi ovunque con piccoli gruppi di latini, provenienti dalle aree limitrofe. Questi ultimi, per mancanza di sacerdoti del proprio rito, spesso si uniformavano alle pratiche liturgiche osservate dai cristiani orientali o passavano al rito greco; accadeva anche che per 'comodità' nei

¹⁶⁹ Vittorio FARELLA, *I decreti sinodali dell'arcivescovo Lelio Brancaccio relativi ai greco-albanesi del Tarentino*. Estratto da: «Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli», vol. II, Galatina, Mario Congedo Editore, 1973, pp. 660-683.

¹⁷⁰ Vittorio PERI, «La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti», cit., p. 133.

¹⁷¹ Gli alunni del Collegio erano formati nella grammatica greca e latina e nella cultura classica (letteratura, filosofia, dialettica), e introdotti alla scienza teologica attraverso lo studio di Tommaso d'Aquino e dei Padri Orientali. Oltre agli alunni di origine greca, vi erano anche slavi ruteni, georgiani, russi, arabi melchiti, albanesi, slavi meridionali, bulgari, rumeni, gli italogreci originari della Grecia salentina e gli albanesi provenienti dalle colonie dell'Italia meridionale. Zaccaria N. TSIRPANLIS, «Il primo e secondo Collegio greco di Roma», cit., pp. 511-514.

digiuni gli albanesi seguissero le usanze latine o addirittura abbracciassero nel tempo il rito latino. A preoccupare maggiormente i Vescovi diocesani era poi l'uso tra quelle popolazioni di libri liturgici stampati a Venezia, «ripieni degli errori de Greci scismatici orientali»¹⁷², problema cui si cercò di far fronte con la creazione nel 1717 ad opera di Clemente XI di una speciale Congregazione per la revisione dei testi liturgici¹⁷³. Nel 1742, con la bolla *Etsi Pastoralis*, promossa da Benedetto XIV, la rigida separazione tra i riti venne per la prima volta regolata attraverso l'elaborazione di norme precise, ad esempio in materia di matrimoni misti, fondate sul principio della supremazia del rito latino sul rito greco¹⁷⁴.

Insieme alla salvaguardia del rito greco, l'altro fondamentale obiettivo al quale furono rivolte le iniziative dei Pontefici sin dalla fine del XVI secolo, fu l'estinzione di ogni legame tra gli italogreci e le gerarchie ecclesiastiche orientali. A tal fine fu creato a Roma un Vescovo cattolico di rito greco, privo di giurisdizione, con il compito di provvedere esclusivamente all'ordinazione del clero al quale era affidata la cura pastorale di quelle comunità. Il primo Vescovo greco ordinante fu il cipriota Germanos Kouskonaris, eletto nel 1581, mentre nei secoli avvenire questo seggio sarebbe stato per lo più occupato dagli Alunni del Collegio greco, molti dei quali provenivano dalle colonie albanofone dell'Italia meridionale¹⁷⁵. Gli alunni del Collegio romano erano obbligati a sottoscrivere una serie di giuramenti (tra cui quello di rimanere uniti

¹⁷² ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Napoli, 3 ottobre 1722, cc. 202r-203v.

¹⁷³ Giuseppe M. CROCE, «La stratégie missionnaire de l'église romaine», cit., p. 66. Già prima di questo provvedimento, era attiva presso Propaganda una tipografia per la stampa dei libri liturgici orientali; vedi: Zacharias N. TSIRPANLIS, «I Libri Greci pubblicati dalla "Sacra Congregatio de Propaganda Fide" (XVII sec.)», *Balkan Studies*, 15 (1974), pp. 204-24.

¹⁷⁴ In questa materia l'asimmetria tra i due riti diventa particolarmente evidente: la costituzione apostolica prescriveva l'impossibilità per il marito latino di abbracciare il rito orientale della moglie e l'obbligo per quest'ultima di uniformarsi al rito del coniuge. Nel caso in cui il marito fosse stato di rito orientale era precluso alla moglie un analogo passaggio, mentre i figli avrebbero dovuto seguire il rito paterno solo nel caso in cui la moglie latina non avesse voluto educarli nel proprio rito. Cfr. Eleuterio F. FORTINO, «Esempio significativo di ecclesiologia di comunione tra Chiese. Aspetti ecclesiologici della Chiesa italo-albanese», *Oriente Cristiano*, 1-2, XXXIV (1994), pp. 3-25; qui pp. 15-16; Arsenio PELLEGRINI, «Benedetto XIV e le Chiese orientali», Roma e l'Oriente, vol. 8, fasc. 47-48 (1914), pp. 263-273.

¹⁷⁵ Marco FOSCOLOS, «I Vescovi ordinanti per il rito greco a Roma. Nota bibliografica ed archivistica», in Antonis FYRIGOS (a cura di), *Il collegio greco di Roma: ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma, Pontificio Collegio Greco di S. Atanasio, 1983 (Analecta Collegii Graecorum, 1), pp. 289-302.

alla Chiesa romana e di dedicarsi all'insegnamento, alla predica e alla conversione dei loro correligionari) e una professione di fede cattolica. Nonostante la sottoscrizione, spesso solo formale, di questi impegni, molti, al termine del percorso di studi, rifiutavano di ricevere l'ordinazione sacerdotale dal Vescovo greco-cattolico di Roma. L'applicazione di questi obblighi e prescrizioni divenne più rigida solo a partire dal pontificato di Urbano VIII, quando nel 1634 un'analogha professione di fede fu resa obbligatoria per tutto il clero greco presente in *Cristianità*, il quale fu d'allora sottoposto ad un attento esame dottrinale da parte degli Ordinari diocesani¹⁷⁶. Attraverso questa pratica, i Vescovi continuarono a denunciare anche nei secoli XVII-XVIII i «molti abusi presenti tra gli italogreci di Calabria, Puglia e Abruzzo»¹⁷⁷ e maggiormente nelle parrocchie greche di Venezia, Livorno e Messina¹⁷⁸. Gli abusi denunciati erano imputati non soltanto all'esercizio di pratiche liturgiche considerate 'scismatiche'; un problema diffuso e persistente, soprattutto tra le comunità albanofone dell'Italia meridionale, era la mancanza di sacerdoti di rito greco, in alcuni casi favorita con ogni mezzo dagli stessi Ordinari diocesani, i quali in quella condizione spervano di poter più facilmente attuare i propri progetti di latinizzazione¹⁷⁹. Tale carenza era dovuta soprattutto all'assenza di un Vescovo orientale in *loco* per l'ordinazione e di seminari destinati all'istruzione del clero greco locale:

Per moltissimi anni continuarono gli Albanesi sudetti / di mandare fin a Roma i loro figli. Da circa un secolò poichè li l'aria era poco confacente al naturale di questa nazione, pochi ritornavano a salvamento nelle loro case, per cui cominciò a diminuire il numero degli alunni che da queste terre andavano lì, così crebbe l'ignoranza nelle colonie italo-greche del Regno e molti paesi per mancanza di ecclesiastici di rito greco abbandonarono il sud.o rito e passarono al latino¹⁸⁰.

«Per riparare ai disordini» generati da una simile situazione, nei

¹⁷⁶ Giuseppe M. CROCE, «La stratégie missionnaire de l'église romaine», cit., p. 66.

¹⁷⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, S. Benedetto Ullano, 22 febbraio 1783, *Memoria del Vescovo italo-greco d'ambidue le Sicilie Mons. Archiopoli*, cc. 53rv.

¹⁷⁸ ASPF, SRC, Italogreci, vol. 3, 15 luglio 1718, *Notizie date dall'Abb.te Balsarini intorno alli disordini et abusi de Greci isistenti in Christianità*, c. 65r.

¹⁷⁹ Nelle suppliche inviate da quelle popolazioni al Dicastero romano sono ricorrenti anche le lamentele per la mancanza di libri greci per l'officiatura.

¹⁸⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, San Benedetto Ullano, 22 febbraio 1783, *Memoria del Vescovo italo-greco d'ambidue le Sicilie*, cit., c. 53v.

primi decenni del Settecento un gruppo di alunni del Collegio greco – originari dei casali albanesi dell'Italia meridionale – chiese alla Sacra Congregazione di *Propaganda Fide* d'istituire in quelle parti un Vescovo italo-greco¹⁸¹. Nella visione dei richiedenti, il suo compito sarebbe stato quello di riformare gli abusi che per mancanza di una «persona pratica dei loro riti» si erano introdotti e di ordinare i loro *nazionali* per esimerli dall'incombenza di portarsi a Roma: «...il grand'incomodo degli ordinandi, che devono fare un viaggio di quasi 800 miglia [...] per venir a Roma» aveva finito, infatti, per lasciare la cura di quelle comunità agli ordinari diocesani, dai quali, tuttavia, quei popoli non potevano essere ben governati nello spirituale «a riguardo della diversità del rito, et idioma greco»¹⁸². Nel 1735 si giunse così all'istituzione di un vescovo greco in Calabria, la provincia con il maggior numero di fedeli di rito greco, dove, solo tre anni prima, per volontà di Benedetto XIV, era sorto a San Benedetto Ullano un Collegio destinato all'educazione del clero greco meridionale¹⁸³. Alcuni decenni più tardi, nel 1784, anche gli Italoalbanesi di Sicilia ottennero un proprio Vescovo, grazie soprattutto al sostegno delle autorità regie¹⁸⁴. La prassi di ricevere l'ordinazione da Vescovi orientali, tuttavia, non fu mai completamente abbandonata dal clero greco-albanese, parte del quale, ancora nel Settecento, continuava a recarsi in Levante o a ricevere il crisma sacerdotale dai numerosi Vescovi *scismatici* di passaggio nella penisola.

¹⁸¹ ASPF, Acta, 26 settembre 1718, cc. 560v-566r.

¹⁸² ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, gennaio 1721, Supplica degli alunni del Collegio Pontificio di S. Atanasio di Roma, cc. 343r-345r; Napoli, 3 ottobre 1722, cc. 202r-203v. Nel 1648 Leone Allacci erudito grecista, bizantinista e teologo, custode della Biblioteca Vaticana, scrisse: «I loro sacerdoti sono obbligati dalla Sede Romana, cui appaiono sottomessi, a conservare il rito d'origine, ma anche a subordinare al rilascio di patenti da parte dell'Ordinario latino l'esecuzione del proprio ministero sacerdotale, quando per dispensa pontificia non vengano addirittura ordinati da un vescovo italiano "more latino", però sempre per il rito greco». L. ALLACCI, *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione libri tres*, Coloniae Agrippinae 1648, lib. III, cap. 8, p. 1092, citato in Vittorio PERI, Vittorio PERI, *Chiesa romana e "rito" greco*, cit., p. 21.

¹⁸³ BUGLIARI, Francesco, «Vita di Mons. Francesco Bugliari Vescovo tit. di Tagaste e Presidente del Collegio italo-greco di Sant'Adriano (1742-1806)», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, nuova s., Vol. XXIV (1970), pp. 73-105.

¹⁸⁴ Giuseppe M. CROCE, «La stratégie missionnaire de l'église romaine», cit., p. 66.

2.1 La posizione ecclesiastica delle comunità di rito greco: differenze, ambiguità e resistenze

La condizione giuridica e religiosa delle comunità di rito greco dell'immigrazione era tutt'altro che omogenea, né fu uniforme e lineare l'evoluzione dello status ecclesiastico di ciascuna di esse. Ciò nonostante, dopo l'approvazione della *Perbrevis Instructio* nel 1596, nella Curia romana si andò sempre più affermando la tendenza a raggruppare tutti i cristiani di rito greco presenti nelle diocesi latine d'Italia e delle isole adiacenti sotto la generale denominazione di Italogreci¹⁸⁵. Questa designazione canonica era stata fino ad allora adottata per indicare i Greci autoctoni dell'Italia meridionale (Salento e Calabria), il cui insediamento risale all'epoca bizantina. Questi ultimi, nonostante avessero in maggioranza adottato molte forme latine del culto e dell'organizzazione canonica¹⁸⁶, ancora nella seconda metà del XVI secolo identificavano se stessi come «italo greci αυτοχθονοι»¹⁸⁷. Nei due secoli successivi, quando, con l'eccezione dei paesi della diocesi di Castro (Terra d'Otranto), i segni di quell'antica colonizzazione appaiono quasi totalmente estinti, la Curia continuò ad utilizzare quell'antica designazione canonica per indicare realtà ecclesiali, sociali e culturali molto eterogenee fra loro e al loro interno: quella degli immigrati levantini presenti nelle città portuali della penisola, i discendenti dell'emigrazione greco-albanese dei secoli XV e XVI, i mainotti di Corsica e i monaci basiliani¹⁸⁸.

Dopo la fine della dominazione bizantina in Italia meridionale, le popolazioni di quegli antichi insediamenti ellenofoni, insieme ai monaci orientali dell'ordine di S. Basilio¹⁸⁹, erano entrati a far parte della giurisdizione ecclesiastica occidentale: quando non furono latinizzati,

¹⁸⁵ Vedi *supra* p. 71, 162n.

¹⁸⁶ Vittorio PERI, «Culto e pietà popolare degli Albanesi d'Italia», cit., pp. 31-32.

¹⁸⁷ Vedi *supra* p. 55.

¹⁸⁸ Ciò che nella visione della Curia romana accomunava tutti questi gruppi sociali e culturali così diversi tra loro era la lingua liturgica, il greco, la pratica delle tradizioni e degli usi della Chiesa bizantina e infine la graduale adesione, in realtà mai pienamente realizzata, alla dottrina e alla fede cattolica romana.

¹⁸⁹ Il processo di latinizzazione dei monaci basiliani risale ai secoli XVI-XVII. Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 115-116; come si legge in una delle carte custodite nell'archivio di propaganda Fide, ai «Religiosi italo greci dell'ordine di S. Basilio d'Italia» fu concesso di esercitare entrambi i riti secondo le opportunità ed urgenze dei loro monasteri (ASPF, SC, Greci, vol. 2, 13 febbraio 1734, c. 476r). In parte diversa fu invece, come si vedrà più avanti, la vicenda del monastero basiliano di Mezzojuso.

essi diedero vita a forme di sincretismo religioso e svilupparono un forte senso di appartenenza alla Cristianità latina¹⁹⁰. Diversamente, i migranti ortodossi dei secoli XV-XVIII, nonostante le disposizioni papali e, talora, la corruzione delle tradizioni liturgiche originarie, non cessarono mai di sentirsi parte dell'universo spirituale e culturale orientale¹⁹¹, a cui rimasero legati attraverso molteplici canali e relazioni. Contrariamente a quando si è fin qui creduto, questa realtà trova riscontri anche nelle colonie italo-albanesi del Regno di Napoli e Sicilia. A questo proposito, Giuseppe Ferrari osserva come in origine «gli emigrati non dettero alcuna importanza ai problemi di giurisdizione [...] Essi si sentirono greci come sempre, perché professavano la fede e la spiritualità secondo la loro antica tradizione»¹⁹². Anche in seguito – prosegue l'autore – le colonie che riuscirono a sopravvivere ai tentativi di latinizzazione del XVII, «davanti al governo napoletano, davanti agli ordinari latini locali, come davanti a Roma, erano dei “cattolici di rito greco”, mentre, nella loro concezione, l'antica loro tradizione è rimasta inalterata»¹⁹³. Ogni tassonomia confessionale (greci di rito latino, cattolici di rito greco, greci orientali ecc..) risulta perciò inadeguata e incapace di descrivere una realtà che appare ovunque cangiante e ambigua: ciascuna comunità, infatti, e al loro interno i singoli gruppi e individui, si adattarono e reagirono in maniera diversa e magmatica alle nuove condizioni sociali e ambientali imposte dalla circostanza dell'immigrazione e soprattutto agli interventi disciplinari e canonici dei pontefici e dei sinodi diocesani.

Ciò nonostante, dopo il Concilio di Trento, prevalse la tendenza nella Curia romana a considerare tutti i cosiddetti Italogreci «*Orientalis uniatum Sanctae Sedis*», alla stregua dei cristiani uniati di Ucraina e Transilvania¹⁹⁴. Estranei a questo corpo erano, nella visione della Curia, i Greci cosiddetti *scismatici* – ovvero coloro che riconoscevano esclusivamente l'autorità del Patriarca ecumenico di Costantinopoli e della gerarchia episcopale a lui subordinata – i quali per ragioni di *negozio*, soprattutto nel Settecento, cominciarono a giungere sempre più numerosi dall'Oriente nelle città della penisola. Questa rappresentazione dualistica – solo in parte radicata nella realtà – si trova

¹⁹⁰ Giuseppe FERRARI, «Gli Italo-albanesi tra Costantinopoli e Roma», cit., pp. 349-356.

¹⁹¹ *Ivi*, pp. 351-352

¹⁹² *Ivi*, p. 354.

¹⁹³ *Ivi*, p. 356.

¹⁹⁴ Vittorio PERI, *Chiesa romana e “rito” greco*, cit., pp. 34-35.

riflessa nel Settecento nelle rappresentazioni ufficiali della Curia e in quelle prodotte dall'élite erudito-ecclesiastica italo-albanese attraverso alcuni scritti sulle origini storiche delle comunità albanofone.

La rappresentazione, all'interno dello spazio occidentale dell'Ortodossia, di due gruppi confessionali, sociali e linguistici distinti, quello dei mercanti grecofoni e scismatici provenienti dall'Oriente ortodosso e residenti nelle città portuali del Mediterraneo e quello dei coloni albanofoni e uniati dei casali rurali dell'Italia meridionale, si è trasmessa a lungo nel tempo, trovando sul piano storiografico diverse declinazioni. Nel 1923 Adrian Fortescue, nella sua storia delle Chiese uniati, ricostruisce all'interno di un *continuum* storico e geografico l'eredità bizantina e post-bizantina nella penisola italiana: le comunità di rito greco d'Italia e delle isole adiacenti, da quelle meridionali fino a quelle di Venezia e Livorno, sono considerate come espressioni di un universo cattolico multiforme, per la varietà dei riti e delle lingue che esso storicamente aveva inglobato al suo interno. Secondo l'autore, le continue ondate migratorie di *scismatici* dal Levante da un lato e la progressiva assimilazione al rito latino che nel tempo occorre in alcune di esse dall'altro, avrebbero nel tempo modificato i confini di questo spazio di civilizzazione unitaria, rompendone l'unità interna e l'armonia con la Chiesa romana¹⁹⁵.

In anni più recenti, la storiografia sulla cosiddetta diaspora ellenica ha assunto l'esistenza del nesso Ortodossia ed Ellenismo alla base del fenomeno dell'immigrazione ortodossa e dei processi di costruzione comunitaria: in tal modo questi studi hanno finito per trascurare le comunità 'uniati' italoalbanesi dell'Italia meridionale, pur includendo in alcuni casi, sulla base di un principio di continuità culturale, la vicenda dei paesi ellenofoni di origine bizantina di Puglia e Calabria all'interno del loro campo d'indagine¹⁹⁶.

In realtà, la contrapposizione tra 'scismatici' e cattolici di rito greco nel Settecento attraversa trasversalmente quasi tutte le comunità dell'immigrazione. Là dove questa contrapposizione divenne visibile, essa prese la forma di uno scontro tra fazioni: mentre in alcuni casi questo scontro portò alla creazione di due Chiese o Confraternite

¹⁹⁵ Adrian FORTESCUE, *The Uniate Eastern Churches: the byzantine rite in Italy, Sicily, Syria and Egypt*, London, Burns Oates & Washbourne Ltd., 1923.

¹⁹⁶ Vedi, ad esempio: AA. VV., *Ελληνισμός και κάτω Ιταλία από τα Ιόνια νησιά στην Grecia Salentina* [Ellenismo e Italia meridionale dalle isole Ionie alla Grecia Salentina], Τόμος Α, Κερκυρα, Ιονιο Πανεπιστήμιο επιτροπή ερευνών, 2002.

distinte, come a Livorno¹⁹⁷ e a Venezia¹⁹⁸, in altri, come a Napoli, generò dinamiche conflittuali all'interno della comunità, dove le due parti contendenti convivono e si sovrappongono, riuscendo solo raramente a prevalere l'una sull'altra¹⁹⁹. In entrambi i casi, la disputa ecclesiastica non implicò necessariamente l'interruzione di ogni rapporto o legame tra le parti e, dunque, una frattura all'interno della comunità intesa come corpo sociale. Occorre considerare, inoltre, che questo dualismo confessionale non si manifestò soltanto attraverso situazioni di conflitto: più spesso, esso si tradusse nella formazione di diffuse zone interstiziali, in cui il confine tra Cattolicesimo e Ortodossia era reso ambiguo da frequenti atteggiamenti dissimulatori. Secondo le circostanze, la divisione tra scismatici e cattolici di rito greco poteva allora dissolversi, sebbene solo apparentemente, come accade ad esempio nelle comunità di Ancona²⁰⁰ e Barletta²⁰¹.

Dietro la distinzione ufficiale e canonica tra cattolici (o uniati) e orientali (o 'scismatici') di rito greco, s'intravede, perciò, una realtà più ambigua e complessa di quella tramandata dalle rappresentazioni settecentesche della Curia romana e del clero erudito italo-albanese, riflessa negli studi contemporanei sul rito greco e sulla 'diaspora ellenica'. A rendere questo quadro così fluido contribuì certamente il fatto che, nonostante i provvedimenti adottati dalla Curia – e anche dagli Stati – nell'intento di dissolvere ogni legame tra le comunità dell'immigrazione e la gerarchia ortodossa orientale, fino al Settecento e

¹⁹⁷ Cfr. FRATTARELLI FISCHER, Lucia, «Alle radici di una identità composita. La "nazione" greca a Livorno», in Gaetano PASSARELLI (a cura di), *Le iconostasi di Livorno. Patrimonio iconografico post-bizantino*, Pisa, Pacini Editore, 2001, pp. 49-61. Giangiacomo PANESSA, «Presenze greche ed orientali a Livorno», cit.;

¹⁹⁸ Georgios PLOUMIDIS, «La Confraternita greco-cattolica di Santo Spiridione a Venezia (1708)», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, nuova s., Vol. XXVI (1972), pp. 51-70.

¹⁹⁹ Cfr. GIURA, Vincenzo, «La comunità greca di Napoli», cit.; Ioannis K. HASSIOTIS, «La Comunità greca di Napoli dal XV al XIX secolo», cit.. Costantino NIKAS, «La Chiesa e Confraternita dei Greci di Napoli», *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinistik*, Vol. 32, n. 6 (1982), pp. 43-50.

²⁰⁰ Cfr. Georgiou P. PAPAGEORGIOU, «Συμβολή στην ιστορία της Ελληνικής παροικίας της Αγκώνας κατά τον 19ον ΑΙ.», [Contributo alla storia della comunità greca di Ancona durante il XIX secolo], *Δωδώνη*, 4 (1975), pp. 293-341; Efthalia RENTETZI, «La chiesa di Sant'Anna dei Greci di Ancona», *Θησαυρισματα*, 37 (2007), pp. 343-358.

²⁰¹ Cfr. Danila A. R. FIORELLA, «La comunità greca di Barletta», cit.; Giuseppe BUCCI, «Relazioni tra Greci e Latini a Barletta», *Nicolaus*, anno IV, fasc. 1 (1976), pp. 243-248. Francesco Saverio VISTA, «La Madonna degli Angeli e la colonia greca», in Id., *Note storiche sulla città di Barletta*, vol. VII, fasc. VII, Barletta, Stab. Tip. G. Dellisanti, 1907, pp. 86-104.

oltre tutto il Mediterraneo centrale continuò ad essere percorso da monaci questuanti provenienti dai monasteri ortodossi del Monte Athos, del Sinai e di Patmos²⁰². Numerosi erano pure i Vescovi provenienti dall'Oriente ortodosso e soprattutto i poveri chierici in cerca di un sussidio papale o di un impiego all'interno delle tante parrocchie greche della *Cristianità*. Questa realtà, che corre sotto le forme e le contrapposizioni esteriori, incrocia anche il mondo delle comunità di rito greco dell'Italia meridionale. A questo riguardo appare significativa la testimonianza di un frate agostiniano, Diodato Solera di Candia, il quale in una scrittura indirizzata a papa Benedetto XIV (1740-58) «sopra il sollievo della Cristianità particolarmente della Grecia», denunciava i deleteri effetti di quel continuo peregrinare sull'Unione delle Chiese:

Da Levante capitano [nel Regno di Napoli] molti Greci, Piroti, Albani, e Moraiti, così secolari, come anche sacerdoti, e prelati, li quali per essersi molto raffreddata la Carità non trovano quel sussidio, e raccoglimento, che si dovrebbe, e che sperano di ricevere nel Cristianesimo, il perché fanno ritorno in Grecia disperati...Laonde, chi si dà in preda alla perfidia dello scismo, e chi affatto riniega la fede, e vi e più nell'animo de Greci imprimono l'odio, il rancore contro della Nazione latina, dal che si va impossibilitando l'unione de Greci alla Santa Sede Apostolica. I Preti Greci...sendo loro poverissimi con carica di famiglia, sono quei, che talora...negl'animi de Greci, tuttocchè Italianati, pongono l'odio alla Nazione Italiana, raccordando g'Abusi antichi...»²⁰³.

Questa testimonianza, come pure l'uso di libri liturgici scismatici stampati a Venezia, suggeriscono l'esistenza presso le colonie di rito greco dell'Italia meridionale di una realtà confessionale non riducibile semplicemente all'uniatismo. I numerosi memoriali e le relazioni inviate a Propaganda nel XVIII secolo mostrano una gradazione e sovrapposizione di situazioni e comportamenti confessionali. Accanto a coloro che si erano uniformati alla dottrina cattolica e avevano accettato la giurisdizione ordinaria dei vescovi latini, ve ne erano altri che avevano avuto contatti con individui o prelati 'scismatici' provenienti dal Levante; la maggior parte di quei fedeli viveva in mezzo ad abusi ed errori, mentre numerosi erano i passaggi spontanei al rito latino da parte

²⁰² Giuseppe M. CROCE, «La stratégie missionnaire de l'église romaine», cit., p. 65.

²⁰³ ASVa, Missioni (di Propaganda Fide), Scritture e lettere Grecia (1611-1784), fasc. n. 116, *Scrittura del P. Diodato Solera Agostiniano diretta à Benedetto XIV sopra il sollievo della Cristianità particolarmente della Grecia*, s.d., cc. 2r-13r; qui c. 3r.

di chi era stato educato sin dalla nascita al culto cattolico, per mancanza di sacerdoti di rito greco o più spesso di un clero adeguatamente istruito.

Una realtà così fluida e stratificata al suo interno si sottrae, perciò, alle definizioni canoniche con cui invece le autorità civili ed ecclesiastiche preposte al governo di quelle colonie, cercarono solitamente di classificarle. In una relazione del 1843 sullo «stato di tutte le colonie greche isistentino nel Regno dopo Ferdinando d’Aragona, ovvero nel 1816», Domenico Morelli, Console Generale del Regno delle due Sicilie in Grecia, registrava la presenza di 66 insediamenti: sebbene tutti fossero classificati come «colonie greche», secondo il funzionario borbonico solo 27 risultavano a quel tempo seguaci del rito greco «tollerato», mentre gli altri, con l’eccezione della colonia *scismatica* di Villa Badessa, erano passati nel tempo al rito latino, pur preservando la lingua e alcuni costumi originari. Escluse dal computo erano invece le colonie di Barletta e Messina, le quali solo un anno prima, nel 1842, erano state private delle loro Chiese in quanto 'scismatiche'²⁰⁴. Nella realtà, sotto la generale denominazione di «colonie greche» si celavano realtà non solo differenti le une dalle altre, ma anche e soprattutto internamente complesse e differenziate: in molti dei casali albanesi passati al rito latino nel corso del XVII secolo, la popolazione aveva preservato la lingua e gli usi originari; in quelli in cui il rito greco sopravvisse, se da un lato l’elevato grado di promiscuità tra greci e latini e il processo di acculturazione alterarono spesso le tradizioni liturgiche e i costumi orientali, dall’altro non è sempre facile stabilire dove correva il confine tra pratiche 'scismatiche' e comportamenti 'ortodossi'. Attraverso lo sguardo degli osservatori contemporanei si percepisce l’esistenza di una realtà più fluida di quella espressa nelle categorie ufficiali:

Nel Regno di Napoli [...] si trovano molte teste, e casali de Greci, et Albanesia quali dagl’Ordinarj sono stati levati i Preti greci, o per zelo, che diventino latini, o per cupidigia d’avere più sudditi, li quali tuttocché nell’esteriore per timore delle temporali pene faccino alla latina, ad ogni modo confondono il rito greco col Latino senz’osservanza d’amendue...²⁰⁵.

²⁰⁴ ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, Copia: Consolato generale del regno delle Due sicilie in Gracia, Atene 10 marzo 1842, n. 27.

²⁰⁵ ASVa, Missioni (di Propaganda Fide), Scritture e lettere Grecia (1611-1784), fasc. n. 116, *Scrittura del P. Diodato Solera*, cit., c. 2v.

Questo passo ci riporta ad una questione per molti aspetti centrale, ovvero la pratica diffusa e sistematica della dissimulazione religiosa all'interno dell'intero spazio occidentale dell'Ortodossia. Come vedremo meglio in seguito, il dualismo e lo scontro confessionale tra cattolici e 'scismatici' assumono il più delle volte una funzione strumentale all'interno dei conflitti che per ragioni contingenti e di potere attraversavano quasi tutte le comunità cristiano-orientali presenti nel Mediterraneo centrale.

La fluidità, ovunque osservabile, dei confini confessionali non è l'unico *trait d'union* tra *orientali* e *italogreci*. Quando nella seconda metà del Settecento la Russia estenderà il suo protettorato su tutti i cristiani ortodossi, gli appelli alla protezione degli zar a difesa del culto e della fede ortodossa riecheggeranno da tutte le comunità dell'immigrazione: non solo da quelle di Livorno, Venezia e Ancona, pullulanti di mercanti *orientali* e *scismatici*, ma anche dai casali albanesi di Sicilia, allora abitati dai discendenti di più antiche generazioni di migranti.

Da questo quadro non bisogna, tuttavia, far discendere l'idea dell'Ortodossia *occidentale* come spazio omogeneo e unificato dall'identità delle sue forme culturali e confessionali. A questo riguardo vale la pena ricordare ciò che Braudel scrisse ne *La Méditerranée* a proposito degli effetti della mobilità umana sulle civiltà: «Traversando la frontiera, l'individuo subisce uno spaesamento; “tradisce”, abbandona dietro a sé la sua civiltà»²⁰⁶. I cambiamenti che inevitabilmente l'attraversamento della 'frontiera porta con sé, trasformarono profondamente la realtà dell'Ortodossia *occidentale*, rendendo di fatto ogni classificazione, nazionale o confessionale, inadeguata a dar conto delle dinamiche complesse – culturali, sociali, antropologiche – che attraversarono nel tempo i luoghi dell'immigrazione ortodossa. Una di queste dinamiche si situa all'intersezione tra politica e religione, in un Mediterraneo in cui le civiltà non si espandono liberamente, ma s'inscrivono all'interno dei confini degli Stati e degli Imperi.

²⁰⁶ Fernand BRAUDEL, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo*, cit, vol. 2, p. 815.

CAPITOLO 2

1. La presenza ortodossa negli Stati cattolici: orizzonti politici, riforme e diplomazia

Nella riflessione giuridico-filosofica come nell'evoluzione dell'ordine politico-istituzionale, una cesura importante della modernità è certamente costituita dalla crisi della *respublica christiana* e dal declino, sia nell'Oriente bizantino sia nell'Europa cristiana, dell'idea e della forma politica universale del *Sacrum Imperium*, dell'Impero inteso come «l'ordine e il governo politico della “città cristiana”», a cui sono sottoposte «tutte le altre forme di organizzazione umana»¹. La diarchia basata sull'unità Chiesa/ Impero fu scossa in Europa dalla spaccatura e dalla frammentazione indotte dalla Riforma e soprattutto dalla dinamica parallela di costituzione e rafforzamento degli Stati sovrani², mentre a est lo Stato bizantino, fondato sulla *potestas* del *basileus* e sull'*auctoritas* del Patriarca, crollò sotto l'urto della conquista ottomana³.

In entrambe le 'società cristiane' questa evoluzione non corrispose alla nascita di un ordine sociale e istituzionale compiutamente secolarizzato. Nell'Europa cattolica le Chiese rimasero a lungo «coestensive e inestricabilmente connesse agli Stati» nella misura in cui la doppia efficacia – religiosa e civile – dei sacramenti e il monopolio territoriale delle parrocchie consentirono di fatto alla Chiesa romana di «costituirsi in istituzione territoriale, obbligatoria, universale, che si

¹ Luca SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 117-118. Cfr. Cesare VASOLI, «La Chiesa e l'Impero», in Pietro ROSSI – Carlo A. VIANO (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. II: *Il Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

² AA. VV., *Storia Moderna*, Roma, Donzelli Editore, 2001, pp. 4-5.

³ Cfr. Elizabeth A. ZACHARIADOU, «The Great Church in captivity 1453–1586», in *The Cambridge History of Christianity*, Vol. 5: Michael ANGOLD (ed.), *Eastern Christianity*, Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 169-186. All'interno di queste due forme di diarchia diverso era l'equilibrio tra potere temporale e potere ecclesiastico (vedi: Mustapha SOYKUT, «The Ottoman Empire and Europe in political history through Venetian and Papal sources», in Matthew BIRCHWOOD – Matthew DIMMOCK (eds.), *Cultural encounters between East and West, 1453-1699*, Cambridge Scholars Press, pp. 168-194; qui p. 169.

inarca a sovrastare e contenere al suo interno tutti gli Stati»⁴. Nell'impero ottomano la Chiesa ortodossa sopravvisse nella figura del suo Patriarca ecumenico e nella rete dei patriarcati autocefali, dei metropolitani e dei papàs locali: per la prima volta, con la conquista ottomana, le gerarchie ortodosse poterono esercitare all'interno di un regime politico unitario la loro autorità spirituale, e in parte civile, sull'insieme dei cristiani ortodossi residenti dentro i confini dell'Impero⁵. Nei suoi domini d'oltremare la Repubblica veneta a sua volta cercò di costituire, con esiti diversi nelle differenti aree dello *Stato da mar*, una gerarchia ortodossa autonoma da quella patriarcale-ottomana, subordinata allo Stato centrale insieme a una miriade di altri poteri e forze sociali locali, e soggetta, a seconda dell'orientamento dei singoli Provveditori generali, al controllo e all'ingerenza della Chiesa latina⁶.

Non sorprende, dunque, che negli Stati e nelle città in cui i migranti ortodossi stabilirono le loro colonie, l'affiliazione religiosa originaria da un lato e i modi del confronto/scontro con la Chiesa romana dall'altro, costituiscono le determinanti maggiori sul piano dell'organizzazione sociale e comunitaria. Tuttavia, è vero che l'appartenenza confessionale non definisce da sola lo status individuale e collettivo dei migranti, considerati sempre più spesso dai sovrani nella loro qualità di sudditi, e il rapporto tra gruppi a-cattolici e Chiesa latina risente nel Settecento del mutamento delle relazioni tra Stato e Chiesa⁷. Queste due evoluzioni – la

⁴ Elena BRAMBILLA, «Statuto delle minoranze religiose e secolarizzazione della cittadinanza (da Giuseppe II all'età francese)», in Marina FORMICA – Alberto POSTIGLIOLA (a cura di), *Diversità e minoranze nel Settecento*. Atti del Seminario di Santa Margherita Ligure 2-4 giugno 2003, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006 (Biblioteca del XVIII secolo, 4 - Serie della Società italiana di Studi sul secolo XVIII), pp. 173-202; qui p. 176.

⁵ Cfr. Elizabeth A. ZACHARIADOU, «The Great Church in captivity 1453–1586», cit., pp. 169-170; Bernard LEWIS, «Foundation Myths of the Millet System», in Benjamin BRAUDE – Bernard LEWIS (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Londres-New York, Holmes & Meier, 1982, Vol. 1: *The Central Lands*, pp. 69-88; Timothy WARE, *Eustratios Argenti. A study of the Greek Church under Turkish rule*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

⁶ Egidio IVETIĆ, «Cattolici e ortodossi nell'Adriatico orientale veneto, 1699-1797», in Giuseppe GULLINO – IVETIĆ, Egidio, *Geografie confessionali*, cit., pp. 98-101; Alfredo VIGGIANO, «Riti, consuetudini, istituzioni ecclesiastiche ortodosse dello Stato da mar. Un'inchiesta veneziana di fine Settecento», cit..

⁷ Per il regno di Napoli vedi: Mario ROSA, *Politica concordataria, giurisdizionalismo e organizzazione ecclesiastica nel regno di Napoli sotto Carlo di Borbone*, Messina-Firenze, D'Anna, 1967, Estratto da: «Critica storica», n. 4 (1967), pp. 494-531; Rocchina M. ABBONDANZA – Salvatore LANDO, «Esame della legislazione borbonica relativa all'organizzazione ecclesiastica», in AA. VV., *La società religiosa nell'età moderna. Atti del Convegno di storia sociale e religiosa* (Capaccio-

prima relativa all'ordine esterno delle relazioni interstatali, la seconda a quello interno della sovranità politica – incisero profondamente sull'organizzazione comunitaria dei migranti all'interno delle società d'accoglienza. Occorrerà perciò soffermarsi brevemente su entrambe, per coglierne il significato generale e insieme quello particolare, legato quest'ultimo alla diversità dei contesti e delle circostanze politiche e sociali.

Guardando all'evoluzione del Mare interno sul lungo periodo, Alberto Tenenti ha affermato come nel Cinquecento «alla fase del Mediterraneo delle città fece seguito quella degli stati, anche se nella vita marittima di questi ultimi le città continuarono a svolgere delle funzioni essenziali»⁸. I riflessi di questa evoluzione sono evidenti anche sulla vita degli individui che si muovevano attraverso le frontiere statali. Nei secoli dell'età moderna, osserva Molly Greene, «An increasing emphasis on territorial identity – that is, the claims of sovereigns over their subjects – had come to coexist uneasily with an older tradition of personal law that followed an individual across the sea»⁹.

Così, mentre nell'«Europa delle città» la cittadinanza e l'appartenenza a un ceto o a un corpo continuano ad essere gli elementi determinanti dell'identità politica¹⁰, all'interno dell'orizzonte più ampio e mobile del Mediterraneo, gli individui agiscono e si muovono sempre più come sudditi di uno Stato. Questa evoluzione fu soprattutto l'effetto della crescita della competizione politica e commerciale e, parallelamente, dell'emergere, sul piano politico e teorico, di un ordine internazionale di Stati e di rapporti interstatali, in cui lo *ius gentium* continuò tuttavia a essere subordinato all'equilibrio del sistema di

Paestum, 18-21 maggio 1972), Napoli, Guida, 1973, pp. 529-547; per il Granducato di Toscana vedi: Mario ROSA, «Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina (1965)», in Id., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 165-213; per una trattazione generale, cfr. Claudio DONATI, «La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675-1760)», in *Storia d'Italia. Annali*, IX: Giorgio CHITTOLINI – Giovanni MICCOLI (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, Giulio Einaudi Editori, 1986, pp. 719-766.

⁸ Alberto TENENTI, «Introduzione», in Mirella MAFRICI (a cura di), *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 13-18, qui p. 13.

⁹ Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., p. 10.

¹⁰ Mario ROSA – Marcello VERGA, *La storia moderna, 1450-1870*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 13.

potenza ¹¹. Nonostante l'intensa conflittualità settecentesca e la sopravvivenza delle vecchie logiche e contrapposizioni militari e religiose, l'organizzazione della vita mediterranea fu sempre più spesso regolata da norme stabilite all'interno di accordi diplomatici e commerciali interstatali. Non a caso nel 1764 l'abate Mably dava alle stampe *The Droit public de l'Europe*, un compendio dei trattati di pace conclusi tra i poteri europei dopo la Pace di Westfalia: nei *Principes des négociations*, che introducevano l'opera, Mably dichiarava l'intenzione di investigare quegli eventi che «ont contribué à lier toutes les Puissances de l'Europe par une correspondance réciproque» ¹². Un intero capitolo era dedicato ai «Traités des Puissances Chrétiennes avec la Porte» ¹³.

Già nel XVI secolo, nell'ambito delle relazioni veneto-ottomane, emerse quello che Molly Greene chiama «a world of subjects and sovereigns» ¹⁴, regolato da accordi diplomatici volti soprattutto ad assicurare la libertà e la sicurezza dei mercanti sul mare e nei rispettivi Stati. Nei secoli successivi anche gli altri Stati cristiani furono sempre più coinvolti all'interno di questo spazio 'regolato': nel Settecento si allarga il numero degli stati europei che beneficiano del regime delle capitolazioni ¹⁵ e che siglano con la Porta accordi diplomatici e commerciali basati sul principio della reciprocità. All'interno di questi trattati, siglati al termine di un conflitto militare o per fini commerciali, gli interessi dei sudditi erano negoziati insieme a quelli dei loro sovrani. Ciò determinò una ridefinizione non solo degli equilibri politici e

¹¹ Luca SCUCCIMARRA, *I confini del mondo*, cit., p. 289.

¹² Gabriel Bonnot de MABLY, *Principes des négociations, pour servir d'introduction au Droit public de l'Europe*, A La Haye, 1757, p. 1. Secondo l'abate francese, l'ambizione, l'avarizia e il timore avrebbero spinto le nazioni ad accordarsi reciprocamente delle garanzie, le stesse «passions qui dirigent leur commerce, & qui les portent à entretenir les unes chez les autres des Ambassadeurs ou des Envoyés ordinaires, chargés d'examiner tout ce qui se passe, de découvrir les secret qu'on veut leur cacher, & de travailler sans cesse à faire entre dans les vues de leur Maitre la Puissance auprès de laquelle ils résident.» (pp. 13-14).

¹³ Gabriel Bonnot de MABLY, *Le droit public de l'Europe, fondé sur les traités*, Tome premier, Genève-Paris, Bailly, Libraire, 1766, cap. V, pp. 343-525.

¹⁴ Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., p. 17.

¹⁵ Negli scali dell'Impero, punti di arrivo e di partenza del commercio internazionale ottomano, nel XVIII secolo sempre più mercanti occidentali, in virtù delle Capitolazioni, beneficiarono dei diritti di commercio e d'insediamento e dell'appoggio di consoli e ambasciatori. Greci, armeni, siriani cristiani ed ebrei, utilizzati come intermediari, ricevevano protezione dagli agenti diplomatici europei sotto forma di *berat*, ovvero di brevetti di protezione. Robert MANTRAN (a cura di), *Storia dell'Impero ottomano*, cit., p. 310-313; cfr. Maurits H. van den BOOGERT, *The capitulations and the Ottoman legal system. Qadis, consuls, and beraths in the 18th century*, Leiden - Boston, Brill, 2005.

mercantili ma anche della posizione e del ruolo dei sudditi ottomani all'interno degli Stati cristiani.

All'inizio del XVIII secolo, con la firma della pace di Passarowitz (1718) tra l'Impero austriaco e la Porta, lo status dei sudditi ottomani nei territori imperiali non fu più regolato da accordi stipulati *ad hoc* con le autorità locali, ma fu definito da un trattato ufficiale tra i due stati, che stabiliva al 3% l'imposta doganale sulle merci introdotte dai mercanti ottomani nei territori austriaci, a Trieste, a Vienna, a Praga e ad altre piazze dell'interno¹⁶. Un altro trattato, quello di Rastatt del 1714, aveva inaugurato pochi anni prima la nuova politica mediterranea della Monarchia asburgica: il piano concepito da Carlo VI era quello di armonizzare le potenzialità produttive e commerciali dei territori imperiali che ora, in seguito a quel trattato, includevano a sud anche il Regno di Napoli e la Sicilia¹⁷. Con il proclama imperiale del 1717, osserva Ruggero Romano, «sous couleur de «liberté des mers», Carlo VI «se donnait pour programme le confinement de Venise dans l'Adriatique, programme que facilitait l'élimination du péril turc à l'Est promis par la paix de Passarowitz»¹⁸ e consentiva di proiettare l'economia asburgica sul Mediterraneo orientale attraverso la rete dei mercanti levantini.

Dopo la fine del Viceregno austriaco nel Regno meridionale, Carlo di Borbone, divenuto sovrano di uno Stato indipendente¹⁹, cercò di

¹⁶ Vassiliki SEIRINIDOU, «Grocers and Wholesalers, Ottomans and Habsburgs, Foreigners and 'Our Own'», cit., qui p. 88. Come osserva Marco Dogo, la clausola, concepita nell'ambito delle misure mercantiliste promosse da Carlo VI, imponendo alla Porta il libero scambio mirava in realtà a facilitare l'ingresso dei manufatti austriaci nei mercati ottomani; le cose andarono diversamente poiché «furono piuttosto i mercanti ottomani ad avvalersi del regime doganale agevolato per esportare in Austria cotone e altri generi» (Marco DOGO, «Una nazione di pii mercanti. La comunità serbo-illirica di Trieste, 1748-1908», Estratto da: Roberto FINZI – Giovanni PANJEK (a cura di), *Storia economica e sociale di Trieste*, vol. I: *La città dei gruppi 1719-1918*, LINT, Trieste, 2001, URL: <http://www.rastko.org.yu/rastko-it/istorija/mdogo-serbi-trieste-it.html>).

¹⁷ Daniela FRIGO, «Trieste, Venezia e l'equilibrio italiano nel Settecento», cit., pp. 14-29.

¹⁸ Ruggiero ROMANO, *Le commerce du Royaume de Naples avec la France et les pays de l'Adriatique au XVIIIe siècle*, Parigi, Librairie Armand Colin, 1951, p. 66.

¹⁹ Il Regno di Napoli dal 1503 al 1707 fu Viceregno della Monarchia spagnola; per circa trent'anni, dal 1707 al 1734, fu Viceregno austriaco prima di recuperare, dopo quasi due secoli, la sua autonomia statutale con la salita al trono di Carlo di Borbone nel 1734; cfr. Anna Maria RAO, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Napoli, Guida, 1983. Se si eccettua il breve periodo sabauda, dal 1713 al 1720, il regno di Sicilia seguì le sorti di quello di Napoli: fino al 1816, quando venne costituito il Regno delle due Sicilie, l'isola, pur rimanendo a lungo una

relaizzare nel Regno la politica d'intesa, di pace e «utilità» avviata dagli Asburgo con la Porta già nel 1718. L'accordo ventennale di pace, navigazione e commercio siglato nel 1740 «stabiliva libertà di commercio e di navigazione non solo per le imbarcazioni napoletane che facessero rotta verso Costantinopoli e i porti del Mar Nero, ma anche per il naviglio ottomano che drizzasse le vele verso i porti delle due Sicilie; e un dazio del 3% per le merci importate ed esportate»²⁰. Sebbene l'impatto di questo trattato sull'economia del Regno risultò inferiore alle attese, esso indubbiamente produsse un rifiorire della presenza ortodossa a Napoli e nel Regno: nella capitale e a Barletta, uno dei più importanti porti del Regno sull'Adriatico²¹, giunsero numerosi mercanti e *cappottari* epiroti, provenienti soprattutto da Arta e Ioannina. Tra questi le autorità napoletane elessero non solo i loro rappresentanti consolari in Levante – diritto riconosciuto in quel trattato – ma anche i «Consoli della nazione ottomana» nel Regno.

Negli anni in cui gli Austriaci abbandonavano il Regno di Napoli, con Francesco II di Lorena (1737-65) un ramo degli Asburgo si insediava nel 1737 nel Granducato di Toscana, in seguito agli accordi stipulati a Vienna tra le potenze europee. L'avvento dei Lorena in Toscana dopo la lunga dominazione medicea inaugurò una nuova fase nelle relazioni con l'impero ottomano e con le Reggenze barbaresche²²: i trattati di pace e di commercio stipulati tra il 1747 e il 1749 miravano a garantire una maggiore sicurezza marittima e ad incoraggiare l'apertura a Livorno di case commerciali ottomane²³. Il loro stabilimento nella seconda metà del secolo si andò ad innestare su un tessuto urbano e commerciale reso già vivace dalla neutralità e liberalità che, dalla legge *Livornina* del 1593 alle

compagine statale e amministrativa distinta, fu soggetta al medesimo potere monarchico.

²⁰ Mirella MAFRICI, «Diplomazia e commerci tra il Regno di Napoli e la Sublime Porta: Guglielmo Maurizio Ludolf (1747-1789)», in Id. (a cura di), *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 151-172; qui p. 152.

²¹ Cfr. Giuseppe POLI, *Città contadine: la Puglia dell'olio e del grano in età moderna*, Bari, Progedit, 2004; Giorgio SIMONCINI, *Sopra i porti di mare: il regno di Napoli*, Firenze, Olschki, 1993.

²² Paolo CASTIGNOLI, «La comunità livornese dei Greci non uniti», *La Cavaniglia*, Anno IV (gen.-mar. 1979), pp. 3-7, qui p. 3.

²³ Il trattato stipulato nel maggio 1747 tra il Granducato e il Sultano concedeva libertà di commercio ai sudditi dei due Stati nell'Impero e nel Granducato, dove Livorno continuava ad essere il principale scalo mediterraneo per mercanti ebrei e armeni. Robert MANTRAN (a cura di), *Storia dell'Impero ottomano*, cit., pp. 311-312.

«costituzioni» successive, avevano segnato in modo coerente l'evoluzione del Porto franco sin dalle origini della città²⁴.

Le conseguenze di tali accordi e relazioni sui migranti ortodossi non riguardano soltanto le direttrici dei flussi migratori, che nel XVIII secolo sempre di più tendono a seguire le nuove geografie mercantili ridisegnate dalle politiche commerciali degli Stati europei, di cui quei trattati erano espressione. All'interno del nuovo quadro politico definito dalle relazioni diplomatiche e dai principi della 'cultura economica' settecentesca, i sovrani cominciano a guardare ai migranti ortodossi non semplicemente in funzione della loro appartenenza a gruppi confessionali a-cattolici e minoritari, ma anche e soprattutto in ragione del loro status politico. Rispetto ad esso, inoltre, i migranti ortodossi definiscono alleanze, relazioni e forme di rappresentanza trasversali ai legami linguistici e religiosi, in grado talvolta di catalizzare schieramenti e posizioni contrapposte all'interno del corpo sociale e confessionale.

Espressione d'interessi condivisi più che di un senso moderno d'identità territoriale, per loro natura i vincoli di lealtà politica non definiscono – d'altronde alla stregua di quelli confessionali – status o identità fisse e immutabili²⁵. Ragioni di convenienza e opportunità politica potevano spingere un migrante ad assumere un falso status politico: ad esempio, i sudditi veneti del Levante che intendevano arruolarsi nel Reggimento Real Macedone, costituito nel 1737 per volontà del sovrano borbonico, dichiaravano di essere sudditi della Porta per sottrarsi agli obblighi di fedeltà nei confronti della Serenissima. Nonostante gli sforzi e le proteste della Repubblica, i residenti veneziani a Napoli negli anni quaranta del Settecento riferiscono dell'arrivo continuo di «disertori» nel regno: nel gennaio del 1741 il residente Bartolini informava il Senato dell'invio nella capitale di quattro disertori «per la via di Livorno», dove si trovava un fratello del Capitano del Reggimento, pure lui suddito veneto, il corfiota Giorgio

²⁴ Samuel FETTAH, «Livourne: cité du Prince, cité marchande (XVIe-XIXe siècle)», in Jean BOUTIER – Sandro LANDI – Olivier ROUCHON (éds.), *Florence et la Toscane, XIVe-XIXe siècles. Les dynamiques d'un État italien*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 179-195.

²⁵ Sull'ambiguità dello status legale e religioso dei greci-ortodossi nel Mediterraneo orientale vedi: Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., *passim*.

Corafà²⁶. A Costantinopoli capitava che i greci di nazione ottomana, al pari dei loro *connazionali* veneti, si ponessero legalmente sotto la giurisdizione del bailo per trarne benefici e protezione²⁷. Per questo un mercante napoletano, Giuseppe Colafiore, chiese a Teofilo Giorgivalo, suddito ottomano, di condurre a Costantinopoli «sotto l'ambasciata veneta» alcuni drappi di seta per suo conto²⁸.

Altri fattori, di natura politica ed economica, potevano creare i presupposti giuridici per il passaggio dei migranti da una sovranità all'altra: ad esempio, la presenza di un 'contratto' di colonizzazione, come nel caso dell'insediamento mainota in Corsica, oppure la promulgazione di misure di naturalizzazione, legate a ragioni di politica economica, come nei territori asburgici. Gli effetti di questo processo furono molteplici e assunsero significati diversi a seconda del contesto e delle circostanze. In alcuni casi, come a Vienna, l'adozione dello status di sudditi da parte di alcuni coloni ortodossi comportò una divisione sul piano giuridico-legale del corpo confessionale²⁹; altrove, come a Napoli, agli inizi del XIX secolo, lo stesso fenomeno fu alla base di un vero e proprio conflitto, in cui istanze identitarie di tipo nuovo intersecavano linee di contrapposizione più antiche. In generale, come vedremo, l'incremento naturale che derivava dall'insediamento d'interi nuclei familiari portò alla formazione all'interno delle società cattoliche di nuclei stabili di popolazione ortodossa o di rito greco.

L'assunzione della cittadinanza non innescava ovunque un processo di assimilazione progressiva dei coloni alla società locale, né tantomeno la formazione di nuove lealtà politiche o d'identità locali dipendeva esclusivamente da questo fattore³⁰. Molti migranti, pur preservando il

²⁶ Bartolini al Senato, Napoli, 17 gennaio 1741 (1740 m.v.), n. 244, in Eurigio TONETTI (a cura di), *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci. Vol. XVII: 30 giugno 1739 - 24 agosto 1751*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 1994, p. 216.

²⁷ Eric DURSTELER, *Venetians in Constantinople*, cit., pp. 77-88.

²⁸ ASN, MAE, Nazione greca, (1736-1772), b. 4403, Fascicoli diversi relativi all'affare di Teofilo Giorgivalo, fasc.18 giugno 1745.

²⁹ Vassiliki SEIRINIDOU, «Grocers and Wholesalers, Ottomans and Habsburgs, Foreigners and "Our Own"», cit.; Olga KATSIARDI-HERING, «Greek in the Hasburg lands (17th-19th centuries): expectation, realities, nostalgias», in Herbert KROLL (ed.), *Austrian-Greek encounters over the centuries: history, diplomacy, politics, arts, economics*, Innsbruck, Studienverlag, 2007, pp. 147-158.

³⁰ A Trieste, ad esempio, l'adozione della cittadinanza austriaca a partire dagli anni ottanta del Settecento era una questione di opportunità e convenienza. Marco DOGO, « "A respectable body of nation": religious freedom and high-risk trade: the Greek merchant in Trieste, 1770-1830 », *The Historical Review / La Revue*

loro status politico originario, divennero delle presenze stabili e radicate nel territorio: a Napoli, poco dopo il loro arrivo molti costituirono nuove famiglie attraverso unioni matrimoniali di tipo esogamico e a Barletta «i negozianti di nazione greca» appaiono fortemente integrati nel tessuto economico regnicolo e provinciale. Naturalmente, espressioni di lealtà nei confronti dei sovrani cattolici ricorrono in tutti quegli atti e documenti in cui i migranti si rivolgono al sovrano, in occasione di una supplica o della promulgazione degli statuti della Confraternita. Ma è soprattutto al tempo della discesa delle armate francesi sulla penisola che i vincoli formali di 'vassallaggio' sono messi alla prova ed emerge con chiarezza come essi fossero subordinati a un'esigenza di auto-preservazione sociale, religiosa e culturale. A Barletta gli atti notarili documentano le razzie subite dai massari e mercanti greci da parte delle truppe francesi e i danni causati alle loro attività dall'interruzione delle comunicazioni e degli scambi a livello locale. Altrove, l'atteggiamento delle comunità ortodosse verso gli occupanti dipese dalle garanzie loro concesse in materia di libertà di culto oppure dal grado di libertà e protezione di cui già godevano sotto i precedenti regimi politici. A Venezia, dove nel 1780 dopo alcuni decenni la Confraternita era tornata ad eleggere il suo Metropolita, nel 1796 i suoi governatori offrirono alla Repubblica la somma di 5.000 ducati per far fronte alle minacce esterne³¹. Ad Ancona, invece, l'appoggio al nuovo regime francese coincise con l'adesione a un ideale di libertà più ampio, che – come declamava nel 1797 il cefaloniotta Marino Crassan davanti alla comunità riunita nella Chiesa greca di Sant'Anna – non avrebbe tardato molto con «le sue Ali [...] a scuotere anche in quel fortunato Clima li Semi della Virtù, delle Scienze, e della Gloria, che una lunga vergognosa schiavitù tiene imprigionati»³². Dal porto pontificio i francesi furono presto scacciati dai Russi, i quali, insieme ai soldati greci reclutati nelle armate moscovite, si diressero da qui alla volta di Napoli³³. Nel 1804 il re

Historique, Institute for Neohellenic Research, Vol. VII (2010), pp. 199-211; qui p. 204.

³¹ Nikolaos G. MOSCHONAS, «La Comunità greca di Venezia: aspetti sociali ed economici», in Francesca Maria TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, cit., pp. 221-242; qui p. 241.

³² ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 6, *Discorso pronunciato dal cittadino Marino Crassan di Cefalonia Dottore in ambe le leggi ed Avvocato in Ancona per la Repubblica Francese, nella Chiesa di S. Anna de' Greci nel giorno 15 agosto 1797*, cc. 316r-325r (libretto a stampa).

³³ Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., pp. 111.

borbonico Ferdinando IV, tornato sul trono dopo la fine della Repubblica partenopea, in una lettera all'Arcivescovo di Napoli Luigi Ruffo dichiarava che per assecondare i desideri dell'Imperatore delle Russie avrebbe accordato un luogo per l'esercizio del culto scismatico ai Greci separati e ai Russi, i quali avevano appoggiato le forze borboniche nella riconquista³⁴. Più tardi, al tempo della politica intollerante inaugurata dalla stipula del concordato con il Papato nel 1818, i Greci «esteri» residenti nella capitale e a Barletta invocarono contro il sovrano borbonico la protezione dei rispettivi Stati: gli Ionici si appellarono alla monarchia britannica, i sudditi ottomani alla Porta e gli altri al neo stato ellenico.

Il grado d'integrazione all'interno della società locale non era necessariamente espressione di lealtà politica nei confronti del sovrano. Francesco Bugliari, presidente del Collegio italo-albanese di Sant'Adriano, vicino ai riformatori e illuministi napoletani, fu accusato di giacobinismo³⁵, mentre Pasquale Baffi, esimio grecista, nipote del cappellano del Reggimento macedone, Giuseppe Bugliaro, fu patriota e martire della Repubblica partenopea³⁶. A partire dagli anni settanta del XVIII secolo e ancor più negli anni delle guerre napoleoniche, gli appelli alla Russia e l'influenza degli zar ortodossi, nemici dei francesi, su tutte le comunità di rito greco della penisola, comprese quelle «regnicole», ben esprimono l'essenza e la sopravvivenza di quel «mondo di sudditi e sovrani» evocato all'inizio di queste pagine.

Quest'ordine politico pre-nazionale, in cui l'egemonia ecclesiastica sulle norme dell'ordinamento sociale era ancora forte, i vincoli di lealtà politica più fluidi e i processi di «identificazione» moltemplici, continuò perciò a sussistere anche dopo la fine del secolo, per la naturale lentezza con cui gli effetti delle rivoluzioni politiche e ideali si sedimentano all'interno delle società e delle loro strutture tradizionali. Così, mentre

³⁴ Vincenzo GIURA, «La comunità greca di Napoli», cit., pp. 140-141; Ioannis K. HASSIOTIS, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci Napoli», cit., pp. 435-436; Domenico AMBRASI, «In margine all'immigrazione greca nell'Italia meridionale nei secoli XVI-XVII. La comunità greca di Napoli e la sua Chiesa», *Asprenas*, vol. VIII, n. 2 (1961), pp. 156-185, qui p. 176.

³⁵ Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p. 240-241.

³⁶ Filippo D'ORIA, «Cultura napoletana e Diaspora greca nell'età dei Riformatori», *Γαλοελληνικά. Rivista di cultura greco-moderna*, Atti del V Convegno Nazionale di Studi Neellenici, Napoli, 15-18 maggio 1997), Napoli, Università degli studi di Napoli "l'Orientale", 6 (1997-1998), pp. 331-348; qui pp. 341; 347-348.

sul piano intellettuale già dalla fine del XVIII secolo avevano cominciato a circolare tra le élite ortodosse balcaniche e dell'immigrazione idee di nazione e rivoluzione³⁷, quel «mondo di sudditi e sovrani» e le sue logiche avrebbero continuato a lungo a plasmare le forme dell'identità collettiva.

Prima che un nuovo e universale concetto secolare di *citoyennété* si affermasse, e con esso una definizione giuridica nuova delle appartenenze confessionali, alcuni ministri e sovrani 'illuminati', in forme più o meno radicali, erano riusciti a sottrarre il governo dei cristiani orientali residenti nei loro Stati al controllo e alla disciplina delle gerarchie cattoliche. In realtà, anche prima che questa evoluzione avesse luogo, le comunità ortodosse, in quanto parti di quella società degli ordini e dei corpi intorno a cui si articolava *l'ancien régime*, erano sottoposte – alla stregua delle altre «nazioni» – al controllo di organi municipali o statali, come i *Provveditori di Comun a Venezia*³⁸ o i *delegati a Napoli*³⁹.

Ciò nonostante, seppur a fasi alterne, anche nella Repubblica veneta l'accordo fiorentino rimase a lungo «la magna charta sulla quale si misuravano le relazioni e le convenzioni reciproche» tra Stato, comunità orientali e Chiesa latina⁴⁰. Solo nella Venezia di fine Cinquecento, il mutamento nei tradizionali rapporti tra Chiesa e Stato creò le condizioni per sottrarre la Chiesa di San Giorgio alla giurisdizione del Patriarca veneziano⁴¹. Allora, come agli inizi del XVIII secolo, quando un

³⁷ Cfr. Paschalis M. KITROMILIDES, *Η Γαλλική Επανάσταση και η Νοτιοανατολική Ευρώπη* [La Rivoluzione francese e l'Europa sud-orientale], Athens: Diatton Publishing House, 1990.

³⁸ Fani MAVROIDI, *Aspetti della società veneziana del '500. La Confraternita di S. Nicolò dei Greci*, cit., pp. 11-13.

³⁹ Ioannis K. HASSIOTIS, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli», cit., p. 430.

⁴⁰ Giorgio FEDALTO, «La comunità greca, la Chiesa di Venezia, la Chiesa di Roma», cit.; qui p. 90.

⁴¹ D'allora il Capitolo generale della Confraternita elesse il suo Metropolita, l'Arcivescovo di Filadelfia. Una volta eletto il prelado si recava in genere a Costantinopoli per essere consacrato dal Patriarca ecumenico, il quale provvedeva all'emissione del sigillo patriarcale, richiesto talvolta dal Senato tramite il *bailo*. Manoussos I. MANOUSSACAS, *La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia*, cit., pp. 60-61. Il valore simbolico di questa prassi è dimostrato dal fatto che nel 1583 la Confraternita, con una delibera, rifiutò di riconoscere il giuspatronato del Patriarca di Costantinopoli (Giorgio FEDALTO, «La comunità greca, la Chiesa di Venezia, la Chiesa di Roma», cit., pp. 99-100): questo atto, segno dell'emergere nel corpo laico della comunità di uno spirito di autonomia dalle gerarchie ecclesiastiche, orientali e latine, probabilmente intendeva ribadire la sottomissione della «nazione» al potere secolare, il quale

atteggiamento di generale acquiescenza tornò a prevalere nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche locali, l'atteggiamento delle autorità veneziane fu influenzato dall'orientamento dei ceti dirigenti e soprattutto dagli equilibri di potere in Levante⁴². Altrove, nonostante alcune ambiguità, le chiese greche rimasero a lungo sottoposte alla giurisdizione del Vescovo diocesano: nella Livorno medicea⁴³, nell'isola dei Cavalieri ospitalieri, ad Ancona, città pontificia, nella Corsica genovese e nel Regno di Napoli e di Sicilia. A Napoli⁴⁴, i vicerè spagnoli cercarono comunque di porre un argine alle interferenze della Chiesa locale, come a Venezia più per «ragioni di Stato» che per un'etica della tolleranza.

Nel Settecento, nell'ambito di un più generale processo di «statualizzazione», i ceti dirigenti – influenzati dal dibattito filosofico-politico dei Lumi – compirono i primi passi, incerti e precari, verso una

non guardava con favore alla dipendenza dei suoi sudditi o degli esteri domiciliati nei suoi territori da autorità politiche o ecclesiastiche esterne ai confini statali.

⁴² La pressione turca nel Mediterraneo orientale alla fine del XVI secolo convinse le autorità venete – a quell'epoca dominate da forze antipapali e antispannole – della necessità di smussare le intransigenze della Chiesa latina nei confronti dei suoi sudditi di rito greco. Zacharias N. TSIRPANLIS, «La posizione della comunità greco-ortodossa rispetto al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli (XV-XVIII secolo)», cit., p. 123. Agli inizi del Settecento la Repubblica veneta, costretta a ricorrere all'aiuto pontificio nelle lunghe guerre contro i Turchi, assunse un atteggiamento generalmente condiscendente verso le ingerenze della Curia nel governo degli ortodossi sudditi e forestieri, soprattutto nella Dominante e in Dalmazia, dove i rapporti di forza tra la popolazione ortodossa e quella latina pendevano a favore di quest'ultima, sul piano demografico e su quello delle strutture del potere ecclesiastico. GULLINO, Giuseppe, «La politica ecclesiastica veneziana nella seconda metà del XVIII secolo», cit., p. 15. Secondo altre ipotesi, questo cambiamento sarebbe stato determinato dalla constatazione che il Patriarca non poteva essere più di alcun aiuto per la Serenissima dal momento che il Fanar – il quartiere patriarcale a Costantinopoli – era controllato dai Turchi e che la Dalmazia, dopo l'espansione dei suoi confini interni e l'inclusione di migliaia di slavi ortodossi, era caduta nell'orbita d'influenza russa. Zacharias N. TSIRPANLIS, «La posizione della comunità greco-ortodossa rispetto al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli (XV-XVIII secolo)», cit., p. 144.

⁴³ Il Granducato di Toscana, dopo l'estinzione della dinastia medicea nel 1737 in base agli accordi stipulati a Vienna tra le potenze europee, passò alla dinastia degli Asburgo-Lorena, nelle mani della quale sarebbe rimasto fino all'arrivo delle truppe francesi nel 1799.

⁴⁴ Qui l'interferenza delle gerarchie cattoliche si manifestò soprattutto attraverso l'azione di prelati uniti, per lo più ex-alunni del Collegio greco di Sant'Atanasio e missionari di Propaganda: diversamente che in altri luoghi dell'immigrazione, a Napoli la loro presenza fu una costante all'interno della vita della Chiesa e Confraternita e non sempre – come vedremo – fu fonte di liti e divisioni tra le sue pur eterogenee componenti geografiche e culturali.

piena realizzazione costituzionale del principio filosofico, antico e insieme moderno, della divisione dei poteri e delle competenze tra Stato e Chiesa⁴⁵. Cominciò allora ad affermarsi anche sul piano interno quell'ordine «laico» di sudditi e sovrani che abbiamo visto emergere sul piano delle relazioni interstatuali. Le politiche riformistiche s'intersecano con l'evoluzione del quadro diplomatico e delle geografie mercantili che fanno da sfondo alle migrazioni. Influenzati dai principi di una gestione razionale e utilitaristica dello Stato, infatti, i sovrani «riscoprono» il valore economico della libertà religiosa: nel Regno borbonico con il privilegio del porto franco di Messina, che nel 1784 accordava «sicurezza reale» e «tolleranza civile» a tutti i cristiani orientali residenti in città⁴⁶; e a Trieste, dove con un decreto promulgato nel 1751, l'Imperatrice Maria Teresa acconsentì all'erezione di una «Chiesa greca del Dogma de Greci Orientali non uniti alla Romana»⁴⁷. Come abbiamo detto, fu un cammino incerto e irregolare: a Livorno e nei territori imperiali dell'Europa centrale il riconoscimento della libertà di culto ai gruppi a-cattolici riguardò soltanto *l'exercitium religionis privatum*⁴⁸. Anche a Napoli e a Barletta, nonostante gli editti dei sovrani borbonici⁴⁹, per tutto il Settecento continuarono le interferenze della Curia sulla vita delle comunità, attraverso le visite *ad limina*, l'amministrazione dei sacramenti e l'invio di missionari di Propaganda.

Il complesso e contraddittorio processo di definizione degli ambiti di potere secolare ed ecclesiastico influì fortemente sui comportamenti e sulle pratiche confessionali delle comunità di rito greco, le quali – come abbiamo visto nei capitoli precedenti – furono anch'esse segnate da una analoga contraddittorietà. Gli effetti di questo processo, come pure la molteplicità dei confini comunitari, definiti in vario modo da vincoli giuridici, di lealtà politica e religiosi, si riflettono nell'ambiguità delle denominazioni collettive che definiscono sul piano giuridico le comunità dei migranti.

⁴⁵ Cfr. Giuseppe RICUPERATI – Dino CARPANETTO, *L' Italia del Settecento: crisi trasformazioni, lumi*, Roma-Bari, G. Laterza, 1990; Franco VENTURI, *Settecento riformatore*, Vol. II: *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*, Torino, Einaudi, 1993.

⁴⁶ Vedi *infra* p. 183, 282n.

⁴⁷ Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo», cit., p. 110.

⁴⁸ Elena BRAMBILLA, «Statuto delle minoranze religiose e secolarizzazione della cittadinanza (da Giuseppe II all'età francese)», cit., p. 180.

⁴⁹ Ioannis K. HASSIOTIS, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli (dal XV alla metà del XIX sec.)», cit. pp. 431-436.

2. «Nazioni», consoli e delegati

Nei documenti notarili e nelle carte processuali, nei dispacci e nei registri parrocchiali, il termine più ricorrente con il quale le autorità secolari ed ecclesiastiche identificano l'insieme dei cristiani orientali residenti nei confini statali e nelle diocesi latine è quello di «nazione». La storia semantica del termine, almeno fino all'emergere della *Grand Nation*, conferma la natura plurima e indefinita che caratterizzò la sua evoluzione, dall'antichità classica alla fine, lenta, dell'*ancien régime*.

Nell'accezione latina la nascita comune rappresentava la qualità dominante, perciò il termine *natio* era spesso utilizzato in epoca romana in posizione antagonistica rispetto a *civitas*, per designare una popolazione non organizzata in alcuna istituzione comunitaria, un *populus* privo naturalmente di ogni attributo di sovranità⁵⁰. Nelle società d'antico regime la nascita era, invece, innanzitutto ciò che determinava l'appartenenza a un ceto e dunque uno *status politicus*, definito in rapporto alla corona o all'appartenenza a un organo corporativo⁵¹. Più in generale, anche al di fuori del piano dei diritti politici, la *natio* era uno dei nomi utilizzati per descrivere la pluralità di ordinamenti, di corpi e di diritti diffusi all'interno della città e dello Stato. Un ulteriore significato di cui si deve tener conto è quello che Diderot assegna al termine nell'*Encyclopédie*, dove si definisce *nation* «une quantité considérable de peuple qui habite une certaine étendue de pays, renfermée dans de certaines limites, et qui obéit au même gouvernement»⁵².

Queste tre dimensioni coesistono all'interno dell'orizzonte semantico della «nazione greca», sovrapponendosi o talvolta identificando livelli distinti d'appartenenza. Al di là di queste sovrapposizioni e distinzioni e dei vincoli di unione interni, ciò che qui importa rilevare è che all'interno dell'ordinamento sociale e urbano le *nationes* erano

⁵⁰ Hagen SCHULZE, *Etat et nation dans l'histoire de l'Europe*, Paris, Seuil, 1996; ed. or. *Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*, Munchen, Beck, 1994, p. 119.

⁵¹ *Ivi*, p. 125. Cfr. Maurizio FIORAVANTI, *Stato e costituzione* in Maurizio FIORAVANTI – Paolo CAPPELLINI (a cura di), *Lo stato moderno in Europa: istituzioni e diritto*, Roma, Laterza, 2002, pp. 3-36.

⁵² Fino alla Rivoluzione francese, l'uso politico-sociale del termine coesisterà con un impiego più estensivo, in cui la *natio* è sostanzialmente coincidente con *populus*. Otto DANN – John DINWIDDY, *Nationalism in the age of the french revolution*, London and Ronceverte, The Hambledon Press, 1988, p. 4.

innanzitutto degli «spazi giuridici»⁵³. Da Venezia a Napoli, ad Ancona, a Livorno e a Trieste, la fondazione di una Confraternita è l'atto che sancisce sul piano giuridico l'esistenza della *nazione* di fronte al potere politico. In ciascuno di questi luoghi la struttura amministrativa fu modellata sull'esempio degli altri enti corporativi presenti sul territorio. Nella Serenissima il modello fu rappresentato dalle Scuole laiche di devozione⁵⁴, i cui obiettivi principali erano la cura e il funzionamento della Chiesa, il "dar sepoltura a morti" e l'assistenza ai confratelli infermi e bisognosi, garantita da un'oculata amministrazione delle rendite, costituite attraverso i lasciti testamentari e i tributi annuali dei confratelli⁵⁵. Finalità analoghe avevano pure i sodalizi che nella stessa epoca sorsero a Napoli e ad Ancona e quelli che in seguito sarebbero sorti nelle altre città portuali della penisola⁵⁶.

In tutti questi contesti l'accesso alla Confraternita era regolato da specifiche norme le quale miravano soprattutto a definire i confini sociali del sodalizio e che, in ogni caso, erano subordinate a un principio di inclusione di natura religiosa: a Venezia, ad esempio, furono introdotti un numero legale e il pagamento della *luminaria*⁵⁷, mentre a Napoli un nuovo statuto approvato nel 1764 limitò l'accesso alla Confraternita ai mercanti, caffettieri, cappottari, padroni di botteghe e capi di famiglia, ovvero alla «generalità de' Greci abitanti e dimoranti»⁵⁸. A Livorno, invece, nel 1653 l'ingresso nella Confraternita della Santissima Annunziata fu consentito a tutti gli aderenti al rito orientale,

⁵³ Cfr. Simona CERUTTI, «Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition», in Bernard LEPETIT (sous la direction de), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 127-149.

⁵⁴ Gastone VIO, *Le Scuole piccole nella Venezia dei Dogi: note d'archivio per la storia delle confraternite veneziane*, Costabissara, A. Colla, 2004.

⁵⁵ A Venezia la Confraternita provvedeva anche all'educazione dei giovani con l'istituzione di scuole, la più importante e longeva delle quali fu il Collegio Flangini. Vedi: Athanasios E. KARATHANASSIS, «Il Collegio Flanghinis», in Maria Francesca TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, cit., pp. 197-208.

⁵⁶ Cfr. G. G. MEERSMAN, G. G. – Piero G. PACINI, PIERO G., «Le Confraternite laicali in Italia dal Quattro al Seicento», in AA. VV., *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli, Dehoniane, 1979, pp. 109-136. Antonio LAZZARINI, *Confraternite napoletane: storia, cronache, profili*, 2 voll., Napoli, Laurenziana, 1995.

⁵⁷ Fani MAVROIDI, *Aspetti della società veneziana del '500*, cit., p. 27.

⁵⁸ Questa discriminazione fu confermata anche da un *real despaccio* del 6 dicembre 1783, i quali limitava l'accesso alla Confraternita in base alla professione, escludendo i soldati e i mercanti di passaggio (poi abrogato nel 1826). Ioannis K. HASSIOTIS, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli (dal XV alla metà del XIX sec.)», cit. p. 435.

compresi gli arabi melchiti originari della Siria, giunti nel porto livornese nel 1613⁵⁹. Nel 1775 i seguaci del rito greco-scismatico costituirono allora una nuova Confraternita⁶⁰, rigidamente separata sul piano giuridico dal corpo civile ed ecclesiastico dei Greci uniti, nel quale erano compresi anche oriundi livornesi e greci di rito latino. Anche a Trieste, differenze di natura liturgica e giurisdizionale tra Greci e Illirici portarono nel 1780 alla creazione di due corpi civili e dunque di due *nazioni* legali, distinte e separate⁶¹.

All'interno dei territori asburgici, in particolare, le distinzioni confessionali avevano un chiaro valore legale. Ad esempio a Trieste nel 1804 il governo provinciale stabilì che i membri dell'organo direttivo della Borsa, la Deputazione, fossero scelti in base al criterio delle «nazioni»: accanto a 20 Cattolici romani, sedevano 6 Greco-orientali, 3 Greci illirici, 3 di confessione augustana, 2 di confessione elvetica e 4 Ebrei. Un'analoga ripartizione si ritrova nell'organo amministrativo provvisorio a cui nel 1809 le autorità austriache cedettero i poteri prima di ritirarsi davanti alle truppe napoleoniche e, successivamente, nel consiglio municipale nominato dalle autorità francesi nel 1812⁶². Era questo, d'altronde, il criterio di ordinamento amministrativo prevalente nei due principali sistemi imperiali multiconfessionali dell'epoca, l'Impero asburgico e quello ottomano, da cui alcuni membri di quelle *nazioni* provenivano⁶³; ma soprattutto, nell'Europa cattolica, esso era l'espressione di una forma di Stato e società ancora in prevalenza confessionale, in cui la diversità religiosa era legittimata solo all'interno di un regime particolare, 'di privilegio': non a caso, nell'editto di

⁵⁹ A Livorno i Capitoli della nazione furono ufficialmente approvati nel 1654, atto che sanciva anche la sottomissione della comunità alla santa sede. Heleni PORFYRIOU, «La diaspora greca in Italia dopo la caduta di Costantinopoli: Ancona, Napoli, Livorno e Genova», in Maria Francesca TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, cit., pp. 151-184; qui p. 172.

⁶⁰ FRATTARELLI FISCHER, Lucia, «Alle radici di una identità composita. La "nazione" greca a Livorno», cit., p. 58.

⁶¹ Marco DOGO, «La comunità serbo-illirica di Trieste 1751- 1914», in Lorenza RESCINITI – Michela MESSINA – Marisa BIANCO FIORIN (a cura di), *Genti di San Spiridione. I serbi a Trieste, 1751-1914*, Cinisello Balsamo, Silvana, 2009, pp. 19-37.

⁶² Marco DOGO, «Una nazione di pii mercanti», cit..

⁶³ Sulle differenti tradizioni ed esperienze di multiconfessionalità nei due Imperi vedi: Fikret ADANIR, «Religious communities and ethnic groups under imperial sway: Ottoman and Hasburg lands in comparison», in in Dirk HOERDER – Christane HARZIG – Adrian SHUBERT (eds.), *The historical practice of diversity: transcultural interactions from the early modern Mediterranean to the postcolonial world*, New York - Oxford, Berghahn Books, 2003, pp. 54-86.

promulgazione del porto franco di Messina del 1784, il sovrano borbonico accordava franchigie e privilegi civili a tutti i cristiani di rito greco non uniti, «sieno Greci, Armeni, Cofti, Siri, Maroniti, Caldei, Melchiti, Russi, o individui di qualunque altro rito di Cristiani Orientali»⁶⁴.

A Napoli e a Venezia, però, nonostante il carattere 'nazionale' della Confraternita fosse internamente definito sulla base del rito o alla fede religiosa, sul piano esterno essa era assimilata agli altri corpi o associazioni di forestieri presenti all'interno dell'ordinamento sociale e del tessuto urbano: questi corpi potevano comprendere sudditi di altri Stati oppure individui provenienti da altri territori, sudditi del medesimo sovrano ma di fede e lingua diverse da quelle prevalenti a livello locale. Così a Venezia, nel 1470 i primi migranti chiesero al Consiglio dei X che fosse loro concessa «una scuola [...] al modo, che hanno Schiavoni, Albanesi, et altre nazioni, et questo per devozione de loro Greci...»⁶⁵, la quale, istituita nel 1498, fu sottoposta al controllo dei Provveditori di Comun. A Napoli, nella seconda metà del XVII secolo, furono istituiti i *Giudici delegati*, le cui origini affondavano nella figura del *juiz conservador*, un'istituzione di origine iberica con cui si riservava a ciascuna nazione straniera un foro particolare per la risoluzione di liti e questioni legali interne alla *nazione*⁶⁶. I primi a godere di tale privilegio furono gli inglesi e i francesi, ma già nel 1679 i Vicerè spagnoli designarono un Regio delegato per la nazione greca⁶⁷. Al momento dell'ascesa di Carlo di Borbone, l'istituto del giudice delegato appariva radicato ed esteso a molte altre *nazioni*, tra cui quelle dei genovesi, dei fiorentini e dei veneziani. Per alcune di queste *nazioni*, tale privilegio fu l'esito di un trattato internazionale o di relazioni diplomatiche e, in

⁶⁴ Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., p. 259.

⁶⁵ AIEV (Archivio dell'Istituto ellenico di Venezia), E, Registro n. 219, Mariogola, AIEV, E, Registro n. 219 cit. (28 marzo 1470), in Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo», cit., 41n.

⁶⁶ Roberto ZAUGG, «Come migrano le istituzioni. I giudici conservatori delle Nazioni straniere nella penisola iberica e nel Regno di Napoli (secoli XVII-XVIII)», in *Colloque: Istituzioni e trasporti marittimi tra età antica e crescita moderna*, ISSM-CNR/Univ. de Naples «Parthenope», 15 décembre 2007, pp. 11-34.

⁶⁷ Ioannis K. HASSIOTIS, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli», cit., pp. 430-433. A Napoli, già nel primo statuto della Confraternita, redatto nel 1561, era prevista la figura di un commissario ufficiale delle autorità spagnole (Regio ministro), incaricato degli affari giuridici della Confraternita. (*Ivi*, p. 421).

quanto tale, era espressione dello *ius publicum europaeum*⁶⁸. Diversa fu l'origine normativa di questo istituto per la nazione greca, la quale non rappresentava l'unione dei sudditi di un governo straniero, bensì una congregazione pia di devozione, volta a soddisfare i bisogni religiosi dei suoi membri e ad offrire ospitalità e aiuto morale e materiale a tutti gli ortodossi bisognosi, *regnicoli* o *forestieri*, residenti o di passaggio. Solo all'epoca del trattato tra il Regno e la Porta, sulla base del diritto internazionale, ad una parte della *nazione*, costituita dai sudditi del Sultano, fu accordata una serie di privilegi e concessioni, tra cui la nomina di un Console ottomano. Un Vice Console, dipendente da quello di Napoli, fu allora insediato anche a Barletta⁶⁹.

Mentre a Napoli questo status politico-legale si andava a sovrapporre a quello confessionale e a quello giuridico della Confraternita, a Barletta, invece, esso rappresentò per molti decenni l'unica cornice istituzionale per la colonia di mercanti lì residente, la maggior parte dei quali proveniva dall'Epiro. Privi di una Chiesa e di una Confraternita, nel 1742 essi ottennero la nomina di un Vice console, la cui funzione principale consisteva nel garantire protezione ai propri connazionali, interagendo con le autorità locali e centrali del Regno quale referente legale e protettore della *nazione ottomana*⁷⁰. In questo caso, dunque, la qualità «économique et politique» che caratterizza l'istituto del console nell'epoca moderna⁷¹ si trasferisce alla *nazione*: per questa ragione, al console facevano riferimento non solo i numerosi mercanti cristiani residenti nel territorio ma anche i turchi di passaggio o domiciliati nei porti della provincia. I due sintagmi – *nazione greca* e *nazione ottomana* – nei documenti diventano perciò interscambiabili, mentre l'uso

⁶⁸ Cfr. Roberto ZAUGG, «Judging foreigners. Conflict strategies, consular interventions and institutional changes in eighteenth-century Naples», *Journal of Modern Italian Studies*, vol. 13, n° 2 (2008), pp. 171-195; Id., *Stranieri di antico regime. Mercanti, giudici e consoli nella Napoli del Settecento*, Roma, Viella, 2011.

⁶⁹ ASN, MAE, Nazione greca, (1736-1772), b. 4403, Supplica dei «Nazionali greci sudditi della Porta ottomana», rimessa dal Supremo Magistrato di Commercio al Ministero Affari Esteri il 16 febbraio 1769; fasc. Portici, 28 marzo 1769, Al Presidente Iannucci.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Géraud POUmarede, «Consuls, réseaux consulaires et diplomatie à l'époque moderne», in Renzo SABBATINI – Paola VOLPINI (a cura di), *Sulla diplomazia in età moderna: politica, economia, religione*, Milano, Franco Angeli, 2011, (Annali di storia militare europea), pp. 193-218; qui p. 195; cfr. Gérard LE BOUÉDEC – Jörg ULBERT (éds.), *La fonction consulaire à l'époque moderne. L'affirmation d'une institution économique et politique (1500-1700)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

dell'espressione *nazione turca* ricorre nelle lettere del Console greco Chiriachì per rimarcare la differenza confessionale, in un contesto quasi esclusivamente cristiano.

Ancora una volta, però, se estendiamo lo sguardo alle altre comunità, ci accorgiamo che, anche per quel che riguarda l'istituto consolare, non esistono rapporti e configurazioni definite ed omogenee, ma un insieme variabile di situazioni. Ad esempio, se anche a Livorno già nel 1613 un certo Giorgio Squillizzi, fratello del primo prelado della chiesa greca, era console della *nazione*⁷², egli aveva attributi diversi da quelli che nei due secoli successivi avrebbero caratterizzato nella stessa città, e altrove, lo status dei consoli ottomani o septinsulari⁷³. Significativo è il caso di Ancona dove, con la discesa delle armate napoleoniche, i mercanti ortodossi ottennero la protezione del console francese, nominato protettore di tutti i *Levantini*⁷⁴. L'impossibilità di determinare in modo univoco la qualità della *nazione*, in altre parole la sua 'identità', diventa particolarmente evidente in un documento compilato dal delegato della nazione veneta nella provincia pugliese: nel «Ruolo dei sudditi veneti contribuenti per il tribunale della delegazione» compare come unico «Nazionale in Taranto» un certo Giovanni Triacondafilo Fontana, negoziante «di nazione greca latino»⁷⁵.

Anche sul piano istituzionale, dunque, il termine *nazione* era utilizzato per denotare forme di comunità tutt'altro che omogenee o culturalmente e religiosamente definite. Come sottolinea Eric Dursteler:

... one of the most important early modern usages of nation was in reference to communities of merchants and diplomats living abroad under the aegis of a particular city or state...These trading and diplomatic nations were juridically defined...In practice, these communities' borders were much less clearly delineated, and they contained individuals of many different religious, linguistic, political, and geographic backgrounds⁷⁶.

⁷² Heleni PORFYRIOU, «La diaspora greca in Italia dopo la caduta di Costantinopoli», cit., p. 172.

⁷³ Cfr. Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., pp. 392-393

⁷⁴ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 6, Ancona, 21 ottobre 1803, Relazione di Niceforo Loverdo sulla chiesa greca di Ancona, cc. 447r-448v.

⁷⁵ Bartolini al Senato, Napoli, 3 gennaio 1741 (1740 m.v.), Allegato 2, n. 240: *Ruolo del sudditi veneti contribuenti per il tribunale della delegazione*. «Nota dei vice consoli veneti soggetti al signor Francesco Filiassi console generale veneto nelle province di Bari e Capitanata, che risiede in Foggia», in Eurigio TONETTI (a cura di), *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli*, cit., pp. 209-213.

⁷⁶ Eric DURSTELER, *Venetians in Constantinople*, cit., p. 15.

Agli inizi del XIX, la creazione all'interno delle principali *port-cities* mediterranee di associazioni come la Borse o le Camere e Deputazioni di commercio, avrebbe portato alla formazione di corpi mercantili multietnici, in cui i mercanti negoziavano con lo stato e con le autorità municipali i propri interessi di classe e individuali ⁷⁷.

3. Sudditi ortodossi nell'Europa cattolica

La maggior parte della popolazione di rito greco viveva all'interno dei tre principali Stati e Imperi mediterranei – lo Stato veneto, l'Impero ottomano e il Regno delle due Sicilie. Non a caso Diodato Solera, nella sua scrittura indirizzata al pontefice Benedetto IV, si sofferma unicamente sulla condizione dei *Greci* che vivevano all'interno di questi tre Stati, trascurando la geografia più ampia e dispersa dell'immigrazione ⁷⁸.

Tra i cristiani di rito greco residenti fuori dal Levante, Diodato fa riferimento «ispecialmente» a quelli che abitavano «sotto il Dominio del Re Cattolico», «nelle Province della Puglia, Capo d'Otranto, e Calabria» dove – egli scrive – «si trovano molte teste, e casali de Greci, et Albanesi»⁷⁹. In realtà, nella mente del monaco francescano la mappa dei casali grecofoni bizantini – a quell'epoca ormai quasi completamente estinti⁸⁰ – si sovrappone a quella delle migrazioni e degli insediamenti successivi. Ciò che qui importa rilevare è che i «Greci, et Albanesi» a cui egli fa riferimento sono *regnicoli*, ovvero sudditi del re borbonico. A questo nucleo originario, costituito dai casali albanofoni di origine cinquecentesca, nel 1743 si aggiunsero i cimarrioni di Villa Badessa, i quali si stabilirono in Abruzzo in seguito alla stipula di un patto di colonizzazione⁸¹.

⁷⁷ Sakis GEKAS – Mathieu GRENET, «Trade, politics and city space(s) in Mediterranean ports», in Carola HEIN (ed.), *Port Cities. Dynamic landscapes and global networks*, London and New York, Routledge-Taylor & Francis Group, 2011, pp. 89-103; qui pp. 96-97.

⁷⁸ ASVa, Missioni (di Propaganda Fide), Scritture e lettere Grecia (1611-1784), fasc. n. 116, *Scrittura del P. Diodato Solera*, cit..

⁷⁹ *Ivi*, cit., c. 2v.

⁸⁰ Giuseppe LISI, *La fine del rito greco in Terra d'Otranto*, cit.; Mauro CASSONI, *Il tramonto del rito greco in Terra d'Otranto*, Nardò, Besa, 2000 (Sallentinae res).

⁸¹ Gaetano PASSARELLI, *Le icone e le radici: le icone di Villa Badessa*, Rosciano, Il Comune, 2006.

La distinzione tra sudditi ed esteri a Napoli entrerà all'interno delle dinamiche comunitarie originando, come vedremo, duri e annosi conflitti. Le conseguenze sociali di questo elemento di separazione riflettono l'influenza dello status politico sulle logiche comunitarie e sugli assetti confessionali. Nel Regno di Napoli, ad esempio, agli occhi delle autorità questa distinzione politica corrispondeva a una differenziazione anche di natura confessionale. Nonostante il valore spesso solo tassonomico di queste classificazioni, che poco corrispondono al carattere fluido e contingente delle singole realtà sociali, la loro 'presunzione' giustifica la messa in atto di forme distinte di politica ecclesiastica e, dunque, la legittimità o meno dell'esistenza stessa di una comunità religiosa. Ad esempio, nella sua relazione sulle «colonie greche nel Regno della due Sicilie» al tempo di Ferdinando IV (1816), il console Morelli escludeva dal computo le comunità di *orientali* residenti a Napoli, a Barletta, a Lecce e a Messina, le quali, come le altre presenti nei porti e centri urbani d'Europa e del Mediterraneo, erano composte da *esteri*. Scondo quanto riferisce il console nel suo prospetto, tutte le colonie regnicole registrate, a differenza di quelle *estere*, seguivano il rito greco «tollerato» o quello latino, con l'unica eccezione della piccola colonia di rito *scismatico* di Villa Badessa. Quest'ultima, la quale comprendeva appena 270 anime – un numero esiguo se comparato con quello complessivo degli abitanti delle 27 colonie seguaci del rito greco «tollerato», pari a 52.230 individui⁸² – doveva la sua indipendenza dalla giurisdizione del Vescovo latino anche e soprattutto alle sue origini militari.

La stesura di questa relazione s'inseriva all'interno di una diatriba in corso in quegli anni tra il Regno e il neo-stato ellenico⁸³. Dalle colonne di alcuni giornali greci si erano levate dure critiche e proteste contro i provvedimenti intolleranti che nel 1842 avevano portato alla chiusura delle chiese *scismatiche* di Barletta e Messina, i cui membri, tutti *esteri* – sudditi ellenici, della Porta e del Re britannico – avevano presentato le loro rimostranze ai rispettivi sovrani. L'intento del console e dei ministri napoletani era di mostrare come la maggior parte della popolazione greca nel Regno fosse «suddita di S. M. il Re» e professasse «con

⁸² «Stato enumerativo delle colonie greche nel Regno della due Sicilie» al tempo di Ferdinando IV (1816), in ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, Copia: Consolato generale del regno delle Due sicilie in Gracia, cit.,

⁸³ *Ibidem*.

tolleranza governativa» il rito greco. In virtù di ciò, i giornali greci avrebbero dovuto «serbare tutt'altro linguaggio» e rispettare la sovranità del Re cattolico, poiché «Ne' paesi ove esiste una religione dominante, la tolleranza che si accorda ag, i altri culti esser deve ricambiata con circospezione, e con moderatezza, e non già con ostentazione e proselitismo»⁸⁴. I preti di quelle due parrocchie si erano allontanati da questo «procedere politico», per cui la loro espulsione rappresentava innanzitutto una «misura punitiva esemplare per le altre chiese tollerate»⁸⁵.

Sia Diodato che il Console napoletano consideravano l'insieme dei cristiani di rito greco come un unico corpo confessionale, al di là delle diverse posizioni dogmatiche interne. Per entrambi, la diversa sovranità sotto la quale quella popolazione si trovava costituiva il principale criterio di distinzione. Soltanto assumendo questa prospettiva storica unitaria alla base della nostra descrizione della presenza ortodossa nel Mediterraneo centrale, possiamo cogliere la dimensione reale e 'quantitativa' dell'Ortodossia *occidentale*, oltre i confini più angusti e precari delle comunità urbane e dei gruppi mercantili.

Secondo le stime del console Domenico Morelli, nel 1816 la popolazione delle colonie *regnicole*, seguaci del rito greco, ammontava a 52.500 anime. Sebbene questo dato vada preso con cautela, poiché non tiene conto della distinzione tra greci e latini all'interno di ciascuna colonia, il numero dei sudditi del Regno seguaci di rito greco ascendeva certamente a diverse migliaia d'individui⁸⁶ ed era perciò di gran lunga

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*. Il console fornisce una stima demografica complessiva delle «colonie greche», pari a 98.931 individui, comprensiva sia di quelle latinizzate sia di quelle seguaci del rito greco. Questa stima concorda abbastanza sia con quella indicata nel suo *Prospetto topografico-statistico delle colonie straniere d'Italia* dal Biondelli nel 1854, pari a 88.410 (vedi in: Domenico ZANGARI, *Le colonie italo-albanesi di Calabria: storia e demografia*, cit., pp. 51-53), sia con quella fornita da Tommaso Morelli nei *Cenni storici sulla venuta degli Albanesi nel Regno delle Due Sicilie*, [Napoli, Dallo stabilimento del Gutemberg, 1842]: secondo quest'ultimo gli Albanesi presenti allora nel Regno ammontavano a 103.446, dei quali 32.000 vivevano in Sicilia, 32.269 in Calabria Citra, 9542 in Calabria Ultra II, 589 in Calabria Ultra I, 7923 in Basilicata, 9812 in Capitanata, 4398 nel Contado di Molise, 6559 in Terra d'Otranto e 274 in Abruzzo Ultra. L'uso di queste stime complessive è giustificato dal fatto che molte delle colonie di origine cinquecentesca passate nel tempo al rito latino avevano conservato la lingua e i costumi originari. Anche Domenico Zangari, nella sua storia demografica delle colonie italo albanesi di Calabria, fornisce una stima relativa alla popolazione albanese delle tre Calabria pari a circa 42.400 abitanti (*Le colonie italo albanesi di*

superiore a quello che nella stessa epoca si registra nelle comunità ortodosse esistenti in altri luoghi dell'immigrazione. Nell'Europa cristiana, una presenza così diffusa e parcellizzata di cristiani orientali all'interno di una stessa compagine politica, si rileva – seppur su una scala inferiore – solo all'interno dei territori ungheresi della monarchia asburgica. Qui Ödön Fűves, sulla base dei censimenti del 1754 e del 1769-1770 e di altri dati d'archivio, l'ha stimata nell'ordine di circa 10.000 anime, raggruppate in 30 comunità religiose. Negli anni quaranta del secolo successivo il processo di assimilazione alla popolazione locale, secondo Fűves, avrebbe portato alla scomparsa di alcune di quelle comunità, riducendone la popolazione complessiva a soli 5.680 individui⁸⁷.

Per comprendere meglio la rilevanza dal punto di vista demografico della popolazione suddita di rito greco residente nel Regno di Napoli, basti pensare che nella regione mediterranea, intorno agli stessi anni, una delle più fiorenti comunità ortodosse, quella di Trieste, contava tra Greci levantini e «Illirici» circa 1500 unità⁸⁸; nella capitale del Regno, invece, seppur con alcune riserve dovute alla qualità dei dati a disposizione, secondo Vincenzo Giura la comunità di rito greco, negli anni della sua massima espansione (1761-1780), non superava le 400 unità⁸⁹.

Nel caso delle colonie albanesi di origine cinquecentesca, l'acquisizione dello status di suddito seguì di alcuni decenni l'arrivo dei coloni, i quali erano giunti nel Regno in modo sparso e graduale; solo quando quegli insediamenti raggiunsero una certa consistenza

Calabria: storia e demografia, cit., p. 50). In questa tesi, invece, consideriamo esclusivamente il corpo confessionale dei sudditi seguaci del rito greco, al di là delle differenze dogmatiche tra uniti e scismatici o delle caratteristiche linguistiche.

⁸⁷ Heleni PORFYRIOU, «La diaspora greca fra cosmopolitismo e coscienza nazionale nell'Impero asburgico del XVIII secolo», cit., pp. 235-236. I dati forniti da Fűves sono tratti da: Ö. FŰVES, *Οι Έλληνες της Ουγγαρίας* [I Greci dell'Ungheria], Salonico, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, 1965; le stime demografiche relative all'Ottocento, sono desunte invece da Fényes Elek.

⁸⁸ Olga Katsiarde-Hering, nel suo studio monografico sulla comunità ellenica [*Η ελληνική παροικία της Τεργέστης (1751-1830)*], (La colonia greca di Trieste (1751-1830)), 2 voll., Αθήνα, Presses de l'Université Nationale Capodistrienne, 1986, vol. I, p. 71, tav. 1] riferisce di circa 1174 Greci levantini nel 1808, mentre Miodrag Al. Purković [*Istorija srpske pravoslavne crkvene opštine u Trstu*], (Storia della comunità serbo-ortodossa di Trieste), Trieste, Comunità serbo-ortodossa di Trieste, 1960, p. 9] parla di 360 presenze di origine slava nel 1812 nel porto asburgico.

⁸⁹ Vincenzo GIURA, «La comunità greca di Napoli», cit., p. 147.

demografica, la loro popolazione ottenne un riconoscimento giuridico dai feudatari locali, prima ancora che dal potere centrale, attraverso la stipula delle *Capitolazioni*⁹⁰. Nei territori della Monarchia asburgica, invece, il processo di naturalizzazione degli abitanti ortodossi fu l'effetto della promulgazione di una serie di decreti imperiali di carattere economico che culminarono nella parificazione doganale del 1771⁹¹. Le disposizioni asburgiche equipararono sul piano fiscale lo status dei sudditi ottomani a quello dei sudditi dell'Impero, rendendo l'acquisizione della cittadinanza austriaca una prassi vantaggiosa per coloro che erano migrati nei territori della Monarchia asburgica soprattutto in conseguenza del trattato di Passarowitz⁹².

Rispetto a questi due contesti, quello napoletano e quello asburgico, particolare era il caso di Venezia, dove tradizionalmete, e ancor più nel Settecento, una parte cospicua dei membri della comunità proveniva dai domini veneti d'oltremare, in particolare dalle isole ionie⁹³. Nonostante la presenza nella laguna di numerosi sudditi ottomani, le autorità veneziane non smisero mai di considerare la comunità di San Giorgio come un'emanazione dei possedimenti levantini. Già agli inizi del XVII secolo Paolo Sarpi, nei «consulti» relativi alla posizione ecclesiastica dei greci, mostrava di considerare questi ultimi come sudditi di Venezia; secondo Sarpi, già con l'«acquisto» di Costantinopoli del 1204 aveva avuto inizio il giuspatronato veneziano sulle Chiese orientali, il quale «proseguiva anche in regime di occupazione turca delle sedi, e quindi, in assenza dei prelati delle rispettive chiese»⁹⁴. Negli anni settanta del XVIII secolo, in una fase di nuovi contrasti, i Consultori *in jure* tornarono a ribadire come i greci di San Giorgio non fossero esteri ma «corpo suddito, e nazionale», differenti solo nel Rito dai Latini, con gli stessi diritti, capacità, e prerogative degli altri sudditi. Negli stessi anni questa opinione era ribadita dai membri della *Deputazione straordinaria ad Pias Causas*:

⁹⁰ Vedi *infra* p. 125.

⁹¹ Marco DOGO, «Una nazione di pii mercanti», cit..

⁹² Ai coloni ortodossi di Ungheria e di Transilvania, invece, tra il 1774 e il 1777 fu imposto l'obbligo di acquisire la cittadinanza asburgica. Vassiliki SEIRINIDOU, «Grocers and Wholesalers, Ottomans and Habsburgs, Foreigners and 'Our Own'», cit., p. 88.

⁹³ Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo», cit., p. 101.

⁹⁴ Giorgio FEDALTO, «La comunità greca, la Chiesa di Venezia, la Chiesa di Roma», cit., pp. 101-102.

...lo stato di questa Chiesa, e della sua Prelatura non ha potuto mai esser diverso da quello dell'altre suddite chiese del levante dello stesso rito, siccome diversi non furono mai questi Greci da quelli, coi q.li tengono infiniti vincoli di patria, di parentella o di traffico, e con gli formano in sostanza una sola e med.ma Nazione⁹⁵.

Anche qui, come nel Regno di Napoli, la definizione della sovranità diventava il presupposto in base al quale definire status e prerogative di natura confessionale. In questo caso, però, diversamente da quello napoletano, la distinzione all'interno della Chiesa di San Giorgio tra *uniti* e *separati* appariva un'«innovazione» illegittima: essa avrebbe significato la creazione di un «sistema nuovo» e pericoloso per la Repubblica, dal momento che nelle «patrie greche», da cui quelli provenivano, una tale distinzione era inesistente⁹⁶.

⁹⁵ ASV, Consultori in jure, Greci, I, b. 422, *Lettera indirizzata al Principe dalla Deputazione straordinaria ad Pias Causas* (27 marzo 1773), in Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo», cit., p. 119.

⁹⁶ ASVe, Consultori in jure, Greci, II, b. 424, Greci di Venezia, «Avvertenze» compilate nel 1783 a margine di alcuni articoli scritti dai Consultori *in jure* riguardo la posizione ecclesiastica dei greci di Venezia il 30 aprile 1775.

CAPITOLO 3

1. Ortodossia Occidentale: terre e comunità di frontiera nel Mediterraneo centrale nel XVIII secolo

Ragionando sulla possibile definizione di un oggetto storico complesso, ovvero le *Comunità e identità nel mondo mediterraneo*, Anthony Molho si sofferma sul rapporto tra potere cosuito e identità collettive:

una delle continue, per non dire perenni, preoccupazioni e occupazioni delle autorità politiche e religiose del mondo mediterraneo è stata quella di imporre alle persone un'identità determinata e prevedibile, anche se molti individui optavano per convinzioni che non si riconciliavano facilmente con le religioni e le ideologie ufficiali¹.

Anche nel caso qui esaminato si osserva come il potere politico e quello ecclesiastico cercassero di ordinare secondo rigide distinzioni confessionali, politiche o giuridiche una realtà estremamente fluida e complessa. Intuiamo l'esistenza di questa realtà ogni qual volta nei documenti l'autorità 'ordinatrice' denuncia una deviazione dal proprio ordine tassonomico: ad esempio quando il Vescovo di Larino nel settembre 1756 scrive al Cardinal Spinelli, accusando gli italogreci di non osservare appieno le costituzioni pontificie, in particolare quella che regolava i rapporti e le unioni matrimoniali tra latini e greci². La «mostruosa promiscua mescolanza di rito fra gli uni e gli altri»³, dovuta al frequente passaggio da un rito all'altro e alla pratica dei matrimoni misti, riguarda, seppur con diversa intensità, molte altre comunità dell'immigrazione, anche quelle del litorale, luogo di approdo per molti mercanti ortodossi provenienti dal Levante. Ciò che è degno di nota è che tali fenomeni non preludono alla dispersione e all'assimilazione nel tessuto sociale locale e, dunque, al superamento e alla dissoluzione dei confini comunitari, ma descrivono delle dinamiche interne alla comunità, intesa come corpo sociale prima che giuridico e confessionale.

¹ Anthony MOLHO, «Comunità e identità nel mondo mediterraneo», cit., p. 31.

² ASPF, SOCG, v. 769, 8 marzo 1757 cc. 384rv.

³ ASPF, SOCG, v. 793, 12 luglio 1762, cc. 205r-212r.

Certamente, attraverso gli statuti e le norme negoziate dai membri della comunità o imposte dall'alto, le autorità politiche e religiose interferiscono nella costruzione dei confini comunitari, nei modi di autoidentificazione collettiva e nella determinazione dei caratteri peculiari del corpo sociale. Inoltre, proprio attraverso il richiamo alle regole, agli statuti e alle capitolazioni che quasi ovunque sanciscono l'esistenza giuridica delle comunità, i loro membri coltivarono nel tempo la consapevolezza della propria alterità. Questo senso di alterità, pur trovando i propri riferimenti simbolici nel patrimonio culturale e nella memoria storica collettiva, era innanzitutto espressione di uno status sociale, il quale s'inscriveva nelle strutture e nelle norme di una società corporativista e confessionale. Come vedremo, lo Stato, l'ambiente economico-sociale e la comunità interagiscono, influenzandosi e plasmandosi reciprocamente. In base ai modi di questa interazione, possiamo distinguere all'interno dello spazio dell'immigrazione alcune 'tipologie comunitarie', ciascuna delle quali è definita da particolari rapporti di forza tra autorità secolari ed ecclesiastiche, cattoliche e ortodosse, e dalla presenza di modelli e pratiche economiche e sociali affini.

Sebbene le istituzioni comunitarie costituiscano un elemento importante nel processo di costruzione comunitaria, un focus eccessivo su questo aspetto, però, ha sin qui favorito la costruzione di un'immagine monolitica delle comunità e dell'esistenza dei loro membri. Ayşe Ozil, analizzando le pratiche sociali, i modi di vita e le istituzioni comunitarie dei cristiani ortodossi all'interno dell'Anatolia tardo ottomana, ha contestato l'attitudine di molti storici a formulare generiche assunzioni «simply by looking at the structures, often paying little attention to what these structures meant in practice, whether they functioned and if so how»⁴. Il principale bersaglio critico della storica turca è il discorso dominante che un tale approccio produce, basato su un'idea di «communal insularity», ovvero di «an isolated and homogenous space where an Orthodox Christian community existed with clearly defined boundaries»⁵. Al di fuori dello spazio costruito

⁴ Ayşe OZIL, *Orthodox Christians in the late Ottoman Empire*, cit., p. 18.

⁵ *Ivi*, p. 22. Nel contesto politico-sociale analizzato da Ozil, la questione dello status legale corporativo era importante per i cristiani ortodossi dal momento che un'identità legale di gruppo era loro negata dalle autorità ottomane; all'interno delle società cattoliche d'antico regime, al contrario, le categorie e le

dalle istituzioni comunitarie e dalle rappresentazioni ideologiche delle élite, i comportamenti della gente semplice – come osserva Molho – «coinvolta nelle contraddizioni e nelle pressioni della propria quotidiana esistenza»⁶, contestano questa semplificazione della realtà sociale, entrando spesso in conflitto con le leggi e le classificazioni religiose e politiche. Le categorie e le tassonomie ufficiali sono messe continuamente in discussione e indebolite dai membri della comunità, i quali sfidano con le loro pratiche sociali e religiose le politiche di controllo dell'ordine sociale e le pretese di ortodossia della Curia romana. Perciò, mentre sul piano giuridico l'esistenza della comunità è definita sulla base di un chiaro principio «normativo», è difficile stabilire in modo univoco quali fossero *in pratica* i confini di una *natio*. Sotto l'ordine esterno delle definizioni legali e istituzionali, gli elementi di erraticità e di eterogeneità prevalgono a tutti i livelli, non solo tra un insediamento e l'altro ma anche all'interno dello stesso corpo sociale, di modo che i vincoli che ne determinano l'unità e la coesione appaiono più indefiniti e i suoi confini più mobili e porosi.

Questi tratti caratterizzano l'intero spazio occidentale dell'Ortodossia. Sul piano storiografico, tuttavia, esso appare diviso in una molteplicità di narrazioni locali e di rappresentazioni sociali, spaziali e confessionali contrapposte. La divisione più persistente è quella che separa il mondo urbano delle comunità mercantili da quello rurale delle colonizzazioni antiche e nuove che costituiscono il nerbo della popolazione cristiano-orientale presente nel Settecento nel Mediterraneo centrale⁷. Senza voler negare il carattere peculiare che l'insediamento ortodosso assume all'interno di contesti sociali e politici diversi e l'importanza del commercio come fattore d'integrazione tra le comunità mercantili, sarebbe sbagliato considerare queste realtà come due blocchi monolitici e del tutto separati. Sul piano dell'analisi delle esperienze e dei comportamenti individuali, nelle diverse comunità di rito greco spesso riscontriamo 'deviazioni', pratiche confessionali, modelli matrimoniali e forme di mobilità sociale simili.

tassonomie ufficiali organizzano lo spazio sociale e confessionale sulla base di più rigide distinzioni.

⁶ Anthony MOLHO, «Comunità e identità nel mondo mediterraneo», cit., p. 39.

⁷ Vedi, ad esempio: Olga KATSIARDI-HERING, «The Greek Diaspora: its geography and typology», in Spyros I. ASDRACHAS [et al.] (eds.), *Greek Economic History: 15th-19th centuries*, Vol. I, Athens, Piraeus Group Bank, 2007, pp. 226-235.

Un aspetto non trascurabile che ci consente di affermare l'unità di questo spazio, per quanto composito e frammentato, è dato dal fatto che il mondo urbano dei mercanti levantini e quello rurale dei coloni, di antica o recente immigrazione, i cattolici e gli *orientali*, gli oriundi e i migranti, entrarono in contatto tra loro. Le capitali e le città mercantili costituirono un centro d'attrazione per tutto il clero ortodosso, anche quello originario delle colonie rurali dell'Italia meridionale, della Corsica o dell'Abruzzo. In alcuni casi, gli oriundi di queste colonie raggiunsero le comunità levantine del litorale e i mercanti 'scismatici' del Levante frequentarono le Chiese greco-cattoliche di Malta e di Messina. Ciò che è più importante è che tutti questi gruppi condividevano gli stessi referenti simbolici, politici e culturali: la Russia, nel suo ruolo di protettrice di tutti cristiani ortodossi, e l'Oriente ortodosso – attraverso i suoi ecclesiastici itineranti, le missioni del clero italoalbanese in Chiamrra (Epiro), i legami con le patrie di provenienza oppure in virtù della semplice memoria delle origini – costituivano i poli principali di questo spazio culturale e confessionale dai contorni fluidi e internamente eterogeneo e frammentato. Qui, come vedremo tra poco, il *Commonwealth* ortodosso, da cui ha preso le mosse questa lunga esposizione, penetra e si trasforma in modo difforme, a contatto con realtà regionali, sociali e statuali fra loro diverse, all'interno di uno spazio condiviso e interrelato.

1.1 Oriundi albanesi nell'entroterra del Regno di Napoli e di Sicilia: permanenze e trasformazioni di una colonizzazione antica

Ancora nel Settecento – il secolo della cosiddetta diaspora mercantile greca – il corpo più consistente dell' Ortodossia occidentale viveva all'interno del Regno di Napoli e di Sicilia, disperso tra i territori del suo entroterra. Nonostante l'esaurimento dei flussi migratori dal Levante, molte terre e casali feudali del Regno *citra e ultra Pharum*, ancora nel XVIII secolo, continuavano ad ospitare una popolazione albanofona di rito greco. A differenza delle comunità orientali presenti nello stesso periodo all'interno delle città rivierasche del Mediterraneo centrale, queste popolazioni erano costituite dai discendenti di quei primi coloni i quali, tra i secoli XV-XVI, dall'Albania, dall'Epiro e dal Peloponneso erano giunti nel Regno di Napoli e di Sicilia, ripopolando vecchi casali

diruti e abbandonati. Nel tempo, molti latini «avventizi o forestieri»⁸, provenienti dalle aree limitrofe, si erano uniti alla popolazione greco-albanese di quelle terre, dando inizio a processi di reciproca acculturazione e a una riconfigurazione degli originari assetti demografici e comunitari. Il carattere rurale e periferico di questi insediamenti, posti al margine delle grandi rotte del commercio marittimo e terrestre, determinò l'esclusione di queste popolazioni dalle reti mercantili in cui erano invece incorporati molti dei migranti ortodossi presenti nei centri costieri del Mediterraneo e sulle sue isole:

...a distinct.ne de greci Orientali da loro diversi di Nazione, di lingua e di fede [...] qui non si tratta di persone ricche, o figli di Mercanti, ma di gente la quale doppo 30 anni di crudelissima et interrotta guerra sostenuta contro la potenza ottomana, finalm.te doppo la morte de suoi valorosi Duci, lasciato per la fede in abbandono, e Patria, e le sostanze tutte, che possedevano nel loro regno, si sono ricoverati sotto il patrocinio della S.a Sede in luoghi abbadiali...⁹

Nonostante questi tratti peculiari, la rappresentazione *tout court* di queste comunità come un'entità storica, sociale e culturale completamente distinta dagli altri componenti dell'Ortodossia occidentale, appare debole e inadeguata. Questo è vero non soltanto sotto il profilo ecclesiastico, ma anche dal punto di vista dell'evoluzione storico-sociale interna delle colonie italoalbanesi e alla luce dei rapporti che alcune di esse intrattennero con le altre comunità dell'immigrazione e con il Levante. La presenza della desinenza greca *πουλος*, tipica del Peloponneso, e di altre desinenze greche (es. Stamato) nei cognomi di alcuni abitanti delle colonie albanofone¹⁰, sta ad indicare come in origine o nel corso della loro esistenza, esse avessero incluso al loro interno anche elementi linguistici grecofoni: alla stregua degli altri luoghi dell'immigrazione ortodossa, anche queste comunità rappresentano perciò un frammento dell'eredità bizantina, multiforme e plurale, da cui tutte originavano. In alcune aree questa commistione costituiva una realtà viva ancora alla fine del XVII secolo. «Nell'anno 1680 – racconta il

⁸ASPF, Acta, 22 marzo 1762, I Latini frammischiati con i greci nella Terra di S. Benedetto Ullano. Informazione dei vescovi sopra tale abuso, n. 31, cc. 137r-147r.

⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3 (1716-1740), s.d., *Riflessioni sopra la lettera circolare per gli Ord.ri d'Italia nelle cui diocesi vi sono Greci*, cc. 363r-366v.

¹⁰ Nei registri seicenteschi dei battesimi della parrocchia greca di S. Demetrio si registrano due casi: Andropulo e Archiopulo. Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 142-144.

papàs Andrea Figlia – capitò nell'Adriatico la famiglia di Giorgio di nazione Greca fuggita dal braccio di Maina guidata da due Sacerdoti Giorgio, e Macario Sevastò, e perché non vi era rito Greco in altre Colonie solo che nella nostra di Chieuti in questa da Monsignor Ferdinando a Picella fu stabilita detta famiglia»¹¹. La presenza del cognome «Papadopuli» nel catasto onciario del 1743¹² di quella *università* potrebbe dunque essere un residuo dell'antica migrazione coronea oppure il segno che altre famiglie dal Peloponneso si erano unite in quegli anni agli Italo-albanesi di Chieuti.

Prima di osservare gli elementi di affinità e di relazione esistenti tra queste due 'società', occorrerà prima soffermarsi sulla peculiarità socio-istituzionale e culturale e sulle caratteristiche antropologiche di questi insediamenti nel Settecento.

Nonostante i processi di latinizzazione che nel corso del XVII secolo avevano coinvolto molte delle colonie albanofone del Regno, provocando in molti casi l'assimilazione dei loro abitanti al tessuto della popolazione locale e la scomparsa dei tratti linguistici e culturali originari, sembra che nei primi decenni del XVIII secolo il numero dei sudditi italogreci comprendesse all'incirca quaranta mila anime¹³. Queste popolazioni vivevano raggruppate in diverse decine di terre e casali feudali, sparsi tra i vari territori amministrativi del Regno di Napoli e la Sicilia, distribuiti tra diverse diocesi e soggetti quindi alla giurisdizione dell'Ordinario latino.

Tra tutte le «Colonie Albanesi che in Capitanata di Puglia si rattrovano stabilite» (ovvero Chieuti, Ururi, Portocannone, Campomarino, S. Croce di Magliore, San Paolo, Montecilfone), il papàs Andrea Figlia lascia intendere che già nel 1680 «non vi era rito Greco [...] chè nella nostra di Chieuti»¹⁴. Anche dai documenti custoditi nell'Archivio di Propaganda risulta che nella seconda metà del XVIII

¹¹ *Relazione del Rev. Papàs Andrea Figlia*, cit., p. 3.

¹² Nelle *rivele del catasto onciario del 1743 di Chieuti*, tra gli Ufficiali della *università* e tra i molti «bracciali» compare il cognome «Papadopuli». ASN, Camera della Sommara - Catasti onciari, Distretto di S. Severo, Chieuti, 1743, Rivele, b. 7123, cc. 5v; 22r.

¹³ 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; s.d., *Foglio istruttivo per il Nunzio di Vienna sopra la necessità di un vescovo di rito Greco per i Greci*, cc. 333r-334r. Vedi *supra* p. 106, 86n.

¹⁴ *Relazione del Rev. Papàs Andrea Figlia*, cit., p. 3.

secolo in quella provincia il rito greco era ormai quasi del tutto estinto: solo a Chieuti, secondo quanto riferisce il Vescovo di Larino nel 1761, sopravviveva il culto orientale, sebbene a quell'epoca apparisse ormai «spirante e moribondo», essendo i fedeli del rito greco ridotti a sole 106 unità a fronte di circa 1106 latini¹⁵. Questo casale, che nel 1744 Giovanni Andrea Tria, nelle sue *Memorie storiche*, descrive come un luogo che «per ogni parte aperto, gode la vista dell'Adriatico, e di altri luoghi, e Terre vicine, e lontane»¹⁶, sorgeva nell'entroterra pianeggiante della costa adriatica.

Nel XVIII secolo, con l'eccezione di Villa Badessa, la cui fondazione è posteriore (1743), nelle pianure a ridosso della costa troviamo soltanto i residui di più antiche colonizzazioni, destinati, almeno sotto il profilo confessionale, a scomparire nei decenni successivi per la spinta combinata di vari fattori, ambientali e contingenti. Ancora nei primi decenni del secolo anche nell'entroterra pianeggiante del mar Ionio, in quindici paesi della diocesi di Castro (Terra d'Otranto) sopravvivevano alcune vestigia di un'antica colonizzazione bizantina, un tempo diffusa a tutta l'area circostante (Grecia Salentina)¹⁷.

Lontano dalle pianure costiere, all'interno di territori impervi, scarsamente abitati e talvolta inaccessibili, i discendenti dei migranti d'Epiro e d'Albania dei secoli XV-XVI riuscirono a preservare in maggior numero e più a lungo il rito greco, e con esso la lingua e le usanze natie. In particolare nella Provincia di Calabria Citra numerose comunità albanofone sopravvissero ai processi di latinizzazione che nei secoli precedenti avevano coinvolto quelle di Capitanata, del Tarantino e

¹⁵ ASPF, Acta, 22 marzo 1762, I Latini frammischiati con i greci, cit., cc. 144v-145r.

¹⁶ Giovanni Andrea TRIA, *Memorie storiche civili, ed ecclesiastiche della città, e diocesi di Larino*, Libro IV, Roma, per Giovanni Zempel presso Monte Giordano, 1744, cap. VI: *Di Chieuti*, p. 404.

¹⁷ I paesi della diocesi di Castro in cui, almeno fino ai primi decenni del Settecento, la lingua e il rito sembrano sopravvivere, sono i seguenti: Castro, Diso, Vignacastri, Castiglione, Andrano, Marittima, Depressa, Cerfignano, Cocumola, Vitigliano, Ortelle, Spongano, Poggiardo, Vaste e Nociglia. Vedi : Giuseppe LISI, *La fine del rito greco in Terra d'Otranto*, cit., pp. 78-79. Vedi pure nell'opera del Cav. Luigi Maggiulli, (*Castro. Monografia*, cit.), la relazione compilata nel 1736 da Mons. Giovanni Battista Costantini, vescovo di Castro, sui paesi della diocesi. Sulle comunità autoctone di rito greco della diocesi di Castro, di origine bizantina, si conservano pochissime scritture relative al Settecento nell'archivio di Propaganda Fide, a riprova della loro progressiva scomparsa nel corso del secolo.

le più vicine comunità di Calabria Ultra e della provincia di Matera¹⁸. Nel tempo, le comunità calabro-albanesi avevano inglobato al proprio interno anche molti latini che, stabilitisi in quei casali dalle aree limitrofe per debiti contratti o perché fuggiaschi¹⁹, furono progressivamente assimilati alla prevalente popolazione greco-albanese. La maggior parte di questi insediamenti si estendeva sui versanti della Valle del Crati e comprendeva i paesi situati nelle diocesi calabresi di Bisignano (S. Benedetto Ullano, S. Sofia e Marri), Cassano (Porcile, Plataci, Civita, Frascineto, S. Basilio, Firmo, Lungro, Acquafamosa) e Rossano (S. Giorgio in Corigliano, Vaccarizzo, S. Cosmo, S. Demetrio e la terra di Macchia). A questi si aggiungevano i due casali lucani di S. Costantino e Casalnuovo di Noja (oggi San Paolo Albanese), situati nella Valle del Sarmiento, i quali insieme a quelli calabresi di Castroregio e Farneta appartenevano alla diocesi di Anglona. Sebbene per il Settecento i dati quantitativi su queste popolazioni siano spesso incerti e frammentari, relativi per lo più alle singole colonie²⁰, da una lettera sullo «Stato del

¹⁸ Cfr. Danila A. R. FIORELLA, *L'Albania d'Italia*, cit.

¹⁹ ASPF, SOCG, vol. 769, 8 marzo 1757, cc. 370rv. Il vescovo di Nemesi, Presidente del Seminario italo-greco di Calabria, in una lettera spedita da Lungro il 2 marzo 1755 alla sacra Congregazione di Propaganda dice che in quella terra abitavano 900 anime di rito greco e cento battezzate nel fonte latino provenienti dai paesi circonvicini e in maggioranza di passaggio in quella terra.

²⁰ Alcune informazioni approssimative sul numero degli abitanti presenti nei singoli casali albanesi sono contenute nelle relazioni inviate dai vescovi latini al dicastero romano. Non sono molti i lavori demografici esistenti sui casali albanesi, basati su un sistematico spoglio dei libri parrocchiali, dei registri delle anime e dei documenti catastali. Tra questi si ricorda quello di Innocenzo Mazziotti [*Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit.] sui casali situati nel feudo di S. Adriano (S. Demetrio, Macchie e S. Cosimo) e quello di Salvatore Bugliaro [*S. Demetrio e Macchie nella prima metà del Settecento: analisi socio-demografiche ed economiche*, Rossano, Studio Zeta, 1998]. Dai dati anagrafici contenuti nelle schede catastali risulta che la popolazione di S. Demetrio e Macchie nel 1743 superava appena i 2000 abitanti. Nel 1786, invece, dalla numerazione delle anime della sola terra di S. Demetrio la popolazione di quel casale risulta ascendere in quell'anno a 1394 abitanti (Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 159; 214). Per la Sicilia, invece, si veda il lavoro di Matteo Mandalà sul casale di Piana degli Albanesi [*Sviluppi demografici a Piana degli Albanesi (secoli XVI-XVIII)*, Piana degli Albanesi, 1995 (Quaderni di βίβλος, Storia 3/1)], in cui sono forniti i dati sull'andamento di quella popolazione tra i secoli XV-XVIII. Il confronto con i dati forniti da questi studi demografici e lo stato di relativa stagnazione in essi documentata per quei casali, indicano, seppur con un certo grado di approssimazione, l'attendibilità delle stime riportate nel prospetto ottocentesco del Console del Regno delle Due Sicilie sulle colonie italogreche del Regno (vedi *supra*, p. 105). Un problema tuttavia è rappresentato dal fatto che queste stime si riferiscono a tutte le colonie albanesi del regno, distinte tra quelle che ancora seguivano il rito greco e quelle passate

Collegio Greco di Bisignano», indirizzata nel 1770 al Segretario di Stato Tanucci, apprendiamo che «gli albanesi dispersi ne' luoghi di questa provincia, e di quella di Matera» ammontavano a circa ventiduemila anime²¹. Diverse migliaia erano pure i coloni albanofoni presenti in Sicilia, i quali nel XVIII secolo vivevano raggruppati all'interno di quattro principali colonie: Piana²², nella diocesi di Monreale, Palazzo Adriano²³ e Contessa, nella diocesi di Girgenti (Agrigento) e Mezzojuso, nella diocesi di Palermo. In tutte le relazioni inviate a Propaganda nel Settecento, il clero siculo-albanese fa riferimento soltanto a questi insediamenti. In realtà, altri due insediamenti albanesi erano presenti sull'isola: il casale di S. Cristina Gela, fondato nel 1681 da alcuni abitanti di Piana in fuga per le gravi condizioni economiche di quegli anni²⁴, e la parrocchia greca di S. Nicolò di Palermo, originariamente retta da *levantini* e nel Settecento amministrata da Albanesi, alle cui cure era affidato anche il Seminario italoalbanese, annesso a quella parrocchia nei primi decenni del secolo²⁵.

al rito latino; non è riportata invece alcuna distinzione tra latini e greci all'interno dei casali di rito greco.

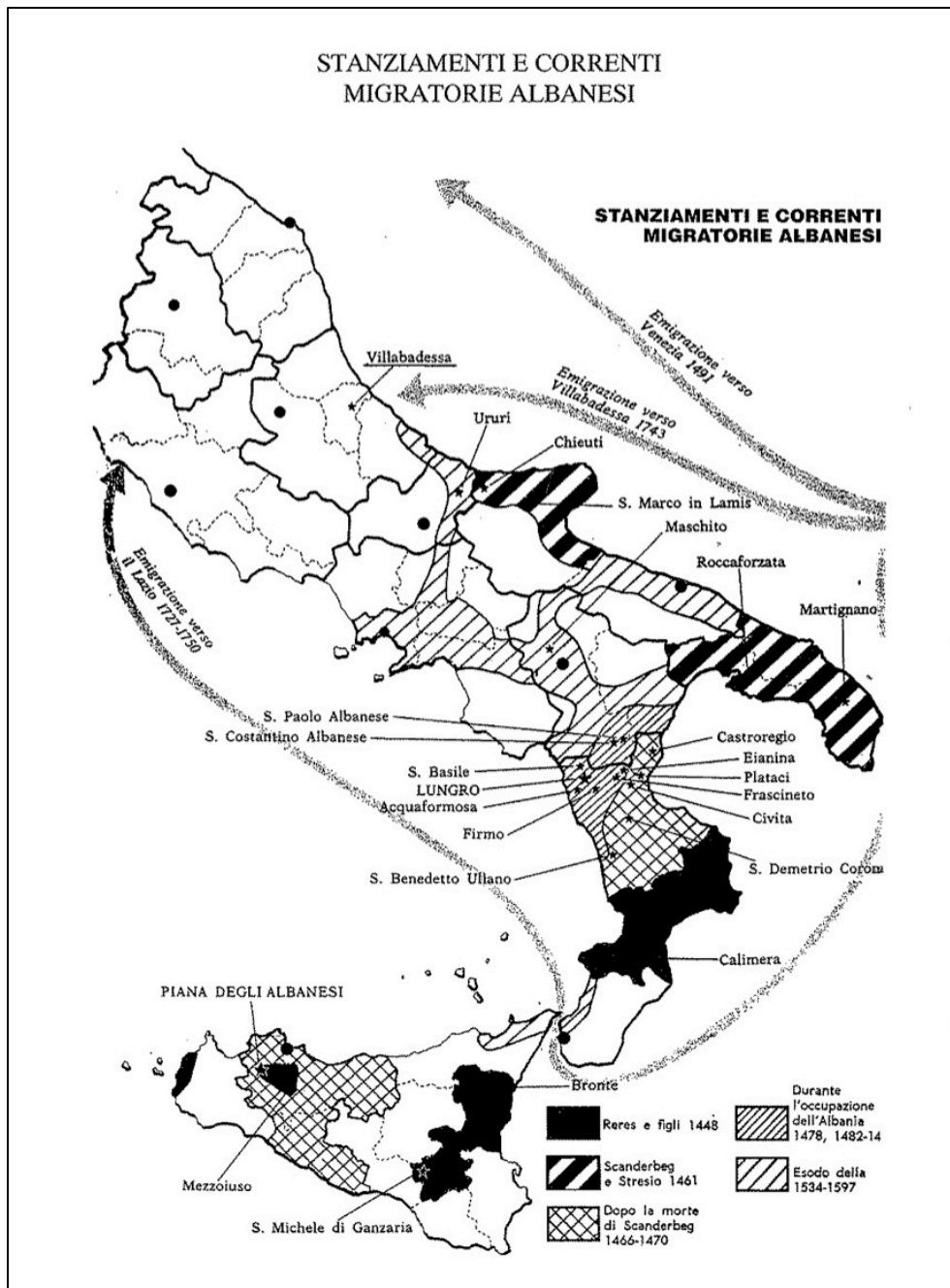
²¹ ASN, Camera di Santa Chiara - Processi, Carte e processi riguardanti i Greci di Barletta e Sicilia, Inc. 1, cart. 46 - Diversi II parte B (ex Sommaria - Diversi, II/27), Lettera inviata al Segretario di Stato Tanucci da S. Benedetto Ullano il dì 18 gennaio 1770, fasc. b, cc. 1r-22r. Secondo il prospetto fornito dal Console del Regno delle Due Sicilie sulle colonie italogreche del Regno nel 1816, l'ammontare della popolazione dei casali calabresi e lucani che ancora a quell'epoca seguivano il rito greco corrisponde a circa 20.000 abitanti. Se consideriamo lo stato di generale stagnazione demografica rilevata dagli studi effettuati sulla popolazione di alcuni casali albanesi di Calabria e Sicilia, la stima fornita nella presente relazione, basata su dati trasmessi dal Presidente del Collegio Corsini, sembra dunque essere in linea generale attendibile.

²² Secondo i dati demografici forniti da Giacomarra, la popolazione di Piana passò da 3.864 abitanti a circa 5.000 tra il 1652 e il 1798 (Mario Gandolfo GIACOMARRA, «Albanesi di Sicilia», cit., p. 269).

²³ Qui nel 1652 il paese contava 3.106 abitanti, mentre nel 1798 il numero degli abitanti ascendeva a 4.832 anime (*Ivi*, cit., p. 271).

²⁴ Matteo MANDALÀ, *Sviluppi demografici a Piana degli Albanesi*, cit. p. 17.

²⁵ Matteo SCIAMBRA, «Clero di rito greco che ha servito la comunità greco-albanese di Palermo», cit.; Id., «Prime vicende della comunità greco-albanese di Palermo e suoi rapporti con l'Oriente bizantino», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, nuova s., Vol. XVI (1962), pp. 95-115.



(Fonte: Lino BELLIZZI, *Villa Badessa: colonia greco-albanese in terra d'Abruzzo. Memorie storico-artistico-linguistico-liturgiche*, Pescara, Edizioni Tracce, 1994, p. 35)

Il clero italoalbanese di Sicilia e Calabria, il quale aveva ricevuto la sua educazione all'interno dei Collegi romani, e la Curia romana consideravano le comunità italoalbanesi sparse nelle province del Regno napoletano e in Sicilia come parti di un medesimo corpo, le cui radici, a distanza di molti secoli dalla sua formazione, affondavano ancora nel Settecento nella memoria delle comuni origini albanesi ed epirote:

Essendo venuti dall'Albania, e dall'Epiro in questi due felicissimi Regni Napoli, e Sicilia, son ormai vicino a tre secoli ad abitare moltissime famiglie di quei Naturali Albanesi di Rito greco, in varj tempi perseguitate dall'Armi Ottomane, abbandonando le proprie sostanze ed averi...²⁶

In effetti, una traccia delle comuni origini si ritrova nei cognomi, molti dei quali si registrano ancora nel Settecento sia nelle colonie della Sicilia sia in quelle del continente²⁷. Essendo questi insediamenti tutti abitati da *regnicoli*, essi costituivano, inoltre, un medesimo soggetto anche in virtù del loro status legale.

L'unione tra le diverse aree regionali in cui si era andata storicamente articolando la presenza albanese nel Regno, tranne in rarissimi casi, non sembra, tuttavia, andare oltre le definizioni legali o confessionali utilizzate dalle autorità civili ed ecclesiastiche o le ricostruzioni storico-intellettuali elaborate dal clero erudito italoalbanese. Una serie di fattori economici e ambientali ostacolarono, di fatto, la mobilità dei coloni, determinando una condizione di generale separazione tra le comunità del continente e quelle siciliane: l'isolamento e la frammentazione che caratterizzano il paesaggio di questi insediamenti, il carattere prevalentemente agreste della loro economia, l'assenza di grandi mercati e le distanze esistenti tra le diverse aree del Regno, rese talvolta impercorribili dalla mancanza di vie di comunicazione adeguate. Anche quando nel 1732 venne istituito un Vescovo greco in Calabria con l'intento di realizzare «l'unione delle colonie degli Italo Greci del

²⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, S. Benedetto Ullano, 22 febbraio 1783, *Memoria del Vescovo italo-greco d'ambidue le Sicilie Mons. Archiopoli, cit.*, c. 53r; la stessa formula si ripete in una lettera dell'Arciprete greco della terra di Lungro Abramo de Marchis (ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Lungro, 14 giugno 1766, cc. 186r-187v).

²⁷ Giuseppe SCHIRÒ, Giuseppe, *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998, pp. 76-77.

Regno»²⁸, questo prelado non si recò mai in Sicilia, limitandosi a visitare i luoghi degli albanesi sparsi per la Calabria e la Basilicata²⁹. Fino al 1783, quando anche le colonie siculo-albanesi per volontà regia ottennero la nomina di un proprio Vescovo ordinante³⁰, gli aspiranti al sacerdozio originari dei casali albanesi di Sicilia preferirono in genere recarsi a Roma; alcuni andavano in Levante, mentre altri accettavano di farsi ordinare da qualche Vescovo scismatico di passaggio proveniente dall'Oriente.

Istituzioni e organizzazione comunitaria

Gli stessi fattori socio-ambientali che determinarono l'assenza di relazioni tra questi territori furono all'origine dell'evolversi parallelo, e per molti versi omogeneo, di queste società. Le colonie italoalbanesi del regno di Napoli e di Sicilia condividevano alcuni tratti culturali come la lingua e l'introduzione nel culto di alcuni ibridismi liturgici³¹, dovuta alla forte promiscuità con la popolazione locale e soprattutto alla presenza di un clero latino che qui, più che altrove, fu in grado di imporre senza troppe restrizioni il proprio potere giurisdizionale. Entrambi questi contesti, inoltre, erano fortemente condizionati dalle strutture e dalle regole del potere feudale:

Di una tale dispersione non se ne conosce precisamente il motivo; ma sembra che le cause per cui non poterono adunarsi in una sola città, o almeno in una sola contrada del Regno dovettero essere o una veduta politica, o la mancanza di un'estensione di terreno vacuo [...] è degno di attenzione vedere una nazione estera applicata per naturale istinto al mestiere delle armi, in un clima diverso, ignara della lingua Latina, ed Italiana [...] trarre ciò non ostante

²⁸ Nei primi anni venti del Settecento Propaganda Fide, anche attraverso il Nunzio di Napoli, inviò numerose lettere al Vicerè austriaco con lo scopo di convincerlo ad inviare a Vienna, alla Corte imperiale, la relazione «sopra l'unione dell'Italo Greci». Questo progetto era stato concepito sul modello ungherese, dove i cristiani di rito greco vivevano sotto la direzione particolare di superiori del medesimo rito, i quali tuttavia dipendevano dal Vescovo del luogo (ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, 23 maggio 1723, Lettere di Propaganda al Vicerè austriaco, cc. 281r-282v; maggio-giugno, 1724, Lettere del Nunzio di Napoli al Vicerè austriaco, c. 320r).

²⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, s.d., Memoria sul Collegio Corsini (ossia il Seminario greco-albanese di S. Benedetto Ullano), cc. 215v-216r.

³⁰ ASPF, SOCG, vol. 864, 23 settembre 1783, *Erezione di un Vescovo titolare per l'ordinazione dei Greci di Sicilia nel loro rito*, cc. 11r-69v.

³¹ L'introduzione di cappelle all'interno delle chiese greche, tipica della tradizione latina, o di confraternite religiose, costituiscono un esempio visibile di questa contaminazione. I. Mazziotti, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p.174.

profitto dalla coltura de' terreni, benchè più sterili, ed insignificanti, assegnatile da' Baroni con tanti pesi, angarie, e perangarie...³²

Dunque, più che sul piano linguistico o confessionale, la peculiarità delle colonie albanesi rispetto a quelle *levantine* presenti nelle città portuali del Regno e in altri centri marittimi della penisola, sta innanzitutto nelle forme comunitarie e istituzionali – oltre che nelle strutture economico-sociali. Dal punto di vista della loro organizzazione comunitaria, infatti, questi insediamenti appaiono subito come delle realtà completamente diverse da quei «luoghi degli stranieri» che sin dalla prima età moderna avevano cominciato a ridisegnare la topografia delle città costiere della penisola e delle sue città capitali³³. Queste colonie, 'vassalle' di un Vescovo, di un Monastero o di un barone laico³⁴, poggiavano su una complessa architettura istituzionale e amministrativa, articolata attorno a molteplici dipendenze, temporali ed ecclesiastiche³⁵. Su alcuni casali, come quello calabrese di S. Sofia, situato nel feudo vescovile di Bisignano, si estendeva il potere temporale del Vescovo, detentore della giurisdizione civile e criminale³⁶. A S. Benedetto Ullano era l'Abate ad esercitare la giurisdizione civile e mista, mentre quella criminale spettava *in feudum* al principe di Tarsia: quest'ultimo nei primi decenni del Settecento fu accusato dal Monastero di essersi impadronito «di tutta la giurisdizione mista, e parte della civile³⁷», spingendo così molti sudditi a migrare. Altrettanto complessa fu l'evoluzione giuridica dei casali albanesi di Sicilia: Palazzo Adriano,

³² Michele D. SCUTARI, *Notizie storiche sull'origine, e stabilimento degli Albanesi nel Regno delle due Sicilie, sulla loro indole, linguaggio, e rito, compilate dal R. Arciprete di S. Costantino D. Michele Scutari*, Potenza, Nella Tipografia di Basilicata, 1825, p. 15.

³³ Cfr. Donatella CALABI – Paola LANARO (a cura di), *La città italiana e i luoghi degli stranieri: XIV-XVIII secolo*, Roma, Laterza, 1998.

³⁴ Alcuni di questi casali dipendevano da antiche strutture monastiche di origine bizantina, come S. Demetrio, soggetto al monastero basiliano di S. Adriano, e Lungro, dipendente dalla badia basiliana di S. Maria (Gérard DELILLE, «I meccanismi sociali», cit., p. 103).

³⁵ Anche l'insediamento all'interno di antichi villaggi abbandonati poteva creare «un groviglio di obbligazioni feudali» (Vincenzo GIURA, «La vita economica degli Albanesi in Calabria nei secoli XV-XVIII», in Claudio ROTELLI (a cura di), *Gli Albanesi in Calabria. Secoli XV-XVIII*, cit., pp. 71-100; qui p. 74).

³⁶ Pietro DE LEO, «Condizioni economico-sociali degli Albanesi in Calabria tra XV e XVI secolo. L'esempio di santa Sofia d'Epiro», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, Vol. XXXV (1981), pp. 45-57.

³⁷ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 3 (1716-1740), s.d., Relazione sull'Abbazia di S. Benedetto Ullano, cc.111rv.

ad esempio, durante il XVIII secolo, fu inizialmente concessa in enfiteusi dal Procuratore dei Cardinali abati di Fossanova al marchese Ugo Notarbartolo; successivamente, fu data in subaffitto per soli sei anni a Francesco Schirò di quel casale e infine, dopo altre vicissitudini, nel 1787 divenne università demaniale³⁸.

Dalle suppliche inviate dalle popolazioni calabro-albanesi alla Congregazione di Propaganda e dai documenti catastali, apprendiamo come questi insediamenti – o almeno i più popolosi fra essi – fossero generalmente organizzati come dei corpi municipali, sul modello della altre *universitates* del Regno. Nonostante i vincoli feudali cui erano sottoposte, queste comunità erano dotate di alcune forme di autonomia, che gli consentirono nei secoli di preservare e rinnovare insieme a quelle prerogative, anche la memoria delle loro origini e i tratti nati. Per meglio comprendere quest'ultimo aspetto, può essere utile considerare quanto scrive Francesco Senatore a proposito del carattere e dei meccanismi di formazione dell' «identità» nelle *universitates* meridionali:

La coscienza di sé, in una comunità di antico regime, piccola o grande che fosse, si manifestò innanzitutto nella continuità e nella memoria dell'istituzione che la governava, resa possibile dalla difesa dei propri diritti e della propria costituzione tradizionale...³⁹.

A distanza di qualche decennio dal loro insediamento, i primi abitanti riuscirono ad ottenere alcune importanti concessioni dai baroni del luogo, favoriti anche dalla crisi della grande signoria feudale e «dal bisogno di nuove braccia che dissodassero i latifondi»⁴⁰. I primi a beneficiarne furono gli albanesi di S. Demetrio, i quali nel 1471 ottennero «capitolazioni e grazie» dall'Archimandrita di S. Adriano⁴¹. Oltre

³⁸ Giuseppe SCHIRÒ, *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, cit., pp. 41-42; sul potere feudale nella Sicilia moderna, cfr. Rossella CANCELILA, *Autorità sovrana e potere feudale nella Sicilia moderna*, Palermo, Associazione Mediterranea, 2013.

³⁹ Francesco SENATORE, «Gli archivi delle *Universitates* meridionali: il caso di Capua ed alcune considerazioni generali», in Attilio BARTOLI LANGELI – Andrea GIORGI – Stefano MOSCADELLI (a cura di), *Archivi e comunità tra Medioevo ed Età moderna*, Siena, Edizioni Cantagalli, 2009 (Pubblicazioni degli archivi di Stato, saggi 92), pp. 447-520, qui p. 498.

⁴⁰ Pietro DE LEO, «Condizioni economico-sociali degli Albanesi in Calabria», cit. p. 50.

⁴¹ *Ivi*, cit., p. 49. Sulle capitolazioni concesse ai casali albanesi di Calabria, vedi: Guglielmo TOCCI, *Memorie storico-legali per i comuni albanesi di S. Giorgio, Vaccarizzo, S. Cosmo, S. Demetrio e Macchia nelle cause di scioglimento di promiscuità col comune di Acri, con note e documenti storici*, Cosenza, Tip. Bruzia, 1865. Il testo

all'imposizione di una serie di obblighi e pesi, i quali avrebbero conosciuto negli anni un progressivo inasprimento⁴², i *Capitula gratiarum* riconoscevano a molte di quelle comunità anche una serie di *exemptiones et immunitates*⁴³. Spesso fu concesso ai coloni anche il diritto di eleggere il «Capitano e Giurati [...] e lo Mastro Notaro» del casale tra i membri della comunità, come si legge ad esempio nel Privilegio concesso dal Conte Antonino Cardona agli abitanti di Contessa nel 1521⁴⁴.

Nei casali del Regno di Napoli i corpi municipali erano amministrati da alcuni organi elettivi, designati dai cittadini attraverso pubblico parlamento, e comprendevano in genere un sindaco, due coadiutori eletti ed un cancelliere⁴⁵. Numerosi documenti mostrano come queste popolazioni fossero consapevoli della propria autonomia e delle proprie prerogative e non mancassero di esercitarle soprattutto a difesa del proprio status confessionale e della propria identità culturale. Intorno alla metà del secolo l'università di S. Benedetto Ullano, attraverso numerosi ricorsi promossi dai suoi rappresentanti, cercò di ristabilire il suo diritto di eleggere il Rettore del Collegio Corsini e parroco di quella comunità. La popolazione accusava il presidente del Seminario italogreco, Nicolò de Marchis, di aver usurpato quel loro diritto, assegnando la carica di parroco a un soggetto non albanese, un certo abate Carbone. Attraverso la rivendicazione di quell'antico *jus* – fondato sulla consuetudine del luogo e riconosciuto da un decreto della Sacra

dei capitoli è stato riedito da Domenico CASSIANO, *Le comunità Arbresh nella Calabria del XV secolo*, Cosenza, Edizioni Brenner, 1977.

⁴² Cfr. Vincenzo GIURA, «La vita economica degli Albanesi in Calabria», cit., pp. 79-80.

⁴³ Francesca DI MICELI, *Contessa Entellina. Per una storia attraverso cronache e documenti*, Palermo, A. C. Mirror, 2003, p. 26. Dai registri dei Percettori e Tesorieri di Basilicata si rileva che, sin dalla fine del XV secolo, i fuochi albanesi presenti nei vari paesi lucani godevano dell'esenzione della tassa sul sale e di ogni altra prestazione ordinaria e straordinaria. Nel XVI Ettore Pignatelli, signore di Tolve, come altri baroni, con alcune capitolazioni concesse ai coronei di San Chirico Nuovo il permesso di edificare e coltivare quel territorio, esonerandoli da ogni peso fiscale. Carlo PALESTINA, *Fuochi albanesi nella Provincia di Potenza*, cit., pp. 8-9; 70.

⁴⁴ Anche a Mezzojuso i *giurati* e gli altri pubblici ufficiali erano eletti dall'Abate commendatario, cui spettava la nomina di pieno diritto. Una situazione analoga esisteva anche a Piana, dove quel diritto fu riconfermato nel 1646 dall'Arcivescovo latino in occasione della visita pastorale. Giuseppe SCHIRÒ, *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, cit., pp. 22-23; pp. 50-51; pp. 87-88.

⁴⁵ Alessandra BULGARELLI LUKACS, «Le 'Universitates' meridionali all'inizio del Regno di Carlo di Borbone: la struttura amministrativa», *Clio*, Anno XVII, n. 1 (1981), pp. 5-25.

Congregazione dei Vescovi e Regolari nel 1725 – la comunità di S. Benedetto pretendeva che quella carica fosse ricoperta da «un soggetto del loro linguaggio, il quale dovendo essere insieme Rettore di anime nel Paese, potesse loro predicare la divina parola nella lingua natia, e nella medesima udire anche le confessioni» e celebrare i «riti, canti, e cerimonie greche, le quali cose in nissuna maniera competono alli basiliani, il di cui rito è piuttosto un misto di riti...»⁴⁶. Negli anni successivi, quella università sarebbe tornata a denunciare le violazioni della propria autonomia da parte del suo stesso Vescovo ordinante, Monsignor Giacinto Archiopoli, accusato di aver più volte interferito «nell'elezione del sindaco ed altri negozi secolari della comunità». In particolare, la comunità accusava il prelado albanese di agire come il «solo dispositore dei pubblici affari» e di essere la causa con i suoi sperperi e maneggi del «deplorable stato in cui d.a comunità s'attrova»⁴⁷; l'Archiopoli era ritenuto responsabile non solo della mancata cura del Collegio, ma anche della chiusura della scuola pubblica e dunque della grande ignoranza che ne era derivata per i ragazzi del paese⁴⁸. Le ragioni della contestazione erano probabilmente rafforzate dall'avversione contro un prelado che, benché albanese di rito greco, usava vestirsi «alla latina con mozzetta, e sottana paonazza»⁴⁹.

Nella maggior parte dei casali, tuttavia, ad alimentare il partito del malcontento furono soprattutto le ricorrenti vessazioni e le misere condizioni di vita cui la maggior parte dei coloni era costretta dall'indifferenza dei signori feudali⁵⁰. La rivendicazione degli antichi benefici e concessioni da parte di molte colonie albanesi tra i secoli XVII-XVIII, costituisce il segno evidente della perdita o del progressivo

⁴⁶ ASPF, SOCG, v. 746, 19 gennaio 1751, cc. 188r-189r. Il ricorso fu sottoscritto dai rappresentanti eletti della comunità, ovvero il sindaco Musachio, Giuseppe Elma e Gaetano Masciaro, i quali, dopo aver esposto le ragioni della loro protesta, chiesero che il prelado fosse fatto rimpatriare nella sua Patria di S. Demetrio.

⁴⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4 (1741-1760), s.d., Supplica della comunità di S. Benedetto Ullano, cc. 470rv.

⁴⁸ ASPF, Acta, 24 settembre 1764, Comunità di S. Benedetto e Rodotà contro Archiopoli. Si ammonisce il presidente a non immischiarsi nell'elezione del sindaco ed altri negozi secolari della comunità, n. 16, cc. 378r-390r.

⁴⁹ ASPF, Acta, 15 settembre 1760, Ricorso del popolo di S. Benedetto Ullano contro Archiopoli, n. 5, cc. 364v-365r.

⁵⁰ Dal XVII secolo i baroni erano sempre più spesso dei forestieri, provenienti in buona parte dal ceto mercantile (Vincenzo GIURA, «Vita economica e minoranze: due casi a confronto», *Clio*, Anno XL, n. 3 (lug.-sett. 2004), pp. 544-555).

indebolimento di molti dei diritti e privilegi originari⁵¹ e soprattutto della coscienza che quelle comunità avevano di sé e delle proprie prerogative.

«Una terra miserabile»: stato ed evoluzione economico-sociale dei casali albanesi

Nel 1720 l'Arcivescovo di Rossano, in una relazione sullo «stato temporale e spirituale» dei paesi albanesi della sua diocesi, descrive così la sofferenza di quelle popolazioni e di tutti gli abitanti del suo territorio, a lungo stremati dalle ondate di carestia e di peste che avevano sconvolto la regione:

In questa città son dodici parrocchie così povere, che quasi tutte non arrivano [...] a fruttare dieci ducati di Regno, e parte son dirute, in forma che non han tetto, e parte in punto di rovinare⁵².

Ancora nelle prime decadi del Settecento erano dunque visibili sulla popolazione gli effetti causati dalla peste del 1656 e dalla carestia che qualche decennio dopo (1672-73)⁵³ colpì tutta la regione. Dopo una lunga fase di forte crescita demografica, che aveva coinvolto tutta la popolazione regnicola, compresa quella albanofona, quegli eventi segnarono l'inizio di un periodo di forte decremento produttivo e demografico⁵⁴. Anche in Sicilia le ondate di peste e la penuria

⁵¹ Vincenzo GIURA, «La vita economica degli Albanesi in Calabria», cit., pp. 83-83. Conflitti analoghi intorno al ripristino di quegli antichi diritti sorsero pure in Sicilia. Qui, a Palazzo Adriano, il nuovo enfiteuta di quel territorio Ugo Notarbartolo si rifiutò di dare esecuzione ai capitoli approvati nel 1507 dal Cardinale Galeotto; nel 1738, tuttavia, la Gran Corte costrinse l'enfiteuta all'adempimento di quegli antichi accordi (Giuseppe LA MANTIA (a cura di), *I capitoli delle colonie greco-albanesi di Sicilia dei secoli XV e XVI*, cit., p. 27). Già dagli ultimi anni del XVI secolo, alcuni casali, come quelli lucani, avevano perso le immunità e i privilegi che erano stati loro originariamente concessi; è quanto si rileva dalla documentazione fiscale di quegli anni, in cui alcuni fuochi albanesi sono registrati come «ordinari» (Carlo PALESTINA, *Fuochi albanesi nella provincia di Potenza*, cit., p. 214).

⁵² ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Rossano, 5 aprile 1720, cc. 101r-103v.

⁵³ Cinzia CAPALBO, «Il paesaggio agrario e gli insediamenti urbani», in Claudio ROTELLI (a cura di), *Gli Albanesi in Calabria. Secoli XV-XVIII*, cit., pp. 43-70; qui p. 45.

⁵⁴ Cfr. Pasquale VILLANI, «Sul movimento demografico della popolazione meridionale nel XVIII secolo», in Gabriele DE ROSA – Antonio CESTARO (a cura di), *Territorio e società nella storia del Mezzogiorno*, Napoli, Guida, 1973, pp. 910-934; Id., «Documenti e orientamenti per la storia demografica del Regno di Napoli nel Settecento», in *Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, voll. XV-XVI (1963-1964), Roma, 1968.

alimentare, dovuta alle scarse produzioni granarie, già nella prima metà del XVII secolo avevano causato uno stato di generale stagnazione e un processo di progressiva pauperizzazione. A Piana le innumerevoli «negoziazioni frumentarie», le lunghe liste di miserabili presentate dai parroci albanesi agli Ufficiali dell'università per la richiesta di sussidi e il numero cospicuo di bambini abbandonati, documentano per tutto il XVII secolo il perdurare di una grave situazione economica e sociale⁵⁵. Il regime produttivo delle campagne, basato su tecniche agricole antiquate, la scarsa rendita dei terreni e gli alti costi per il trasporto del grano, dovuti alla lontananza dai porti e dalle grandi vie di comunicazioni, impedirono a lungo un adeguato sfruttamento delle aree destinate alle coltivazioni estensive, necessario per far fronte al fabbisogno alimentare della popolazione. Il perdurare ancora nel XVIII secolo di queste condizioni di generale arretratezza, aggravate dalle frequenti *malannate* e dalle ricorrenti crisi epidemiche, determinò in Sicilia, come pure sul continente, una situazione di generale stagnazione demografica⁵⁶.

Nel Settecento, inoltre, più che nel passato, il paesaggio agrario acquisì in Calabria, come in altre province del Regno, «l'impronta caratteristica di possedimenti molto estesi, segno evidente dell'esistenza di pochi grandi proprietari»⁵⁷: qui, soltanto la presenza di un regime di campi aperti consentiva di sopravvivere al vasto numero di terraticanti di cui era composta la popolazione⁵⁸. Agli inizi del XVIII secolo – racconta l'Arcivescovo di Rossano – dalla coltura delle terre badiali i poveri albanesi di S. Benedetto Ullano erano appena in grado di trarre quanto necessario al proprio sostentamento⁵⁹. Le rivele del Catasto onciario mostrano come anche a Chieuti nella stessa epoca la maggior parte della popolazione fosse composta di «bracciali» o «faticatori alla giornata»⁶⁰. Eppure, i documenti catastali settecenteschi rivelano anche come lo stato di povertà generalizzata che aveva caratterizzato il secolo

⁵⁵ In alcuni casi i coloni reagirono con violente rivolte, sedate solo grazie all'intervento dei militari spagnoli. Matteo MANDALÀ, *Sviluppi demografici a Piana degli Albanesi*, cit., pp. 14-17.

⁵⁶ *Ivi*, cit., pp. 22-26.

⁵⁷ Cinzia CAPALBO, «Il paesaggio agrario e gli insediamenti urbani», cit., p. 53.

⁵⁸ *Ivi*, cit., p. 52.

⁵⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Rossano, 5 aprile 1720, cit., 102v.

⁶⁰ ASN, Camera della Sommaria - Catasti onciari, Distretto di S. Severo, Chieuti, 1743, Rivele, cit.

precedente, cominciasse proprio allora a essere attenuato dall'emergere di nuovi sviluppi all'interno delle strutture socio-economiche e nel paesaggio agrario di quei casali.

Già durante il XVII secolo, in realtà, in alcuni casali albanesi si cominciano ad intravedere i segni di una graduale evoluzione economica e sociale verso una debole attenuazione dei vincoli di dipendenza feudale e di una progressiva integrazione dei coloni nel territorio e nelle sue strutture agrarie ed economiche⁶¹. È in questo secolo che comincia a diffondersi quel paesaggio mediterraneo che soprattutto nel Settecento rivestirà grandi estensioni di terra incolta, di vigneti, di uliveti, di alberi da frutto e di colture pregiate, come il gelso⁶². Già nel Seicento in alcuni casali calabro-albanesi si osserva l'emergere tra i *cittadini*, e più spesso nel clero, di proprietari di terre *chiuse* e di vigneti, di case e di allevamenti⁶³. Nel secolo successivo, l'espansione di questo ceto di piccoli proprietari terrieri sarà parte di un più ampio, seppur lento, processo di differenziazione economica. In una lettera inviata al dicastero romano nel gennaio 1747 il Vescovo di Mileto, Monsignor Carafa, descrive S. Benedetto Ullano ancora come «una terra miserabile composta di soli villani»⁶⁴. Eppure, nei documenti catastali relativi ad altri casali, non solo si registra la pratica di nuovi mestieri e delle professioni liberali, ma è possibile scorgere anche i segni di una crescente mobilità sociale. La proprietà della terra e l'istruzione non sono più prerogative esclusive di gruppi sociali privilegiati. Anche tra i braccianti, che ancora costituiscono il grosso della popolazione, sono numerosi coloro che possiedono delle terre enfiteutiche come a S. Demetrio⁶⁵ o sono possessori di una casa come a Vaccarizzo⁶⁶. In generale, in Calabria come in Sicilia⁶⁷, cresce nel XVIII secolo tra gli

⁶¹ A S. Sofia ad esempio, alla metà del XVII secolo i coloni albanesi acquisirono il diritto di stipulare contratti senza l'assenso del Vescovo, la garanzia sul possesso della terra e dei propri beni anche in caso di abbandono del casale e alcune libertà, come quella di trasmettere i propri beni in eredità e di coltivare i terreni di proprietà senza pagare il terraggio (Cinzia CAPALBO, «Il paesaggio agrario e gli insediamenti urbani», cit., pp. 47-48).

⁶² *Ivi*, cit., pp. 48-61.

⁶³ *Ivi*, cit., pp. 55-56.

⁶⁴ ASPF, SOCG, vol. 769, 8 marzo 1757, *Lettera del Vescovo di Mileto Monsignor Carafa* (Mileto, 4 genn. 1747), cc. 378rv.

⁶⁵ Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p. 160.

⁶⁶ Vincenzo GIURA, «La vita economica degli Albanesi in Calabria», cit., pp. 88-90.

⁶⁷ In Sicilia, tuttavia, come nota Di Miceli, mentre lo sviluppo della masseria e dell'enfiteusi arricchiva i massari, i piccoli coltivatori e i braccianti erano

albanesi il numero di coloni e massari, proprietari ed agricoltori a cui il signore feudale concedeva delle terre in enfiteusi o ad uso di masseria.

Accanto alla moltitudine dei *bracciali* e dei piccoli proprietari, dei *foresi* (pastori) e dei custodi di animali, a San Demetrio come a Chieuti si registra ora la presenza di sartori e mugnai, di *ferrari* (fabbrici) e barbieri⁶⁸. Tra gli abitanti di Contessa, nei primi anni del Settecento, ci sono quindici fanti che militano nella Prefettura di Monreale⁶⁹. Mentre tra i pochi nobili esistenti a S. Demetrio compare anche un forestiere, gli altri gruppi sociali privilegiati comprendevano in maggioranza greco-albanesi. I chierici e soprattutto i parroci e gli arcipreti godevano dei maggiori benefici e privilegi, insieme al gruppo dei cosiddetti civili, composto da coloro che avevano ricoperto incarichi pubblici, godevano di una nascita onorabile o conducevano uno stile di vita signorile. L'accumulo della ricchezza nelle mani di questi ceti fu favorito anche dalla sperequazione prodotta dall'introduzione del catasto onciario negli anni quaranta del Settecento, con il quale fu concesso a quei gruppi sociali (sacerdoti, chierici, nobili titolati e civili) il privilegio di esenzione dalle imposte fiscali⁷⁰. La comparsa a san Demetrio d'individui che esercitavano le professioni liberali, come quella del maestro di scuola, del notaio, del medico o dell'agrimensore, è comunque il segno evidente dell'evoluzione sociale in atto nel XVIII secolo all'interno di queste società.

Il catasto onciario di San Demetrio descrive una realtà per molti aspetti diversa da quella di S. Benedetto Ullano, o almeno dal ritratto che di quel casale fa nel 1720 il Vescovo di Rossano. In una relazione indirizzata al dicastero romano il prelado descrive il Seminario presente nella sua diocesi come un povero «fenile» in cui «non vi s'insegna altro che la gramatica»; anche nelle terre e castelli albanesi della sua diocesi – S. Demetrio, S. Giorgio, Macchia, S. Cosmo e Vaccarizzo – dove «il popolo, quasi per la metà, osserva un rito, e la metà l'altro», riferisce che «per le cause giudiziali non essendovi alcuno dottore, è pura necessità il

sempre più impoveriti dai pesi e diritti feudali, come quelli sull'uso dei mulini e dei trappeti (Francesca DI MICELI, *Contessa Entellina*, cit., p. 40).

⁶⁸ Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 160-163.

⁶⁹ Francesca DI MICELI, *Contessa Entellina*, cit., p. 61. Giuseppe Schirò riporta la notizia secondo cui nei primi anni del XVII secolo Teodoro Reres di Mezzojuso fu capitano di 452 militari greco-albanesi del Regno di Sicilia (Giuseppe SCHIRÒ, *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, cit., p. 61).

⁷⁰ Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 156-157. A Vaccarizzo nei redditi da fabbricati è il clero a primeggiare (*Ivi*, cit., p. 93).

farle decidere nella Curia»⁷¹. Ancora negli anni successivi all'istituzione in quel casale del Collegio Corsini, è il Vescovo di Bisignano Monsignor Carafa a denunciare lo stato di dilagante ignoranza in cui versava quella popolazione, priva com'era di strutture in grado di consentire «ai giovani alcuna maniera d'esercitarsi, o nella pietà, o nelle lettere, o nel tratto civile». Il Collegio fondato nel 1732 per l'educazione del clero albanese – osservava ancora Carafa – seppur «in buono stato», era privo «di persone che coltivano la gioventù nelle scienze non essendovi altro che il Rettore e due Lettori domenicani»⁷².

Nella maggior parte delle loro relazioni i Vescovi latini trasmettono un quadro di arretratezza e immobilismo. In nessun luogo si dà conto dell'evoluzione che le società italoalbanesi conobbero nel passaggio tra il XVII secolo, quando a Contessa non essendovi alcun *notaro* era il clero a supplire a queste carenze⁷³, e il secolo successivo, quando i livelli d'istruzione cambiano, anche grazie alla nascita di strutture educative religiose. Nell'ongiario di S. Demetrio gli «scolari» erano in alcuni casi figli di massari e artigiani⁷⁴. In Sicilia, dove il clero greco appare più istruito e intraprendente, numerosi erano gli ex-alunni del Collegio greco di Roma che, una volta ritornati ai loro paesi d'origine, si dedicavano alla formazione dei giovani albanesi. Così Giorgio Stassi, prete dell'Oratorio della Piana⁷⁵, già alunno del Collegio greco di S. Atanasio, nel rendiconto annuale sul suo operato racconta di aver dedicato gli ultimi otto anni della sua vita ad istruire nelle lettere alcuni giovani albanesi, che a loro spese convivevano nel seminario di Palermo:

In quanto alle lettere, ho fatto la scuola greca, et ho quotidianamente assistito alle ripetizioni degli scientifici, et agl'altri esercizi letterari con mediocre avanzo de'Giovani; mentr'essi compongono adesso da se ragionamenti spirituali, Panegirici, e dissertazioni istorico-dogmatiche molto profittevoli...⁷⁶.

⁷¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Rossano, 5 aprile 1720, 101r-103v.

⁷² ASPF, SOCG, vol. 769, 8 marzo 1757, *Lettera del Vescovo di Mileto Monsignor Carafa*, cit., c. 378v.

⁷³ Francesca DI MICELI, *Contessa Entellina*, cit., p. 44.

⁷⁴ La maggior parte proveniva dall'ambiente degli ecclesiastici e dei civili, dove l'istruzione veniva spesso impartita anche all'interno della famiglia (Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 179-180).

⁷⁵ Si tratta dell'oratorio per i preti celibi di rito greco, fondato nel 1716 da Giorgio Guzzetta, lo stesso che nel 1734 fondò a Palermo il Seminario greco-albanese (Giuseppe SCHIRÒ, *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, cit., p. 106).

⁷⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Palermo, 5 febbraio 1745, cc. 122rv.

Il sacerdote Giovan Crisostomo Guzzetta aveva collaborato all'erezione di un reclusorio di vergini di rito greco per l'istruzione di tutte le ragazze albanesi⁷⁷, mentre i giovani chierici aspiranti al sacerdozio potevano apprendere la lingua greca e latina non solo all'interno del Seminario greco-albanese, ma anche nella Congregazione di sacerdoti celibi di rito greco esistente nell'istituto di S. Filippo Neri⁷⁸. Non tutti gli alunni dei collegi e degli istituti religiosi che sorsero durante il secolo all'interno di quelle comunità, una volta terminati gli studi, decidevano di proseguire la carriera ecclesiastica. Uno di questi fu Pasquale Baffi di S. Sofia, studente nel Collegio Corsini, il quale diventò un esimio grecista, frequentatore dei circoli filelleni napoletani nella seconda metà del secolo e autore di una Grammatica di greco moderno⁷⁹.

Nonostante i segni di espansione messi in luce dai documenti catastali settecenteschi, lo sviluppo delle colonie fu ovunque lento e misurato e gli elementi di staticità e arretratezza rimasero a lungo prevalenti. La popolazione dei casali albanesi nel corso del Settecento continuò ad essere ovunque composta in prevalenza di coloni e *bracciali*, impiegati soprattutto nella coltivazione di vasti latifondi e obbligati a corrispondere al barone feudale il consueto terraggio e la decima⁸⁰. A ragione nel 1767 il Vescovo di Cassano sottolineava come la gente di quei casali fosse per «la maggior parte poverissima» e vivesse principalmente «con le proprie fatiche»⁸¹. Se è vero, come scrive

⁷⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Piana d'Albanesi, 29 dicembre 1742, cc. 71rv.

⁷⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5 (1761-1780), s.d., cc. 554rv. A Piana degli Albanesi nell'oratorio di S. Filippo Neri, ancora nel Settecento, i giovani albanesi potevano apprendere le lettere greche e latine; qui convivevano preti albanesi di rito greco, i quali erano aperti all'ingresso nella Congregazione di sacerdoti latini qualora fossero stati sufficientemente abili nella lingua greca e nelle sacre cerimonie orientali.

⁷⁹ Filippo D'ORIA, «Cultura napoletana e Diaspora greca nell'età dei Riformatori», cit., p. 347 ; cfr. Italo C. FORTINO, «Funzione dei seminari di rito greco di Calabria e di Sicilia nella formazione del laicato Italo-Albanese», *Oriente Cristiano*, Vol. 25 (1985), n. 2-3, pp. 54-76.

⁸⁰ Cinzia CAPALBO, «Il paesaggio agrario e gli insediamenti urbani», cit., p. 53. Nel XVII secolo a Contessa, ad ogni abitante era in genere assegnata una ridotta estensione di terra da porre a coltura, cui era associato l'obbligo di pagare «*in perpetuum* a ragioni di tarì uno per masunata». Si trattava di una forma di contratto agricolo sbilanciata perché esonerava dai rischi chi concedeva la terra in affitto, mentre il colono era tenuto a corrispondere il canone indipendentemente dall'andamento dei raccolti. Questo squilibrio produsse una diffusa condizione d'indebitamento dei coloni nei confronti del feudatario locale (Francesca DI MICELI, *Contessa Entellina*, cit., p. 50).

⁸¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Cassano, 14 febbraio 1767, c. 217.

Vincenzo Giura a proposito di quei casali, che «tutta la loro attività economica è simile a quella del mondo che li circonda»⁸², ciò significa che, ancora alla fine del Settecento, essa condivideva con la realtà locale e regionale i segni di una dominante arretratezza⁸³. Non sorprende perciò che ancora nel 1791 i preti di rito greco della diocesi di Cassano ricorressero alla Sacra Congregazione per chiedere di poter recitare le ore canoniche in un «modo soffribile», che tenesse conto delle dure condizioni di vita in cui erano costretti a vivere, sperduti «tra le falde delle montagne su terreni sterili», privati di una «congrua sussistenza da poter vivere» e costretti ad «affaticarsi, ed industriarsi per il vitto, e vestito»⁸⁴. Questa testimonianza, riferita dal Vescovo di Cassano, come pure la richiesta continua di sussidi rivolta al dicastero romano da molti ex-alunni dei Collegi greci di Roma e del Regno, mostrano come anche all'interno del 'ricco' ceto ecclesiastico, sopravvivesse ampie sacche di povertà e di miseria.

Questo quadro non smentisce il fatto che, dietro alcune relazioni del clero latino, potessero agire l'ostilità e il pregiudizio che i Vescovi generalmente nutrivano nei confronti di quelle popolazioni, irriducibili alle pratiche e alle imposizioni della Chiesa cattolica. Nella scrittura del Vescovo di Cassano sopra citata, ad esempio, quel prelado si spingeva fino a far discendere dall'attaccamento dei coloni albanesi ai propri usi e alla propria identità culturale, una 'naturale' avversione nei confronti della popolazione autoctona, e per sillogismo, la causa della loro miseria:

Generalmente tutti di tal nazione sono tenuti per uomini di poco conto nel maneggio degli interessi economici, e per conseguenza il male è senza rimedio, non potendo un italiano riuscire in tal officio in una terra che è tutta composta di albanesi, li quali sono naturalmente nemici degli italiani⁸⁵.

In realtà, come vedremo tra poco, nonostante la diversità del rito e della lingua, l'integrazione dei coloni albanesi con la popolazione

⁸² Vincenzo GIURA, «La vita economica degli Albanesi in Calabria», cit., p. 99.

⁸³ Cfr. Giuseppe CARIDI, *Popoli e terre di Calabria nel Mezzogiorno moderno*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2001.

⁸⁴ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Cassano, 21 maggio 1791, cc. 165r-166r.

⁸⁵ ASPF, SOCG, vol. 769, 8 marzo 1757, *Lettera del Vescovo di Mileto Monsignor Carafa*, cit., c. 380v. Un simile giudizio ricorre anche altrove, ad esempio nelle *Riflessioni per il buon regolamento del Collegio Italo Greco di Calabria*, dove si legge che i Greci «sebbene da secoli dimoranti in Italia, sono tuttavia avversi ai Latini, e ciò può sempre recar discordie, e scandali» (*Ivi*, cit., c. 382v).

indigena, già dopo alcuni decenni dal loro arrivo, aveva cominciato a spostare verso l'interno i confini 'esterni' della comunità e a trasformare profondamente quelle popolazioni, senza tuttavia alterare la coscienza delle proprie origini storiche e culturali.

Processi di acculturazione e mobilità sociale

L'inserimento dei casali albanesi di Calabria nell'economia e nel paesaggio agrario locale si accompagna nel Settecento a un processo ormai compiuto d'integrazione sociale tra i diversi casali, non solo tra quelli di origine albanese. Tutti gli insediamenti albanesi, anche quelli di Sicilia⁸⁶, conobbero nel tempo un fenomeno di progressivo assorbimento e assimilazione di gruppi autoctoni alla lingua albanese e agli usi liturgici locali. Nelle relazioni dei vescovi calabresi è frequente il riferimento alle numerose famiglie latine che, giunte ormai da decenni in quei casali, avevano abbracciato il rito greco.

Dal catasto onciario – dove è annotata la provenienza dei cittadini abitanti e la presenza di forestieri – e dai registri parrocchiali – dove numerose appaiono le unioni esogamiche – emerge il quadro di un'intensa mobilità geografica che, seppur limitata per lo più ai confini regionali, coinvolse sia un numero elevato di calabresi sia gli abitanti dei casali albanofoni⁸⁷. L'instaurazione di un rapporto più stabile con la proprietà della terra, a partire dalla metà del XVII secolo, non consentì soltanto una maggiore continuità abitativa delle famiglie sul territorio. Nello stesso tempo quel mutamento produsse anche una più intensa mobilità geografica tra gli abitanti dei diversi casali, albanesi e indigeni, in virtù delle garanzie accordate sul possesso dei propri beni, prima di allora subordinato alla presenza sul territorio. I «Capitoli d'accordo», stipulati nel 1640 tra il clero di S. Sofia e il Vescovo di Bisignano, consentirono per la prima volta ai coloni albanesi di poter abbandonare il casale senza perdere i propri beni mobili e immobili⁸⁸.

⁸⁶ Giuseppe SCHIRÒ, *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, cit., p. 23; p. 87.

⁸⁷ Ad esempio, l'analisi dei *riveli* seicenteschi (1623) di Contessa ha consentito di evidenziare l'ingresso in questo secolo di nuovi cognomi, d' incerta provenienza (Francesca DI MICELI, *Contessa Entellina*, cit., p. 36). Anche a Cerzeto, l'analisi del catasto onciario ha consentito di rilevare la presenza di «Forestieri abitanti laici» (Cinzia CAPALBO, «Il paesaggio agrario e gli insediamenti urbani», cit., p. 57).

⁸⁸ *Ivi*, cit., pp. 45-46.

La prevalenza di legami esogamici è un segno evidente di questa evoluzione, anche se è probabile che una certa promiscuità matrimoniale fosse diffusa sin dall'origine, per la prevalente presenza di uomini fra gli esuli⁸⁹. Soprattutto nel Settecento, nella preoccupazione con la quale la maggior parte dei vescovi latini guardava allo stato di promiscuità in cui vivevano gli italogreci e i latini nelle loro diocesi, è possibile intuire gli effetti di questa secolare mobilità. A questo riguardo, un prospetto settecentesco sulla popolazione di S. Benedetto Ullano può aiutarci a comprendere meglio la reale configurazione di quella che nelle carte è spesso definita come una «mostruosa promiscua mescolanza». Per descrivere questa complessa amalgama il compilatore di questo documento, il cancelliere Alessandro Tocci, ricorre a ben cinque diverse categorie etno-confessionali: accanto agli albanesi di rito greco, che costituivano la maggioranza della popolazione (448), c'erano gli albanesi che praticavano il rito latino per proprio comodo o ad imitazione dei loro progenitori (157); seguivano gli albanesi provenienti dalle terre vicine, in cui il rito greco era scomparso da tempo, e i forestieri italiani, entrambi seguaci del rito latino, nonostante i loro figli fossero stati battezzati nel fonte greco (320); infine, c'erano gli albanesi latini abitanti nella vicina terra di Marri (40)⁹⁰. La presenza dei medesimi cognomi all'interno dei diversi gruppi non lascia alcun dubbio sugli effetti che la prolungata e pacifica convivenza tra i due elementi linguistici e confessionali produsse su quella popolazione, al di là degli scandali e dei contrasti denunciati dalle autorità ecclesiastiche latine⁹¹.

Questo paesaggio umano così complesso per le sue molteplici stratificazioni linguistiche, culturali e confessionali riflette una condizione diffusa, di cui si trova riscontro in numerose altre relazioni e di cui si offre una sintesi efficace nella scrittura di un consultore pontificio:

⁸⁹ Cfr. Pietro DE LEO, «Condizioni economico-sociali degli Albanesi in Calabria», cit., p. 55; Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 207-210. L'arrivo a San Demetrio di numerose famiglie e individui calabresi dai paesi vicini o anche da luoghi più lontani della regione, fu dovuto soprattutto alla grave situazione economica in cui versava nel Settecento tutta la Calabria cosentina, in balia del banditismo diffuso e dell'anarchia baronale e afflitta dalle ricorrenti calamità naturali (carestie, epidemie, terremoti, alluvioni).

⁹⁰ ASPF, SOCG, v. 793, S. Benedetto Ullano, 12 luglio 1762, cc. 229r-231v.

⁹¹ Il fenomeno dei matrimoni misti era una realtà ovunque diffusa: in tutti i casali albanesi di Calabria c'erano donne latine sposate con albanesi (e viceversa), le quali, anche dopo la promulgazione della bolla *Etsi pastoralis* – denunciano i vescovi – erano solite far battezzare i loro figli in rito greco.

chi non sa, che gli Italo Greci Albanesi i quali abitano nelli Regni di Napoli, e di Sicilia, siano composti di poche famiglie vere italo greche, descendentì da padri, e madri italo greche. Molte altre discendono di padre greco e di madre italiana, e moltissime altre da padre italiano, e da madre greca⁹².

L'incontro con la popolazione locale, dunque, non innesco ovunque dinamiche di tipo assimilatorio: nella maggior parte dei casi si verificò piuttosto un processo di graduale inclusione di elementi indigeni all'interno delle società albanofone, durante il quale gli atteggiamenti di promiscuità sociale e confessionale e i fenomeni d'integrazione e di reciproca acculturazione generalmente prevalsero sulle dinamiche conflittuali. Il quadro descritto dal clero latino e dagli ufficiali locali sembra confermare quanto scrisse a proposito degli albanofoni di Calabria Francesco Capalbo agli inizi del secolo scorso:

E l'infiltrazione, progredendo sempre, sarà tale in San Demetrio che, col tempo, gli indigeni prevarranno in numero sui sopravvenuti, fondendosi pacificamente con essi e diventando tutti bilingui e seguaci del medesimo rito greco⁹³.

L'aspetto più interessante, soprattutto se confrontato con le dinamiche in atto nelle comunità levantine del Regno, è rappresentato dall'intensità delle unioni matrimoniali e dei rapporti di padrinate tra l'elemento italiano e quello albanofono⁹⁴. Nelle comunità di Napoli e Barletta, costituite principalmente di mercanti provenienti dal Levante, ritroviamo gli stessi comportamenti matrimoniali esogamici e le medesime partecche interculturali di padrinate osservabili tra gli oriundi albanesi: anche qui, infatti, era frequente che individui facoltosi, privi di alcun titolo civile o nobile, chiedessero a qualche nobile forestiero o in generale a individui appartenenti ad un ceto sociale superiore, l'onore di

⁹² ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, 1750, cc. 193rv. La scrittura fu compilata da un consultore in risposta alla denuncia del sindaco di Castroreggio contro la tendenza di molti soggetti nati, battezzati e cresciuti sotto il rito greco a passare al rito latino.

⁹³ Francesco CAPALBO, *Di alcune colonie albanesi della Calabria Citra Notizie e Documenti* in *Archivio Storico della Calabria*, Anno VI, n. 1-4 (1918), pp. 259-288, citato in Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p. 210.

⁹⁴ Di questo fenomeno troviamo traccia nel casale di San Demetrio già nel primo decennio del XVII secolo. Vedi: Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p. 140.

far da padrino al battesimo dei propri figli⁹⁵. Dal punto di vista demografico – osserva Delille – i comportamenti matrimoniali di quei coloni riflettono i:

due “modelli” demografici fondamentali che si contendono il Mezzogiorno nel periodo moderno [...] quello del matrimonio “precoce” (legato al latifondo e alle migrazioni – spesso stagionali – dei lavoratori agricoli) e quello del matrimonio tardivo (più legato alla piccola proprietà contadina e al radicamento delle famiglie sul territorio)⁹⁶.

Questi due aspetti – la conformità e l’adattamento alle ‘norme’ del contesto locale e l’identità dei comportamenti sociali riscontrata tra i coloni albanesi e i migranti levantini – mostrano come, indipendentemente dal tempo trascorso dalla prima migrazione, nessuna di quelle comunità alloglotte assunse mai i caratteri sociali di una minoranza, pur preservando i valori culturali e religiosi originari e una forte coesione interna.

All’interno dei casali albanesi la convivenza tra le due comunità confessionali si tradusse il più delle volte in una «miscela» dei due riti, dovuta soprattutto alla penuria di parroci latini. Ad esempio, nei casali calabresi di Vaccarizzo, S. Giorgio e S. Demetrio – riferiscono i vescovi diocesani – «trovasi mischiati greci e latini»⁹⁷; in molti altri luoghi del regno i latini, non trovando sacerdoti del loro rito, erano soliti recarsi dai parroci greci del luogo per comunicarsi alla maniera orientale (in fermentato) o per battezzare nel *fonte* greco i propri figli. Situazioni di questo genere rimasero a lungo diffuse anche in Sicilia, nonostante il Chetta nel *Tesoro* affermi che i suoi

patrioti [...] aborrendo il commercio lubrico de’ regnicoli, sempre si conservaron solitari, e contraevan i matrimoni tralle sole di loro famiglie, o dell’altre nostre colonie [...] seguendo così fin al tempo del capitano don Luca Vitaliotti, che visse fin al 1716⁹⁸.

⁹⁵ *Ivi*, cit. p. 203-205. Nei registri parrocchiali di San Demetrio compaiono molti nomi di notabili forestieri che, non potendo raggiungere il casale, con procure notarili nominavano loro procuratori dei cittadini locali perché presenziassero alla cerimonia religiosa in loro vece. Lo stesso fenomeno, come vedremo, si osserva nei registri dei battesimi della parrocchia greca di Napoli.

⁹⁶ Gérard DELILLE, «I meccanismi sociali», cit., p. 111.

⁹⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Rossano, 10 gennaio 1796, c. 278r.

⁹⁸ Nicolò CHETTA, *Tesoro di notizie su de’ Macedoni*, cit., c. 215, citato in Francesca DI MICELI, *Contessa Entellina*, cit., p. 36.

In questa mistificazione della realtà storica sono evidenti gli effetti dei contrasti che tra i secoli XVII-XVIII opposero il clero dei due riti. Durante questi due secoli, infatti, per porre fine alla promiscuità tra greci e latini i vescovi concessero progressivamente ai latini che andavano stabilendosi nei paesi albanesi «chiese filiali delle matrici chiese greche», riconoscendo nella maggior parte dei casi al loro clero una posizione d'inferiorità rispetto a quello greco⁹⁹. Queste innovazioni, tuttavia, nella maggior parte dei casi non riuscirono ad impedire quella promiscuità confessionale – e matrimoniale – ripetutamente contrastata dalle istruzioni pontificie¹⁰⁰ e denunciata dal clero latino. La disputa tra greci e latini, la quale non riguardava solo l' 'ecclesiastico' ma anche il 'temporale'¹⁰¹, non corrispondeva allo scontro tra gruppi 'etnici' – tra autoctoni e albanesi – bensì tra due diversi gruppi confessionali e di potere. In uno di quei casali, a Mezzojuso, nei primi decenni del XVII secolo il conflitto si risolse con l'elevazione a Chiesa matrice anche della parrocchia latina, la quale era allora retta da un albanese, un certo Giorgio Reres¹⁰².

In alcuni casali il processo di reciproca acculturazione tra autoctoni e oriundi albanesi fu particolarmente intenso, al punto che due economi, uno greco e uno latino, potevano amministrare i sacramenti, confessare e predicare «ad ambedue latini e greci indifferentemente» all'interno della stessa chiesa¹⁰³. A Lungro – racconta il Vescovo – vi era un convento di Carmelitani, nella chiesa dei quali erano soliti recarsi «per devozione» e comunicare in azimo anche molti del rito greco. La prolungata convivenza generò all'interno dei casali albanesi forme di sociabilità popolare e inter-confessionale, fatte di consuetudini e pratiche sociali e culturali comuni a tutti gli abitanti del luogo. Anche là

⁹⁹ Su questo aspetto particolare della storia degli italoalbanesi di Sicilia, vedi: Giuseppe SCHIRÒ, *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, cit..

¹⁰⁰ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 4 (1741-1760), s.d., *Riflessioni del Vescovo di Marsico nuovo sull'istruzione di Benedetto XIV Etsi Pastoralis*, cc. 74rv. Nella visita compiuta a Contessa da Monsignor Francesco Ramirez nel 1698, quest'ultimo deplora il «pieno e totale diritto» del clero greco sugli «avventizi secolari latini [...] senza il menomo scrupolo di diversità di rito..» (Francesca Di Miceli, *Contessa Entellina*, cit., p. 44); cfr. Giuseppe SCHIRÒ, *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, cit., pp. 97-98.

¹⁰¹ Schirò racconta che agli inizi del XIX secolo i giurati e il sindaco di Piana chiesero al Re di stabilire i limiti fra i diritti dei greco-albanesi e quelli dei latini, così nel temporale come nell'ecclesiastico (*Ivi*, cit., pp. 99-100).

¹⁰² *Ivi*, cit., pp. 60-61.

¹⁰³ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 6, Rossano, 10 gennaio 1796, cit..

dove la presenza di un economo latino accanto al parroco greco consentiva alla popolazione di entrambi i riti di preservare le divisioni confessionali, nei digiuni, nelle astinenze e nelle feste religiose i loro comportamenti tendevano per 'convenienza' a convergere, scanditi dai ritmi della vita quotidiana e dagli usi e dalle consuetudini collettive¹⁰⁴. Non sorprende, dunque, che il Vescovo di Cassano nel 1767 chiedesse al dicastero romano l'autorizzazione di poter dare facoltà alle mogli latine di uniformarsi ai mariti greci in materia di digiuni¹⁰⁵. Anche «nelle quattro Colonie Albanesi di Sicilia», dove i fedeli dei due riti convivevano «senza restrizione di domicilio, e parentandosi scambievolmente [...] nell'ultima settimana, e giorni ultimi del carnevale per questa diversità di rito sotto l'aspetto di convenienza si rompe nell'uso de cibi la rispettiva disciplina»¹⁰⁶.

L'integrazione dei coloni albanesi nella società locale non coinvolse soltanto i braccianti e i popolani, «la gente più bassa, e le donne», tra i quali quel processo poteva a volte trovare un forte limite nella presenza, di persone «ignare della lingua italiana»¹⁰⁷. All'interno dei casali, dove – come abbiamo visto – il livello di promiscuità sociale e confessionale tra autoctoni e oriundi albanesi sembra essere quasi ovunque molto elevato – un lento e graduale processo di differenziazione sociale portò nel Settecento alla creazione di nuove identità sociali, trasversali alle differenze culturali e confessionali. Il Parroco Francesco Bidera, nel suo rendiconto annuale, riferiva di aver introdotto a Palazzo Adriano, sua patria, due Congregazioni per l'insegnamento della dottrina, una per i Preti e i Gentiluomini del Paese nei giorni di mercoledì e venerdì e l'altra quotidiana per tutti i fedeli¹⁰⁸. Nel Settecento, all'interno della società italo-albanese del regno le due categorie, quella dei preti e dei

¹⁰⁴ ASPF, Acta, 22 marzo 1762, I Latini frammischiati con i greci, cit.. In seguito alla presa d'atto che nella Terra di S. Benedetto Ullano «vi erano degli abitanti latini frammischiati con quel popolo greco, il di cui rito in tutto osservano», la Congregazione di Propaganda il 20 giugno dello stesso anno scrisse ai vescovi delle diocesi calabresi e di Larino, ingiungendo loro di scrivere un preciso ragguaglio sulla situazione esistente nei paesi albanofoni presenti nelle loro rispettive diocesi. Le suddette informazioni sono tratte da queste relazioni.

¹⁰⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Cassano, 14 febbraio 1767, cit..

¹⁰⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Palermo, luglio 1784, cc. 84rv.

¹⁰⁷ ASPF, SOCG, vol. 746, S. Benedetto Ullano, 19 gennaio 1751, cc. 194rv. Questo dato si ricava da una lettera in cui l'università di San Benedetto Ullano esprime il proprio disaccordo per l'elezione a rettore del Collegio e parroco di quella comunità, di un sacerdote di rito latino, il quale «come italiano, non sa la lingua albanese, necessaria a predicare, ed a confessare».

¹⁰⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Palermo, 23 ottobre 1755, cc. 343rv.

gentiluomini, cominciarono a coincidere: alcuni esponenti del ceto ecclesiastico, soprattutto in Calabria, nel tentativo di ostentare la presunta nobiltà dei loro natali, cominciarono addirittura a fregiarsi del titolo di «nobile coroneo»¹⁰⁹. Il richiamo alle proprie origini culturali diventava qui funzionale non tanto all'affermazione della propria autonomia e della propria 'identità' culturale, bensì al riconoscimento del proprio status sociale all'interno della società locale e regnicola, per ragioni fiscali e di prestigio.

La formazione di questa nuova aristocrazia ecclesiastica, dopo quella militare del XVI secolo¹¹⁰, si accompagnò inevitabilmente alla creazione di rapporti e legami tra i suoi esponenti e gli ambienti aristocratici e colti della capitale e del regno. Un esempio emblematico è quello di Francesco Saverio Rodotà: a sostegno della sua candidatura alla carica di Vescovo e Presidente del Collegio italo-greco, molte autorità temporali ed ecclesiastiche locali testimoniarono con alcune *fedi* l'antica nobiltà di quella famiglia, discendente da nobili coronei, la quale aveva sempre «fatto matrimoni con Patrizi della città di Cosenza, ed Amantea» ed edificato molte Chiese nella regione¹¹¹. In alcuni casi, la presenza di legami familiari con un alto prelato poteva aprire la strada a qualche possibilità d'impiego anche all'interno degli ambienti di corte. Così, ad esempio, negli anni del Viceregno austriaco Giovanni Matranga della Piana dei Greci di nazione albanese di 8 o 9 anni, nipote del vescovo greco di Roma, Monsignor Macario, intorno al 1720 era partito con il

¹⁰⁹ Nel corso del XVII secolo i sovrani napoletani, in particolare Filippo III, IV e V, confermarono i privilegi che Carlo V agli inizi del secolo precedente aveva concesso alle colonie coronee che si erano stabilite nel regno dopo la caduta in mano ai Turchi di Corone e Modone (Vincenzo GIURA, «La vita economica degli Albanesi in Calabria nei secoli XV-XVIII», cit., pp. 77-78). Per lo stato d'inconsapevolezza e d'ignoranza in cui versò a lungo quella popolazione, quei privilegi rimasero a lungo senza attuazione. Nel XVIII secolo, quando il miglioramento delle condizioni sociali ed economiche consentì ad alcune famiglie di raggiungere una maggiore agiatezza e di divenire culturalmente consapevoli della propria storia e dei propri diritti, queste presentarono petizioni alla Regia Camera della Sommara per ottenere il riconoscimento dei privilegi concessi ai propri antenati (Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p. 105).

¹¹⁰ In origine furono soprattutto i militari albanesi a godere di privilegi e benefici, in virtù dei quali molti si stabilirono nella Capitale o in altre Corti della penisola e d'Europa, esercitando il mestiere delle armi o ricoprendo incarichi di prestigio. Cfr. Paolo PETA, *Stradioti: soldati albanesi in Italia*, cit..

¹¹¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, 1789, Fedi di vari soggetti e istituzioni a sostegno della nomina di Francesco Saverio Rodotà, cc. 190r-206v.

proprio padre, poi morto in Stiria durante il viaggio, «per portarsi a servire per paggio un Principe della Germania»¹¹².

L'ammissione ai seminari dedicati alla formazione dei religiosi di rito greco e la progressiva accumulazione delle ricchezze, favorita dalle immunità e dai privilegi di cui godeva il clero, sembrano costituire i principali meccanismi di mobilità sociale all'interno dei casali albanesi. In una memoria indirizzata a Propaganda Fide nel 1783, il Vescovo italogreco Archiopoli, esaltando le virtù e i meriti del Seminario di S. Benedetto Ullano, ricordava come molti degli alunni che si erano formati in quel Collegio avessero in seguito servito il re delle due Sicilie come lettori di lingua greca nei Regali convitti eretti in varie città del Regno¹¹³. Come i *milites* albanesi nel XVI secolo, molti giovani chierici oltrepassarono i confini angusti della patria per compiere la loro formazione negli istituti religiosi della capitale o a Roma nel Collegio greco di S. Atanasio. Ad esempio, il chierico italogreco Teodoro La Leijna si trovava a Napoli per motivi di studio quando nel 1737 scrisse alla Congregazione romana chiedendo di poter essere promosso agli ordini sacri da Monsignor Matranga, Vescovo greco di Roma, che in quel periodo risiedeva nella capitale¹¹⁴. Non tutti coloro che sceglievano di trasferirsi a Napoli proseguivano gli studi teologici. Domenico Bellusci di Frascineto, ad esempio, nel 1798 giunse nella capitale per approfondire lo studio della matematica: qui Bellusci entrò in contatto con alcuni suoi illustri conterranei, il già citato Pasquale Baffi (1749-1799) e Angelo Masci di S. Sofia (1758-1821), consigliere di Stato e autore nel 1807 del noto *Discorso*, con i quali condivise le idee illuministiche e riformatrici diffuse nei circoli intellettuali dell'epoca¹¹⁵.

L'allontanamento dalla patria d'origine poteva comportare non solo l'apertura verso una società più 'illuminata' e cosmopolita. Talvolta, esso significava anche la temporanea perdita della propria identità religiosa, come nel caso di Angelo d'Orsa della terra di Civita: «battezzato ed

¹¹² ASPF, Acta, 28 settembre 1722, Il Vescovo greco di Seleucia Mons. Macario domanda sussidio per mantenere un suo nipote italo greco privo di genitore, n. 7, cc. 508rv; SOCG, v. 637 (28 settembre 1722), cc. 17rv.

¹¹³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, S. Benedetto Ullano, 22 febbraio 1783, *Memoria del Vescovo italo-greco d'ambidue le Sicilie Mons. Archiopoli*, cc. 54rv.

¹¹⁴ ASPF, Acta, 18 novembre 1737, Teodoro La Leijna italogreco della diocesi di Cassano supplica di essere dispensato dal portarsi in Ullano per ordinarsi e di poter prendere gli ordini da Mons. Matranga che trovasi in Napoli, n.15, cc. 456r-457v.

¹¹⁵ Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p. 241.

educato nel rito greco», «fin dal principio della sua adolescenza» si era trasferito a Napoli «al servizio del Sig.r Duca di Cassano Sig.re della d.a Terra» e lì aveva vissuto per diversi anni secondo il rito latino, nonostante la presenza in quella capitale di una parrocchia greca; tornato poi nella sua patria, sposò una giovane greca e chiese di poter tornare al rito orientale¹¹⁶.

Al termine del percorso di studi, alcuni di questi giovani chierici occuparono posti di prestigio all'interno degli istituti culturali e religiosi pontifici, come Samuele Rodotà, «italo greco di Nazione, ma di rito latino», il quale, «peritissimo de riti, e degli abusi di quella Nazione», nel 1722 ricoprì l'incarico di scrittore di lingua greca nella Biblioteca vaticana¹¹⁷. Altri proseguirono la loro carriera ecclesiastica all'interno del regno come Pietro Bellizzi, sacerdote italo-greco originario di Civita, il quale divenne maestro di teologia nel «Collegio dei Teologi Napoletani», dopo aver ricoperto altri incarichi in Calabria e in Abruzzo¹¹⁸. Per tutti questi chierici e prelati italoalbanesi l'abbandono della patria di origine implicava il graduale distacco dalle proprie tradizioni, talvolta per un sentimento di autentica adesione ai dogmi cattolici e alla disciplina latine, coltivati all'interno dei Seminari greco-cattolici, o più spesso per ambizione e per mera opportunità. Fu questo il caso di Angelo Bellizzi, italogreco della Terra di S. Basilio, il quale, non avendo trovato alcuna cappellania nelle chiese greche di Napoli, aveva dovuto celebrare in rito latino, «non essendo il popolo avvezzo al rito greco», nella Chiesa di S. Giacomo delle Nazioni Spagnola¹¹⁹.

La maggior parte dei chierici, tuttavia, il cui compito all'interno della comunità era principalmente quello di assistere il cappellano negli uffici divini, «non aspirava alla carriera ecclesiastica, ma utilizzava la qualifica di chierico per godere di molti privilegi riservati alla categoria». A San Demetrio, dove se ne contano in gran numero, essi formavano una specie di consorteria, disposta anche all'uso delle armi e della violenza per difendere i propri privilegi dalle pretese degli ufficiali regi¹²⁰.

¹¹⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Roma, 20 luglio 1756, Risposta al Vescovo di Cassano, cc. 379rv.

¹¹⁷ 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. 245v.

¹¹⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Lettera del sacerdote italo greco Pietro Bellizzi della diocesi di Cassano, s.d., cc. 592r-599r.

¹¹⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Napoli, 10 giugno 1786, c. 97r.

¹²⁰ Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p. 137.

Coesione sociale e identità culturale

Le trasformazioni liturgiche e culturali indotte dal processo di acculturazione con la popolazione locale non minarono tuttavia la coesione sociale e la coscienza della propria specificità culturale. Ancora due secoli dopo il loro insediamento questi due fattori connotavano i comportamenti individuali e la vita collettiva delle popolazioni albanofone del Regno. D'altronde, come abbiamo visto, anche il processo d'integrazione sociale dell' 'aristocrazia' italoalbanese all'interno dell'alta società regnicola, era passato attraverso la costruzione di una nobiltà di ceto, basata sulla finzione delle proprie origini coronee.

Ad un livello più generale, nonostante la «miscela dei riti» fosse una pratica diffusa, quelle popolazioni costruirono la propria 'alterità' soprattutto intorno alla difesa del rito greco. Attraverso diversi meccanismi sociali e istituzionali, la difesa del rito divenne funzionale al mantenimento della coesione sociale della comunità. Questi meccanismi possono essere esemplificati attraverso alcuni casi individuati tra le carte d'archivio. Il primo riguarda una donna albanese di rito greco di Palazzo Adriano, la quale aveva affidato uno dei suoi molti figli alle cure di una sua zia: nel 1778 si era rivolta alla Sacra Congregazione per chiedere che quel bambino, nato da padre latino, potesse passare al rito greco, poiché la zia affidataria, «pura albanese», aveva imposto come condizione per l'eredità la fedeltà al rito greco¹²¹. In un'altra scrittura Nicola Maria Tocci di S. Cosmo, «Albanese di nazione», evocava i suoi «antenati albanesi di rito greco» perché gli fosse concesso dal dicastero romano il permesso di passare al rito greco, essendo egli latino come il padre: in questo modo avrebbe potuto servire come parroco la sua comunità, rimasta priva di giovani aspiranti al sacerdozio, e perpetuare al suo interno il rito originario¹²². L'ultimo caso ha come protagonista l'intera università di San Demetrio: consapevole delle proprie prerogative e preoccupata probabilmente per la scarsità di risorse disponibili sul suo territorio, nel 1644 giunse perfino a mobilitare l'intervento del signore feudale contro l'arrivo di una moltitudine di forestieri: «italiani» e di rito latino, questi ultimi erano percepiti come

¹²¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Palazzo Adriano, 2 maggio 1778, c. 560r.

¹²² ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), S. Cosmo (diocesi di Rossano), s.d., c. 270r.

una minaccia per la coesione e gli equilibri interni di quella comunità¹²³, dove pure le due culture si erano fuse e convivevano da tempo.

Non bisogna dimenticare, tuttavia, l'importanza delle condizioni ambientali: più che dall'isolamento, il perdurare nel tempo di una forte coesione interna fu indubbiamente favorito anche dalle strutture del latifondo feudale. Mentre in presenza della mezzadria i coloni vivevano sparsi all'interno di case coloniche e di poderi isolati, qui i braccianti, privi di terra e impiegati nella coltivazione dei vasti possedimenti dei signori feudali, vivevano aggregati in grossi borghi¹²⁴. Questo portò i coloni albanesi ad organizzare lo spazio secondo moduli architettonici e insediativi diversi da quelli prevalenti nella regione:

The heart of the Albanian town was the district, which was highlighted, moreover, by the road system: usually state roads crossed over the urban centre separating the "High" district from the "Low" district and, as every district possessed its own general services (church, shop, etc.), each district was autonomous. At the basis of each district, however, there was an "urban microstructure" consisting of a small *piazzetta* opening onto lanes, surrounded by buildings, which looked onto the circular open space. This "micro-structure" which the Albanians referred to as *gijtonia*, meaning "neighbourhood", transformed the town into a series of centres, that is, into many "neighbourhoods", giving rise to a polycentrism which was the "totally new element introduced by the Albanian populations into South Italy's urban development-structural system¹²⁵.

La coesione sociale tra gli albanofoni si venne costruendo non soltanto attraverso un consolidamento delle relazioni sociali interne alla singola colonia, ma anche attraverso i rapporti che quelle popolazioni intrattennero nel tempo con i vicini casali albanesi. I registri parrocchiali consentono di misurare il grado di questa mobilità geografica: ad esempio, nei libri seicenteschi dei defunti di S. Demetrio tra i forestieri compaiono non solo calabresi, ma anche diversi individui provenienti da altri casali albanesi vicini come quello di S. Giorgio o di Acquafuriosa¹²⁶. Nel Settecento, le relazioni tra i vari casali furono

¹²³ Nel 1644 i rappresentanti di quel casale rivolsero una petizione al cardinale Brancaccio per chiedere l'espulsione degli «Italiani», provenienti soprattutto dalla vicina Scigliano, non potendo essi «campare unitamente per molte cause» (Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 145-46).

¹²⁴ Cinzia CAPALBO, «Il paesaggio agrario e gli insediamenti urbani», cit., p. 68. Cfr. Emilio SERENI, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari, Laterza, 1961.

¹²⁵ Luigi DE ROSA, «The Balkan minorities (Slavs and Albanians) in South Italy», cit., p. 453.

¹²⁶ Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., p. 154.

certamente incrementate dalla fondazione a S. Benedetto Ullano del Seminario italogreco, i cui alunni provenivano da tutti i casali albanesi della provincia e della vicina Basilicata. La comune pratica confessionale non fu, però, l'unico terreno sul quale si venne realizzando l'unione tra i numerosi paesi albanesi della regione. Il Vescovo di S. Benedetto Ullano racconta che:

Li primi che vennero a far abitazione in questo luogo detto S. Benedetto d'Ullano [...] furono Albanesi di Rito greco [...]. Detti Albanesi Greci col tempo si sono in parte ammogliati con albanesi de' luoghi convicini quali sono Rota, S. Martino, S. Giacomo, Cerzeto, Cavalarizzo, Cervicato, Mongarasano, e Falconara, quali Paesi tutti vivono comunemente nel osservanza del rito Lattino¹²⁷.

Nel prospetto sulla popolazione di S. Benedetto Ullano, i suoi abitanti sono indicati ancora come albanesi nonostante l'abbandono del rito¹²⁸. Anche in Capitanata, dove il rito greco nel Settecento sopravviveva solo a Chieuti, Giovanni Andrea Tria nelle sue *Memorie storiche* fa riferimento alla presenza di «altri luoghi, abitati dagl'Albanesi in questa Diocesi». La popolazione di alcuni di questi luoghi, come ad esempio quella di Campomarino, nonostante il passaggio al rito latino, preservava a quel tempo non solo la lingua «benché assai corrotta»¹²⁹, ma anche la memoria delle proprie origini. Ancora negli ultimi anni del secolo precedente, in una fervente supplica rivolta alla Santa Sede affinché non permettesse l'introduzione nella chiesa di «altro rito del nostro antico greco», quella università rievocava le sue lontane origini albanesi¹³⁰. All'incirca un secolo dopo – secondo quanto racconta Andrea Figlia – le famiglie di origine coronea di Campomarino presentarono diversi documenti presso la «Regia camera per mantenere li loro jussi», ovvero i privilegi che Carlo V aveva concesso ai loro antenati, contestati dal

¹²⁷ ASPF, SOCG, v. 793, 22 marzo 1762, *Notamento* compilato dal Vescovo di Bisignano, cc. 229r-231v.

¹²⁸ Vedi *supra* p. 135.

¹²⁹ Nel 1744 nelle sue *Memorie storiche* Giovanni Andrea Tria, nelle pagine dedicate alla terra di Campomarino, scrive: «Quei, che l'abitano mantengono i costumi, e la lingua della Nazione Albanese» (Giovanni Andrea TRIA, *Memorie storiche civili, ed ecclesiastiche*, cit., cap. IV: *Di Campomarino*, p. 352); nel capitolo dedicato a Chieuti, pur confermando il dato sul declino del rito greco, scriveva che quel casale «per ogni parte aperto, gode la vista dell'Adriatico, e di altri luoghi, e Terre vicine, e lontane, di aria perfetta, come sono tutti gl'altri luoghi, abitati dagl'Albanesi in questa Diocesi» (*Ivi*, cit., cap. VI: *Di Chieuti*, p. 404).

¹³⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, Campomarino, 3 maggio 1687, cc. 149rv.

barone del luogo¹³¹. Pure gli abitanti di Portocannone – scrive ancora il Tria – «di nazione Albanese, ed Epiroti [...] benché ne conservino il costume, e con esso il linguaggio corrotto, non riconoscono però altro rito nelle cose sagre, che il latino, lasciato affatto il Greco»¹³². Anche nei casali calabro-albanesi in cui il rito greco era maggioritario, vi erano dei coloni che, pur conservando la lingua natia e non intendendo l'italiana¹³³, «per capriccio» avevano abbracciato in modo permanente il rito latino¹³⁴. La conservazione in alcuni contesti della lingua e degli usi e costumi nati anche dopo la scomparsa del rito, spiega perché in alcuni documenti vengano denotati come *puri* o *veri* quei Greci Albanesi che si distinguevano dal resto della popolazione «tanto ne' sacramenti quanto nel costume nel vestire ed in ogni altra cosa»¹³⁵.

È evidente, dunque, che la memoria delle comuni origini storiche e geografiche, rievocata in numerose suppliche, e il comune dialetto albanese costituissero un legame altrettanto forte di quello creato dalla condivisione della medesima tradizione liturgica. Questo legame – in cui il più delle volte la dimensione culturale e quella religiosa coincidono – univa l'una all'altra tutte le colonie albanofone del Regno e di Sicilia. Come abbiamo già detto, questa unione fu soprattutto il frutto di una costruzione intellettuale; tuttavia, seppur di rado, essa fu supportata dalla creazione di legami sociali, anche al di fuori dell'élite ecclesiastica italoalbanese. Così, ad esempio, nel 1694 Teresa Lascari della terra di Spezzano, casale calabrese a quell'epoca passato ufficialmente al rito

¹³¹ Giovanni Andrea TRIA, *Memorie storiche civili, ed ecclesiastiche*, cit., cap. IV: *Di Campomarino*, p. 352.

¹³² *Ivi*, cit., cap. III: *Di Portocannone*, p. 349. Ormai del tutto perduta era invece ogni «memoria di Grecismo e d'Albanese» a S. Croce di Magliano, dove sopravvivevano solo pochi termini e la Chiesa con le sue sacre suppellettili (*Ivi*, cit., cap. IX: *Di S. Croce di Magliano*, pp. 448-453).

¹³³ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 4, 1750, cit., c. 194v.

¹³⁴ Onofrio Elmo, parroco Greco della terra di Vaccarizzo (diocesi di Rossano), in una lettera a Propaganda denuncia la condotta del parroco latino, il quale, per aumentare le tenui rendite della sua parrocchia, in modo improprio induceva quelli di rito greco a passare al latino (ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 4, Vaccarizzo (diocesi di Rossano), 7 maggio 1742, cc. 53r-54r). Vedi anche: Acta, 21 giugno 1723, Demetrio Minisci Sindaco del Casale di S. Cosmo Diocesi di Rossano in Calabria espone la necessità che hanno quei Greci di un Vescovo proprio per rimediare agli sconcerti e agli abusi, n. 24, cc. 353v-356r.

¹³⁵ ASPF, SOCG, v. 793, 22 marzo 1762, Lettera del Vescovo di Bisignato, cc. 227r-228v.

latino, sposò nella parrocchia greca di Palermo Demetrio Eustachio originario della Chimara¹³⁶.

Un esempio interessante di costruzione di uno spazio di relazione italoalbanese è fornito dalla vicenda di Andrea Figlia. Originario di una famiglia italoalbanese di Chieuti, il papàs Figlia nacque a Mezzojuso in Sicilia, dove frequentò il Seminario italogreco di Palermo; dopo aver ricevuto l'ordinazione sacerdotale a Roma da Monsignor Schirò, nel 1754 il papàs si trasferì a Chieuti, dove il Vescovo di Larino gli concesse le lettere dimissorie e per qualche anno svolse la funzione di economo in quella parrocchia greca. Qualche anno più tardi lasciò quell'incarico per ricoprire il posto di cappellano regio nel Reggimento Real Macedone in Napoli, dove si trovavano arruolati molti greci sudditi veneziani e albanesi di Chimara, continuando «una o due volte l'anno» a far ritorno alla sua patria¹³⁷. La traiettoria di questo parroco italoalbanese, in realtà, più che riflettere la dinamica delle relazioni esistenti tra gli italoalbanesi del continente e quelli siciliani, sembra inscrivere all'interno di una mobilità più ampia, di natura ecclesiastica, che va oltre i confini del regno napoletano e si estende all'intero spazio dell'Ortodossia occidentale. Ciò che sembra più rilevante è che nella relazione inviata nel 1764 da Napoli al Papàs Parrino, allora Rettore del Seminario greco-albanese di Palermo, il Figlia manifesti un vivo interesse per la stesura in quegli anni da parte del Capitan Dandolo di una storia del Reggimento macedone: la sua speranza era che in quell'opera potesse essere finalmente riconosciuto «il valore dei nostri Albanesi», che Rodotà aveva al contrario taciuto «dando lode solamente alli due Greci Corafà»¹³⁸.

È significativo che, negli stessi anni in cui Andrea Figlia identificava gli oriundi albanesi e i 'moderni' soldati cimarrioni come componenti di una stessa *nazione*, alcuni esponenti dell'élite ecclesiastica italo-albanese cominciarono a tradurre la memoria delle origini storiche delle comunità albanofone del Regno nella narrazione storico-culturale di un

¹³⁶ Matteo SCIAMBRA, «Clero di rito greco che ha servito la comunità greco-albanese di Palermo», cit., pp. 16-17.

¹³⁷ ASPF, SOCG, v. 793, 22 marzo 1762, Lettera del Vescovo di Larino (11 luglio 1761), cc. 272r-273v.

¹³⁸ *Relazione del Rev. Papàs Andrea Figlia*, cit., pp. 6-7.

popolo, quello albanese, le cui lontane origini affondavano nell'antica Macedonia¹³⁹.

Gli italoalbanesi e l'Oriente Ortodosso: memoria storica, legami simbolici e relazioni sociali

Fra il clero italo-albanese la memoria delle origini delle colonie fu nel tempo alimentata anche dai rapporti che esso intrattenne con l'Oriente, in particolare con la regione di Chimara. Numerosi erano, infatti, gli ecclesiastici italoalbanesi inviati da Propaganda come missionari o Vicari Apostolici in quella provincia, dalla quale alcuni secoli prima erano giunti nel Regno molti dei loro antenati. Nel 1743 Giorgio Guzzetta, fondatore del Seminario greco di Palermo, immaginava la creazione, «a beneficio dell'Oriente», di «un braccio di gesuiti greci di rito», in cui avrebbero potuto confluire i molti giovani albanesi dei due seminari di Sicilia e Calabria¹⁴⁰. Lo stesso Collegio greco di San Benedetto Ullano era stato istituito «non solo per il sovenimento de' bisogni speciali della loro nazione, ma anche per le missioni d'Oriente»¹⁴¹.

Sebbene per la maggior parte del clero italo-albanese di Calabria e di Sicilia l'Oriente ortodosso fosse innanzitutto una terra da illuminare con «la verità dei dogmi» e da ricondurre all'ubbidienza romana, in alcune scritture esso riemerge alla memoria anche come il luogo delle origini, a cui tornare per restituire «agli infelici nazionali» il lume della fede offuscata dalla tirannia del turco:

La nazione Albanese di R. Greco del Regno di Sicilia con ogn'ossequio rappresenta all'EE. VV. che siccome per favor divino esule un tempo dall'Albania soggiogata dal Dominio Ottomano, ebbe la sorte di ricoverarsi in Paesi, ne' q.li fiorisce la cattolica fede, coltivata con somma vigilanza da Vescovi Latini; altrettanto si duole che gl'infelici nazionali rimasti colà sotto la tirannide del turco, restarono sin'oggi privi del lume della S. Fede, senza ministri che la coltivassero nella medema con evidente pericolo di dannarsi. Si sono l' EE. VV.

¹³⁹ Cfr. Matteo MANDALÀ, «Paolo Maria Parrino e le origini dell'ideologia albanista», in Pietro DI MARCO – Alessandro MUSCO (a cura di), *Aspetti della cultura bizantina ed albanese in Sicilia*, Palermo, Officina di Studi medievali, 2005, pp. 1-60.

¹⁴⁰ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 4, Napoli, 30 marzo 1743, cc. 107r-109v.

¹⁴¹ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 3, 31 maggio 1735, Memoria sul Collegio Corsini, cc. 530r-535r.

RR. studiate di mandar in q.lle parti missionari della med.a nazione per avvalorar quei meschini, ed istruirli ne' misteri della S. Fede cattolica¹⁴².

Un senso di continuità storico-culturale tra gli oriundi albanesi del Regno di Napoli e di Sicilia e gli albanesi che vivevano nella Chimara o in altre aree del Levante, si esprime nel Settecento anche attraverso alcune opere, rimaste per lo più manoscritte, redatte da alcuni esponenti del clero siculo-albanese, come la *Cronica della Macedonia fino ai tempi di Skanderbeg* di Giorgio Guzzetta¹⁴³ e il già menzionato *Tesoro di notizie su de' Macedoni* di Nicolò Chetta¹⁴⁴. Due particolari circostanze contribuirono ad alimentare questo senso di continuità: l'arruolamento nel Settecento di molti cimarrioni all'interno del Reggimento Real Macedone – dove furono impiegati come cappellani molti sacerdoti italoalbanesi – e l'impiego del clero italoalbanese nelle missioni religiose organizzate dalla Congregazione di Propaganda nella provincia di Chimara¹⁴⁵.

Nonostante, per ragioni innanzitutto linguistiche, la maggior parte dei chierici italoalbanesi fosse impiegata come missionari in quella provincia, l'Oriente di cui si fa menzione nelle relazioni inviate nel Settecento dal clero albanese a Propaganda, coincide con uno spazio più ampio e vario. Secondo quanto riferisce il papàs Guzzetta, alcuni preti della Congregazione dell'oratorio greco di S. Filippo Neri di Palermo stavano progettando di erigere due collegi, uno a Corfù e l'altro a Cefalonia: questi istituti, destinati alla «buona educazione della gioventù, bisognevole di cultura, e nelle lettere greche, e nel Santo timor

¹⁴² ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, 1756, *Memoriale del Popolo Albanese del Palazzo Adriano di Sicilia, Piana, Mezzojuso e Contessa*, cc. 345r-346v. I coloni albanesi dei casali siciliani, promotori di questa supplica, scrivono alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide per deplorare la riluttanza dei preti albanesi di Sicilia, ex-alunni nei collegi romani, a partecipare alle missioni in Albania e la loro abitudine di andar mendicando impieghi nel loro paese, dimenticandosi dei loro obblighi verso i nazionali d'oltremare.

¹⁴³ Giuseppe SCHIRÒ, *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, cit., pp. 106-107.

¹⁴⁴ Cfr. Matteo MANDALÀ, *Mundus vult decipi*, cit., pp. 40-41.

¹⁴⁵ Nel 1693, da Mezzojuso, partirono per la Chimarra i primi monaci guidati dallo jeromonaco Nilo Catalano, nominato in seguito Arcivescovo di Durazzo (Ernesto SCHIRÒ, *Origine degli insediamenti albanesi in Italia*. Contributo alla tavola rotonda "Albanesi per lingua, bizantini per rito, italiani per adozione: gli Arbëreshë, Palermo, 12 giugno 2009, in Gianfranco ROMAGNOLI (a cura di), *Miti e cultura arbëreshë*, Centro internazionale di studi sul mito – Delegazione siciliana, URL: <http://www.centrointernazionalestudisulmito.com/ebooks/albanesi.pdf>, pp. 29-35; qui p. 33.

di Dio; e nelle scienze latine», sarebbero stati realizzati con il supporto di due nobili greci, il Conte Capodistria e il Conte Giorgio Corafà, ufficiale del Reggimento Real Macedone¹⁴⁶.

La fede nell'impegno missionario e i legami con l'Oriente ortodosso furono più vivi e intensi tra i coloni siculo-albanesi di quanto non si osservi invece tra gli albanesi di Calabria. Sebbene la mancanza di un vasto mercato e la grave carenza di vie di comunicazione costringessero i casali di entrambe queste aree ad un relativo isolamento, la realtà dei casali calabresi appare assai più chiusa rispetto all'esterno di quanto non fosse quella siciliana. Sull'isola, infatti, più frequenti furono i contatti tra gli italoalbanesi e i monaci, i prelati e i numerosi mercanti levantini che, a volte anche solo di passaggio, giungevano sull'isola. Nel 1609, allo scopo di far rifiorire il rito greco, Andrea Reres aveva fondato a Mezzojuso un monastero¹⁴⁷. Per garantire in perpetuo l'osservanza del *vero* rito greco-orientale, nel suo testamento egli dispose che quel luogo sacro dovesse accogliere non solo italoalbanesi ma soprattutto monaci d'Oriente: fu così che molti monaci ortodossi giunsero sull'isola da Creta, dalle altre isole dell'Egeo e dalla Grecia continentale¹⁴⁸. Nella prima metà del Seicento anche nei registri parrocchiali di Mezzojuso si registra la presenza di otto famiglie provenienti da Creta; nello stesso periodo numerosi profughi cretesi giunsero anche nella parrocchia greca di Palermo, la quale fino alla fine del XVII secolo continuò ad accogliere numerosi secolari, monaci e cristiani orientali provenienti da Cipro, da Scio, dalle isole ionie, dalla Morea, dall'Epiro e dalla Chimara. I registri parrocchiali settecenteschi, invece, mostrano i segni di quella progressiva 'albanizzazione' di cui parla il chierico Sulli in una delle sue relazioni annuali¹⁴⁹: nel XVIII secolo, infatti, il clero di S. Niccolò risulta composto quasi esclusivamente da sacerdoti siculo-albanesi; tra i fedeli

¹⁴⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Napoli, 30 marzo 1743, cc. 107r-109v.

¹⁴⁷ Nel 1664 il Monastero venne assorbito nelle strutture provinciali dell'ordine basiliano: d'allora ebbe inizio un periodo di scontri e vertenze tra gli Italoalbanesi e i monaci basiliani, i quali pretendevano di imporre monaci del proprio ordine, seguaci del rito latinizzante italo-bizantino. ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Mezzojuso, 10 novembre 1772, cc. 428r-429r; cfr. Pietro DI MARCO, «La Chiesa bizantina di Sicilia», in Matteo MANDALÀ (a cura di), *Cinque secoli di cultura albanese in Sicilia*, cit., pp. 207-214; qui pp. 207-208.

¹⁴⁸ Tra questi c'era lo ieromonaco cretese Joannikio, iconografo proveniente dal Monte Athos e autore di molte delle icone che oggi costituiscono il patrimonio iconografico dell'eparchia di Piana degli Albanesi. Cfr. Giuseppe SCHIRÒ, *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, cit., p. 62.

¹⁴⁹ Vedi *supra* p. 66.

giunti dall'Oriente prevalgono gli individui di «nazione albanese» arruolati nel battaglione macedone, mentre sempre più rarefatta diventa la presenza di elementi grecofoni o di altra provenienza¹⁵⁰.

I mercanti levantini continuarono comunque a giungere per tutto il Settecento e oltre sulle coste sicule, attratti soprattutto dai privilegi e dalle franchigie del porto di Messina¹⁵¹. Nelle relazioni del clero siculo-albanese, infatti, si riferisce spesso d'incontri avuti con alcune figure di mercanti, talvolta anonime, o più genericamente con dei «Greci orientali». Con alcuni di questi si era «più volte abboccato» Francesco Bidera di Palazzo Adriano. In alcune lettere inviate al dicastero romano tra il 1759 e il 1763, il sacerdote italo-albanese riferisce dell'incontro che aveva avuto nella città di Sciacca, a sud di quel casale, con alcuni negozianti *Greci Orientali* di Smirne «dal mal tempo colà trasportati». I due *scismatici* – racconta Bidera – avevano istigato due preti orientali a proporgli alcuni casi di coscienza, risolti i quali, il sacerdote italoalbanese aveva promesso loro che avrebbe presto provveduto alla stesura di una teologia in idioma greco «per sapersi regolare ne' loro dubi»¹⁵².

In un'ultima lettera, inviata per sollecitare una risposta su quel progetto, Bidera sottolineava quanto «disgraziato» fosse il rito greco in alcune parti di quel Regno¹⁵³. Mentre in Calabria gli errori e gli abusi denunciati dai Vescovi nascevano per lo più dallo stato di forte promiscuità tra i due riti, dalla penuria e dalla condizione di abbandono e isolamento del clero, soprattutto prima dell'erezione del Collegio Corsini, in Sicilia troviamo una situazione per molti versi differente. Qui, i contatti più frequenti tra i coloni albanesi e i *greci orientali* provenienti dall'Oriente rendevano i siculo-albanesi più esposti alle 'eresie' degli scismatici. Nel 1739 i «Greci Albanesi della Sicilia»

¹⁵⁰ Matteo SCIAMBRA, «Clero di rito greco che ha servito la comunità greco-albanese di Palermo», cit., pp. 10-18.

¹⁵¹ In una lettera indirizzata al Segretario di Propaganda, Donisio Matranga, Arcivescovo di Dionisiopoli, così scrive a proposito della città di Messina: «Nella città di Messina abitano molte famiglie Greche orientali, e per esser quella città la Porta di Levante, e di Ponente non mancano alla giornata capitarvi nuovi Greci per cagione del Commercio, e negotij mercantili» (ASPF, SC, vol. 3, 1723, cc. 260rv).

¹⁵² ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Palazzo Adriano, 18 maggio 1759, cc. 476rv. Alla fine Bidera aggiungeva che tal «fatica quanto è necessaria a Greci Orientali altre tanto sarebbe utile all'Albanesi e Greci d'Italia, e a tutti li riuniti colla S. Chiesa Romana».

¹⁵³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Palazzo Adriano, 7 dicembre 1763, c. 140r.

scrivevano a Propaganda per denunciare la pratica diffusa tra i chierici albanesi della diocesi di Girgenti di andare in Levante per farsi ordinare dai Vescovi *scismatici*¹⁵⁴. In Sicilia, come anche in Corsica, l'insularità non si tradusse in una condizione d'isolamento e il mare non fu mai una barriera; al contrario, questi elementi contribuirono probabilmente a sottrarre quei paesi periferici dalla loro condizione di naturale marginalità. Per questo, le 'permanenze' della civiltà originaria appaiono più visibili nei casali siciliani di quanto non lo siano in quelli calabresi, in cui il maggiore isolamento portò nel tempo alla formazione di un universo antropologico e culturale peculiare.

Nelle carte dell'Archivio di Propaganda troviamo alcuni indizi che fanno pensare a contatti e relazioni non solo di natura occasionale tra italoalbanesi di Sicilia e migranti levantini. Un parroco di Palazzo Adriano nel 1783 riferisce di una lettera inviatagli da Salonicco da un mercante albanese, un certo Marco Menesio, il quale si rammaricava per il discredito che in quelle parti i latini avevano verso il rito greco¹⁵⁵. Altre storie testimoniano l'esistenza di legami tra oriundi albanesi e mercanti levantini, nonostante le diverse origini storiche e culturali. Questi rapporti erano favoriti dagli stessi vescovi, i quali spesso caldeggiavano l'invio di soggetti italoalbanesi nelle comunità levantine delle loro diocesi, per 'redimere' gli scismatici o più spesso per sopperire alla mancanza di sacerdoti orientali. In molti casi gli ex-alunni di Propaganda originari di quei casali vi giungevano spontaneamente, spinti dalla necessità di un impiego. Sebbene per la diversità della lingua o per ragioni confessionali molti di essi non trovarono sempre una felice accoglienza, non mancano casi in cui gli italoalbanesi riuscirono ad integrarsi: talvolta ciò fu favorito dal processo di acculturazione e integrazione dei *levantini*, o almeno di una parte di essi, nella società locale; altre volte, l' 'esperienza del ritorno' all'Oriente e la conoscenza del greco volgare e letterale consentirono l'incontro tra queste due realtà sociali e culturali apparentemente così diverse.

Come vedremo anche attraverso l'analisi delle altre comunità, l'Ortodossia 'occidentale' appare in generale come uno spazio di coesistenza, conflitto e interazione tra oriundi e orientali, *scismatici* e

¹⁵⁴ ASPF, Acta, 24 febbraio 1739, Che i chierici greci di Sicilia, i quali non sono ordinati dai propri vescovi e che vanno a farsi ordinare dai Vescovi scismatici in Levante, non si assolvino dalla S. Sede, n. 3, cc. 50r-51r.

¹⁵⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Palazzo Adriano, 5 giugno 1783, cc. 60rv.

uniti, cattolici e latini; come una terra – o meglio un insieme di terre – di frontiera, in cui le permanenze e le trasformazioni, le perdite e i ritorni scandirono nel tempo l'evoluzione di una civiltà peculiare.

1.2 Una «*mobilité négociée*»: le colonie ortodosse di Corsica, Abruzzo e Sardegna

All'origine dei meccanismi di redistribuzione e compensazione che spingevano gli uomini nel passato a muoversi o a stabilire connessioni tra una parte e l'altra del Mare interno, c'era anche un'ineguale ripartizione delle risorse materiali e umane tra le sue «micro-regioni»¹⁵⁶. La penuria di uomini fu uno dei principali fattori della mobilità ortodossa nei secoli dell'età moderna. Nell'impero ottomano la migrazione di gruppi da una regione all'altra dell'Impero, legata all'esigenza di ripopolare aree disabitate, costituì la norma piuttosto che un'eccezione¹⁵⁷. Tali trasferimenti di popolazione erano spesso motivati da ragioni di natura difensiva. Ad esempio la Repubblica di Venezia nel XVI secolo trasferì nuclei di popolazione greco-ortodossa dalle isole dello Ionio ai territori dell'alto Adriatico, a presidio dei confini dalmato-istriani¹⁵⁸. Questi meccanismi demografico-difensivi agirono anche verso l'esterno, determinando il trasferimento di masse compatte di cristiani ortodossi fuori dai domini veneti e dalle frontiere ottomane.

Anche al di qua dell'Adriatico orientale, infatti, gli Stati e i sovrani europei guardarono alle popolazioni cristiano-orientali del Levante come ad un bacino demografico cui attingere per ripopolare aree rimaste a lungo incolte e abbandonate. L'insediamento di migliaia di greco-albanesi nell'entroterra feudale del Regno di Napoli e Sicilia era stato reso possibile dall'ampia disponibilità di terre incolte e disabitate. In quel caso, però, non si trattò di un trasferimento di massa, regolato da accordi di natura politica: la fondazione dei casali albanesi fu il prodotto di un movimento lento e graduale, cui fece seguito un processo di

¹⁵⁶ Cfr. Peregrine HORDEN – Nicholas PURCELL, *The corrupting sea*, cit..

¹⁵⁷ Ayşe OZIL, *Orthodox christians in the late Ottoman Empire*, cit. p. 4.

¹⁵⁸ Egidio IVETIĆ, «Cattolici e ortodossi nell'Adriatico orientale veneto, 1699-1797», cit., pp. 97-98; sull'impiego di stradioti nello Stato da Mar veneziano, vedi: Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., pp. 46-48.

stabilizzazione e d'inquadramento normativo all'interno delle strutture feudali locali¹⁵⁹.

La fondazione successiva di colonie ortodosse negli Stati e territori della *Cristianità* fu l'esito di una precisa strategia economico-difensiva: nei piani di colonizzazione promossi da alcuni stati europei tra i secoli XVII-XVIII, le esigenze di natura economica s'intrecciano con motivazioni e strategie di tipo politico-militare. Il trasferimento verso la fine del XVII secolo di centinaia di famiglie provenienti dalla penisola del Mani (Peloponneso) verso la Corsica, per la Repubblica di Genova era soprattutto un espediente per controllare la riottosa popolazione locale e, attraverso la costituzione di milizie, per domare i suoi ripetuti tentativi di ribellione¹⁶⁰. Allo stesso modo, l'insediamento in Abruzzo nel 1743 di diciotto famiglie ortodosse provenienti dalla Chimara, rappresentava il tentativo di stabilire all'interno del Regno di Napoli un nucleo stabile di soldati, la cui prole avrebbe dato continuità al progetto politico e militare concepito e realizzato pochi anni prima con la costituzione del Reggimento Real Macedone¹⁶¹. Se dunque, in generale, il movimento incessante di uomini di cui ci raccontano le fonti «n'est pas libre partout et toujours»¹⁶², in questo caso la migrazione assume più che altrove una struttura 'regolata', la quale influì fortemente sui caratteri sociali della colonia e sui processi di costruzione comunitaria. Il trasferimento e l'insediamento dei coloni, infatti, furono subordinati all'accettazione di patti e condizioni, formalizzati all'interno di un contratto scritto, le cosiddette *Capitolazioni*, frutto di una negoziazione tra i rappresentanti del potere centrale da un lato e le autorità locali ortodosse dall'altro.

A trattare sul versante levantino il trasferimento dei coloni in *Cristianità* non furono i rappresentanti del Sultano, né le autorità ecclesiastiche ortodosse, bensì i *capi* o i *Primati* locali: la società cimariota e quella mainota condividevano una struttura fortemente gerarchica, in cui alcune famiglie governavano il territorio in condizione di sostanziale autonomia dal governo centrale¹⁶³. L'ambiente

¹⁵⁹ Cfr. Vincenzo GIURA, *Note sugli albanesi d'Italia nel Mezzogiorno*, cit..

¹⁶⁰ Nick NICHOLAS, «Negotiating a Greco-Corsican Identity», *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 24, No. 1, 2006, pp. 91-133; qui p. 93

¹⁶¹ Lino BELLIZZI, *Villa Badessa: colonia greco-albanese in terra d'Abruzzo. Memorie storico-artistico-linguistico-liturgiche*, Pescara, Edizioni Tracce, 1994, p. 87.

¹⁶² Claudia MOATTI, «Introduction», in Id. (a cura di), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*, cit., pp. 1-24; qui p. 3.

¹⁶³ Cfr. Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., pp. 35-45.

montagnoso e inaccessibile non solo consentì il perdurare di tale tradizione autonomistica, ma nei secoli contribuì ad alimentare un sentimento politico anti-turco che sia Genova che Napoli cercarono di piegare a favore dei propri interessi.

All'interno di questo quadro, tre fattori sembrano più di altri determinare le caratteristiche peculiari di queste colonie rispetto a quelle di altri insediamenti:

1) la struttura normativa all'interno della quale s'inquadra il fenomeno migratorio;

2) le finalità stesse della migrazione, legate alla costituzione di corpi armati e alla colonizzazione e messa a coltura di terre sterili e disabitate;

3) la forma aristocratica e, nel caso dei mainotti, la struttura clanica delle famiglie coinvolte nell'immigrazione.

Questi tre fattori, su cui ci soffermeremo tra poco, agiscono soprattutto sulle dinamiche d'integrazione e più in generale sui rapporti con la società locale. È proprio su questo piano, d'altronde, che la comparazione tra i molteplici luoghi dell'immigrazione lascia emergere un quadro disomogeneo, magmatico e a tratti ambiguo dell'Ortodossia, contro il quale si frantuma l'idea stessa di «comunità» come corpo sociale coeso e culturalmente omogeneo. Al di là delle differenze però, anche in questo caso emerge la dimensione unitaria di uno spazio culturale e religioso connesso da relazioni molteplici e dalle traiettorie di una mobilità estesa, la quale portò anche alla fondazione di nuove colonie. Violenza, conflitti e penuria di risorse furono ancora una volta all'origine di questa mobilità, alimentando le connessioni generatrici dell'unità mediterranea. Le direttrici dei flussi, però, non furono determinate unicamente da fattori di natura economica o contingente: il 'richiamo della comunità' orientò questi flussi principalmente verso le vicine comunità ortodosse oppure verso nuovi territori vergini in cui riprodurre, non sempre con successo, i caratteri e le forme della comunità originaria.

Le «Capitolazioni»: fedeltà politica e vincoli ecclesiastici

In una *Breve relazione della venuta de' Greci da Morea in Corsica, e loro dimora*, scritta probabilmente intorno alla metà del XVIII secolo per ordine del Segretario di Propaganda Fide, Niccolò Lercari (1675-1757), si rievocano così le origini della colonia greco-corsa:

Si sono potute chiamare ben con ragione avventurate quelle Nazioni, le quali dall'Onnipotente Divina Beneficenza anno ottenuto il sommo, et eccelso favore, e sovrana grazia d'esser ammessi nel grembo della S. Madre Chiesa Cattolica, et Apostolica Romana, la quale con sollecita, e Materna Clemenza le soccorreva, e le governi: molto più però felici si sono potute stimare quelle, le quali non solamente anno goduto d'essere sudditi della medesima; ma altresì resi liberi dalla tirannica schiavitù de barbari, e trasferiti nelle Provincie, e Regni de Principi Cristiani: ivi dimorare e vivere sempre ubbidienti a loro Sig.i, et alla lor Madre con somma quiete, e pace d'animo. Tali per l'apunto stimo essere stata la Gente di Morea trasferita in Corsica, la quale trovandosi nelle tenebre degli errori, e oppressi da Turchi, deliberò alla fine così ispirato dà Sovraumano Lume di mutare Patria per vivere senza sollecitudini sì d'animo, come di corpo. Il che si vedrà più diffusamente dall'esito della loro partenza, e dimora fatta, fin al giorno d'oggi nel sopraccennato Regno di Corsica¹⁶⁴.

L'insediamento dei mainotti in Paomia¹⁶⁵, effettivamente, avvenne sotto la duplice egida della Chiesa cattolica romana e della Repubblica genovese, le cui prerogative furono sancite nelle *capitolazioni* che precedettero l'arrivo dei coloni sull'isola. Giunti a Genova – si narra nella stessa relazione – i «Capi della Colonia» furono convocati in Senato, dove nel gennaio 1676 «fecero li capitoli col dargli gl'ordini da osservarsi doppo il loro arrivo in Corsica». Il primo di questi *capitoli* prescriveva l'obbligo di osservare la religione «nel Rito Greco conforme e subordinato al S. Pontefice Romano nell'istessa maniera, che si pratica dà Greci esistenti in Roma, ne' regni di Napoli, e di Sicilia», e di «fare tutti quegl' atti, dichiarazioni, abiurazioni, e ritrattazioni, che saranno necessarie per la conformità sudetta». La subordinazione del clero greco al potere giurisdizionale del Vescovo diocesano precedeva nel testo l'obbligo di servire la Repubblica, «così per mare, come per terra», e il vincolo di fedeltà dei coloni «alle legi, statuti, taglie, e contribuzioni fatte, e da farsi così generali nel Regno, e nella giurisdizione di Vicco, come particolari della loro Nazione». I mainotti formalmente

¹⁶⁴ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), s.d., *Breve relazione della venuta de' Greci da Morea in Corsica, e loro dimora*, scritta per ordine dell'Ill.mo, e R.mo Monsignor Nicolò Lercari Segretario della Sagra Congregazione de Propaganda Fide Canonico di S. Giovanni Laterano, cc. 344r-352r.

¹⁶⁵ Sulla storia della colonia maniotta in Corsica, vedi: Nick NICHOLAS, «History of the Greek Colony of Corsica», cit.; Zacharias N. TSIRPANLIS, «Οι Μανιάτες στην Παόμια», cit.; il testo dei «Capitoli» è stato pubblicato da Sotirios L. VARNALIDIS, «Contributo alla storia dei Greci Mainotti di Corsica», cit., pp. 104-106.

accettarono le prescrizioni relative al loro status ecclesiastico, senza tuttavia sottostare mai pienamente alla giurisdizione del Vescovo latino¹⁶⁶: come in altri luoghi dell'immigrazione, i comportamenti dei coloni descrivono piuttosto traiettorie irregolari, ambigue e contraddittorie, che nei primi anni del XIX secolo sfoceranno nella creazione, all'interno della stessa colonia, di due gruppi distinti, uno seguace del rito latino e l'altro fedele al rito greco.

La stipula di un contratto notarile fu, invece, l'unico atto che sancì inizialmente l'insediamento delle famiglie cimariote in Abruzzo: il suo scopo era unicamente quello di formalizzare sul piano giuridico la cessione del terreno e gli obblighi economici e fiscali dei beneficiari nei confronti del sovrano¹⁶⁷. Il Marchese D. Antonio Castiglione di Penne, nella sua qualità di Tutore dei Beni allodiali Farnesiani, fu incaricato dal Segretario di Stato napoletano, il Marchese di Salas, di accogliere gli Albanesi, fornendo loro alloggio e sostentamento¹⁶⁸, e di procedere alla formalizzazione dell'atto d'insediamento. Era stato il sovrano borbonico a concedere alle famiglie albanesi il diritto di occupare i feudi dei Farnese nel Tenimento di Penne: probabilmente, a proporre questo progetto al sovrano fu il Conte Giorgio Corafà, capitano del Reggimento macedone e precedentemente al servizio alla corte dei Farnese a Parma, da cui proveniva Elisabetta, madre del Re Carlo di Borbone¹⁶⁹. Le «provvidenze», condizioni e garanzie stabilite in quegli atti notarili riguardavano principalmente l'obbligo di coltivare i 793 tomoli di

¹⁶⁶ Nick NICHOLAS, «History of the Greek Colony of Corsica», cit., pp. 56-61.

¹⁶⁷ L'anno successivo al loro arrivo, nel 1744, alla presenza di un Notaio e ai Capi delle famiglie albanesi furono formalmente donati e assegnati alla nuova colonia i territori della Badessa e Piano di Coccia. Un nuovo atto notarile fu rogato alcuni anni dopo, nell'ottobre 1753, per procedere ad una nuova ripartizione dei territori già distribuiti, in seguito all'arrivo di altre cinque famiglie epirote. Gli atti notarili furono rogati rispettivamente dai Notai Daniele Buccieri di Pianella e Saverio Fonso di Ortona a Mare, il primo il 4 marzo 1744 ed il secondo il 24 ottobre 1753 (Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., pp. 79-81).

¹⁶⁸ *Ivi*, cit., p. 73.

¹⁶⁹ Quando nel luglio del 1743 le famiglie albanesi, originarie di Pichierni, nella Piana di Chimarra, sbarcarono a Brindisi, vi giunsero munite del passaporto napoletano, datogli dal Console del Regno a Corfù prima di salpare dall'isola e raggiungere le coste regnicole (ASN, MAE, Nazione greca, (1736-1772), b. 4403, fasc. Portici, 6 luglio 1743). Più precisamente le famiglie di cui si componeva la colonia erano originarie dei villaggi epiroti di Piqèras (Santiquaranta), Ljukòva, Klikùrsi, Nivizza, Shen Vasij e di Corfù (Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., p. 55). Altre famiglie, originarie della stessa provincia, si erano imbarcate per Venezia, con l'intento di stabilirsi nelle località piacentine di Boscone Cusani, Bosco Tosca e a Pieveveta, soggette alla giurisdizione dei Farnese (*Ivi*, cit., p. 86).

terreno (circa 320 ettari) concessi ai «Capi di famiglia» e la fornitura degli strumenti e del denaro necessari a questo scopo¹⁷⁰. Nel suo *Dizionario* Giustiniani racconta che il sovrano concesse alla colonia anche il permesso di erigere una parrocchia di rito greco, dotata delle rendite di tre antiche Abbazie, S. Rocco, S. Stefano e S. Biagio, ed esentata dalla giurisdizione del vescovo diocesano¹⁷¹. Non sappiamo a quando esattamente risalga tale esenzione, ma probabilmente fu posteriore alla fondazione della colonia. In un dispaccio redatto dal Segretario di Stato Tanucci il 4 aprile 1775 sono riportati i termini di un accordo stipulato tra il Consigliere Delegato dei reali stati allodiali, Salvatore Caruso, e i rappresentanti delle famiglie albanesi. Quest'accordo mirava a definire non solo i rapporti politici e fiscali tra la colonia, l'università e la Corona, ma anche la sua posizione ecclesiastica. Nel decalogo riportato in quel dispaccio si fa riferimento innanzitutto al vincolo di fedeltà e sudditanza della colonia nei confronti della Corte napoletana e alla sua subordinazione alle leggi dell'università di appartenenza; alla libertà di costituire una nuova università con il Luogotenente del Governatore di Pianella e al canone annuale da devolvere alla Corona a decorrere dal 1770, al termine del regime di esenzione fiscale. Solo nella parte finale sono riportate le norme relative allo status ecclesiastico: la Chiesa è qui dichiarata di Regio padronato e la nomina dei suoi sacerdoti demandata al Re, il quale avrebbe dovuto sempre preferire sacerdoti albanesi agli altri dello stesso rito¹⁷².

Anche a Paomia le autorità genovesi cercarono sin dall'inizio di garantire la continuità dei legami comunitari e il mantenimento dei confini sociali e culturali della colonia mainotta: a tal fine prima favorirono la nomina di sacerdoti cattolici di origine levantina, provenienti da Chio, ex possedimento genovese, e, dopo il 1709, avocarono direttamente a sé la scelta del cappellano, nell'intento di contrastare i tentativi di latinizzazione del clero locale¹⁷³. I magistrati

¹⁷⁰ *Ivi*, cit., pp. 67-80.

¹⁷¹ Lorenzo GIUSTINIANI, *Dizionario geografico - ragionato del Regno di Napoli di Lorenzo Giustiniani regio bibliotecario a Sua Maestà Ferdinando IV Re delle Due Sicilie*, tomo I, Napoli, presso Vincenzo Manfredi, 1797, pp. 1-2.

¹⁷² Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., p. 101.

¹⁷³ Con due brevi papali nel 1677 Partenio, Vescovo mainotta, giunto l'anno precedente sull'isola insieme al resto della colonia e ad altri ecclesiastici, fu nominato Vicario Apostolico, subordinato al delegato apostolico dei greci, il Vescovo di Sagona (ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 2 (1681-1715), s.d., *Greci di Corsica*, cc. 166r-168r). Dopo la morte di Partenio nel 1683, con l'approvazione della Repubblica furono designati dal dicastero romano come suoi successori due

genovesi, i quali non erano mai riusciti ad imporre il proprio potere sulla popolazione locale, avevano tutto l'interesse a mantenere distinte e separate le due popolazioni. Al tempo della rivolta corsa nel 1729 i mainotti si rifiutarono di unirsi ai ribelli: prima a Paomia, per difendersi dagli attacchi e rappsaglie dei corsi, e successivamente ad Ajaccio, all'interno di milizie organizzate, essi vissero a lungo in conflitto con la popolazione locale, anche dopo la fine del potere genovese sull'isola¹⁷⁴. Mentre il clero latino cercò a più riprese di latinizzare la popolazione mainotta¹⁷⁵, anche per via del rifiuto della colonia di pagare la decima al Vescovo, il dicastero romano, con la sua politica basata sulla rigida distinzione dei due riti, concorse, insieme al potere politico, alla separazione dei mainotti dal resto della popolazione¹⁷⁶. Come vedremo più avanti, queste politiche non produssero, tuttavia, la totale segregazione della colonia rispetto all'ambiente circostante. Inoltre, la subordinazione del cappellano, anche dopo il 1709, alla giurisdizione del Vescovo di Sagona, Delegato Apostolico dei Greci, non impedì alla colonia di preservare la propria autonomia: ancora nel 1712 i sacerdoti greci preferivano recarsi a Venezia piuttosto che a Roma per ricevere l'ordinazione, nonostante che a quel tempo il seggio dell'Arcivescovo di Filadelfia fosse occupato dal cattolico Melezio Tipaldo¹⁷⁷. Dalla Serenissima provenivano, come accade in tutti gli altri luoghi dell'immigrazione, anche i libri liturgici, a causa dei quali – secondo Oderisio Pieri di Chio – i coloni rimanevano «confusi nei loro errori»¹⁷⁸.

sacerdoti cattolici provenienti dai possedimenti ex-genovesi del Levante, Odorisio Pieri (Giorgio Spatalos), monaco benedettino dell'isola di Chio, e Raffaele Giustiniani, membro di una famiglia genovese che aveva governato per secoli Chio. Al Vicario la Repubblica garantiva un congruo sostentamento (ASPF, Acta, 7 maggio 1715, Il Vescovo di Sagona dà relazione dello stato spirituale della colonia dei Greci di Corsica, n. 30, c. 223v).

¹⁷⁴ Cfr. Nick NICHOLAS, «Negotiating a Greco-Corsican Identity», cit..

¹⁷⁵ Nel 1797 Onofrio Costantini, Arcivescovo di Decri, in una lettera indirizzata alla Congregazione denunciava l'intenzione del Vescovo diocesano di introdurre a Paomia come cappellano un sacerdote latino di lingua greca volgare nell'intento di spingere quella popolazione ad abbracciare il rito latino (ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, 9 agosto 1697, Lettera di Onofrio Costantini, Arcivescovo di Decri, c. 286rv).

¹⁷⁶ Dopo la morte di Partenio la Congregazione ordinò al Vescovo di provvedere la colonia di un Vicario greco e di vigilare affinché i mainotti continuassero ad osservare il rito dei greci uniti (ASPF, SC, Italogreci, vol. 2 (1681-1715), s.d., *Greci di Corsica*, cit.).

¹⁷⁷ Nick NICHOLAS, «Negotiating a Greco-Corsican Identity», cit., p. 103. Sulla vicenda di Tipaldo, vedi: Manoussos I. MANOUSSACAS, *La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia*, cit..

¹⁷⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, Paomia, 15 ottobre 1681, cc. 15r-16v.

Come risulta dal dispaccio del Tanucci, anche alle famiglie albanesi di Badessa fu imposta l'osservanza del rito greco-cattolico, insieme all'obbligo per i candidati al sacerdozio di sottoporsi all'esame dell'Ordinario diocesano e di sottostare agli ordini di un Delegato apostolico¹⁷⁹. Ciò nonostante, anche qui la difesa del rito e l'autonomia della comunità trovarono un forte baluardo nell'autorità politica. In una memoria del 1836 il regio consultore Canofari ricorda come:

la Colonia [...] di Badessa dee dirsi l'unica che di presente conserva nella sua perfezione il rito Greco Orientale nel Regno di Napoli, e la stessa anche per ragione di statuti muniti di Regio Assenso fra le altre patrie costumanze greche Ecclesiastiche ritiene tuttavia quella di officiare secondo il vecchio Calendario, sebbene i naturali della terra surriferita debbono dirsi veri Cittadini de' nostri Re e veri Diocesani dell' ordinario di Penne¹⁸⁰.

Nel 1843, nel suo prospetto sulle «colonie greche» del Regno al tempo di Ferdinando IV, il Console Morelli classificava la colonia abruzzese non solo come scismatica, ma addirittura la definiva esente dalla giurisdizione del Vescovo latino¹⁸¹, sebbene all'epoca il Reggimento macedone fosse stato ormai sciolto da tempo e la colonia fosse composta, come vedremo, per la maggior parte di umili contadini e qualche proprietario benestante.

I coloni greco-corsi, al contrario, professarono sempre la loro adesione al cattolicesimo romano, pur mantenendo una certa autonomia sul piano liturgico e giurisdizionale. Nel perdurare dei conflitti e delle divisioni con la popolazione corsa, questa adesione formale al cattolicesimo, come osserva Nicholas, li costrinse a negoziare «how distinct they were from the Latin rite»¹⁸². Nel 1702, per evitare che fossero nominati sacerdoti esterni alla colonia, i mainotti inviarono una supplica a Propaganda, chiedendo «ad esempio degli altri Greci che soggiornano in Calabria, Sicilia, e Puglia l'introduzione, et allevo de loro figli nel Collegio Greco perché si approfittino in quelle virtù, che ivi

¹⁷⁹ Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., p. 101.

¹⁸⁰ BSNP, Nicola CERARDI, *Memoria per la Chiesa, e confraternita de' nazionali greci sotto il titolo de SS. Pietro e Paolo, esistente nella città di Napoli contro D. Nicola Jenò, e D. Giaginto Bidulco non che altri indigeni del Regno delle due Sicilie. Nella Real Consulta di Stato a rapporto dell'ornatissimo Signor Consultore Canofari*, Napoli, Dalla tipografia del Tasso, 1836, pp. 127-129.

¹⁸¹ ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, Copia: Consolato generale del regno delle Due sicilie in Gracia, cit..

¹⁸² Nick NICHOLAS, «Negotiating a Greco-Corsican Identity», cit., p. 101.

ponno più facilmente apprendere ad utile proprio, e de loro nazionali...»¹⁸³. Con il consolidarsi di questa prassi, per tutto il Settecento i Vescovi cercarono di utilizzare come strumenti di disciplinamento gli ex-allievi del Collegio, presumibilmente più inclini all'obbedienza e al rispetto dei dogmi cattolici¹⁸⁴. Nei primi decenni del secolo il Vescovo accusava i coloni di essere «veramente scismatici», dal momento che continuavano a riconoscere la «prima potestà» al loro Patriarca e a negare i principi della dottrina cattolica. Per questo nel 1715 egli fece in modo che la nomina di cappellano cadesse su Giacomo Stefanopoli¹⁸⁵, insignito della laurea dottorale nel Liceo gregoriano, affinché, «pratico del rito e delle cose greche», vigilasse sulla purezza della fede cattolica¹⁸⁶. Alla fine il sacerdote, che nelle intenzioni del Vescovo avrebbe dovuto garantire un lento superamento dello scisma, cercò in realtà in tutti i modi di sottrarre la comunità e le sue chiese¹⁸⁷ alla giurisdizione del Vescovo latino, in virtù del suo titolo di «Cappellano del Principe serenissimo»¹⁸⁸.

Il trasferimento ad Ajaccio nel 1731 segnò l'inizio di un periodo di crisi e disgregazione per la colonia. La storiografia descrive questa fase come un periodo caratterizzato da una maggiore autonomia e tranquillità per la minore ingerenza delle gerarchie cattoliche nella vita della colonia¹⁸⁹. Più probabilmente tale condizione fu il riflesso della crisi profonda che investì la colonia in questi anni di transizione. L'incapacità delle autorità genovesi di continuare a pagare il soldo ai mainotti arruolati nelle milizie, spinse, come vedremo, alcune famiglie a migrare altrove. Coloro che restarono vissero a lungo in uno stato di penuria e prostrazione¹⁹⁰: il trauma dello sradicamento e la speranza di poter un giorno tornare nelle proprie case distrutte dai ribelli emerge in tutte le

¹⁸³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, Genova, 28 gennaio 1702, cc. 324r. La petizione, tradotta dal greco da un frate cappuccino, fu sottoscritta e presentata dal monaco-sacerdote Atanasio Stefanopulo e da Giorgio Stefanopulo, procuratore dei Mainotti.

¹⁸⁴ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Calvi, 20 novembre 1723, cc. 302rv.

¹⁸⁵ ASPF, Acta, 7 maggio 1715, Il Vescovo di Sagona, cit..

¹⁸⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, settembre 1763, *Distinta ed esatta relazione della Venuta de' Greci in Corsica, e del loro stato presente nella medema*, cc. 87r-88v.

¹⁸⁷ Cfr. Thomas PAPADOPOULOS, «Οι Μανιάτες της Κορσικής και οι ναοί τους», [I Maniotti di Corsica e le loro chiese], *Λακωνικά Σπουδαί*, vol. 3 (1977), pp. 202-243.

¹⁸⁸ ASPF, Acta, 24 novembre 1721, Greci di Paomia, n. 33, cc. 423v-425r.

¹⁸⁹ Nick NICHOLAS, «Negotiating a Greco-Corsican Identity», cit., p. 103.

¹⁹⁰ ASPF, Acta, 5 dicembre 1746, Greci di Corsica, n. 7, c. 316v.

lettere inviate al dicastero in questi anni e in quelli successivi da ex-alunni del collegio romano ed anche dai capi della colonia.

Al centro di queste suppliche c'era soprattutto la richiesta di sacerdoti, i quali, quando non erano partiti nel tentativo di procurarsi il vitto altrove, avevano cominciato a convertirsi al rito latino¹⁹¹. Ancora agli inizi degli anni settanta i pochi sacerdoti greci rimasti, a nome di tutta la colonia, ricorsero nuovamente alla Congregazione per chiedere che fosse eletto un soggetto per la confessione e per l'educazione spirituale della gioventù: «Non vi ha certamente [...] veruna Colonia fra quelle che costrette di abbandonare il Levante, ristabilite si sono in Italia, così mancante di quei spirituali provvedimenti [...] quanto quella di Ajaccio»¹⁹². Per far fronte alla penuria di sacerdoti, gli ecclesiastici e gli «zelanti» della colonia chiesero che due loro compatrioti, Bernardo Stefanopoli, impiegato a Roma come legale nei tribunali pontifici, e Patrizio Stefanopoli, dimorante in Livorno, entrambi ex alunni del Collegio, lasciassero i loro rispettivi incarichi per far ritorno in «patria»¹⁹³.

Le *capitolazioni*, dunque, con le loro prescrizioni di carattere politico, ecclesiastico ed economico, definiscono nel loro insieme non un semplice status legale, bensì i caratteri stessi del corpo sociale. Diversamente dagli *statuti* delle confraternite, queste norme riguardavano l'intera comunità: qui più che altrove i caratteri culturali e i tratti sociali e confessionali dei suoi membri furono plasmati dalla complessa interazione tra istituzioni e società, prima ancora che dal senso di appartenenza alla colonia o all'universo religioso e culturale ortodosso.

¹⁹¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Ajaccio, 9 agosto 1760, c. 528r.

¹⁹² ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ajaccio, 7 gennaio 1772, cc. 384rv.

¹⁹³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ajaccio, 24 ottobre 1773, c. 445r. Le sorti della colonia si risollevarono quando i francesi, divenuti i nuovi signori dell'isola, nel 1775 concessero ai coloni di Ajaccio di trasferirsi a Cargèse, a pochi chilometri dalla loro patria originaria. Qui i contrasti con i corsi e, a partire dagli anni novanta, anche con la componente latina della colonia, avrebbero segnato ancora la vita della comunità, almeno fino all'emergere nella prima metà del XIX secolo di un processo di lenta assimilazione alla società locale. Cfr. Nick NICHOLAS, «Negotiating a Greco-Corsican Identity», cit.; Marie-Anne COMNENE, *Cargèse: une colonie grecque en Corse*, Paris, Les Belles Lettres, 1959; Gerard Hendrik BLANKEN, *Les Grecs de Cargèse (Corse). Recherches sur leur langue et sur leur histoire. Tome 1: Partie linguistique*, Leiden, Netherlands, A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N. V., 1951.

Agricoltura e milizia

A Paomia e a Badessa la fondazione della colonia assunse la forma di un rapporto o contratto di natura feudale. Nel caso dei casali albanofoni dell'Italia meridionale un rapporto di vassallaggio legava le *universitates* albanesi ai baroni laici o ecclesiastici locali. Le comunità di Paomia e Badessa, invece, non costituivano delle entità territoriali e amministrative autonome, ma erano piuttosto dei corpi collettivi e giuridici demograficamente ristretti e definiti *ad hoc* da un contratto di colonizzazione. Il territorio di Badessa, parte dell'università di Pianella, situata nel feudo di Penne¹⁹⁴, fu per contratto notarile diviso e assegnato ai capi delle famiglie albanesi, ai quali soltanto spettava il potere di decidere l'ammissione di altri «commilitoni»¹⁹⁵. Anche a Paomia, situata nella giurisdizione (*pieve*) di Vico, i terreni furono divisi tra i coloni e concessi in enfiteusi «per essi, e loro discendenti così maschi, come femine, liberi, et franchi col pagamento però della solita decima» e del «dovuto diritto, o sia laudario alla Rep.a». L'identificazione tra la colonia e le famiglie mainotte era tale che il beneficio sarebbe decaduto «in mancanza d'alcuna delle discendenze»¹⁹⁶.

La seconda differenza sostanziale rispetto ai casali albanesi di origine cinquecentesca, era la subordinazione diretta della comunità al potere politico centrale. Questo rapporto conferiva alla colonia uno status particolare che la distingueva dalla popolazione dei casali e dei villaggi limitrofi, nonostante il comune carattere rurale della loro economia.

Sia nelle Capitolazioni di Paomia sia nell'atto notarile badessano, la coltivazione della terra è uno degli obblighi principali cui i nuovi arrivati erano chiamati a sottostare: «sotto la direzione di chi sarà mandato a governarli», ai mainotti fu imposto l'obbligo di provvedere alla coltivazione de' terreni assegnati. Il Magistrato avrebbe fornito loro gli animali e gli strumenti necessari per dissodare i terreni e avrebbe

¹⁹⁴ Per un profilo storico-economico e sociale della realtà abruzzese in età moderna, vedi: raffaele COLAPIETRA – Giacinto MARINANGELI – Paolo MUZI (a cura di), *Settecento abruzzese: eventi sismici, mutamenti economico-sociali e ricerca storiografica*. Atti del convegno L'Aquila 29-30-31- ottobre 2004, L'Aquila, Colacchi, 2007; Raffaele COLAPIETRA, *Abruzzo: un profilo storico*, Lanciano, R. Carabba, 1977.

¹⁹⁵ Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., p. 101. Quando intorno alla metà del secolo giunsero nuove famiglie, il Marchese Castiglione procedette alla divisione dei territori, assegnando a ciascuna famiglia un lotto proporzionato al numero dei suoi componenti (*Ivi*, cit., p. 79).

¹⁹⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), s.d., *Breve relazione della venuta de' Greci da Morea in Corsica*, cit., c. 346r.

provveduto anche al loro sostentamento fino a quando la messa a coltura di quei terreni fertili non li avesse resi autosufficienti. Le capitolazioni prevedevano anche la concessione di altri diritti di natura economica come quello di «tenere forni propri, molini d'acqua, e dà braccio» e la libertà di «traficare ogni sorta di mercanzia col pagamento però de' soliti Dazij alla Serma Rep.a»¹⁹⁷. Ciò nonostante nel 1716 il Vescovo nella sua relazione *ad limina* constatava che la maggior parte del popolo lavorava ancora la terra¹⁹⁸, confermando il carattere in prevalenza agricolo di quell'insediamento.

Obblighi analoghi furono imposti quasi un secolo più tardi anche alle famiglie albanesi che s'insediarono in Abruzzo ultra: qui il paesaggio agrario non era molto diverso da quello di Paomia, circondato da piantagioni di oliveti, frutteti e vigneti¹⁹⁹. Anche in questo caso, nei primi anni dopo la fondazione della colonia, il Re fornì ai coloni il denaro e i mezzi per il loro sostentamento, e in più l'esenzione fino al 1770 da ogni peso e censo²⁰⁰. Nel *Dizionario* del Giustiniani (1797) la popolazione badessana è descritta come dedita «alla coltivazione del ristretto lor territorio, ed anche per poco alla pastorizia»²⁰¹. Gli atti preparatori del catasto provvisorio risalenti agli stessi anni e il successivo catasto borbonico del 1815, confermano il carattere essenzialmente agricolo-pastorale della colonia²⁰².

Eppure, diversamente da Paomia, Badessa non era in origine un territorio sterile, nonostante «l'aria non molto buona»: una delle condizioni imposte ai coloni per il suo sfruttamento era quella di mantenere i terreni assegnati nello stesso stato in cui erano all'atto della consegna, senza che fosse alterato il numero delle piante e degli alberi in essi contenuti. Le origini della colonia, infatti, erano legate alla costituzione del Reggimento macedone più che al desiderio di ripopolare un territorio incolto e abbandonato, come testimonia anche

¹⁹⁷ *Ivi*, cit., cc. 346rv.

¹⁹⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, 5 giugno 1716, Visita pastorale a Paomia, nella diocesi di Sagona, cc. 31r-32r.

¹⁹⁹ Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., p. 55.

²⁰⁰ *Ivi*, cit., pp. 79-80.

²⁰¹ Lorenzo GIUSTINIANI, *Dizionario geografico - ragionato del Regno di Napoli [...]* tomo I, cit., p. 2.

²⁰² Da quest'ultimo documento si desume che delle 720 proprietà descritte, 516 appartenevano a contadini, 178 a non contadini, 64 a 5 benestanti, 62 a 4 possidenti, 32 a due sacerdoti, 20 al parroco e le restanti 26 alla Chiesa parrocchiale (17), al Demanio reale (8) e al Comune (1). Vedi: Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., pp. 101-102.

l'uso nel dispaccio del Tanucci del termine «commilitoni». Una delle famiglie più importanti e numerose della colonia era quella dei Vlasi, la quale annoverava tra suoi membri due colonnelli del Reggimento macedone, Zaccaria e Costantino²⁰³. Nelle intenzioni del sovrano borbonico, il trasferimento delle famiglie dei soldati nel regno, tema ricorrente nelle carte diplomatiche settecentesche²⁰⁴ e nei dispacci dei residenti veneti a Napoli²⁰⁵, avrebbe dovuto facilitare le operazioni di reclutamento e consentire la formazione di nuovi battaglioni anche attraverso l'accesso dei figli dei coloni alla scuola superiore militare di Napoli, l'Accademia borbonica²⁰⁶.

Abbiamo già accennato alla funzione strategico-difensiva che anche la Repubblica genovese assegnò sin dall'inizio all'insediamento mainotta. Nelle *Capitolazioni* era stabilito l'obbligo per i coloni di servire in caso di bisogno la Repubblica come soldati o marinai e concessa la libertà, previa licenza dello Stato e nel rispetto delle «leggi del Consolato», di «andare in corso contro corsari Turchi colle bandiere della Ser.ma Rep.a»²⁰⁷. Così, allo scoppio della rivolta corsa nel 1729, i coloni impugnarono le armi contro i ribelli, in realtà più per un bisogno di auto-preservazione che per lealtà nei confronti della Repubblica. Per difendersi dalle rappsaglie corse i Capi della Colonia chiesero al Direttore di distribuire «le armi, polvere, e palle agl'uomini abili a manegiarle» e di inviare qualche soccorso per difendere la popolazione e i campi seminati. Giunti ad Ajaccio nel 1731 dopo la distruzione di Paomia, la Repubblica impartì l'ordine di arruolare tutti gli uomini nelle milizie. Fu allora che il carattere militare della colonia divenne prevalente: i soldati del nuovo «Regimento nominato de' Greci» ricevettero il soldo anche per le donne e bambini e il permesso di coltivare i terreni circostanti, assegnati a ciascuna famiglia²⁰⁸.

²⁰³ Nel 1744 Costantino Vlasi aveva partecipato alla battaglia di Velletri e più tardi, all'interno della stessa brigata, combattè contro l'armata francese (Ivi, cit., p. 43); cfr. Gaetano PASSARELLI, *Le icone e le radici*, cit., pp. 9-11.

²⁰⁴ Vedi: ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253.

²⁰⁵ Vedi: Eurigio TONETTI (a cura di), *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci. Vol. XVII: 30 giugno 1739 - 24 agosto 1751*, cit., passim

²⁰⁶ Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., p. 44.

²⁰⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), s.d., *Breve relazione della venuta de' Greci da Morea in Corsica*, cit., c. 346rv.

²⁰⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), s.d., *Breve relazione dello stato presente delli Greci dimoranti in Ajaccio dentro il Regno di Corsica scritta per ordine dell'Ill.mo, e R.mo Monsignor Nicolò Lercari Segretario della Sagra Congregazione de Propaganda Fide*, cc. 354r-358r.

L'origine o il carattere militare delle due colonie e il vincolo particolare che legava entrambe al potere politico centrale, conferivano ad entrambe le comunità uno status e un'identità sociale superiore e distinti rispetto a quelli della popolazione locale. Ciò spiega perché, nonostante l'esiguità demografica e il prevalente carattere agricolo delle colonie, le due comunità non si dissolsero nel tessuto della popolazione locale. I conflitti con i villaggi limitrofi, come vedremo tra poco, contribuirono a plasmare e perpetuare questo senso di separatezza: mentre il rito greco e i costumi originari fornirono a questo status i suoi simboli esteriori, la struttura interna alla comunità ne costituì il fondamento sociale.

Strutture sociali e rapporti con l'ambiente locale

Nelle sue *Illustrated excursions in Italy*, il 26 settembre 1843 Edward Lear descrive così il suo incontro con la popolazione di Badessa:

While ascending to the town I was struck by the appearance of what I thought a group of Turks, but who were really women of Abadessa in their costume, which they have preserved, though the Albanese men dress like ourselves in dark cloth, &c., and only retain the long moustache as a national characteristic²⁰⁹.

Questa testimonianza, con le sue note sui costumi e sui segni esteriori del carattere «nazionale» dei coloni, ci restituisce un'immagine vivida di ciò che qualche anno prima riferisce nella sua memoria il consultore regio Canofari. Quest'ultimo osservava come la colonia di Badessa si fosse «mostrata sempre tenace nel coltivare i costumi de' nazionali orientali», conservando «nella sua essenza e natura il rito greco, e la disciplina liturgica orientale [...] il vecchio calendario», come pure «le costumanze patrie senza aver immutato neppure il linguaggio». Il consultore spiegava la presenza di una realtà culturale ancora così 'intatta' con «la brevità del tempo» trascorso dall'inizio della loro dimora nel Regno, mostrando la convinzione che «resi li detti Greci stazionarii, e permanenti in mezzo a popoli Italiani coll'andare del tempo, nè può succedere diversamente, essi andranno a perdere i costumi patrii si canonici che civili»²¹⁰. In realtà, nell'*Istrumento di ripartizione de' Territori*

²⁰⁹ Edward LEAR, *Illustrated excursion in Italy*, Vol. 1, Lean, 1846, pp. 102-103.

²¹⁰ BSNP, Nicola CERARDI, *Memoria per la Chiesa, e confraternita de' nazionali greci sotto il titolo de SS. Pietro e Paolo*, cit, pp. 128-129.

della Badessa il Notaio, estensore del documento, segnalava come i Capi famiglia «quasi tutti capiscono bene, ed intendono la lingua italiana»²¹¹. Quasi un secolo dopo, Lear riferirà della presenza di una piccola scuola in cui il parroco Gregorio Callonà insegnava ai ragazzi di ceti sociali più alti, oltre alla lingua greca e alla latina, anche l'albanese e l'italiano²¹².

A Badessa, la preservazione dei caratteri culturali originari era soprattutto l'espressione della forte coesione sociale della colonia. Altrove, il mantenimento delle tradizioni liturgiche o l'abbigliamento esotico non escludevano l'esistenza di legami sociali con altri gruppi culturali e confessionali. La popolazione di Badessa, invece, è descritta nelle fonti come «refrattaria e di ostacolo al progresso del Comune centrale di Rosciano», nel quale era stata incorporata agli inizi del XIX secolo. I Decurioni accusavano i badessani di essersi sempre mostrati «insubordinati alla Legge e alle Autorità locali» col loro carattere irruento e «irremissivo», come dimostrava il loro rifiuto di prestare servizio giornaliero nelle guardie urbane²¹³. Questo rapporto conflittuale e il rifiuto di sottostare ai poteri locali, mentre da un lato erano rafforzati dal legame privilegiato che univa i badessani alla Corte di Napoli, attraverso i suoi colonnelli e generali macedoni, dall'altro costituivano il riflesso di una forma peculiare di 'società', organizzata gerarchicamente intorno ai suoi capi famiglia, sulla cui autorità si fondava, sin dall'origine, l'intera colonia.

Nei documenti fondativi di entrambe le colonie, così come nelle relazioni inviate a Propaganda dal Vescovo o dagli stessi mainotti, è spesso evocata la figura dei «capi». Non si trattava di uomini eletti da un'assemblea, alla stregua dei Governatori delle Confraternite presenti nei centri urbani della penisola. La loro origine affondava nella struttura sociale originaria di quelle popolazioni, le quali, dopo la conquista ottomana, avevano preservato un'organizzazione gerarchica, fondata, appunto, sull'autorità dei capi famiglia. L'autonomia dal potere ottomano e al contempo la conoscenza e le connessioni con quella realtà politica, trasformarono questi soggetti in spie, soldati e interlocutori

²¹¹ *Istrumento di ripartizione de' Territori della Badessa, e Piano di Coccia alla nuova colonia albanese di Pianella* (anno 1753, vol. 8, num. 6, carte diverse), pubblicato in: Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., pp. 68-72b; qui p. 72/a.

²¹² Edward LEAR, *Illustrated excursion in Italy*, cit., p. 105.

²¹³ *Decreto 4 maggio 1811 per la nuova circoscrizione delle 14 Province del Regno di Napoli*, in Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., p. 102.

politici dei poteri cattolici, soprattutto della Repubblica veneta e del Regno di Napoli²¹⁴. Nel gennaio 1791 i *Primati* della Chimara, molti dei quali erano generali e colonnelli del Reggimento macedone, elessero Attanasio Gicca come loro procuratore affinché pregasse il sovrano borbonico di concedere loro la reale protezione²¹⁵. A tal fine avevano sottoscritto una lettera in cui si sanciva la «dedicazione» della Provincia ottomana alla Corona napoletana²¹⁶. Le famiglie albanesi giunte a Badessa erano tutte di origine nobile e militare²¹⁷. Non sorprende perciò che il Marchese Antonio Castiglione da Penne, Luogotenente del Re Carlo III, compaia nei registri parrocchiali come padrino di Alessio Gica, battezzato poco dopo l'arrivo dei coloni nel Regno dallo ieromonaco Macario Nikas²¹⁸.

In Corsica, la struttura clanica della popolazione mainotta continuò a lungo a plasmare la vita della comunità, determinando anche l'emergere di conflitti al suo interno. Per comprendere i meccanismi sociali e le forme dell'autorità all'interno della colonia²¹⁹, può essere utile il racconto che un membro della colonia, probabilmente l'abate Demetrio Stefanopoli, fa degli eventi che precedettero il trasferimento dei mainotti in Corsica. Nella memoria l'ecclesiastico ricorda come il proprio clan (*fazione*), nel timore di subire rappresaglie dal Turco, avesse deciso «unitamente» di andare ad abitare altrove e che a tal fine aveva eletto una «persona capace, ed esperta» con l'incarico di cercare un luogo adatto e propizio. Dopo aver avviato trattative con i Senatori della Repubblica genovese, il suo avo tornò in patria e radunò i *capi* per informarli dell'avvenuto accordo. Imbarcati su una nave di bandiera francese, fecero vela per Zante, da dove, per evitare «di cader in mano de' Turchi», raggiunsero Messina. Poiché molti premevano per rimanere in quella città, la decisione fu rimessa nelle mani del Vescovo Partenio, il

²¹⁴ Cfr. Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., pp. 35-45.

²¹⁵ ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253, inc. 8, Provincia della Cimarra, 9 gennaio 1791, cc. 3rv.

²¹⁶ *Ivi*, inc. 35, Cimarra, 29 giugno 1794, c. 7v.

²¹⁷ Stratti, Gica, Palli, Vlasi, Duca, Zuppa, Dima, Spiro, Costa, Varfi, Mili sono i nomi delle più illustri famiglie albanesi di Badessa (Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., p. 93).

²¹⁸ Alessio Gica, figlio di Gica Spiro e figlio di Contessa Nicolarias. È probabile che Alessio Gica appartenesse a qualche agiata e nobile famiglia albanese, forse appartenente allo stesso casato del Tenente Colonnello del Reggimento macedone Strati Gicca (*Ivi*, cit., 92).

²¹⁹ Sull'organizzazione sociale dei mainotti in Corsica, vedi: Nick NICHOLAS, «History of the Greek Colony of Corsica», cit., pp. 47-48.

quale per dirimere la questione domandò al capitano francese dove si potesse mantenere «più saldo» il rito: quello rispose che il luogo migliore sarebbe stato il Regno di Corsica, cosicché s'incamminarono alla volta di Genova²²⁰. Giunti in Corsica, i circa seicento migranti furono stanziati in un territorio nella pieve di Vico, dove nell'arco di due anni fabbricarono quattro piccoli paesi, il maggiore dei quali prese il nome di Paomia²²¹. Fuori dall'abitato furono fabbricati la Chiesa e un Monastero, residenza del Vescovo e di dodici calogeri²²². Secondo Nicholas proprio il Monastero ebbe un ruolo importante nell'impedire l'assimilazione dei mainotti, nella misura in cui esso agì come «an institutionalized centre of opposition to Catholicism» e, insieme al clero nativo e al Vescovo, funzionò come una delle principali «conservative authorities ready to issue censures»²²³.

In realtà, mentre le traiettorie del clero greco erano spesso ambigue e contraddittorie, alcuni indizi fanno ritenere che, nonostante i contrasti che opponevano tra loro le famiglie mainotte, fossero i *capi* il vero perno dell'unità della colonia. Nel 1738 Giuseppe Maria Stefanopoli, desideroso di diventare cappellano, sperava che la sua nomina potesse essere agevolata dalle sue origini familiari: nella sua lettera alla Congregazione rimarcava la sua discendenza da due dei quattro capi che settanta anni prima avevano condotto i Greci in Corsica e il suo rapporto di parentela con uno dei tre capitani «che vegl'hanno poi trattieneuti, e che tuttavia ve li trattengono». Nel caso non fosse stato possibile ricoprire quell'incarico, chiedeva il permesso di passare al rito latino per «procacciarsi» qualche mantenimento e sfuggire all'estrema povertà in cui si trovava²²⁴. Nel 1774 Patrizio Stefanopoli, in una lettera indirizzata a Propaganda, faceva menzione della «principalità di sua famiglia sulla [...] Colonia»²²⁵.

²²⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), s.d., *Breve relazione della venuta de' Greci da Morea in Corsica, e loro dimora*, cit., cc. 344r-352r.

²²¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, settembre 1763, *Distinta ed esatta relazione della Venuta de' Greci in Corsica*, cit..

²²² ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), s.d., *Breve relazione della venuta de' Greci da Morea in Corsica, e loro dimora*, cit., cc. 344r-352r. Racconta che i coloni fabbricarono la Chiesa principale sotto il titolo dell'Assunta, poi il Monastero con la sua Chiesa sotto il titolo della Natività della Beata Vergine e altre chiese intitolate a S. Giovanni Battista, a S. Elia, a S. Atanasio, a S. Nicolò, a S. Giorgio, a S. Demetrio e la capella del Prencipe.

²²³ Nick NICHOLAS, «Negotiating a Greco-Corsican Identity», cit., p. 119.

²²⁴ ASPF, Acta, 13 gennaio, 1738, Giuseppe Maria Stefanopoli greco di Corsica, n. 5, cc. 2r-5r.

²²⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, 3 gennaio 1774, cc. 455r-456r.

Dopo il trasferimento della colonia a Cargèse nel 1775, dei Podestà eletti sostituirono i Capi ereditari²²⁶. Con l'erodersi del loro potere si cercò allora una differente fonte di legittimazione sociale nel mito della comune discendenza dalla famiglia imperiale dei Comneni. Nel 1784 la famiglia Stefanopoli ottenne dalla Corona francese il titolo di Comnène: questo titolo nobiliare fu presto assunto nei propri cognomi dalla maggior parte della popolazione mainota di Cargèse²²⁷. Non sorprende perciò che nel 1790 il cardinale De Bernis, per parte della corte francese, accogliesse la richiesta avanzata da un certo Abate di Comnène di succedere al Vescovo greco, in virtù dei suoi meriti, della sua nascita illustre e del favore regio²²⁸. L'assunzione di quel titolo fu evidentemente per i capi mainotti anche un espediente per riprodurre e dare continuità a quello status privilegiato che tradizionalmente aveva connotato la colonia nei suoi rapporti con l'autorità politica²²⁹.

Nonostante questi sforzi, proprio in questi anni le unioni esogamiche cominciarono a diventare una pratica ricorrente²³⁰. Nel 1804 un membro della colonia, Elia Papadacci, fu designato parroco di rito latino di Cargèse, dando inizio ad una serie di contrasti e divisioni con la componente greca della comunità²³¹. Quando Lear, giunto sull'isola nel 1868, manifestò il desiderio di visitare la colonia greca, un corso, la cui figlia aveva sposato un Greco di Cargèse, gli rispose che:

the people there, who originally came from Maina, in the Morea, have for a long time past intermarried with Corsicans, and, although among themselves they keep up their own language, they can hardly, except in that one particular, be any longer called Greek²³².

Eppure, nella memoria dei sacerdoti mainotti, ancora nella seconda metà del Settecento, l'annoso conflitto con la popolazione corsa

²²⁶ Nick NICHOLAS, «History of the Greek Colony of Corsica», cit., p. 48.

²²⁷ Nick NICHOLAS, «Negotiating a Greco-Corsican Identity», cit., p. 121.

²²⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Dal Palazzo di Francia, maggio 1790, cc. 151rv.

²²⁹ Così scrive Patrizio Stefanopoli in una lettera indirizzata a Propaganda: «Sotto il dominio francese ci siam lusingati rientrare al possesso de' molti nostri beni, o almeno in parte, e con cangiar sorte. Dunque esporsi i meriti, che colla Francia stessa avea la mia casa, e le preminenze da questa godute sotto i Genovesi al disopra di tutte l'altre, come quella ch'era la prima famiglia, e la direttrice di tutta la colonia...» (ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, 25 settembre 1775, 25 cc. 502rv).

²³⁰ Nick NICHOLAS, «Negotiating a Greco-Corsican Identity», cit., p. 93.

²³¹ *Ivi*, cit., p. 94.

²³² Edward LEAR, *Journal of a Landscape Painter in Corsica*, London, Robert John Bush, 1870, p. 14.

rappresentava un elemento fondante delle loro alterità. I rapporti con i corsi, tuttavia, non erano stati sempre conflittuali. L'abate Stefanopoli ricorda come per molti anni dopo l'insediamento della colonia, i mainotti avessero vissuto pacificamente con i Corsi, «benché sempre con qualche picciol sospetto, per esser tra di loro continuamente in zizania»²³³. Nelle lettere e nelle relazioni inviate in quegli anni al dicastero dal Vescovo si denuncia la promiscuità tra le due popolazioni nella religione e nella sfera privata, visibile in alcuni atti di sincretismo e nella pratica dei matrimoni misti. Nel 1715 l'allora cappellano di Paomia Pierfrancesco da San Giovanni Grisostomo riferiva che alcune famiglie di paesani corsi vicini a Paomia avevano celebrato il Carnevale con i Greci, mangiando carne e uova con essi al paese²³⁴. Nello stesso anno il Vescovo scriveva a Propaganda per esprimere i suoi dubbi sulla «bontà» delle unioni miste, divenute «da qualche tempo in qua» ricorrenti²³⁵. Anche per riparare agli 'inconvenienti' che di frequente si verificavano tra quelle due popolazioni nei luoghi di confine e soprattutto nell'intento di «conservare a quei popoli la purità del loro rito greco cattolico apostolico romano e ai Paesani quello della Chiesa latina», con un editto fu proibito ai greci nei giorni delle loro festività e nei periodi di digiuno, di andare a lavorare «o a fare altri travagli proibiti» nelle terre dei corsi, e viceversa. A ciascun greco fu inoltre vietato di unirsi in matrimonio con una donna corsa e viceversa, senza espressa licenza del Vescovo²³⁶. Ancora nel 1720 il Vescovo riferiva che il cappellano di Paomia amministrava i sacramenti anche «a quei pochi latini che sono colà framischiati coi Greci», conoscendo entrambi gli idiomi²³⁷. Ciò accadeva nonostante la presenza di un religioso minore osservante, proveniente dalla vicina Vico, il quale confessava e battezzava i pochi latini lì residenti con l'acqua benedetta e non con la battesimale, come prescrive il rito romano. A quel tempo nella colonia, secondo quanto riferisce il vescovo, su 600 anime, solo 25 seguivano il rito latino: questi ultimi erano provvisti di una cappella contigua alla diocesi dei greci

²³³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), s.d., *Breve relazione della venuta de' Greci da Morea in Corsica*, cit., c. 348r.

²³⁴ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, 23 marzo 1715, Lettera del Vescovo di Sagona, cc.448rv.

²³⁵ ASPF, SOCG, vol. 599, 7 e 27 maggio 1715, Relazione del Vescovo di Sagona su Paomia, 23 febbraio 1715, cc. 89r-92r.

²³⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, 23 novembre 1715, Lettera del Vescovo di Sagona al parroco Giacomo Stefanopoli, cc. 481rv.

²³⁷ ASPF, Acta, 22 aprile 1720, Greci di Paomia, n. 17, cc. 244r-248r.

intitolata alla Madonna del Rosario e ricevevano i sacramenti dal cappellano greco, avvalendosi di un sacerdote latino proveniente dai paesi limitrofi solo durante le principali feste dell'anno²³⁸. Come nei casali italoalbanesi, questi contatti furono il preludio in alcuni casi per il passaggio dei coloni da un rito all'altro.

Questo *modus vivendi* sarebbe durato secondo l'abate Stefanopoli fino al 1730, quando «si commosse tutto il Regno, una parte mostrandosi fedele, ed un'altra gran parte ribelle»²³⁹. Per almeno sedici anni dopo il trasferimento ad Ajaccio, continuarono le spedizioni contro i ribelli corsi. Una lite furiosa insorta tra i greci e i corsi «montanari» impedì ai primi di attendere ai lavori agricoli, costringendoli a soffrire gravemente la fame e a sperare nella guerra piuttosto che nella pace per poter vivere così al soldo della Repubblica²⁴⁰. Secondo Nicholas, il quale fa risalire le prime unioni esogamiche al 1727, proprio lo «state of siege», generato dall'antagonismo con la popolazione corsa, avrebbe impedito a lungo l'assimilazione dei coloni al tessuto locale.

Secondo Nicholas, fino a quando i coloni rimasero leali ai Genovesi disdegnarono ogni identificazione con la Corsica e, dunque, con la sua popolazione e con quel territorio. In realtà, l'identificazione della *patria* con Paomia, evocata più volte nelle loro memorie settecentesche dai sacerdoti mainotti, sta ad indicare l'emergere precoce di una forte identità locale. Anche l'uso del termine «mainotti» per indicare le origini comuni dei coloni costituisce un riflesso di questa costruzione: nell'identità *mainotta* la memoria degli altri elementi regionali si dissolve, come ad esempio quello cretese, il quale invece sopravvisse nel dialetto e nelle canzoni popolari²⁴¹. Nello spazio politico segmentato della società corsa la famiglia e il villaggio rappresentavano i livelli primari dell'appartenenza e dell'identità. Perciò, il processo di 'identificazione' dei coloni con Paomia e lo scontro stesso con i corsi sembrano inscrivere

²³⁸ Già nel 1718 nella sua relazione *ad limina* il Vescovo riferiva della presenza di una Confraternita del Corpus Domini, priva di costituzioni e autorizzazioni canoniche e composta di greci e latini (ASPF, Acta, 26 settembre 1718, Relazione della visita fatta dal Vescovo di Sagona nella Chiesa greca di Paomia, n. 32, cc. 566r-569v).

²³⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), s.d., *Breve relazione della venuta de' Greci da Morea in Corsica*, cit., c. 347v-348r.

²⁴⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), s.d., *Breve relazione dello stato presente delli Greci dimoranti in Ajaccio*, cit., cc. 355rv.

²⁴¹ Nick NICHOLAS, «History of the Greek Colony of Corsica», cit., p. 38.

in una struttura sociale più ampia e generalizzata, plasmata dalle relazioni conflittuali che segnavano questo spazio ad ogni livello²⁴².

L'emergere a Paomia di un'identità locale e lo sviluppo di forme di sincretismo religioso non preclusero nei coloni il senso vivo di appartenenza all'universo più vasto e frammentato dell'Ortodossia. A Badessa l'Ortodossia rappresentò il campo di appartenenza prevalente, per la vicinanza e la maggiore consuetudine di rapporti con le *patrie* del Levante e con le altre comunità dell'immigrazione. Un contesto sociale diverso da quello corso e il più forte rapporto con l'autorità politica centrale ostacolarono qui la formazione di ogni identità locale, anche quando l'assimilazione economica e sociale delle famiglie albanesi al mondo contadino abruzzese era un processo già compiuto.

Il 'richiamo' della comunità: reti migratorie e nuove colonizzazioni

Per via della sua struttura clanica, la popolazione mainotta appariva frammentata al suo interno in tante micro società, ciascuna dotata di propri *capi* e sacerdoti. Perciò, quando intorno agli anni cinquanta del Settecento le difficili condizioni di vita ad Ajaccio e la disgregazione del potere genovese spinsero una parte dei coloni ad emigrare altrove, ciò non fu un evento traumatico: l'esperienza della dispersione e dell'emigrazione fu una costante nella vita dei mainotti e costituì spesso lo sbocco delle tensioni e rivalità esistenti tra opposte fazioni²⁴³.

Demetrio Stefanopoli racconta che varie famiglie, non potendo più godere dell'antica grazia e benignità della Repubblica, spinte dalla fame e dalla necessità, privatamente fuggirono nella vicina Sardegna. Aveva sentito dire in Livorno dal Re di Sardegna in persona che quei profughi erano stati accolti «con buon cuore e carità», che lì vivevano con un

²⁴² Cfr. Fabrizio DAL PASSO, «Il sistema clanico e la "vendetta" corsa», *Geografia. Trimestrale di ricerca scientifica e di programmazione regionale*, gennaio-giugno 2003, pp. 1-32.

²⁴³ Già nel XVI secolo popolazioni originarie del Mani si trasferirono in Anatolia, a est di Bursa, dove fondarono un insediamento accanto al lago di Apolyont (Pistikochoria). Ayşe OZIL, *Orthodox christians in the late Ottoman Empire*, cit., p. 4. Alla fine del secolo successivo, mentre il clan degli Stefanopoli si diresse verso Genova e la Corsica, altri, probabilmente in numero inferiore, approdarono in Puglia, intorno a Mottola, e in Toscana, a Bibbona, Soana e Volterra (vedi *supra* p. 59). Nel 1768, il Trattato di Versailles, con cui i Francesi avevano costretto la Repubblica di Genova a cedere loro l'isola di Corsica, segnò l'inizio di un periodo di relativa stabilità per la colonia greca lì presente, funestata dagli eventi che avevano investito l'isola nel corso del secolo, dalla rivolta dei corsi negli anni trenta all'instaurazione della Repubblica Corsa ad opera di Pasquale Paoli nel 1755.

prete greco detto Prete Giorgio giunto dal Levante e che il sovrano aveva permesso loro di trasportare altra gente dall'Oriente ortodosso²⁴⁴. Nella realtà le cose andarono diversamente e l'esperienza greca in Sardegna si esaurì nell'arco di un sessantennio. I contatti con le autorità sabaude per l'insediamento di una colonia greca in Sardegna furono avviati già nel 1738. Il progetto prevedeva inizialmente il trasferimento di altri mainotti dal Mani, ma alla fine della trattativa questi ultimi rifiutarono le condizioni negoziate con le autorità sabaude dal sacerdote Giorgio Casara e da Antonio Barozzi, console veneto in Morea, in particolare quella che imponeva la sottomissione a Roma, e decisero di non partire. I mainotti di Ajaccio, intanto, insistevano perché la colonia fosse installata nelle vicinanze del mare, in un luogo propizio al commercio, come l'isola dell'Asinara, di sant'Antioco o Porto Conte. Il sovrano sabaudo si oppose, così agli inizi di luglio del 1754 nove famiglie greco-corse si stabilirono a Montresta, in un territorio incolto e dall'aria malsana²⁴⁵. Nonostante l'arrivo di altre famiglie dalla Corsica, la colonia rimase numericamente esigua: la malaria, il ritorno di molti ad Ajaccio, i contrasti con la popolazione locale in seguito all'infeudazione delle terre di Montresta a favore del Marchese Todde, ne ridussero drasticamente la popolazione²⁴⁶. I pochi che rimasero furono perciò lentamente assimilati alla popolazione locale.

Tra le prime famiglie mainote giunte a Montresta c'erano anche trentadue persone provenienti da Maone, sull'isola di Minorca²⁴⁷. Intorno agli anni cinquanta, i sacerdoti greco-corsi che si erano stabiliti a Livorno già al tempo della fuga da Paomia, intorno agli anni trenta, nelle lettere inviate a Propaganda si soffermano sul viaggio che aveva portato molti loro familiari a trasferirsi da Ajaccio a Maone. In una lettera del 1761 il sacerdote Nicola Stefanopoli racconta di una missiva ricevuta

²⁴⁴ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), s.d., *Breve relazione dello stato presente delli Greci dimoranti in Ajaccio*, cit., cc. 356v-358r.

²⁴⁵ Michel STEPHANOPOLI DE COMNENE, «Les Grecs-maniotes en Sardaigne 1754», *Λακωνικάί Σπουδαί*, 14 (1998), pp. 119-163.

²⁴⁶ Giulio PIRODDI, *La colonia dei Greci a Montresta: 1750-1830. Ricostruzione e documentazione storica ed economica*, Sassari, Gallizzi, 1967, p. 20; cfr. Stefano PIRA (a cura di), *Nostos, Montresta e i greci. Diaspore, emigrazioni e colonie nel Mediterraneo dal XVIII al XIX secolo*, Cagliari, AM&D Edizioni, 2012.

²⁴⁷ Michel STEPHANOPOLI DE COMNENE, «Les Grecs-maniotes en Sardaigne 1754», cit., p. 122. Sulla colonia greca di Porto Maone, vedi: Nicolas SVORONOS, «Η ελληνική παρουσία της Μινόρκας. Συμβολή στην ιστορία του ελληνικού εμπορικού ναυτικού τον 18^ο αιώνα», [La colonia greca di Minorca. Contributo alla storia del commercio marittimo greco nel XVIII secolo], cit..

mesi prima da Maone, da parte di un suo cugino che si era trasferito lì con una quarantina di famiglie nel tempo in cui furono «licenziati» dai Genovesi. Secondo il racconto, la colonia di Greci *scismatici* lì residente avrebbe imposto loro di abiurare la fede cattolica e di maledire il Papa, costringendoli a partire dopo alcuni mesi per Cagliari di Sardegna. Da qui una parte avrebbe fatto ritorno ad Ajaccio, dove – riferiva – «era rimasta la maggior parte dei nostri»²⁴⁸. Altri gruppi di mainotti di Ajaccio, insieme a gente proveniente da Livorno e da Minorca, tra cui molti erano greci, nel 1768 si imbarcarono alla volta della Florida, per colonizzare il territorio di Nuova Smirne²⁴⁹. Intanto, in seguito all'espulsione francese di greci ed ebrei dall'isola di Minorca nel 1756, molti greci avevano lasciato Maone e si erano trasferiti a Livorno²⁵⁰. Qui, negli stessi anni, giunsero anche alcuni greco-corsi, mentre altri scelsero di stabilirsi a Napoli. Con l'inizio della dominazione francese sull'isola, i mainoti avrebbero cominciato a guardare con interesse anche alla Francia²⁵¹.

Nella Relazione sui Greci *uniti e scismatici* di Livorno compilata dal sacerdote Patrizio Stefanopoli su richiesta del Granduca intorno al 1766, il prete greco-corso riferisce della presenza tra i «Greci Levantini Cattolici» di nove famiglie, di cui una, la famiglia «de' Stefanopoli», si era trasferita a Livorno «per scansare i torbidi della Corsica»²⁵². Due anni prima i sacerdoti uniti Niccolò Stefanopoli e Atanasio Demori avevano denunciato a Propaganda il tentativo dei *greci scismatici* e in particolare di colui che era stato fautore della separazione, «di pervertire impudentemente qualche greco di Corsica quallor si abbocca con

²⁴⁸ Nella lettera il cugino racconta dei contrasti con il calojero di Maone, un religioso del Monte Athos, della conversione per suo merito di un arcidiacono greco di Ioannina alla fede cattolica, dell'assedio dei francesi e del trasferimento dei Greci da Maone a Gibilterra (ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Livorno, marzo 1761, cc. 510r-511v). Delle sorti dei profughi greco-corsi in Maone parla anche Giovanni Stefanopoli, greco d'Ajaccio, il quale riferisce che «le lunghe turbolenze della Corsica» avevano spinto la colonia a cercare asilo in altre parti, «specialmente in Porto Mavone», dove rimasero fino all'insorgere di contrasti religiosi, i quali spinsero presto la colonia a «partire, ed andar vagando lungo tempo» (ASPF, SOCG, vol. 785, 28 aprile 1760, cc. 132rv).

²⁴⁹ Nick NICHOLAS, «History of the Greek Colony of Corsica», cit., p. 66

²⁵⁰ *Ivi*, cit., p. 65.

²⁵¹ In una lettera indirizzata a Propaganda nel 1770 Giovanni Stefanopoli ringrazia la Congregazione per aver accettato di accoglierlo a Roma dopo gli anni del Collegio, consentendogli così di sottrarsi alla volontà del padre, il quale lo avrebbe mandato in Francia al suo rientro in patria (ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ajaccio, 15 settembre 1770, c. 276r).

²⁵² ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, 1766, cc. 168r-173v.

esso»²⁵³. Secondo quanto racconta l'Arcivescovo di Pisa in una lettera del 1756, questi erano probabilmente giunti a Livorno intorno al 1753: in quell'anno i greci di Corsica, «licenziati [...] dal Governo Genovese per risparmio bursale dal Regno di Corsica», avevano cercato di stabilirsi nella Maremma pisana per coltivare terreni, «che è la loro professione, non quella della mercatura»²⁵⁴. Nello stesso anno aveva cominciato a circolare la voce secondo cui una *masnada* di «Greci Scismatici venuti da Corsica» stava progettando di stabilirsi in Livorno nella Chiesa dei Greci Cattolici²⁵⁵. Sebbene i mainotti non ebbero alcun ruolo nella separazione tra *uniti* e *scismatici*, che nel 1757 portò alla costituzione di due Chiese distinte²⁵⁶, il rincorrersi di queste voci conferma la presenza di grecocorsi nel porto toscano già agli inizi degli anni cinquanta.

I Primi a migrare dalla Corsica per raggiungere le vicine comunità greche situate sulla costa tirrenica furono gli ecclesiastici. Come in tutto lo spazio occidentale e orientale dell'Ortodossia, il clero era naturalmente uno dei soggetti più mobili e, dunque, il principale fattore di raccordo tra le diverse comunità dell'immigrazione. In molte suppliche inviate a Propaganda da Paomia durante gli anni trenta, diversi ex-alunni del Collegio greco di Roma, tornati nella loro patria per svolgere la loro missione, lamentavano la totale mancanza di parroci: questi ultimi – scrive Giuseppe Maria Stefanopoli – si erano «sparsi per diverse parti d'Europa, spinti, e dalla propria necessità e da comuni gemiti, e lamenti de suoi consanguinei»²⁵⁷. Rimasti privi di ogni emolumento da parte della Repubblica, la maggior parte lasciò la colonia innanzitutto per l'esigenza di «procacciarsi il vitto necessario»²⁵⁸. Anche negli anni successivi la popolazione mainotta avrebbe continuato a supplicare da Ajaccio l'invio di qualche sacerdote del proprio rito. La penuria di sacerdoti portò in Corsica ecclesiastici provenienti da altre aree dell'Ortodossia, non solo dall'Oriente ma anche da Occidente, come nel caso di un monaco basiliano del Monastero di Mezzojuso, destinato in Corsica dal Vicario Apostolico²⁵⁹.

²⁵³ *Ivi*, cit., Livorno, 3 dicembre 1764, cc. 138r-139r.

²⁵⁴ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Pisa, 14 giugno 1756, cc. 351r-352v.

²⁵⁵ *Ivi*, cit., Castel Gandolfo, 20 giugno 1756, cc. 353r-354v.

²⁵⁶ Cfr. Lucia FRATTARELLI FISCHER, «Alle radici di una identità composita. La "nazione" greca a Livorno», cit.

²⁵⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Ajaccio, 2 settembre 1734, cc. 522rv.

²⁵⁸ *Ivi*, cit., Ajaccio, 20 giugno 1739, cc. 601rv.

²⁵⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6 (1781-1810), s.d., Supplica di Gio. Batta Alessio monaco del monastero di mezzojuso, c. 3r.

Molti sacerdoti greco-corsi sono migrati nel Settecento nelle altre comunità di rito greco del Mediterraneo occidentale, a Napoli e Livorno. Come abbiamo già visto, alcuni esponenti della famiglia Stefanopoli si trasferirono a Livorno intorno alla metà del Settecento: qui entrarono a far parte dell'eterogenea comunità dei Greci uniti, alla quale fornirono diaconi e cappellani. Intorno agli stessi anni il sacerdote Giorgio Cassarà, probabilmente lo stesso che aveva guidato il trasferimento dei mainotti a Minorca²⁶⁰, compare come padrino in un atto di battesimo nei libri parrocchiali della Chiesa greca dei SS. Apostoli di Napoli²⁶¹. Già nel 1740, un altro sacerdote greco-corso, Antonio Stefanopoli²⁶², era giunto a Napoli per concorrere al seggio di cappellano. Egli era stato tra i primi a trasferirsi a Roma dopo la morte del Vescovo Partenio per frequentare il Collegio di Sant'Atanasio. Per scelta o per la sua indole superba, che lo rese insopportabile alla colonia, egli lasciò presto Paomia per andare questuando in giro per l'Europa, tra Spagna, Portogallo, Vienna e in Levante, in compagnia di un altro ecclesiastico, Padre Beniamino. Quest'ultimo era un monaco basiliano originario dell'isola di Santorini, giunto in Paomia nei primi anni del XVIII secolo per vivere insieme agli altri monaci nel Monastero «impegnandosi ad insegnare quella gente picciola, scrivere, leggere, et altro spettante alla scohola del rito loro»²⁶³. Tornato in Italia, nel 1735 Antonio Stefanopoli si fermò a Lecce, dove fu per breve tempo parroco nella parrocchia greca di San Nicolò; da qui prima passò a Napoli e poi nel 1742 a Barletta dove, nonostante la mancanza di una Chiesa di rito greco, con il consenso del parroco latino in quell'anno celebrò *in domo...sub ritu greco* il matrimonio del console greco-ottomano Attanasio Chiriachì con una donna del luogo, Maddalena Isernia²⁶⁴.

Nelle parrocchie greche in cui giunsero i diversi sacerdoti greco-corsi assunsero una condotta religiosa differente da quella imposta in Corsica dalla Repubblica e dal Vescovo latino, mostrando l'inconsistenza di ogni distinzione tra *uniti* e *scismatici* e l'esistenza piuttosto di pratiche

²⁶⁰ Nick NICHOLAS, «History of the Greek Colony of Corsica», cit., p. 64.

²⁶¹ ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei battesimi 1736-1777, Demetrio Melizura, 6 maggio 1758.

²⁶² ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, 2 gennaio 1740, Risposta di Propaganda all'Arcivescovo di Napoli Spinelli, cc. 623r-625r.

²⁶³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, 16 marzo 1715, Lettera del Vescovo di Sagona, cc. 446r-447v.

²⁶⁴ ADPB, Registri parrocchiali del Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Libro dei matrimoni, vol. IV (1735-1755), 19 sett. 1742, c. 47r.

confessionali diverse e cangianti. Antonio Stefanopoli e il suo compagno Beniamino sono identificati nelle fonti romane come soggetti *scismatici*; anche un altro ecclesiastico, Beniamino Gabrielli, era stato bandito dall'Isola di Corsica perché *scismatico* e ciò nonostante, contro il parere della Sacra Congregazione, trovò impiego a Messina nella Chiesa greco-cattolica di Santa Caterina²⁶⁵. A Livorno, invece, i sacerdoti greco-corsi agirono come fedeli servitori della Chiesa romana, la quale, prima che gli ecclesiastici in Corsica cominciasse a scarseggiare, aveva sempre potuto sperare di trovare in quell'isola sacerdoti greci cattolici per supplire al bisogno della Chiesa di Livorno²⁶⁶.

La disgregazione del potere genovese e del quadro normativo e istituzionale all'interno del quale aveva avuto luogo la fondazione della colonia, le difficoltà economiche e i continui contrasti, spinsero anche alcuni membri laici della colonia a lasciare Ajaccio e a cercare fortuna nelle vicine comunità mercantili del Mediterraneo occidentale. I mainotti avevano sempre cercato nelle loro varie peregrinazioni, sia via terra che per mare, di trasferirsi «in altro luogo vicino al mare». Le comunità ortodosse situate lungo le coste della penisola esercitarono perciò una forte attrazione non solo sui mainotti ma anche sugli abitanti di Badessa, nonostante le loro origini rurali. Nel 1765 un certo Giovanni Attanasio da Corsica a Napoli svolgeva l'attività di caffettiere, come molti suoi correligionari originari del Levante residenti in quella città. Era giunto in quella capitale in un tempo imprecisato in compagnia di sua moglie Chrisanta Maria Saveria Stefanopoli²⁶⁷; dalla Corsica giunse a Napoli anche Andrea Iacovizi, originario della Schiavonia, con sua moglie Caterina Stefanopoli: nel 1766, nella parrocchia greca dei SS. Apostoli Pietro e Paolo, i due coniugi celebrarono il battesimo della loro figlia Elena alla presenza del padrino Giovanni Stefanopoli, sacerdote greco-corso²⁶⁸.

Anche i Cimarrioni di Badessa intrattennero strette relazioni con la comunità ortodossa della capitale e con quella di Barletta. I registri parrocchiali della Chiesa greca di Napoli testimoniano anche in questo

²⁶⁵ ASPF, Acta, 23 agosto 1717, Galazio Turiano supplica di essere reintegrato come legittimo rettore della Chiesa greca di S. Caterina in Messina, n. 30, cc. 299r-301r.

²⁶⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Pisa, 20 settembre 1802, cc. 409r-410r.

²⁶⁷ ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei battesimi 1736-1777, Vittorio Attanasio, 20 luglio 1765.

²⁶⁸ *Ivi*, cit., Elena Iacovizi, 5 maggio 1766.

caso l'esistenza di legami di parentela e professionali tra la comunità greca di Napoli e quella di Badessa, da dove provenivano molti soldati arruolati nel Reggimento macedone di stanza nella capitale e in altre città del Regno. Nel 1778 Spiridione Palli di Pianella in Badessa fece da testimone alle nozze di Carlo Grauzo e di Alessandra Teodoro²⁶⁹. Un altro membro della stessa famiglia, un caffettiere di nome Stefano, compare nei registri parrocchiali a distanza di diversi decenni, nel 1831. Nato a Villa Badessa nel 1788 da Giovanni Palli e Maria Blasi, era giunto a Napoli nel 1824 e, come la sua promessa sposa, Anna Maria Battaglino di rito latino, abitava «nel distretto della Parrocchia di S. M.a delle Vergini». I suoi testimoni di nozze furono Nicola Verricchio e un negoziante suo connazionale, Cristoforo Papangelopulo, abitante alla Pietà de' Turchini, mentre il sacerdote officiante fu Andrea Cuccia di Mezzojuso²⁷⁰.

Questo «frammento» biografico mostra con tutta evidenza come nello spazio fisico della città, in quello sacro della Chiesa e in quello privato dei legami matrimoniali e familiari, i confini tra *regnicoli* e *forestieri*, oriundi e levantini, cattolici e scismatici fossero sfumati, quasi irrilevanti, come pure le differenze linguistiche. La «comunità» *in pratica* non costituisce un corpo omogeneo, ma è culturalmente «impura» e indefinita, nonostante la continuità dei rapporti col Levante e con la sua civiltà. Prima che l'italoalbanese Andrea Cuccia diventasse cappellano, quella carica era stata ricoperta da Nestore Palli, sacerdote originario di Badessa: secondo le gerarchie cattoliche con la sua elezione da parte della Confraternita, aveva avuto inizio nella Chiesa greca di Napoli un «gravissimo disordine». Ordinato dal Vescovo Greco scismatico di Corfù, dopo il suo insediamento a Napoli Palli aveva accolto nella chiesa, in occasione della settimana santa, l'Arcivescovo di Ioannina, il quale gli aveva rilasciato la "Pagella" a conferma della sua 'ortodossia'²⁷¹.

²⁶⁹ ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei matrimoni 1777-1801, Matrimonio tra Carlo Grauzo e Alessandra Teodoro, 14 maggio 1778.

²⁷⁰ ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei matrimoni 1778-1863, Matrimonio tra Stefano Palli e Anna Maria Battaglino, 31 gennaio 1831; Processetti matrimoniali, 1831, Lettera S.

²⁷¹ Sulla figura di Nestore Palli, vedi: Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., pp. 300-308; ASPF, Acta, 26 novembre 1827, cc. 520a rv; 520b rv; 520c rv; 520d r.

Come Napoli, anche la colonia di Villa Badessa, di cui Nestore Palli era originario, era legata all'Epiro e alle isole ionie da molteplici relazioni ²⁷². Nel 1841, nel corso della sua visita alla parrocchia, Monsignor Musabbini definì la popolazione di Badessa «ignorantissima, e aderente allo scisma», individuandone le ragioni nei contatti e nelle relazioni frequenti che essa, senza interruzione dal suo insediamento, intratteneva con il Levante e con altre comunità scismatiche della *Cristianità*:

... lungi dall'osservare la bolla *Etsi Pastoralis* che nel Regno si considera come accettato, i greci di Villa Badessa hanno sempre agito in contrario e lungi dall'aver comunicazioni con le altre Colonie cattoliche della Calabria e Sicilia e coi Vescovi greci che quivi dimorano, hanno avuto per lo contrario continua corrispondenza coi scismatici dell'Albania, di Corfù e di Barletta ²⁷³.

Questa continuità di rapporti non contribuì soltanto a mantenere negli anni un senso vivo di appartenenza all'Oriente ortodosso, alle sue tradizioni liturgiche e alle sue gerarchie ortodosse. Come vedremo meglio in seguito, essa alimentò l'esistenza di uno spazio culturale greco-albanese, e più generale balcanico, in cui la lingua e la storia non erano ancora espressione di una *mono-cultura nazionale*.

1.3 Comunità ortodosse sulle rive del Mediterraneo centrale: eterogeneità e connettività di uno spazio economico e sociale

I caratteri di ciascuna comunità sono definiti innanzitutto dai processi storici che le attraversano, soprattutto da quelli di tipo migratorio. Come abbiamo visto nel caso delle colonie rurali e periferiche dell'Italia meridionale e della Corsica, queste popolazioni, lungi dall'essere insiemi chiusi, stabili e isolati, furono anch'esse investite da movimenti

²⁷² Alcune delle famiglie greco-albanesi giunte nel 1743 provenivano dalle isole ionie; originario di Cefalonia era Eustathios Karusos, autore di alcune icone commissionate tra il 1765-1769 da Costantino Valsi per la Chiesa di Villa Badessa, in cui si venerava come Santo protettore San Spiridione di Corfù. Vedi: PASSARELLI, Gaetano, *Le icone e le radici*, cit., p. 10.

²⁷³ «Ristretto» del Cardinal Angelo Mai sulla «Visita di Mons. Mussabini Antonio ai greci italo-albanesi ed italo-greci ha avuto luogo alle chiese di Napoli, Barletta, Lecce, Comunità di Villa Badessa ed alle chiese della Calabria, dal 12 gennaio al 14 maggio 1841», tratto da ASPF, posizione Angelo Mai, 1841, Rispetto, pp. 2-3, pubblicato in Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., pp. 107-109.

migratori, verso l'esterno ma soprattutto verso l'interno, con la conseguente immissione d'individui portatori di usi, costumi, credenze e idiomi diversi. Nonostante le stratificazioni e le divisioni interne e gli elementi di eterogeneità che ne erano storicamente alla base, queste comunità mantennero nel tempo un carattere culturalmente connotato rispetto all'esterno.

Al contrario, le comunità ortodosse situate all'interno dei centri urbani del litorale appaiono nella maggior parte dei casi come corpi sociali fortemente eterogenei. Tale eterogeneità sembra essere più di tutto determinata da due fattori tra loro connessi: da un lato un contesto economico-politico più dinamico, dall'altro il rinnovarsi nel tempo dei flussi migratori dal Levante. Nel Settecento questi flussi furono soprattutto alimentati dal «commercio itinerante»: come sottolinea lo storico delle migrazioni Klaus Bade, questa forma di «employment migration» si fondava generalmente su una tradizione migratoria «stabilized by family or group-related migratory traditions, sometimes over generations»²⁷⁴. Ciò non implica che le comunità mercantili, le cosiddette *paroikies* descritte nella vasta letteratura sulla «diaspora commerciale greca»²⁷⁵, costituissero degli insiemi stabili e socialmente e culturalmente omogenei. Per comprendere meglio questo aspetto, converrà osservare più da vicino l'evoluzione di queste comunità e la composita conformazione che esse assunsero nel tempo, in conseguenza della combinazione tra adattamento e acculturazione all'ambiente locale e nuovi dinamismi.

La parrocchia greca di San Nicolò di Messina fu concessa ai «Greci orientali» nel 1533, quando «moltissime famiglie greche fuggite da Corone nel Peloponneso per sottrarsi alla tirannide maomettana»

²⁷⁴ Klaus J. BADE, *Migration in European History*, Oxford, Blackwell, 2003, pp. 4-6.

²⁷⁵ Tra i lavori di carattere generale su questo fenomeno, si ricordano quelli di Gelina HARLAFTIS, «Mapping the greek maritime diaspora from the early eighteenth to the late twentieth centuries», cit.; Id., *The 'Eastern invasion': Greeks in Mediterranean trade and shipping in the eighteenth and early nineteenth centuries*, in Maria FUSARO – Colin HEYWOOD – Mohamed S. OMRI (eds.), *Trade and cultural exchange in the early modern Mediterranean: Braudel's maritime legacy*, London - New York, Tauris Academic Studies, 2010, pp. 223-252; Olga KATSIARDI-HERING, «The Greek Diaspora: its geography and typology», cit.; Evridiki SIFNEOS, «“Cosmopolitanism” as a feature of the greek commercial diaspora», *History and Anthropology*, Vol. 16, No. 1 (2005), pp. 97-111; Elena FRANGAKIS-SYRETT, «Networks of friendship, networks of kinship: eighteenth-century levant merchants», *Eurasian Studies*, vol. I/2 (2002), pp. 183-205. Per gli altri si rimanda alla bibliografia.

passarono ad abitare in quella città²⁷⁶. Un cronista messinese del Settecento, Cajo-Domenico Gallo, ricorda che quei Greci «vi fecero una loro Confraternità, ed inoltre ottennero che si erigesse in Parrocchia, acciò si amministrassero i Sacramenti a tutt'i Greci Orientali in qualunque parte della Città abitassero»²⁷⁷. Nel tempo in cui scrive, nel 1756, il cronista racconta che quella Chiesa era stata «dismessa» già da diversi anni «per la scarsezza dei tempi, non potendo [...] supplire alle spese»²⁷⁸. Per tutto il Settecento i mercanti ortodossi²⁷⁹ che arrivavano in città dal Levante o da Napoli, cominciarono a frequentare la Chiesa greca di Santa Caterina, eretta come quella di S. Niccolò nel XVI secolo. Le sue origini, secondo quanto riferisce Gallo, s'innestavano sull'antico sostrato bizantino della città e sulla sua vocazione marittima e commerciale:

...comechè la Città, e Porto di Messina è l'Emporio di tutte le Nazioni, e precisamente degli Orientali, Gio: Andrea Mercurio Cardinale, ed Arcivescovo di essa, per comodo dei Religiosi Basiliani Cattolici del Monte Sinai, che passano in Messina per trasferirsi in Italia, e Roma a raccogliere l'elemosine, che li vengono somministrate dal Sommo Pontefice, e dai Principi di Europa, eresse quella Grancia, e Chiesa, in onore della Vergine, e Martire S. Caterina, dove vi risiede un monaco Orientale col titolo di Priore²⁸⁰.

Nel 1723 l'Arcivescovo di Messina scrive al dicastero romano, al quale spettava la nomina del Priore. Da questa lettera apprendiamo che la Chiesa, posta nel mezzo della strada «detta de' Greci, dove tutta la nazione habita», era mantenuta grazie alle rendite dei Greci testatori, «con la condizione che non essendovi sacerdote Greco Orientale in detta Chiesa, si intendano lasciate alla Chiesa del Priorato di S. Giovanni Gerosolimitano di questa città»²⁸¹. Per questa ragione – aggiungeva – quel gregge non avrebbe mai tollerato un sacerdote italogreco, ma solo un *greco orientale*. Nel 1784, quando fu promulgato l'editto regio «per lo

²⁷⁶ ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, *Circolare a Ministri nell'estero relativa alla chiesa greca di Messina. Si rimette il Memorandum sull'argomento.*

²⁷⁷ Cajo Domenico GALLO, *Annali della città di Messina Capitale del Regno di Sicilia dal giorno di sua fondazione fino a tempi presenti*, Tomo I, Messina, Per Francesco Gaipa Regio Impressore, 1756, p. 226.

²⁷⁸ *Ibidem.*

²⁷⁹ Sui traffici commerciali greci a Messina, vedi: Elena FRANGAKIS-SYRETT, «Greek mercantile activities in the Eastern Mediterranean, 1780-1820», *Balkan Studies*, 28/1 (1987), pp. 73-86.

²⁸⁰ Cajo Domenico GALLO, *Annali della città di Messina*, cit. p. 111.

²⁸¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Messina, 9 febbraio 1723, c. 268v.

stabilimento ed ampliamento de' privilegi e del salvacondotto della scala e porto franco di quella città», ai Greci non uniti e a tutti i cristiani orientali, «non esclusi i Maomettani, e gli Ebrei», fu consentito «il libero e pubblico culto della loro religione». Nell'articolo V, però, era espressamente vietato a tutti coloro che erano «nati e divenuti cattolici» di godere di quelle concessioni, perchè in tal caso sarebbero stati degli apostati o rinnegati²⁸².

Sebbene l'editto consentisse ai cristiani orientali non uniti «l'avervi chiesa, e sacerdoti, subito che giungano ad un numero da poterne fare per se medesime il mantenimento»²⁸³, anche dopo la sua promulgazione i mercanti ortodossi provenienti dal Levante continuarono a frequentare la chiesa greco-cattolica di Santa Caterina. In un *memorandum* della metà del XIX secolo si racconta che, dopo il 1784, i Greci che già dimoravano in città e che avevano fino ad allora osservato il culto greco unito insorsero, «manifestandosi per scismatici» e tentando di sottrarsi alla soggezione dell'ordinario latino²⁸⁴. In realtà, già nel 1728 un precedente editto aveva riconosciuto analoghe franchigie civili ed economiche ai mercanti levantini che decidevano di stabilirsi con i loro negozi in città²⁸⁵. Non a caso, il cronista messinese ricorda come ancora ai tempi della sua gioventù i Greci di San Nicolò «solevano il giorno 25 di marzo portare in processione la Immagine miracolosa della Madonna Odigitria»²⁸⁶. Non deve sorprendere, perciò, che all'interno della Chiesa di Santa Caterina, già d'allora, pratiche «scismatiche» convivessero con comportamenti e dichiarazioni di ossequiosa cattolicità. Nel 1717, quando la Chiesa di San Nicolò era stata già chiusa, Demetrio Strati, Eustachio Papà e Domenico Cozachi, «greci Cattolici» abitanti in Messina, trovandosi a Roma per affari, denunciarono al dicastero

²⁸² ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, *Copia degli articoli IV. V. X. dello Editto Reale per lo stabilimento, ed ampliamento dei privilegi, e del salvacondotto della Scala, e Porto franco della Città di Messina.*

²⁸³ *Ibidem.*

²⁸⁴ ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, *Circolare a Ministri nell'estero*, cit. Il *memorandum* fu trasmesso intorno alla metà del XIX secolo dal Ministero degli affari esteri del Regno delle due Sicilie ai ministri esteri in Londra, Parigi, Pietroburgo, Vienna e Berlino, affinché potessero rispondere alle critiche rivolte in quegli stati al governo napoletano in merito al decreto di chiusura delle chiese scismatiche di Barletta e Messina del 26 novembre 1842.

²⁸⁵ ASN, MAE, Nazione greca, (1736-1772), b. 4403, fasc. Napoli, 16 febbraio 1743, *Memoriale dei negozianti Greci residenti in Messina affinchè si mantenga l'esenzone per lo scalo franco.*

²⁸⁶ Cajo Domenico GALLO, *Annali della città di Messina*, cit. 226.

romano le persecuzioni subite dal Priore di Santa Caterina, Galzio Teriano, zelante cattolico, ad opera degli *scismatici* residenti nella città. Tra i persecutori c'erano Giorgio Valmudi, Panagioti Papà e Anastasio Voda²⁸⁷, console della nazione²⁸⁸.

Negli anni venti e trenta del Settecento ritroviamo l'accusatore Eustachio Papà e il presunto persecutore Giorgio Velmudi a Napoli, menzionati come testimoni nei registri di matrimonio della Chiesa greca dei SS. Apostoli²⁸⁹. Anche la vicenda di quest'ultima fu non a caso contrassegnata da analoghi contrasti religiosi. Proprio in quegli anni, il conflitto religioso tra cattolici e scismatici raggiunse il suo culmine: allora a capo della Chiesa c'era un certo Dionisio Cigala, originario di Santorini, giunto a Roma nel 1716 dalla corte patriarcale di Alessandria per abiurare lo scisma, e Valmudi, che già dagli anni venti si trovava a Napoli, era uno dei suoi principali «persecutori»²⁹⁰. Analizzeremo più avanti questi eventi, le dinamiche e i contrasti profondi che essi furono in grado di mobilitare all'interno della comunità. Per il momento ci limiteremo a descrivere brevemente la composizione sociale di quella comunità nel Settecento, soffermandoci sulla sua evoluzione, sulle sue stratificazioni interne e sulle sue connessioni con le altre comunità presenti nel Regno.

Nel XVIII secolo, soprattutto dopo la sigla del trattato con la Porta nel 1741, le fonti parlano di una presenza mobile e diffusa di mercanti ottomani provenienti dal nord della Grecia, soprattutto epiroti di Ioannina. Di questa presenza si trova traccia non solo a Napoli ma anche in diverse città del regno, a Messina, a Lecce e a Barletta. Già al tempo del Viceregno austriaco, in una lettera inviata al dicastero romano nel

²⁸⁷ ASPF, SOCG, v. 610, 23 agosto 1717, cc. 115rv; cc. 121r.

²⁸⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, Lazzaretto di Messina, 22 agosto 1724, c. 281r.

²⁸⁹ Valmudi compare come testimone al matrimonio tra Bruno Presterà e Giovanna Taù, celebrato il 31 luglio 1736 (ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei matrimoni 1736-1777); Il secondo invece compare come sottoscrittore di una petizione promossa dalla comunità greca di Napoli nel 1723, Dionisio Cigala (ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Napoli, 3 novembre 1723, cc. 305r-306r).

Già nei secoli precedenti, nei registri parrocchiali e in altre fonti prodotte dalle comunità greche di Palermo, Messina e Napoli si rileva la presenza degli stessi individui o famiglie, segno dell'esistenza di una consuetudine di rapporti e di una mobilità costante tra le comunità ortodosse del Regno (Ioannis K. HASSIOTIS, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli», cit., p. 441).

²⁹⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Napoli, 30 gennaio 1723, cc. 263r-266v; SOCG, vol. 661, 6 luglio 1728, cc. 73r-74v.

luglio 1728, Cigala racconta «come coll'occasione dell'Armistizio tra S.M.C., e la Porta concorrono molti Greci in questa città, la maggior parte de quali non conservano li veri dogmi cattolici»²⁹¹. Sono questi gli anni in cui, dopo una fase segnata da un forte declino demografico, confermato dalle Visite pastorali²⁹², la popolazione ortodossa della capitale cominciò ad aumentare. Sempre più numerosi divennero in questa fase i mercanti, i quali giungevano a Napoli solo di passaggio, come già in passato, o sempre più spesso per stabilirvi le loro botteghe di caffè e di cappotti. È ancora Cigala a riferire che «ne tempi correnti, fuori dal consueto, non solamente vi è un buon numero di Greci, ma da medemi si sono aperte delle tante boteghe di caffè, che prima ce ne era una sola concorrendo in esse numero grande di persone, d'ogni ceto, et qualità»²⁹³. Giorgio Valmudi e suo fratello erano accusati dal Cigala di predicare «giornalmente alle pubbliche boteghe di Cafè dove si radunano i Greci», nel tentativo di dissuadere quei forestieri dal frequentare la Chiesa infestata dai «papisti»²⁹⁴. In tutte le suppliche inviate in questi anni dal sacerdote greco-cattolico a Propaganda, Cigala identifica i suoi principali persecutori con i «Greci di Gianena nell'Epiro commorantino in Napoli di passaggio»²⁹⁵.

Una presenza di mercanti originari dell'Epiro (Ioannina) e del Peloponneso (Atene, Patrasso, Mistra) si ritrova negli stessi anni anche a Lecce. In una lettera indirizzata nel 1730 a Propaganda, il Vescovo di Lecce riferisce che:

nella città si trova fondata ab antiquissimo tempore una Chiesa sotto il titolo di San Nicola, nella quale da un Sacerd.e di rito greco con titolo di Paroco si sono sempre amministrati li sacramenti alli Greci Levantini, o colà abitanti da qualche tempo, o che sono di passaggio per cagione di negozii²⁹⁶.

Nel 1702 la Curia del Cappellano maggiore, organo ecclesiastico dello Stato napoletano, concesse alla «Nazione greca ed anco Albanese» residente a Lecce il regio *exequatur* per potersi avvalere contro il Vescovo diocesano di alcuni privilegi apostolici, confermati l'anno prima da un

²⁹¹ ASPF, SOCG, v. 661, Napoli, 6 luglio 1728, cc. 71r-72r.

²⁹² ASDN, SV, 1688, Antonio Pignatelli, I, cc. 240-246; 1693, Giacomo Cantelmo, III, c. 448/ XI, c. 94; 1711, Francesco Pignatelli, I, c. 115/ IV, c. 54. Cfr. Vincenzo GIURA, «La comunità greca di Napoli», cit., p. 130.

²⁹³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Napoli, 14 settembre 1728, c. 380v.

²⁹⁴ *Ivi*, cit., Napoli, 30 gennaio 1723, c. 264v.

²⁹⁵ *Ivi*, cit., Lecce, 4 luglio 1730, cc. 410r-411v.

²⁹⁶ *Ivi*, cit., Lecce, 4 luglio 1730, cc. 412r-413r.

monitorio romano: in base ad esso era consentito al parroco di amministrare i sacramenti «tanto alli Greci quanto all'Albanesi [...] anco di passaggio» in tutto il Regno, in particolare in Brindisi, Otranto, Taranto, e Gallipoli, senza la licenza dell' ordinario²⁹⁷. Nei primi decenni del secolo i documenti e le cronache confermano la presenza nel capoluogo pugliese di diversi commercianti epiroti, corfioti e moreoti²⁹⁸. Questi ultimi, giunti a Lecce con le loro famiglie intorno al 1718, in seguito alla conquista turca della Morea, sono descritti dal Vescovo come «assai tenaci del di loro rito, e loro costumanze», riluttanti ad «entrare, ed assistere a divini uffici nelle chiese latine», persino nel tempo delle celebrazioni per la Pasqua; solamente le donne giovani cresciute in Lecce – aggiungeva – «non hanno questo ritegno, confessandosi dal Sacerd.te latino»²⁹⁹.

Anche a Barletta, negli anni successivi alla peste del 1656, che avea causato la morte o la fuga degli ortodossi lì residenti, i mercanti levantini cominciarono lentamente a tornare nel porto adriatico. Già nel 1683, tramite i Governatori della Confraternita greca di Napoli, essi reclamarono al dicastero romano la restituzione della loro Chiesa, ceduta ai latini nel 1670³⁰⁰. Per tutto il Settecento i registri parrocchiali e i documenti notarili testimoniano la presenza d' individui di «nazione greca» a Barletta e in diverse città del litorale e dell'entroterra barese, nonostante l'assenza di una Chiesa di rito greco o di un qualche sodalizio *nazionale*. Perciò, fino al luglio 1789, quando finalmente i «Greci soggetti alla Porta ottomana esistenti in Barletta» ottennero la restituzione della Chiesa di Santa Maria degli Angeli, essi – racconta il vescovo di Trani – «si sono avvaluti de' Sagramenti nelle n.re Chiese, e si sono muniti dell'ultimi Sagramenti, ed hanno goduta tra noi Eccl.ca Sepoltura»³⁰¹. Questa pratica è confermata dai registri parrocchiali: solo in due casi, in occasione del matrimonio del console ottomano Attanasio

²⁹⁷ ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, *Exequatur della Curia del Cappellano maggiore sopra un monitorio per l'osservanza dei privilegi apostolici a favore de parrochi della Nazione greca*, 1702.

²⁹⁸ Cfr. Donato GIANNOTTI, *Il rito greco a Lecce*, cit., pp. 31-34

²⁹⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Lecce, 4 luglio 1730, cit., cc. 412r-413r.

³⁰⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, Napoli, 23 aprile 1683, c. 66rv. Per una sinossi dei dati finora noti sulla storia della chiesa e della colonia greca di Barletta, vedi: Danila A. R. FIORELLA, «La comunità greca di Barletta», cit..

³⁰¹ ASN, Camera di Santa Chiara - Processi, Carte e processi riguardanti i Greci di Barletta e Sicilia, Inc. 1, cart. 46 - Diversi II parte B (ex Sommaria - Diversi, II/27), Lettera dell'Arcivescovo di Trani al Segretario della Real Camera in Napoli, Trani, 8 maggio 1790, cc. 3r-4.

Chiriachì con la nativa Maddalena Isernia nel 1742³⁰² e alle nozze di Eustachio Fozio, *scritturale* del console, con Serafina d'Ascoli di Barletta nel 1752³⁰³, il matrimonio fu celebrato *sub ritu greco* da due sacerdoti greci, Antonio Stefanopoli di Corsica e Giorgio Cazarò, seppur privatamente e alla presenza di un canonico latino. I due erano entrambi originari di Ioannina, come la maggior parte degli altri negozianti greci di cui troviamo traccia nei registri notarili settecenteschi e, in misura minore, in quelli parrocchiali della stessa epoca.

In una supplica indirizzata probabilmente nei primi decenni del XIX secolo al «Regal Trono» dal «procuratore della nazione Greca commorante in Barletta, ed in quei luoghi convicini», si racconta che dopo il 1789 «è avvenuto che oltre quei Greci che ivi dimoravano ne siano degli altri, e tuttavia ne vengono insieme colle loro famiglie a fissarvi il lor domicilio»³⁰⁴. Secondo il Vescovo nel 1791 il loro numero ammontava a circa sessanta individui, «oltre quelli, che girano pel commercio»³⁰⁵. Coloro che avevano un domicilio fisso in città erano di numero inferiore e oscillavano da un anno all'altro anche di diverse unità, come sembrano mostrare gli stati delle anime³⁰⁶. Soprattutto, non tutti frequentavano la Chiesa greca. Anche dopo la sua restituzione troviamo che un certo Costantino Caroli, «Greco libero dalla provincial d'Epiro» morto nel 1797, a differenza di altri epiroti fu seppellito nella Chiesa del Santo Sepolcro³⁰⁷. Anche i figli dei greci domiciliati ormai da tempo in città e sposati con donne native, al contrario dei loro padri, frequentano tutti le chiese latine della città, in conformità con le

³⁰² Vedi *supra* p. 177.

³⁰³ ADPB, Registri parrocchiali del Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Libro dei matrimoni, vol. IV (1735-1755), 4 gennaio 1752, c. 106r.

³⁰⁴ ASN, Camera di Santa Chiara - Processi, Carte e processi riguardanti i Greci di Barletta e Sicilia, Inc. 1, cart. 46 - Diversi II parte B (ex Sommaria - Diversi, II/27), Supplica del Procuratore della nazione greca D.r Niccolò Longhi, s.d., cc. 5v-6v.

³⁰⁵ ADPB, Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Cause e liti, Controversia tra Greci, zio e nipote, 1789-1791, b. 13, c. 8r.

³⁰⁶ Negli stati delle anime relativi agli anni a cavallo tra i secoli XVIII-XIX, il loro numero oscilla tra 24 unità, registrate nel 1789, e 45, registrate nel 1801 (ADPB, Stati delle anime, 1789-1804). Si tratta di una presenza molto esigua se confrontata con la popolazione complessiva residente nella città pugliese negli stessi anni, pari a 15.802 abitanti tra 1794-1796 (Pasquale VILLANI, «Documenti e orientamenti per la storia demografica del Regno di Napoli nel Settecento», in *Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, voll. XV-XVI (1963-1964), Roma, 1968, p. 119).

³⁰⁷ ADPB, Registri parrocchiali del Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Libro dei morti, vol. V (1790-1809), 5 settembre 1797, c. 70r.

costituzioni di Benedetto XIV; uno di loro, Spiridione Chiriachì, negli ultimi decenni del XVIII secolo compare tuttavia in numerosi atti notarili come *complimentario* della ditta «Attanasio e figli di nazione greca», i cui affari, come vedremo, si estendevano da Napoli, alla provincia fino al Levante.

Bisogna considerare che ancora nei primi anni dopo il ripristino del rito, i sacerdoti e i fedeli che frequentavano la parrocchia greca di Santa Maria degli Angeli continuavano a dichiararsi cattolici. Il Vescovo, d'altro canto, nonostante le proteste e le denunce del clero latino, in questa fase ostenta un atteggiamento prudente e di riguardo verso una *nazione* venuta nel Regno «pel commercio, e per la milizia»³⁰⁸. Solo dopo qualche tempo cominciarono ad apparire «pericolose alterazioni», in particolare quando «rilasciata sventuratamente ogni disciplina religiosa verso l'epoca della militare occupazione, cominciarono ad introdursi in quella chiesa alcuni ministri scismatici, che sotto l'ombra del segreto v'esercitavano il culto proscritto»³⁰⁹.

I mercanti ortodossi che si erano stabiliti nelle province del Regno e in Sicilia intrattennero frequenti e molteplici relazioni con la comunità ortodossa di Napoli. Nel gennaio del 1740 Rosario Papaianni e Demetrio de Simone dalla terra di Larissa (Tessaglia) salparono da Corfù su un bastimento francese diretti a Messina; da qui, mentre il sacerdote Beniamino Bacalopolo che li accompagnava partì per Venezia, i due con altri «paesani» si trasferirono poco dopo a Napoli, dove cominciarono a svolgere l'attività di caffettieri, come molti loro connazionali lì residenti³¹⁰. Qui, nel corso del Settecento la presenza di mercanti divenne sempre più stabile e a tal punto dominante da portare nel 1764 ad una ridefinizione degli Statuti della Confraternita. In quell'anno, su iniziativa di alcuni negozianti greci *levantini* vennero promulgate le nuove *capitolazioni*³¹¹. La principale innovazione riguardava le regole di ammissione al sodalizio: l'accesso fu limitato ai «mercanti, caffettieri, cappottari, padroni di botteghe e capi di famiglie dimoranti a Napoli», mentre a tutti gli altri fu consentito solo l'esercizio

³⁰⁸ ADPB, Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Cause e liti, Controversia tra Greci, zio e nipote, 1789-1791, b. 13, cc. 29r-30r

³⁰⁹ ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, Lettera del Ministero della Real Segreteria di Stato e degli Affari ecclesiastici al console ellenico sulla questione della Chiesa greca in Barletta, 10 maggio 1856.

³¹⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Napoli, 21 gennaio 1741, cc. 10rv.

³¹¹ Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., pp. 223-230.

degli «atti di religione» nella Chiesa³¹². In questo modo si intendeva escludere dal governo della Chiesa e soprattutto dall'amministrazione delle sue rendite i militari sempre più numerosi che giungevano in città dopo la costituzione del Reggimento real macedone e gli altri commercianti di passaggio³¹³. Nello stesso tempo, con la sottrazione della Chiesa e della Confraternita ad ogni dipendenza dalla Curia e con la sua sottomissione all'esclusiva autorità regia, si voleva stabilire un più fermo dominio della componente «ortodossa», costituita dai «nuovi» arrivati, sui Greci che da più tempo avevano stabilito il loro domicilio nella città. Quest'ultimi, più docili e acquiescenti verso la Curia locale e le sue continue ingerenze, avevano fino ad allora amministrato il sodalizio insieme a dei governatori *latini*, i quali in numero di due dal 1734 per decreto regio avevano amministrato la confraternita insieme a due governatori *greci*³¹⁴.

Nella Confraternita greca di Sant'Anna, fondata nel XVI secolo dai «Greci abitanti in Ancona et altri mercanti di quella natione»³¹⁵, i latini «Nobili, e Cittadini Anconitani», già nel corso del XVII secolo e fino al tempo dell'occupazione francese, divennero addirittura la componente maggioritaria, se non l'unica. Costantino Maurdini, uno dei due benefattori, originari di Costantinopoli, che con i loro lasciti testamentari avevano contribuito alla fabbrica della chiesa e dell'ospedale dei Greci, nel suo testamento aveva disposto che entrambi fossero amministrati dai suoi *Nazionali Greci* dimoranti in Ancona; in loro assenza, avrebbero dovuto governare «i Latini Mercanti per *modum provisionis* però, e domiciliandosi o uno, o più greci in Ancona dovessero *ipso facto* rientrare nel possesso dell'amministrazione de' beni di d.a Chiesa, e

³¹² *Statuto con cui deve regolarsi la Chiesa e Confraternita de' Santi Pietro e Paolo de' Nazionali greci in Napoli, munito di Regio exequatur del 20 febbraio 1764. Estratto a parola dall'originale esistente nell'Archivio della Chiesa e Confraternita*, URL: http://host.uniroma3.it/progetti/cedir/cedir/Ist-rel/ss_p_p.pdf.

³¹³ Cfr. Ioannis K. HASSIOTIS, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli», cit., pp. 432-435.

³¹⁴ Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., p. 180, 44n

³¹⁵ Heleni PORFYRIOU, «La diaspora greca in Italia dopo la caduta di Costantinopoli», cit, p. 155. Per questa fase storica, cfr. Efthalia RENTETZI, «La Chiesa di Sant'Anna dei Greci di Ancona», cit.; Jan WLADYSLAW WOS', «La comunità greca di Ancona alla fine del secolo XVI», *Studia Picena*, Vol. 46, fasc. I-II (1979), pp. 20-59; Ekaterinis Ch. ARISTIDOU, «Εμπορικές σχέσεις Κύπρου και Αγκώνας από το ΙΓ' ως το ΙΣΤ' αιώνα», [Le relazioni commerciali tra Cipro e Ancona dal XIII al XVI secolo], *Κυπριακαί Σπουδαί*, 42 (1978), pp. 47-58.

spedale»³¹⁶. Nei primi decenni del Settecento le relazioni inviate a Propaganda attestano la presenza costante ad Ancona di un parroco di rito greco – il quale tuttavia celebrava secondo i dettami della Santa Romana Chiesa e il calendario gregoriano – e l'assenza da «moltissimi anni» di «alcuna famiglia greca stabile»³¹⁷.

Nei primi anni trenta il parroco Nicolò David in una lettera a Propaganda chiede di non essere più molestato dai greci insolenti che si rifiutavano di andare nella Chiesa greca per il precetto pasquale, «per non incorrere ne disordini di Napoli anco nello Stato ecclesiastico»³¹⁸. I Greci a cui fa riferimento David non erano, però, dei mercanti 'scismatici', i quali sarebbero diventati numerosi solo a partire dagli anni sessanta del Settecento; si trattava, al contrario, di cattolici di rito latino provenienti dal Levante, i quali nel 1740, attraverso Vincenzo Moroni Giustiniani di Scio, supplicarono il dicastero romano di consentire a Domenico di Belvedere, «prattico della lingua greca», di assisterli, non intendendo loro la lingua italiana, tanto più che era di lì assente il papàs di rito greco³¹⁹.

Soltanto dal 1763, nelle lettere indirizzate a Propaganda dal clero latino si comincia a far riferimento ad una presenza mobile ma consistente di Greci ortodossi-levantini³²⁰. Negli anni settanta l'Arcivescovo Bufalini riferisce della presenza di numerosi *scismatici*, i quali giungevano in quella città attratti dalla fiera di Senigallia³²¹ o in cerca di un più stabile «confugio», a causa delle guerre in corso in Levante³²². Per la cura di tutte quelle anime nel 1771 Clemente XIV inviò Costantino Bruni, un cipriota, già parroco nella Chiesa greca di S. Atanasio a Roma e nella parrocchia greca di Malta³²³. Solo un anno dopo Bruni fu accusato dall'Arcivescovo di aver avuto con gli *scismatici* «il più frequente commercio» e di aver voluto «far di essi, e de' pochi cattolici,

³¹⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ancona, 23 febbraio 1771, cc. 293r-298r.

³¹⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, Ancona, 6 giugno 1709, c. 354r; vol. 3, Venezia, 5 dicembre 1716, cc. 41rv.

³¹⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, 23 aprile 1733, Lettera dell'Arcivescovo d'Acrida Basilio Matranga, cc. 495rv.

³¹⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Ancona, 30 ottobre 1740, cc. 633rv.

³²⁰ Negli stessi anni, invece, nelle relazioni inviate a Propaganda si riferisce che il numero dei greci uniti era ridotto a pochissime unità (ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ancona, 17 gennaio 1763, cc. 51rv).

³²¹ Cfr. Olga KATSIARDI-HERING, *Λησμονημενοι οριζοντες ελληνων εμπορων: το πανηγυρι στη Senigallia (18ος - αρχές 19ου αιώνα)*, [Orizzonti dimenticati dei mercanti greci: la fiera di Senigallia], cit..

³²² ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ancona, 17 giugno 1771, cc. 329r-330r.

³²³ *Ivi*, cit., Ancona, 6 giugno 1771, c. 318r; Ancona, 17 giugno 1771, cc. 329r-330r.

che abbiamo quasi un solo Popolo»³²⁴; cacciato da Ancona – racconta Bufalini – andò «nella Flotta Russa, che in quei tempi navigava nei mari di Levante»³²⁵. Dopo diversi anni di vacanza, nel 1779 il dicastero romano inviò ad Ancona Giovanni Doxarà, il quale era stato fino ad allora cappellano nella Chiesa greco-unita di Livorno. Quest'ultimo, eletto dalla Confraternita, non solo manifestò una condotta analoga a quella del suo predecessore, ma fece ricorso alla Sacra Congregazione di Propaganda chiedendo, senza successo, la rimozione dei confratelli latini e anconitani dalla Confraternita³²⁶.

Quando nel 1789 Doxarà lasciò Ancona, i Greci scismatici, per lo più venditori di cappotti, *babusse*, pellami, cotone, vini e caffè, ascendevano, secondo quanto riferisce l'Arcivescovo, a circa 270 anime, mentre solo due o tre erano i greci che avevano accettato di fare la professione di fede³²⁷. Al tempo dell'occupazione francese nel 1797, non solo i greci abitanti e non uniti alla Chiesa Romana ma anche quei pochi *uniti* che erano «Fratelli della Compagnia» si presentarono al generale francese per domandare la restituzione della Chiesa³²⁸. Guardando la «nota de pochi greci professi nell'apparenza almeno, e de' molti Greci scismatici e non professi nell'apparenza e sostanza», trasmessa da Bufalini a Propaganda nel 1774, ci accorgiamo che questi due 'gruppi' non erano mai stati due corpi sociali distinti, data la presenza in entrambi di membri della stessa famiglia, come nel caso dei Protopsalti e dei Drascovich³²⁹.

A Livorno, fino al Motuproprio del 1757, con il quale gli scismatici «simulanti in addietro la ortodossia» ottennero dall'Imperatrice il permesso di edificare una Chiesa separata da quella greco-unita³³⁰, Greci cattolici e oriundi *de'levantini*, professanti per lo più il rito latino, arabi melchiti e cristiani di rito greco *uniti* e *scismatici*, avevano convissuto all'interno della stessa Chiesa e Confraternita. In questa fase, i confini tra cattolici e scismatici sono fluidi e sfumati come mostra bene la vicenda

³²⁴ *Ivi*, cit., Ancona, 29 maggio 1772, cc. 410r-411v.

³²⁵ ASPF, SOCG, vol. 904, 1 agosto 1796, *Pro-memoria* (Ancona, 5 febbraio 1796), cc. 393r.

³²⁶ *Ivi*, cit., cc. 393v-395v.

³²⁷ *Ivi*, cit., 401v.

³²⁸ ASPF, SOCG, vol. 910, 4 aprile 1803, *Pro-memoria* per la Sacra Congregazione di Propaganda Fide dai Fratelli della Compagnia di S. Anna, cc. 154r-155v.

³²⁹ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 5, Ancona, 18 marzo 1774, c. 461r.

³³⁰ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 4, Pisa, 17 settembre 1759, cc. 488r-489v.

di Giuseppe di Matteo Ermeni. Nato a Livorno, nel 1712 Ermeni scrive a Propaganda per chiedere l'assoluzione per suo figlio, il quale, mandato ad Arta nella *Romelia* per imparare la lingua greca, era stato ordinato sacerdote da un Vescovo scismatico³³¹. Anche dopo la separazione queste due 'categorie' di greci non costituirono mai due gruppi internamente omogenei e tra loro completamente separati. Nella relazione compilata su richiesta del Granduca nel 1766, il sacerdote greco-unito di origine corsa Patrizio Stefanopoli sottolinea con preoccupazione quanta poca armonia vi fosse tra le «tre specie di Greci» che costituivano il corpo dei greci uniti: gli oriundi di rito latino, non considerati veri greci dagli *orientali* nonostante il nome e le loro origini levantine, erano in forte contrasto per il dominio della Chiesa e delle sue rendite con i melchiti, i quali a loro volta erano chiamati con disprezzo arabi dai greci levantini. Ciò nonostante – aggiunge Stefanopoli – i due curati della Chiesa unita cercavano di tener a freno tutti questi «vari umori» per far argine alla «sfrontatezza, e numero de'scismatici che per inquietare gl'uniti son sempre d'accordo; sebbene tra loro sian quasi sempre in dissensione». Per quanto riguarda poi il rapporto tra il gruppo dei cattolici e quello dei *disuniti*, riferisce che l'uno non può veder l'altro «se non per quella parte che riguarda i loro vicendevoli mercantili interessi»³³².

Con la separazione della comunità in due corpi sociali e confessionali distinti, i confini tra scismatici e cattolici divennero reali e tangibili, per effetto innanzitutto delle norme prescritte prima nel Motuproprio del 1757 e successivamente negli Statuti della nuova Confraternita dei greci non uniti, approvati nel 1775: mentre il primo sancì l'indipendenza della nuova chiesa dall'altra «sia rispetto alle persone che ai beni»³³³, i secondi imposero ai Confratelli una rigida endogamia³³⁴. Nonostante questi eventi e le norme che ne cristallizzarono gli esiti, quei confini non furono mai del tutto invalicabili. Nel 1805 il canonico Anastasio Petropoli sottopose al Segretario di Propaganda la situazione di un suo amico greco non unito, il quale aveva abiurato lo scisma per il desiderio

³³¹ ASPF, Acta, 11 gennaio 1712, Giuseppe di Matteo Ermeni di rito greco di Livorno ordinato dal Vescovo scismatico domanda l'assoluzione, e dispensa per celebrare, n. 7, cc. 6r-7r; SOCG, vol. 580, 11 gennaio 1712, cc. 23rv

³³² ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, 1766, cit., cc. 173rv.

³³³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Pisa, 17 settembre 1759, cit., Allegato B²: Motuproprio, cc. 498r-499r.

³³⁴ Cfr. Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., pp. 125.

di sposare una latina livornese; «essendo egli negoziante di Rumi, acque vite, e altro, il continuo commercio coi greci per le vendite e spedizioni, e alcune anche dipendenze [...] e particolarmente la quotidiana conversazione coi greci», non poté attuare fino in fondo quella scelta. Rimasto vedovo e volendo sposare ancora una volta una donna livornese senza dover fare un'altra abiura, si era rivolto al sacerdote greco-unito affinché con la sua intercessione gli fosse concesso come ai luterani di rimanere scismatico³³⁵.

Sotto molti aspetti, l'insieme composito dei greci di Livorno presenta tratti sociali e confessionali simili a quelli che nel Settecento ritroviamo nella comunità greca di Malta. I pochi Greci residenti a Malta nel Settecento³³⁶ vivevano sparsi tra La Valletta, dove sorgeva la Chiesa di Santa Maria Damascena, e la Città Vittoriosa, detta anche il Borgo, divise da un lembo di mare. Nel 1725 i parrocchiani della Chiesa greca rivolsero una supplica a Propaganda per sollecitare la nomina del sacerdote Nicodemo Casimati di Cerigo. I suoi sottoscrittori erano tutti «al servizio di questa sacra Religione Gerosolomitana, parte nelle Gal[er]je, e parte nelle navi di S. Giovanni»; alcuni erano originari di Chio, dove esisteva una numerosa comunità cattolica, altri provenivano da Cipro e da Salonicco, mentre nella maggior parte dei casi non è indicata la provenienza³³⁷. Capitava spesso che la Chiesa rimanesse vacante: poiché i *papassi* che giungevano sull'isola «per lite e suoi affari de corsari, sbrigata la lite» lasciavano la Chiesa in abbandono e ritornavano in Levante³³⁸, la Sacra Congregazione provvedeva a mandarvi i propri missionari, per lo più greci maltesi ex-alunni del Collegio greco di Sant'Atanasio.

Insieme ai *papassi* giungevano sull'isola anche molti greci di passaggio. Nel 1709 un certo Giacomo Caraviolotti in una lettera indirizzata a Propaganda denuncia l'ambiguità dei Greci lì presenti, i quali, pur ostentando in pubblico «l'uniformità dei riti» con la chiesa latina nel calendario e nei digiuni, in privato «ritengono i loro abusi

³³⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Livorno, 27 maggio 1805, cc. 523rv.

³³⁶ L'analisi condotta da Carmel Cassar sui documenti parrocchiali conferma l'esiguità della popolazione greca residente sull'isola (Carmel CASSAR, «Latins versus Uniates in sixteenth century Malta», *Studi sull'Oriente Cristiano*. Vol. 6, No. 1 (2004), pp. 203-218). Sulle origini della comunità greca di Malta, vedi: Giuseppe LUPI, «Il rito greco a Malta», cit..

³³⁷ ASPF, SC, Greci, vol. 2, Malta, 17 agosto 1709, cc. 133r-135v.

³³⁸ *Ivi*, cit., s.d., Supplica degli abitanti del Borgo in Malta di *natione greca*, cc. 293r-294r.

promossi da quelli Greci, che vengono allo spesso da Levante»³³⁹. Ancora nel 1726, quando i Greci dell'isola tornarono a supplicare la Sacra Congregazione per la nomina di un altro parroco, Niceforo Cassura, un monaco di Patmos, Antonio Ruffo scrisse al dicastero per metterlo in guardia sulla reale identità dei supplicanti. Poichè coloro che avevano domicilio permanente sull'isola (circa venti), la maggior parte dei quali viveva «alla latina», erano un numero esiguo, egli sosteneva che i quaranta uomini e le quindici donne sottoscrittori di quella supplica fossero in gran parte «greci corsari di passaggio»³⁴⁰.

Di questo insieme già così eterogeneo facevano parte anche gli arabi melchiti. Quando intorno al 1735 il parroco greco Silvestro Bruni, dovendo partire per Roma, lasciò la guida della Chiesa ad un sacerdote melchita di Aleppo, la «nazione levantina cattolica romana» protestò dinanzi all'Inquisitore. Giunto a La Valletta da qualche anno, il sacerdote siriano in questione, Grazia Gbair, aveva fino ad allora celebrato nella Chiesa di San Giovanni «col suo rito greco arabo»³⁴¹. Già nel 1721 un altro sacerdote arabo Neofito Name, nominato dalla sacra Congregazione, era stato respinto dai parrocchiani greci, sebbene egli sostenesse che quei pochi greci lì residenti parlassero «più la lingua araba che la loro materna». A difesa di quest'ultimo l'Inquisitore ricordava come già altre volte la carica di vice parroco fosse stata ricoperta da soggetti arabo-melchiti, i quali come quel gregge parlavano perfettamente l'idioma maltese³⁴².

A Malta la popolazione greca residente costituiva, come è stato già detto, una sparuta minoranza, completamente integrata nel tessuto locale. Erano soprattutto i greci di passaggio, laici ed ecclesiastici, a rimarcare all'interno di quella comunità le differenze culturali, liturgiche e confessionali che un processo di graduale acculturazione stava gradualmente dissolvendo. A Trieste, invece, la più cospicua consistenza demografica dei greci e slavi residenti o di passaggio e soprattutto la presenza di un Patriarca «illirico» all'interno dell'Impero asburgico, portarono alla creazione di due Chiese e Confraternite

³³⁹ ASPF, SC, Greci, vol. 2, Malta, 17 agosto 1709, cit..

³⁴⁰ *Ivi*, cit., Malta, 5 agosto 1726, cc. 321v-322r. Sui mercanti greci vittime dei pirati maltesi, vedi: Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit..

³⁴¹ *Ivi*, cit., Malta, 2 maggio 1735, cc. 488r-490v; 21 ottobre 1735, cc. 494rv.

³⁴² ASPF, Acta, 24 novembre 1721, n. 39, cc. 432r-436r.

distinte, senza che ciò, ancora una volta, comportasse un'interruzione dei rapporti sociali e d'affari tra i membri delle due *nazioni*³⁴³.

All'interno di ciascuna comunità è dunque possibile distinguere diverse 'categorie' di greci – cattolici latini, melchiti, uniati, scismatici, serviani e costantinopolitani – la cui pluralità riflette la geografia confessionale multiforme del cristianesimo orientale³⁴⁴. A Livorno e a Trieste queste differenze portarono alla formazione di gruppi e organizzazioni sociali legalmente distinte e separate. Anche nella comunità di Venezia, come rileva Sotiris Koutmanis, l'adesione di una parte della comunità al cattolicesimo e la rivendicazione della libertà di coscienza da parte della maggioranza dei membri ortodossi della Confraternita, nacquero all'interno di due gruppi sociali distinti: da un lato un'élite acculturata, composta da sacerdoti, insegnanti, artisti e avvocati, per lo più sudditi veneziani di origine ionica e cretese, per la quale l'adesione al cattolicesimo, nelle sue diverse forme e gradazioni (dall'uniatismo al latinismo), era parte di una strategia consapevole d'integrazione; dall'altro il gruppo sociale dei ricchi mercanti ottomani, consapevoli della propria forza economica e riluttanti ad accettare l'oppressione delle élite politica ed ecclesiastica locali³⁴⁵. Anche negli anni successivi alla costituzione della Confraternita greco-cattolica di San Spiridione, fondata nel 1708 presso la Chiesa latina di Sant'Antonino per iniziativa di due corfioti³⁴⁶, nelle relazioni inviate da Venezia a Propaganda dai missionari greco-cattolici si continua a dar notizia opposte «fazioni» religiose presenti all'interno della Chiesa greca.

Adottando un punto di vista esterno a quello delle istituzioni comunitarie si osserva che, fuori dai confini giuridici della «nazione», nel corpo sociale della comunità o nel gregge dei fedeli, le diverse 'categorie' di greci non corrispondono sempre a gruppi ben definiti e separati l'uno dall'altro, ma più spesso definiscono un insieme di

³⁴³ Cfr. Marco DOGO, «Una nazione di pii mercanti», cit..

³⁴⁴ Cfr. Enrico MORINI, *Gli Ortodossi*, Bologna, il Mulino, 2002.

³⁴⁵ Sotiris KOUTMANIS, «Το τρίτο είδος. Θρησκευτική υβριδικότητα και κοινωνική αλλαγή στην ορθόδοξη κοινότητα της Βενετίας (τέλη 17^{ου}- αρχές 18ου αιώνα)», [La terza specie. Ibridazione religiosa e cambiamento sociale nella comunità ortodossa di Venezia], *Θησαυρισματα*, 37 (2007), pp. 389-420.

³⁴⁶ Georgios PLOUMIDIS, «La Confraternita greco-cattolica di Santo Spiridione a Venezia (1708)», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, nuova s., Vol. XXVI (1972), pp. 51-70.

'pratiche' diverse, talvolta ibride, che mutano, s'intersecano o sidissolvono a seconda degli eventi e delle situazioni.

Multiculturalismo adriatico, plurilinguismo ortodosso

La prospettiva balcanica e multiculturale all'interno della quale, nei primi anni sessanta, Stoianovich aveva narrato l'epopea del *Balkan Orthodox merchant*³⁴⁷, è rimasta per lungo tempo eclissata all'interno degli studi sull' 'ellenismo' della diaspora. Negli ultimi decenni quella narrazione è tornata a rivivere in diversi lavori storiografici sulla presenza ortodossa in Europa centrale³⁴⁸ e sulle coste del Mar Nero³⁴⁹, due regioni frontiera, situate al confine tra territori, aree linguistiche e culturali diverse: qui, dove i flussi migratori provenienti dalle regioni della Serbia e Bulgaria diventano imponenti, la mobile componente grecofona e mediterranea dell'Ortodossia incontra il mondo composito della Slavia ortodossa e quello nomade dei mercanti vlacchi dei monti della Tessaglia e della Macedonia, intrattenendo con ciascuno di essi, non senza contrasti, relazioni d'affari e confessionali. L'interpretazione del Mediterraneo orientale come un «lago greco»³⁵⁰ ha fatto sì che, al contrario, l'immigrazione ortodossa sulle coste centro-occidentali del Mare interno fosse interpretata, in modo analogo, come un *topos* esclusivamente greco, portando ad eludere il carattere multiculturale che da sempre connota l'altra importante regione frontiera del

³⁴⁷ Traian STOIANOVICH, «The Conquering Balkan Orthodox Merchant», *The Journal of Economic History*, Vol. 20, No. 2 (1960), pp. 234-313.

³⁴⁸ Cfr. Olga KATSIARDI-HERING «Central and peripheral communities in the Greek diaspora», cit., Vassiliki SEIRINIDOU, «Grocers and wholesalers, Ottomans and Habsburgs, foreigners and "our own"», cit.; Id., «Η εγκατάσταση των Εκκλήνων στη Βιέννη (1780-1820): οργάνωση του Χώρου και ταυτότητες» [L'insediamento dei Greci di Vienna (1780-1820): organizzazione dello spazio e identità], cit.; Heleni PORFYRIOU, «La diaspora greca fra cosmopolitismo e coscienza nazionale nell'impero asburgico del XVIII secolo», cit.. Per le altre aree mediterranee dell'immigrazione ortodossa, vedi: Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit.; Artemis LEONTIS, «Mediterranean Topographies before Balkanization: on Greek Diaspora, Emporion, and Revolution», *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 6, No. 2, 1997, pp. 179-194.

³⁴⁹ Cfr. Oliver SCHULZ, «Port cities, diaspora communities and emerging nationalism in the Ottoman Empire: Balkan merchants in Odessa and their network in the early nineteenth century», in Adrian JARVIS – Robert W. LEE (eds), *Trade, Migration and urban networks in port cities, c. 1640-1940*, (Research in maritime history, no. 38), St. John's, Newfoundland, 2008, pp. 127-147.

³⁵⁰ Per una critica su questo aspetto, vedi: Molly GREENE, *A shared world*, cit., p. 6.

Mediterraneo, quella adriatica³⁵¹.

I flussi migratori provenienti dall'Oriente ortodosso e diretti per tutto il corso dell'età moderna verso i paesi del Mediterraneo centrale, provenivano non solo dal Levante greco, bensì da una fascia più ampia di terre gravitanti intorno alle coste dell'Adriatico orientale, dal litorale dalmata al Montenegro, alle Bocche di Cattaro, fino ai villaggi dell'Albania meridionale. Solo a Trieste, in territorio asburgico, sede del patriarca serbo-ortodosso di Carlowitz, si registra nel Settecento una presenza cospicua di migranti originari della Bosnia e dell'Erzegovina³⁵². Altrove questi flussi quasi mai ebbero origine oltre la frontiera che, nella «geografia» balcanica di Cvijić³⁵³, separava all'interno della regione le aree della *civilization* bizantina da quella patriarcale, dominante nelle zone montuose dell'entroterra. Non è un caso, dunque, che Braudel individuasse «la più singolare cicatrice dei paesi mediterranei [...] di là dalle barriere marittime»³⁵⁴, lungo il fronte orientale delle Alpi dinariche. Più di recente Dominique Raill, nel suo studio sul «Multi-nazionalismo adriatico» nella prima metà del XIX secolo, ha mostrato che nella regione adriatica le prime espressioni di nazionalismo furono orientate verso una concezione pluralistica dello spazio e della «nazione»³⁵⁵. La rappresentazione dell'Adriatico come un territorio promiscuo, una terra di mezzo, è presentata da Reill come un fenomeno moderno, nella misura in cui essa implicava un'idea nuova di nazione, per quanto plurale e opposta all'archetipo mono-nazionale emergente. A noi, tuttavia, quell'immagine – e la realtà ad essa sottesa – appare piuttosto come un residuo del Mediterraneo di Braudel, «metafora del

³⁵¹ Cfr. Sergio ANSELMINI, *Adriatico. Studi di storia (secoli XIV-XIX)*, Ancona, Clua, 1991.

³⁵² Cfr. Marco DOGO, «La comunità serbo-illirica di Trieste 1751-1914», cit., pp. 19-20.

³⁵³ Nella sua geografia umana della Penisola balcanica [*La péninsule balkanique: géographie humaine*, Paris, A. Colin, 1918] Jovan Cvijić osservava come la frontiera tra la *civilization* occidentale e quella bizantina fosse più facilmente penetrabile di quella che all'interno della regione balcanica separava le aree della *civilization* bizantina da quella patriarcale delle regioni dell'entroterra montuoso. Cfr. Diana MISHKOVA, «Regional versus National? Legacies and Prospects of the Historiography of Southeastern Europe», *European Studies*, VII, 2008, University of Tokyo, pp. 137-144.

³⁵⁴ Fernand BRAUDEL, *Civiltà e Imperi*, cit., vol. II, pp. 814-816.

³⁵⁵ Cfr. Dominique Kirchner REILL, *Nationalists who feared the nation: adriatic multi-nationalism in Habsburg Dalmatia, Trieste, and Venice*, Stanford University Press, 2012.

recouvrement», della sovrapposizione e intersezione di culture diverse³⁵⁶ e di quello spazio mercantile balcanico descritto da Stoianovich nel suo celebre saggio. Gli indizi, i dati e le informazioni trasmesse nei documenti notarili, nei registri parrocchiali, in quelli prodotti dalle Confraternite e nelle relazioni dei missionari di Propaganda, confermano questa realtà, introducendo elementi di ulteriore complessità sul piano delle relazioni inter-confessionali.

Assumendo Venezia come osservatorio dei flussi migratori ortodossi verso le coste occidentali dell'Adriatico e del Mediterraneo nel XVIII secolo, osserviamo che tali flussi furono allora rimodellati rispetto al passato non solo dal cambiamento delle geografie mercantili, per effetto del quale, come abbiamo visto, Trieste emerse come il principale polo d'attrazione sull'Adriatico a discapito soprattutto della città lagunare. A definire forse nel modo più peculiare la mobilità ortodossa nella regione rispetto alle epoche precedenti è la presenza, spesso consistente, di slavi ortodossi tra i migranti. Lo sviluppo economico della fascia costiera, dall'Istria all'Albania veneta, e il rinnovato fervore dei traffici infra-adriatici³⁵⁷, determinarono probabilmente un aumento della mobilità tra le località dei Balcani occidentali gravitanti sul mare e i vecchi e nuovi poli commerciali situati sul versante occidentale dell'Adriatico. Questo aumento si inserisce all'interno di una mobilità più ampia e intensa che fa registrare, negli ultimi decenni del Settecento, un aumento dei mercanti ortodossi-levantini in tutti i porti dell'Adriatico³⁵⁸, anche nella

³⁵⁶ Anthony MOLHO, «Comunità e identità nel mondo mediterraneo», cit., p. 42. Cfr. Gabriel PTERBERG – Teofilo F. RUIZ – Geoffrey SYMCOX (eds.), *Braudel Revisited: The Mediterranean World, 1600–1800*, Toronto, University of Toronto Press, 2010; Wendy BRACEWELL – Alex DRACE-FRANCIS, «South-Eastern Europe: History, Concepts, Boundaries», *Balkanologie*, Vol. III, No. 2 (1999), URL : <http://balkanologie.revues.org/741>.

³⁵⁷ Egidio IVETIĆ, «Venezia e l'Adriatico orientale: connotazioni di un rapporto (secoli XIV-XVIII)», in Gherardo ORTALLI – Oliver J. SCHMITT (a cura di), *Balcani occidentali, Adriatico e Venezia fra XIII e XVIII secolo/Der westliche balkan, der Adria-raum und Venedig (13th-18th Jahrhundert)*, Venezia-Wien, Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 2009, pp. 239-260, qui p. 254.

³⁵⁸ Cfr. Elena FRANGAKIS-SYRETT, «Greek mercantile activities in the Eastern Mediterranean, 1780-1820», cit.; Vassilis KREMMYDAS, «Quelques aspects de la navigation et des liaisons commerciales en Méditerranée au XVIIIe et au début du XIXe siècle», in Maria Christina CHATZIOANNOU [et al.] (eds.), *Économies méditerranéennes équilibrées et intercommunications: XIII-XIX siècle*, cit., pp. 143-162; Alexandra PETALA, «Ιταλοί έμποροι στον Ιόνιο χώρο και Ιόνιοι στην Κάτω Ιταλία», [Mercanti italiani nella regione ionica e mercanti delle isole Ionie nell'Italia meridionale], in *Ελληνισμός και κάτω Ιταλία από τα Ιόνια νησιά στην Grecia Salentina*, [Ellenismo e Italia meridionale dalle isole Ionie alla Grecia Salentina], cit., pp. 241-374.

Serenissima, allora in declino, e nei porti minori di Ancona e Barletta, dove proprio in quegli anni, dopo una lunga assenza, cominciarono a ricostituirsi delle colonie di mercanti levantini.

L'insediamento slavo-ortodosso nella regione alto-adriatica assunse tratti peculiari. A Venezia, dove nei libri dei Confratelli nella seconda metà de Settecento si registra la presenza di nuclei consistenti di slavi ortodossi, la presenza slava, con l'eccezione dei montenegrini, era costituita soprattutto da sudditi veneziani provenienti dai centri urbani del litorale dalmata e dalle Bocche di Cattaro³⁵⁹: qui, diversamente che nei villaggi «morlacchi» dell'entroterra³⁶⁰, le due componenti linguistiche e liturgiche dell'Ortodossia intrattenevano relazioni reciproche e in alcuni casi, come a Zara, convivevano all'interno delle stesse chiese e confraternite³⁶¹. Alcuni degli slavi di cui troviamo traccia a Venezia dichiarano di provenire dalle isole ionie e da Napoli di Romania, confermando l'esistenza di ragioni commerciali, legate al sistema economico veneziano, alla base del loro arrivo in laguna³⁶². La vicinanza con Trieste – dove dal 1782 la comunità confessionale di rito *serviano* (o illirico) ottenne il riconoscimento dell'autonomia confessionale da quella greco-costantinopolitana – e il relativo declino economico veneziano, conferirono alla presenza slava in laguna un carattere per lo più transitorio³⁶³. Solo nel porto asburgico, dunque, l'insediamento di mercanti slavo-ortodossi assunse un carattere stabile.

Più sporadica sembra essere la presenza di elementi di origine slava negli altri porti dell'Adriatico. Ad Ancona, ad esempio, nella «Nota» trasmessa nel 1774 dall'Arcivescovo Bufalini a Propaganda sono

³⁵⁹ La comparsa di nuclei consistenti di slavi ortodossi nei ventenni 1756- 1775 e 1776-1795, quando la loro presenza ammonta rispettivamente a 52 e 85 unità, corrisponde ad una crescita relativa delle presenze di membri di origine greca, il cui numero complessivo passa dalle 288 unità del periodo 1736-1755 alle 369 unità del ventennio successivo. Ciò induce a ipotizzare piuttosto l'azione di forze economico-commerciali alla base della mobilità di entrambi i gruppi (Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo», cit., pp. 106-107)

³⁶⁰ Cfr. Egidio IVETIĆ, «Cattolici e ortodossi nell'Adriatico orientale veneto, 1699-1797», cit..

³⁶¹ Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo», cit., p. 132.

³⁶² *Ivi*, cit., p. 126.

³⁶³ Come si evince dai registri delle luminarie, il numero limitato di anni, in media inferiore a cinque, per i quali la maggior parte di tali soggetti paga alla *Scuola* la quota annua di partecipazione (luminaria) e la presenza di una sola donna nel 1742, lasciano pensare a spostamenti individuali, legati probabilmente a viaggi di lavoro (*Ivi*, cit., pp. 104-105).

riportati i nomi di pochi soggetti slavi³⁶⁴. Più a sud, a Barletta, solo in rari casi i documenti notarili consultati registrano l'arrivo nel porto di mercanti originari delle Bocche di Cattaro: spesso domiciliati a Corfù o provenienti da altri paesi slavofoni dell'Adriatico orientale, con essi i negozianti greci residenti nella città regnicola intrattenevano per lo più relazioni d'affari. In un contesto in cui le differenze confessionali tra cattolici e ortodossi non erano cristallizzate in alcun edificio di culto o confraternita *nazionale*, i membri della colonia, come si vedrà meglio in seguito, erano al contrario legati da strette relazioni commerciali e private con i numerosi mercanti ragusei residenti in città. Nei registri parrocchiali, l'assenza di una parrocchia di rito greco non consente, tuttavia, di distinguere i numerosi slavi cattolici provenienti dalla Dalmazia e soprattutto da Ragusa da altri individui identificati esclusivamente dal loro cognome slavo. Solo in un caso il ritrovamento tra i processetti matrimoniali delle carte relative al matrimonio di un certo Paolo Costantinovich originario di Sebenico³⁶⁵, ci consente di mettere in relazione lo sposo con la colonia grecofona: tra i testimoni, infatti, compare anche un certo Costantino Dima, come lui soldato del Reggimento Real Macedone, i cui commilitoni saranno sepolti nella Chiesa di Santa Maria degli Angeli dopo il suo ritorno al rito greco nel 1789³⁶⁶. La denominazione collettiva di Albanesi, utilizzata insieme a quelle di Greci, Ragusei e Svizzeri nello stato delle anime del 1789 per indicare il domicilio dei forestieri nelle strade della città di Barletta, fa pensare ad una presenza più cospicua di elementi albanofoni, forse solo di carattere provvisorio e costituita anche da cattolici³⁶⁷.

³⁶⁴ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ancona, 18 marzo 1774, c. 461.

³⁶⁵ ADPB, Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Libro dei matrimoni, vol. VI (1772-1801), matrimonio tra Paulus Costantinovich e Maria Antonelli, maggio 1785, c. 103r; Processetti matrimoniali, b. Anno 1785, Matrimonio tra Paolo Costantinovich e Maria Antonelli, aprile 1785.

³⁶⁶ I soldati albanesi del Reggimento macedone menzionati nei registri dei morti sono: Paolo Costantinovich, sepolto in «nosta Chiesa» [ossia nella Cattedrale] il 7 maggio 1785, Libro dei morti, vol. IV (1754-1790), c. 267r; Spiridione de Sato soldato Albanese, sepolto nella chiesa della Madonna degli Angeli il 7 maggio 1795, Libro dei morti, vol. V (1790-1809), c. 45r; Liesco Misiri soldato di Macedonia, sepolto nella Chiesa della Madonna degli Angeli il 13 novembre 1795, *Ivi*, c. 50v.

³⁶⁷ ADPB, Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, *Stato, o sia numeraz.e di tutte le anime che vivono nel ristretto di q.sta Primaria Colleg.ta Insig.e parrocchiale, Unica e Mad.e Chiesa di S. Maria Magg.e della città di Barletta fatto per il precetto pasquale in questo corrente anno 1789*, f. 66r.

Erano certamente ortodossi, invece, i caffettieri e sodati di «nazione albanese» registrati nei libri parrocchiali settecenteschi della Chiesa greca dei SS. Pietro e Paolo di Napoli. I libri dei battesimi mostrano la presenza tra i soldati del Reggimento Real Macedone anche di alcuni musulmani convertiti, provenienti da Candia, da Napoli di Romania, dall'Albania e in un solo caso anche dalla Georgia, i quali al momento del battesimo cambiavano il proprio nome turco per assumerne uno nuovo, appartenente alla tradizione onomastica greco-bizantina³⁶⁸. La presenza d'individui di origine turca nella comunità greca di Napoli non costituisce un caso isolato, riconducibile al reclutamento di mercenari lungo le coste dell'Adriatico orientale. Anche a Venezia, infatti, Moschonas rileva la presenza di nomi turchi tra coloro che nel XVI secolo elargiscono offerte e donazioni alla Chiesa greca³⁶⁹. Tornando alla Chiesa greca di Napoli, dai registri parrocchiali si rileva anche la presenza di alcuni individui provenienti dalla *Schiavonia* e dal Montenegro e una donna proveniente dalla Valacchia. Andrea Iacovizi, come abbiamo già visto, era giunto a Napoli dalla Corsica insieme a sua moglie Caterina Stefanopoli probabilmente intorno alla metà del Settecento³⁷⁰. Anche a Livorno, nei registri dei morti della Chiesa non unita della Santissima Trinità (1761-1900), Despina Vlami ha individuato la presenza di undici individui originari della Dalmazia e delle Bocche di Cattaro e di altri soggetti, in tutto sedici, provenienti dalla Valacchia e da altre regioni della Romania³⁷¹.

Le operazioni militari e le attività corsare russe nel Mediterraneo furono all'origine, a partire dagli anni settanta del Settecento, di un afflusso consistente di marinai e ufficiali moscoviti sulle coste dell'Adriatico e del Mare interno³⁷². Le Chiese di rito greco della

³⁶⁸ ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei battesimi 1736-1777: Nicola Attanasio, 26 agosto 1750; Attansio (prima Isfrù) da Candia, 11 giugno 1758; Attanasio (prima Asambrati) del paese di Asanbratades nell'Albania, 26 luglio 1758; Silvestro da Napoli di Romania, 3 novembre 1760; Nicola (prima Mulà Maomer) nativo della Georgia, 15 settembre 1767.

³⁶⁹ Nikolaos G. MOSCHONAS, «La Comunità greca di Venezia», cit., p. 237.

³⁷⁰ Vedi *supra* p. 178.

³⁷¹ Despina VLAMI, «Ο νόμος της λύπης στην ελληνική κοινότητα του Λιβόρνου και οι αποβιωτήριες πράξεις του ναού της Αγίας Τριάδος, 1761-1900», [La legge dell'Afflizione nella comunità greca di Livorno e gli atti di morte della chiesa della Santa Trinità, 1761-1900], *Θησαυρίσματα*, 36, pp. 425-478, qui p. 457.

³⁷² Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., p. 77; Cfr. Norman E. SAUL, *Russia and the Mediterranean, 1797-1807*, London-Chicago, University of

penisola cominciarono allora ad essere frequentate anche da sudditi russi, per lo più marinai e soldati, i quali al seguito dei loro generali giunsero numerosi a Livorno, a Napoli e più tardi anche a Venezia e ad Ancona. Prima che all'interno delle comunità dell'immigrazione, è alla corte di Pietroburgo, nei ranghi dell'esercito e sulle navi da guerra russe che durante il Settecento s'intensificarono i rapporti tra i Russi e i loro correligionari balcanici³⁷³. In molte città della penisola, a cavallo tra i secoli XVIII e XIX, soggetti di origine greca agivano sotto le vesti di consoli russi; a Livorno, dopo il 1774, armatori greci cominciarono a giungere nel porto a bordo di navi russe³⁷⁴ e a Napoli su quelle militari, arruolati nelle forze armate moscovite³⁷⁵. Nei registri dei morti della chiesa non unita di Livorno Despina Vlami ha individuato ben 69 soggetti provenienti dalla Russia, molti dei quali giunsero nel porto toscano tra il 1770 e il 1784 a seguito dell'ammiraglio Alexis Orlov³⁷⁶. Anche a Venezia Mathieu Grenet segnala la presenza di alcuni russi negli atti di morte ottocenteschi della Chiesa di San Giorgio³⁷⁷. Ad Ancona e a Napoli essi giunsero soprattutto al tempo delle guerre napoleoniche: a Napoli, dove i libri parrocchiali registrano la presenza soprattutto di ministri e ufficiali provenienti da un ambiente aristocratico e cosmopolita, nel 1803 i Russi tentarono di fondare nella città una nuova Chiesa di rito greco non unito insieme ai Greci *scismatici* lì residenti³⁷⁸.

Chicago Press, 1970.

³⁷³ Cfr. Gregory L. BRUESS, *Religion, identity and Empire: a Greek Archbishop in the Russia of Catherine the Great*, Boulder, East European Monographs, 1997; Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit.,

³⁷⁴ Robert MANTRAN (a cura di), *Storia dell'Impero ottomano*, cit., p. 312.

³⁷⁵ Sulla presenza della flotta russa a Napoli, vedi: Norman E. SAUL, *Russia and the Mediterranean, 1797-1807*, cit., pp. 121-125; Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., pp. 95-119; 221-225.

³⁷⁶ Despina VLAMI, «Ο νόμος της λύπης στην ελληνική κοινότητα του Λιβόρνου», cit., p. 457 ; Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., p. 362.

³⁷⁷ *Ivi*, cit., p. 360.

³⁷⁸ In una lettera datata 8 luglio 1803 da Napoli, il Consigliere di Stato Leontieff, incaricato d'affari dell'Imperatore di tutte le Russie, comunica al Cavalier Acton l'intenzione a lui manifestata dalle «persone di rito greco-orientale dimoranti in questa Regia Capitale» di erigere e mantenere a proprie spese una chiesa e il loro desiderio di porre quella istituzione «sotto l'immediata protezione di questa Imperiale Legazione Russa». Leontieff chiedeva quindi al ministro di trasmettere «gli ordini corrispondenti acciò che il progetto dei sudetti esponenti non incontri nessuna difficoltà nella sua esecuzione» (ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, fasc. 12 luglio 1803: *Al Sig.r de Leontieff per indursi sotto la protezione russa una Chiesa che i Greci di rito Greco orientale vorrebbero edificare*, 12 Luglio 1803); vedi anche: ASDN, Fondo

In generale, con l'eccezione di Trieste, nei documenti sin qui citati il numero d'individui stanziali di origine slava appare assai esiguo rispetto a quello dei loro correligionari di origine greca o greco-albanese. È probabile, tuttavia, che una parte di essi semplicemente sfugga alla nostra documentazione oppure che essi costituissero una presenza per lo più mobile e transitoria, come lascia pensare, ad esempio, il *processetto* matrimoniale di Basilio Lucich (o Lucici), membro della comunità greca di Napoli, originario di Castel Nuovo: qui compaiono come testimoni due connazionali, provenienti dalla stessa città, di cui non si trova alcuna traccia nei registri parrocchiali³⁷⁹.

Negli studi sulla 'diaspora', anche là dove l'eterogeneità linguistico-culturale dell'Ortodossia balcanica è riconosciuta e a una visione essenzialista delle identità si sostituisce una concezione di tipo costruttivista³⁸⁰, prevale la tendenza a considerare i diversi gruppi linguistici – vlahchi, slavi, greci, albanesi, bulgari – come degli «unitary collective actors»³⁸¹. Per comprendere il significato che le categorie di multiculturalismo o plurilinguismo assumono nel contesto qui analizzato, bisogna considerare che le denominazioni etno-linguistiche, così come quelle confessionali, non corrispondono a gruppi ben definiti, connotati cioè da una precisa fisionomia culturale; il più delle volte, le storie e le traiettorie degli uomini e delle donne che si muovono all'interno della 'società mediterranea' descrivono delle realtà composite e complesse.

La natura del multiculturalismo adriatico e ortodosso risiede proprio in questo carattere complesso e composito, il quale altro non è che espressione dell'intreccio di 'pratiche' linguistiche, culturali e sociali, più che d'identità fluide e molteplici. Ad esempio, coloro che nei registri parrocchiali di Napoli sono identificati con la locuzione «nazione albanese», provenivano dai villaggi dell'Albania meridionale, situati in

Arcivescovi: da Filangieri a Giudice Caracciolo, *Russi e Greci di rito non-unito: si vuol permettere nel Regno l'esercizio del loro culto*", 20 settembre 1804, n. 3, c. 49.

³⁷⁹ Si tratta di Rade Dapcovich, Giovanni Cosarich e Stefano Martinovici. Com'era consuetudine tra i forestieri, per confermare lo stato libero dello sposo erano convocati come testimoni due *connazionali*, originari cioè dello stesso paese. ASDN, *Processetti matrimoniali*, 1790, lettera B, Matrimonio inter Basilium Lucici e Rosam Sangiorgio, fasc. 607.

³⁸⁰ Cfr. Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit.; Vassiliki SEIRINIDOU, «The "Old" Diaspora, the "New" Diaspora, and the Greek Diaspora in the Eighteenth through Nineteenth Centuries Vienna», cit..

³⁸¹ Rogers BRUBAKER, *Ethnicity without groups*, Cambridge-Massachusetts-London, Harvard University Press, 2004, p. 8.

prossimità di Corfù e dei paesi della Grecia settentrionale, dove i due idiomi convivevano all'interno di un sistema di diglossia linguistica³⁸². Accanto alle sovrapposizioni linguistiche regionali, bisogna considerare quelle di tipo 'funzionali', legate cioè all'uso della lingua in rapporto a specifici ambiti culturali e sociali. Nei secoli dell'età moderna il greco volgare rappresentava per il *milieu* commerciale inter-balcanico una sorta di *lingua franca*³⁸³, uno strumento d'uso commerciale. In questo caso, l'acculturazione dei mercanti balcanici nella lingua greca non implicava necessariamente un processo di 'ellenizzazione'.

Nell'ambito liturgico e culturale, il carattere puramente funzionale della lingua tende ad assumere un connotato più stabile e 'identitario', che rende l'adattamento, l'acculturazione e la sovrapposizione di elementi diversi più difficili e complessi. Per questa ragione, in tutte le comunità in cui si registra la presenza di gruppi appartenenti a tradizioni linguistico-liturgiche differenti, emergono contrasti, lo spazio sacro della chiesa si scinde in due unità ecclesiastiche distinte o si trasforma in uno spazio simbolico, internamente diviso in una molteplicità di cappelle e di usi e scelte individuali. Fu questo, ad esempio, il caso di Trieste, Livorno e Malta. Qui ci limiteremo a descrivere l'eterogeneità che sul piano linguistico e liturgico caratterizzava queste comunità, rimandando alla parte finale di questo studio la descrizione delle dinamiche complesse che tale eterogeneità produsse sull'organizzazione del corpo sociale e confessionale, ovvero sulla costruzione dei confini comunitari.

Il caso più noto e ampiamente documentato è quello triestino. Nel 1769 Maria Teresa, per soddisfare il «giusto desiderio delli Illirici di Trieste [...] che in quella città si stabilisca un sacerdote illirico», accordò tale diritto a coloro che nel marzo del 1766 e ancora nel maggio dell'anno successivo ne avevano fatto richiesta presso le autorità

³⁸² Cfr. Nataša GREGORIC BON, *Contested spaces and negotiated identities in Dhërmi/Drimades of Himarë/Himara area, southern Albania*, Dissertation, University of Nova Gorica, Graduate School, 2008, URL: <http://www.ung.si/~library/doktorati/interkulturni/3GregoricBon.pdf>; Basil KONDIS, *The Greeks of northern Epirus and Greek-albanian relations*, Historical review from the greek edition, vol. I: 1897-1918, vol. II: 1919-1921, Hestia publishers & booksellers, 1995.

³⁸³ Cfr. Peter MACKRIDGE, *Language and national identity in Greece, 1766-1976*, cit.; Victor ROUDOMETOF, «From Rum Millet to Greek nation», cit..

austriache, in un periodo in cui l'arrivo e lo stabilimento di mercanti slavi cominciava ad aumentare³⁸⁴.

Meno nota è invece la storia della presenza arabo-melchita all'interno dei porti e delle isole del Mediterraneo occidentale e meridionale. Nel 1613, al seguito dell'emiro Fahreddin, arrivarono a Livorno i primi nuclei di mercanti siriani di rito greco-melchita³⁸⁵. Nella sua relazione il sacerdote greco-unito Patrizio Stefanopoli, come abbiamo visto, distingueva i Greci cattolici in tre generi: i *Greci Levantini cattolici*, i *Melchiti* e i *Greci oriundi da' Levantini*. Secondo quanto riferito dal sacerdote greco-corso, i melchiti residenti a Livorno, ascendenti a soli 18 individui, pretendevano il «dominio» sugli altri, sebbene alcuni, come il ricchissimo negoziante Giuseppe Bocti, non frequentassero la Chiesa e fossero Greci «di solo nome»³⁸⁶. Stefanopoli intendeva certamente screditare la componente melchita in una fase di contrasti per il governo della Chiesa e delle sue rendite. È pur vero, però, che le carte di Propaganda documentano gli sforzi degli arabo-cristiani di procurarsi un sacerdote che officiasse nella loro lingua, stipendiato dai mercanti levantini della nazione³⁸⁷; uno di questi, un certo Nicola Grangi Damasceno, aveva addirittura fondato una cappella, alla quale nel 1769, su istanza presentata al *Principe* dai «Nazionali Arabi commercianti in Livorno», fu assegnato un sacerdote arabo, provvisto di un'annua regia pensione³⁸⁸.

³⁸⁴ Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo», cit., p. 112. Dai dati raccolti da Olga Katsiardi-Hering sulla base di fonti di diversa provenienza, risulta che dal 1754 al 1765 il numero di Greci presenti a Trieste passò rispettivamente da 98 a 154 unità, mentre quello dei mercanti slavo-illirici non superava le 26 presenze registrate nel 1756. Dalla metà degli anni settanta l'immigrazione dei due gruppi verso Trieste tende ad aumentare, in modo più consistente quella greca proveniente dal Levante (Olga KATSIARDI-HERING, *Η ελληνική παροικία της Τεργέστης (1751-1830)*, [La colonia greca di Trieste (1751-1830)], Αθηνά, Presses de l'Université Nationale Capodistrienne, 1986, vol. I, p. 71, tav. 1); cfr. M. A. PURCOVIĆ, *Istorija srpske pravoslavne crkvene opštine u Trstu*, Trieste, Comunità serbo-ortodossa di Trieste, 1960, p. 9.

³⁸⁵ Giangiacomo PANESSA, «Presenze greche ed orientali a Livorno», cit., p. 124.

³⁸⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, 1766, cit., c. 169v.

³⁸⁷ ASPF, Acta, 31 marzo 1727, Graziano Salemi melchita d'Aleppo: si danno libri e tre commendatizie per il ritorno in Patria, ma si fa trattenere per due mesi in Livorno a confessare quei levantini, per provvedere i levantini di lingua araba di confessore perito di quell'idioma, n. 13, cc. 139r-140v; SOCG, vol. 655, 31 marzo 1727, cc. 603rv.

³⁸⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Firenze, 1 agosto 1769, cc. 245rv.

Dalle lettere inviate dal clero melchita di Livorno a Propaganda emergono le relazioni e i contatti che legavano i «nazionali Arabi» abitanti nel porto toscano a quelli residenti a Malta. In una di queste Daniele Fragella d'Egitto racconta che:

da diversi viandanti di qui passati di naz.ne Orientale provenienti da Malta, mi è stata fatta la proposiz.ne di passar io in quell'isola, per supplire alla necessità ch'anno quei Orientali Arabi, e Greci d'un confessore, mentre quello che li serviva essendo passato all'altra vita se ne trovavano privi, soggiungendomi che vi sarebbe anche da far del profitto in vantaggio dell'anime, poiché capitando continuam.te in quell'Isola Orient.li da tutte le parti per causa di Negozio, questi nella loro colà dimora vivono spensierati circa la Religione, per non avere chi li possa risvegliare a far il loro debito verso la medesima...³⁸⁹

Le lettere inviate dai sacerdoti greci di Malta al dicastero romano ritraggono lo stesso mondo descritto qui da Fragella nella sua lettera, uno spazio cioè frequentato da arabi, greci maltesi, sacerdoti e negozianti levantini che «da tutte le parti» giungevano sull'isola «per causa di Negozio» o spesso «per lite e [...] affari de corsari». Anche qui, nella Chiesa di Santa Maria Damascena, ritroviamo gli stessi contrasti tra sacerdoti greci e arabi per il controllo della Chiesa. Ciò nonostante, le differenze linguistiche e liturgiche convivevano all'interno di questo spazio sacro conteso e frammentato³⁹⁰ – insieme ortodosso, cattolico e uniate – punto di riferimento anche per i numerosi greci ottomani che, in virtù di un' universale quanto vaga identità cristiana, giungevano sull'isola per ottenere dal Tribunale giustizia contro i pirati maltesi³⁹¹.

Distribuzione spaziale e modelli matrimoniali

Gli studi sulla presenza straniera all'interno delle città e sulla loro distribuzione nel tessuto urbano sono stati a lungo influenzati da un approccio analogo a quello che abbiamo osservato trattando del 'multiculturalismo cristiano'. A una scomposizione della complessità linguistico-culturale in una serie di entità etno-linguistiche connesse e separate, ha corrisposto qui la frammentazione dello spazio urbano in strade e quartieri, ciascuno connotato dall'insediamento di una «comunità» di stranieri. Questa rappresentazione della città

³⁸⁹ *Ivi*, cit., Livorno, 24 settembre 1764, cc. 130rv.

³⁹⁰ Carmel CASSAR, «Latins versus Uniates in sixteenth century Malta», cit., pp. 204-205.

³⁹¹ Cfr. Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit..

mediterranea non sottintende semplicemente una visione della realtà sociale di tipo funzionalista³⁹². Piuttosto, come sottolinea Jean-François Chauvard:

il quadro d'analisi determina la percezione della realtà e produce una interpretazione. Cambiare la messa a fuoco dell'obiettivo crea delle rappresentazioni che fanno apparire un'altra trama della proiezione al suolo degli stranieri. Una non esclude l'altra, fanno leggere in modo diverso il fenomeno³⁹³.

In particolare, l'«effetto di polarizzazione» prodotto dalla presenza di una chiesa o di altri edifici «emblematici» dello spazio comunitario, ha portato in genere a sopravvalutare i legami e i rapporti di vicinato tra membri della stessa comunità e a trascurare l'esistenza di logiche abitative di tipo diverso, le quali erano determinate da una serie di variabili economiche, soggettive o strutturali. Perciò, se è vero che la popolazione ortodossa di Venezia tese a concentrarsi attorno alla chiesa di San Giorgio e agli edifici ad essa attigui, ciò non impedì una certa dispersione in altre zone della città³⁹⁴. Tutt'intorno alla Chiesa greca di San Giorgio, l'analisi pluri-scala di Chauvard fa emergere una geografia della residenza estremamente variabile, in cui la maggior parte degli stranieri si disponeva secondo logiche non identificabili o di tipo sociale e professionale. Così, nonostante il ruolo di «polo organizzatore» esercitato dalla Chiesa di San Giorgio, sulla base dei catastici veneziani della prima metà del Settecento Grenet mostra come un numero consistente di greci, per lo più di umili condizioni, vivesse in tutto il sestiere di Castello, a contatto con albanesi e schiavoni, in una zona caratterizzata da una forte concentrazione di stranieri³⁹⁵. Anche a Livorno Grenet rileva l'incidenza delle «logiche di classe»: mentre le abitazioni dei ricchi mercanti si disponevano lungo le principali vie

³⁹² Per una critica a questo approccio, vedi: Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., pp. 200-201.

³⁹³ Jean-François CHAUVARD, «Scale di osservazione e inserimento degli stranieri nello spazio veneziano tra XVII e XVIII secolo», in Donatella CALABI – Paola LANARO (a cura di), *La città italiana e i luoghi degli stranieri: XIV-XVIII secolo*, Roma, Laterza, 1998, pp. 85-107.

³⁹⁴ Quando nel Settecento a Venezia il calo demografico della comunità portò ad unindebolimento della forza di attrazione tradizionalmente esercitato dalla Chiesa, quest'ultima si ridusse all'aria immediatamente circostante alla *Scuola*, dando così l'impressione di una comunità perennemente “chiusa” e compatta intorno ai suoi referenti istituzionali. *Ivi*, cit., p. 85.

³⁹⁵ Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., p. 214

della città, un gruppo economicamente più modesto viveva in prossimità della Chiesa non unita della Santissima Trinità. È altrettanto significativo che un gruppo ristretto di greci non uniti, iscritti nel *Catalogo* della Confraternita del 1820, vivesse nelle vicinanze della Chiesa greco-unita della Santissima Annunziata³⁹⁶.

L'insediamento ortodosso all'interno delle città del Regno di Napoli conferma come la Chiesa non costituisse un referente spaziale e simbolico fondamentale. A Lecce, nonostante la presenza secolare di una Chiesa di rito greco, nel 1730 il Vescovo riferisce che i Greci residenti in città, ridotti a sole cinque famiglie – una «antica», abitante nella città da cinquant'anni, e le altre giunte da tredici anni dalla Morea – vivevano «dispersi per varie parrocchie latine, in case però separate dalli Latini»³⁹⁷. Anche a Napoli, dove la Chiesa e il suo vasto patrimonio immobiliare marcavano in modo visibile la presenza ortodossa nel territorio³⁹⁸, negli atti della visita pastorale del 1693 il parroco della Chiesa greca, Daniele Castrinò, riferisce in una nota che oltre i 26 uomini e le 5 donne abitanti in quel distretto parrocchiale, «vi sono molti altri nazionali che vanno e vengono per negozj loro [...] e circa le altre persone delle famiglie se ne tengono nota a parte li parroci dove habitano»³⁹⁹. L'arrivo e insediamento di mercanti e bottegai nei decenni successivi non sembrano mutare questo schema di ripartizione spaziale. Un ristretto campione di processetti matrimoniali, compresi tra il 1753 e il 1831, offre alcuni indizi sulla penetrazione e dispersione all'interno delle parrocchie latine della città, non solo della componente oriunda della comunità⁴⁰⁰. Ancora nella Visita pastorale del 1842 il parroco greco riferirà al Vescovo che per il catechismo i fanciulli «essendo in vari punti

³⁹⁶ *Ivi*, cit., p. 218.

³⁹⁷ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 3, Lecce, 4 luglio 1730, cit..

³⁹⁸ Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., pp. 192-201.

³⁹⁹ ASDN, SV, Giacomo Cantelmo, Napoli, 8 dicembre 1693, vol. III, c. 448.

⁴⁰⁰ *Il Rifugio della Vicaria, la Pietà dei Turchini*, il distretto della parrocchia di Santa Maria delle Vergini, quello della parrocchia di San Giovanni e di San Giacomo degli Spagnoli, il ponte di Chiaia e la parrocchia di san Marco di Palazzo, sono alcuni dei luoghi menzionati dai dichiaranti, tutti di «nazione greca», sia oriundi che levantini (ASDN, Processetti matrimoniali: 1753, lettera N, Niccolò Platarà e Caterina Angela Castelli; 1764, lettera A, Attanasio Zavojani et Sofia di Nicola; 1792, lettera A, Attanasio Gerocariti e Maria Elena Brancacci; 1799, lettera S, Spiridione Domero et Elisabeth Lalla; Stefano di Giovanni ed Elena Varela; 1831, lettera S, Stefano Palli e Anna Maria Battaglino).

della città dispersi, sogliono andare nelle parrocchie vicine alla loro abitazione, o il ricevono dai propri maestri nelle scuole rispettive»⁴⁰¹.

A Barletta, invece, in assenza di una Chiesa o di un edificio 'simbolico', è la bottega a determinare la concentrazione dei Greci nelle stesse strade e spesso all'interno delle stesse abitazioni, in zone dove stranieri di diversa provenienza si mescolano con la popolazione locale. Lo stato delle anime del 1789 indica la presenza di *Svizzeri, Albanesi e Ragusei*, probabilmente soldati, nel soprano della casa di proprietà della famiglia Fucilli, sita sulla Strada della Piazza; gruppi di *Greci*, invece, alloggiavano nei sottani di proprietà dei Chiriachì, di Giuseppe Fienchi, di Del Giudice e del canonico Antonio Francia, tutti posti all'altra parte della Piazza⁴⁰². Anche nello stato delle anime del 1795 ritroviamo l'indicazione generica e collettiva di *Greci* circa in corrispondenza delle stesse abitazioni. Soltanto pochi greci, tra cui i Chiriachì, residenti da due generazioni nel porto regnicolo, Eustachio Fozio, Anastasio Dimopoli e Cristofaro Pappafili, sono registrati come nuclei familiari singoli, abitanti in prossimità dei luoghi del *negozio*, gli stessi in cui sorgevano le botteghe e i sottani presi in affitto dagli altri negozianti della *nazione*, la maggior parte dei quali era di proprietà della ricca famiglia di origine levantina dei Chiriachi⁴⁰³.

Il caso di Barletta mette in discussione non solo il ruolo della Chiesa come unico polo strutturante della presenza greca nel tessuto cittadino; gli stati delle anime, così come i documenti notarili, mostrano con forza come la visibilità dei *Greci* nel territorio e la loro capacità di aggregazione fossero del tutto indipendenti dalla presenza di edifici di culto o di altri referenti simbolici e istituzionali. L'«entre-soi communautaire» che – come osserva Grenet – a Livorno, Venezia e Marsiglia era il frutto, tra gli altri fattori, di una stretta endogamia⁴⁰⁴, qui a Barletta coesisteva con una pratica quasi esclusiva dell'esogamia. Tutti i «pubblici negozianti di nazione greca» diffusi nella provincia di Terra di Bari, di cui si trova traccia nei documenti notarili e in misura minore in quelli parrocchiali di Barletta, erano *accasati* con moglie latine. Solo in un

⁴⁰¹ ASDN, SV, Filippo Giudice Caracciolo, vol. V, 2° parte, cc. 152-163.

⁴⁰² ADPB, Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, *Stato, o sia numeraz.e di tutte le anime [...] in questo corrente anno 1789*, cit., cc. 41r-46r, 66r, 73v-81r.

⁴⁰³ *Ibidem*; *Stato, o sia numeraz.e di tutte le anime che vivono nel ristretto di qsta Regia Colleg.ta Insig.e [...] in questo corrente anno 1795*, c. 77v.

⁴⁰⁴ Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., p. 480.

caso, il mercante Giovanni Fasulo, il quale aveva stabilito la sua bottega nella piazza di Bari, fa riferimento alla moglie e ai figli abitanti nella sua patria, Ioannina⁴⁰⁵.

La prevalenza della popolazione maschile tra i migranti produce risposte diverse da una comunità all'altra: a Livorno, ad una «disciplina collettiva» che imponeva ai membri della confraternita dei greci non uniti una stretta endogamia, gli uomini, che nel 1810 costituivano il 71% della popolazione 'scismatica', risposero con una pratica diffusa del celibato⁴⁰⁶. A Trieste, dove gli uomini costituivano più di due terzi della colonia triestina nel 1775, fino agli ultimi anni del XVIII secolo Olga Katsiardi-Hering ha riscontrato una pratica esclusiva dell'endogamia⁴⁰⁷. Anche Venezia, dove il rapporto tra i sessi appare più equilibrato, l'esogamia non divenne mai una pratica corrente e prevalente all'interno della colonia⁴⁰⁸.

A Livorno, dove le distinzioni confessionali non sembrano interdire rapporti sociali e d'affari tra uniti e scismatici, i modelli matrimoniali rendono invece sensibile la distinzione tra le due 'comunità'. Nella relazione di Patrizio Stefanopoli non solo gli oriundi ma anche i cattolici levantini e i melchiti sono in molti casi sposati con donne o uomini latini o di origine non orientale: Demetrio Bechi di Tessalonica era sposato con una livornese seguace del rito greco; la sorella del negoziante cattolico-levantino Nicola Demori era sposata con l' «ingegnere di mare» del Gran Duca e Teodoro Samne damasceno era «accasato con una maltese» di rito latino⁴⁰⁹. Nella sua analisi dei modelli e delle strategie matrimoniali adottate dai greci di Livorno, Grenet spiega come la pratica dell'esogamia riguardasse piuttosto le prime generazioni di migranti, soprattutto quelli appartenenti a strati sociali inferiori, i quali vedevano nel matrimonio con donne locali, per lo più cattoliche, uno

⁴⁰⁵ ASN, SMC, SMC, b. 24, fasc. 2, anno: 1798-1800.

⁴⁰⁶ Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., pp. 123-125.

⁴⁰⁷ Nel periodo 1781-1830 la studiosa registra 268 matrimoni, di cui 49 (18,2%) misti; soprattutto per gli anni 1815 -1830, quando i dati sono più coerenti, la percentuale in numeri assoluti è di 77 matrimoni endogamici e 36 misti (Olga KATSIARDI-HERING, «Εκπαίδευση στη διασπορά. Προς μια παιδεία ελληνική ή προς "θεραπεία" της πολυγλωσσίας», [Istruzione e diaspora. Per una educazione greca o 'terapia' del multilinguismo] in *Νεοελληνική παιδεία και κοινωνία. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου αφιερωμένου στη μνήμη του Κ.Θ. Δημαρά*, [Cultura e società greche moderne. Atti del Colloquio internazionale in memoria di K. Th. Dimaras], Αθήνα, OMEΔ, 1995, pp. 153-176.

⁴⁰⁸ Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., pp. 123-125.

⁴⁰⁹ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 5, Livorno, 1766, cit., c. 169v.

strumento d'integrazione nella società⁴¹⁰. Così, ad esempio, Demetrio Simopulo Cappottaio e Demetrio Boccia Pellicciaio, i quali – come riferisce Stefanopoli nella sua relazione – «dopo la pubblica professione del cattolicesimo han fatto ritorno allo scisma con non piccolo scandalo», erano entrambi sposati con «latine italiane»⁴¹¹. Nella seconda metà del Settecento, invece, la pratica quasi esclusiva dell'endogamia all'interno della comunità dei Greci non uniti, prescritta dagli Statuti della Confraternita, era parte di una «strategia commerciale»⁴¹².

Possiamo postulare l'esistenza di un'analogia relazione tra modelli matrimoniali e strategie economiche anche a Barletta, dove alla pratica dell'esogamia corrispondeva un maggiore radicamento dei negozianti greci nell'economia locale: il volume di gran lunga inferiore dei traffici con il Levante rispetto a centri come Livorno e Trieste portò, infatti, sin da subito i negozianti greci a ritagliarsi uno spazio all'interno dell'economia regnicola, nella vendita e nel trasporto del grano verso la capitale e perfino nel sistema degli *arrendamenti*. A Napoli, dove i mercanti erano in gran parte semplici venditori di caffè e cappottari, circa il 60% degli individui di nazione greca registrati nei libri dei matrimoni della Parrocchia greca dei SS. Pietro e Paolo tra il 1717 e il 1863, erano sposati con donne latine, napoletane o forestiere⁴¹³. A questo insieme, del quale facevano parte anche due ufficiali del Reggimento Real Macedone, bisogna aggiungere l'alto numero di mercanti e soldati che stanziavano a Napoli solo di passaggio e che non compaiono all'interno dei registri parrocchiali se non come testimoni o padrini.

È logico supporre che anche a Napoli l'endogamia costituisse l'opzione esclusiva o prevalente per la componente più mobile della comunità, quella più legata ai traffici mediterranei e, come nel caso dei ricchi mercanti greci di Livorno, più integrata nello spazio commerciale dell'immigrazione ortodossa attraverso le reti familiari e d'affari. Tuttavia, la vicenda di Nicolò Plastara lascia intuire una realtà differente. Questo facoltoso commerciante originario di Ioannina era giunto a Napoli nel 1742 insieme ad altri suoi *paesani* e nel 1753 aveva sposato una donna fiorentina, Caterina Angela Castelli della «Venerabile

⁴¹⁰ Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., p. 125.

⁴¹¹ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 5, Livorno, 1766, cit., c. 169r.

⁴¹² Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., pp. 147-148.

⁴¹³ ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libri dei matrimoni: 1717-1738; 1735-1777; 1777-1801; 1778-1863.

Parocchiale Chiesa di S. Liborio alla Carità»⁴¹⁴. Durante il suo soggiorno in quella capitale intrattenne relazioni d'affari con diversi commercianti locali e con i suoi connazionali residenti a Barletta, ostentando sempre nelle sedi ufficiali le sue presunte origini cattoliche e la sua appartenenza al grembo della Chiesa romana⁴¹⁵. Quando nel 1764 lasciò Napoli per Trieste, egli divenne uno dei principali esponenti della *nazione* greco-costantinopolitana, allora in conflitto con quella illirica per il governo della Confraternita⁴¹⁶.

⁴¹⁴ *Ivi*, cit., Libro dei matrimoni 1735-1777, 11 dicembre 1753.

⁴¹⁵ Negli atti del processetto matrimoniale, dinanzi al sacerdote Marcello Modinò, monaco basiliano di Mezzojuso, Platarà dichiara di essere nato da «genitori cattolici romani» (ASDN, Processetti matrimoniali, 1753, lettera N).

⁴¹⁶ Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo», cit., p. 112.

II PARTE

NEL REGNO DI NAPOLI: GLI UOMINI, LE RETI

Per descrivere i tratti e le dinamiche interne, i confini e le relazioni che nel loro insieme definiscono lo 'spazio occidentale' dell'Ortodossia, occorre considerare più da vicino le storie e le traiettorie degli individui e dei gruppi che si muovono e interagiscono al suo interno. Naturalmente, all'interno di questo spazio il clero costituisce un elemento dinamico e simbolico centrale: il suo vario e incessante peregrinare attraverso il Mediterraneo – questuando o in cerca di un impiego, alla guida di nuove colonizzazioni o come intermediario al servizio del potere ecclesistico o temporale – è ciò che consente più di ogni altra cosa di definirne i contorni e le relazioni tra i suoi diversi elementi culturali e stratificazioni storiche.

A muoversi all'interno di quest'area, stabilendo contatti e connessioni tra un luogo e l'altro dell'Ortodossia, non sono solo i sacerdoti orientali o i giovani chierici che giungevano a Roma dal Levante attratti dal Collegio greco di Sant'Atanasio¹; questo spazio, inoltre, non è attraversato soltanto da *corrispondenti* o intermediari commerciali tra il Mediterraneo orientale e l'Europa, descritti dalla vasta letteratura sulle reti marittime e terrestri della 'diaspora commerciale greca'². Oltre la

¹ Cfr. Per una storia generale del Collegio e dei suoi alunni, vedi: Antonis FYRIGOS (a cura di), *Il collegio greco di Roma: ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, cit.; Zacharias N. TSIRPANLIS, «Il primo e secondo Collegio Greco di Roma», cit.

² Oltre ai lavori di carattere generale citati in nota nella I parte (40n, 127n), si ricordano qui gli studi sui mercanti greci e le loro reti di Maria Christina CHATZIOANNOU, «Greek Merchants in Victorian England», in Dimitris TZIOVAS (ed.), *Greek Diaspora and Migration since 1700: Society, Politics and Culture*, Farnham - Burlington, Ashgate, 2009, pp. 45-60; Id., «Mediterranean pathways of Greek merchants to Victorian England», *The Historical Review / La Revue Historique*. Institute for Neohellenic Research, Vol. VII (2010), pp. 213-237; Maria FUSARO, «Coping with Transition: Greek merchants and shipowners between Venice and England in the Late Sixteenth Century», in Ina Baghdiantz MCCABE

topografia apparentemente omogenea delle città portuali e delle loro *nazioni* mercantili, si estende un Mediterraneo composto di micro-regioni³, una realtà internamente diversificata dal punto di vista del paesaggio economico e dei contesti politici e sociali, che influenza le forme d'insediamento, i modelli economici e i comportamenti sociali dei migranti.

Per comprendere la varietà dei modelli economici osservabili nello spazio mediterraneo dell'immigrazione ortodossa, bisogna innanzitutto considerare l'esistenza, oltre il perimetro costiero, di un Mediterraneo 'terrestre', che si estende lungo le distese di viti e uliveti⁴, in continuità e non in contraddizione con la vita del mare e delle sue genti. In un contesto prevalentemente rurale e feudale come quello del Regno di Napoli, nella sua 'periferia' adriatica non c'è soluzione di continuità tra l'entroterra e la costa e la dimensione del «negozio» in genere è inseparabile da quella della terra⁵.

La vita del Mediterraneo non è però soltanto quella delle sue «pianure liquide»⁶ e dei traffici marittimi. Essa è animata anche da una trama di rapporti diplomatici e di contatti più o meno ufficiali, da guerre di corsa o di conquista: ufficiali russi, reclute greche, slave e albanesi,

– Gelina HARLAFTIS – Ioanna PEPELASE MINOGLU (eds.), *Diaspora Entrepreneurial Networks*, cit., pp. 95-124; Ioanna PEPELASE MINOGLU, «Toward a Typology of Greek-diaspora Entrepreneurship», in *Ibidem*, pp. 173-190; Oliver SCHULZ, «Port cities, diaspora communities and emerging nationalism in the Ottoman Empire: Balkan merchants in Odessa and their network in the early nineteenth century», cit.; Olga KATSIARDI-HERING, «Christian and Jewish Ottoman subjects: family, inheritance and commercial networks between East and West (17th-18th)», in Simonetta CAVACIOCCHI (a cura di), *La famiglia nell'economia europea. Secc. XIII-XVIII. The economic role of the family from the 13th to the 18th centuries*, Prato, 6-10 Aprile 2008, Firenze University Press, 2009, pp. 409-440; Katerina VOURKATIOTI, «The House of Ralli Bros (c. 1814-1961)», in Gelina HARLAFTIS – Maria Christina CHATZIOANNOU (eds.), *Following the Nereids. Sea routes and maritime business, 16th-20th centuries*, Athens, Kerkyra Publications, 2006, pp. 99-110.

³ Cfr. Peregrine HORDEN e Nicholas PURCELL, *The Corrupting Sea*, cit..

⁴ Salvatore BONO, *Un altro mediterraneo: una storia comune fra scontri e integrazioni*, roma, salerno editrice, 2008, pp. 24-25.

⁵ Cfr. Giuseppe POLI, *Città contadine: la Puglia dell'olio e del grano in età moderna*, Bari, Progedit, 2004; Id., «Organizzazione produttiva e articolazione sociale nella diocesi di Trani tra Cinque e Settecento», in Pietro DI BIASE (a cura di), *Vescovi, disciplinamento religioso e controllo sociale. L'arcidiocesi di Trani fra Medioevo ed Età moderna*. Atti del convegno di studi Trinitapoli, Auditorium dell'Assunta 20-21 ottobre 2000, Bari, Società di storia patria per la Puglia, 2001, pp. 257-299.

⁶ Fernand BRAUDEL, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, cit., vol. I, p. 102.

mercanti e clerici nelle vesti di spie e interpreti, sono perciò gli altri protagonisti di questa storia mediterranea⁷. Ciò che ci consente di considerare tutti questi soggetti come i personaggi di uno stesso 'racconto', sono le molteplici relazioni – confessionali, sociali, economiche e familiari – che connettono questi individui gli uni agli altri e le reti della mobilità che integrano tra loro i luoghi dell'immigrazione ortodossa, dentro e talvolta oltre i confini mediterranei.

All'interno delle reti dell'immigrazione ortodossa che attraversano il Mediterraneo nel XVIII secolo, il Regno di Napoli costituisce un nodo importante. Nonostante – come osserva Anna Maria Rao – lo Stato napoletano nel Settecento apparisse agli occhi degli ambasciatori stranieri come «la dernière limite de l'Italia [...] ou comme lointain lieu d'exil»⁸, esso era in realtà, come tutto il Mare interno, una frontiera permeabile, approdo o luogo di transito per decine di mercanti, soldati ed ecclesiastici provenienti dal Levante e da altre aree del Mediterraneo.

Dalle carte dell'Archivio di Propaganda Fide emerge come gli ecclesiastici che partivano dall'Oriente ortodosso per presentare le loro suppliche al Pontefice o i preti e i monaci girovaghi che andavano questuando attraverso il continente, spesso si fermavano a Napoli durante il viaggio, accolti all'interno di una delle stanze messe a disposizione dal parroco della Chiesa greca per i numerosi *orientali* di passaggio. Diversi erano pure i religiosi che giungevano da altre parrocchie greche del Regno e del Mediterraneo centrale in cerca di un impiego: tra questi non c'erano solo sacerdoti di origine orientale, ma anche oriundi greci e albanesi, provenienti dalla Corsica o dalle colonie italoalbanesi dell'Italia meridionale.

Oltre le reti della mobilità ecclesiastica, intorno alle colonie greche di Napoli e del Regno osserviamo anche una fitta trama di relazioni di natura economica o comunque legate alla dimensione della sociabilità mercantile. Nella letteratura sulle reti della 'diaspora mercantile greca' dei secoli XVIII-XIX, Napoli e Messina compaiono come alcuni dei luoghi di transito e di scambio attraversati dalle reti dei mercanti greci

⁷ Cfr. Mirella MAFRICI – Carmel VASSALLO, *Sguardi mediterranei tra Italia e Levante (XVII-XIX secolo)*, Malta University Press, 2012.

⁸ Lo studio della Rao è basato sull'analisi delle fonti consolari napoletane. Anna Maria RAO, «La Méditerranée: une frontière? Le cas de Naples au XVIII^e siècle», cit., pp. 104-105.

all'interno del Mediterraneo⁹; tuttavia, sono ancora pochi gli studi sulle attività dei mercanti ortodossi residenti a Napoli e soprattutto nel Regno e sulle loro reti commerciali¹⁰. La relativa marginalità economica del Regno napoletano rispetto ad altre più dinamiche realtà europee e mediterranee, ha indotto la maggior parte degli studiosi a volgere lo sguardo altrove. Tra i pochi che si sono interessati allo studio della presenza ortodossa nel Regno meridionale, i più hanno privilegiato la dimensione urbana, limitandosi allo studio della sola capitale¹¹; altri, come Ioannis Hassiotis, hanno esteso l'analisi e il confronto agli abitanti delle colonie italo-albanesi, giudicando nel complesso come «limitata», «arretrata» e «non produttiva» l'attività dei migranti ortodossi nel Regno:

...la fortuna dei Greci coloni dell'Italia meridionale destinati alla campagna era la servitù della gleba o la vita agreste arretrata, e per quelli destinati alla città la limitata attività commerciale e anchor di più l'attività militare non produttiva...¹².

⁹ Cfr. Elena FRANGAKIS-SYRETT, «Greek mercantile activities in the eastern Mediterranean, 1780-1820», cit.; Oliver SHULZ, «Fort Cities, Diaspora Communities and Emerging Nationalism in the Ottoman Empire: Balkan Merchants in Odessa and Their Network in the Early Nineteenth Century», cit.; Maria FUSARO, «Coping with Transition: Greek Merchants and Shipowners between Venice and England in the Late Sixteenth Century», cit.

¹⁰ Uno dei pochi studi a noi noti è quello di Alexandra PETALA, «Ἴταλοί ἐμποροὶ στὸν Ἰόνιο χῶρο καὶ Ἰόνιοι στὴν Κάτω Ἰταλία», [Mercanti italiani nella regione ionica e mercanti delle isole Ionie nell'Italia meridionale], cit..

¹¹ Cfr. Carolina BELL, «La comunità greca a Napoli. Una cerniera nel Mediterraneo fra Oriente e Occidente», cit.; Aurelio MUSI, «La comunità greca di Napoli in età moderna», *Rassegna storica salernitana*, XII (1995), fasc. 23, pp. 185-201; Vincenzo GIURA, «La comunità greca di Napoli», cit.; Costantino NIKAS, «Οἱ Ἕλληνες στὴ Νεάπολη ἀπὸ τὸν 16ο αἰῶνα μέχρι σήμερα», [I Greci a Napoli dal XVI sec. ai nostri giorni], in John M. FOSSEY (ed.), *Proceedings of the first International congress on the hellenic diaspora from antiquity to modern time*, t. II, Amsterdam, G. C. Gieben, 1991; Id., «L'antico statuto della Confraternita dei Greci di Napoli», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, XXIV (1981-1982), pp. 295-318; Id., «La Chiesa e Confraternita dei Greci di Napoli», cit.; Alberto RIZZI, «Le icone postbizantine della chiesa greco-ortodossa dei SS. Pietro e Paolo in Napoli», *Θησαυρισματα/ Thesaurismata*, 11 (1974), pp. 136-163.

¹² Ioannis K. HASSIOTIS, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli», cit., p. 414; cfr. Id., «La Comunità greca di Napoli dal XV al XIX secolo», cit.; uno tentativo parziale di affiancare lo studio della comunità greca della capitale a quello delle altre colonie del regno, limitato per lo più all'edizione di alcune memorie inedite, è stato di recente compiuto da Jannis Korinthios [*I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit.].

Eppure – come osserva Alberto Tenenti – «il Regno di Napoli manifestò una vitalità marittima ben maggiore nel Settecento rispetto al secolo precedente»¹³. Nel fervore di iniziative che seguì la salita al trono di Carlo VI di Borbone nel 1734, il 7 aprile 1740 fu siglato un trattato di pace, navigazione e commercio tra il Regno e la Porta, con il quale non solo Napoli acquisiva il diritto di stabilire consoli nei maggiori scali del Levante, ma si accordava anche la libertà di commercio e di navigazione a tutte le imbarcazioni ottomane che approdavano sulle coste delle due Sicilie¹⁴. Nel corso del XVIII, la comunità greca di Napoli assunse per la prima volta rispetto al passato un carattere prevalentemente mercantile, nonostante una struttura sociale eterogenea per il numero elevato di reclute e capitani del Reggimento Real Macedone¹⁵. Come risulta dai registri parrocchiali e da altri documenti settecenteschi, essa divenne infatti il centro di una vasta rete che la collegava da un lato ai territori veneti e ottomani del Levante, dall'altro ai diversi luoghi dell'immigrazione ortodossa dentro e oltre i confini mediterranei (Corsica, Livorno, Trieste, Abruzzo, Puglia, Sicilia e Malta, Inghilterra e Gibilterra ecc...).

La mobilità ortodossa verso il Regno non investì soltanto la sua capitale. Anche alcune città regnicole divennero meta di numerosi mercanti provenienti dall'Oriente ortodosso, legati da molteplici relazioni ai militari e ai negozianti greci e albanesi della capitale e alle altre comunità ortodosse dell'Adriatico. Nella società provinciale – in particolare in Terra di Bari – i migranti ortodossi diedero prova di una spiccata vivacità imprenditoriale, riuscendo a trarre dalla vocazione prevalentemente agricola di quel territorio le risorse necessarie ad alimentare le loro reti di scambi e di rapporti commerciali regnicoli e trans-adriatici.

Attraverso i porti pugliesi e regnicoli, dalla sponda orientale dell'Adriatico non arrivarono nel Regno soltanto mercanti, né coloro che da qui tornavano periodicamente in Levante erano motivati esclusivamente da affari di natura commerciale. Nei porti di Barletta, Brindisi, Otranto e Messina, durante il Settecento, sbarcarono anche migliaia di reclute, sudditi veneti e ottomani, costituite da greci,

¹³ Alberto TENENTI, «Introduzione», cit., p. 17.

¹⁴ Mirella MAFRICI, «Diplomazia e commerci tra il Regno di Napoli e la Sublime Porta: Guglielmo Maurizio Ludolf (1747-1789)», cit., 152.

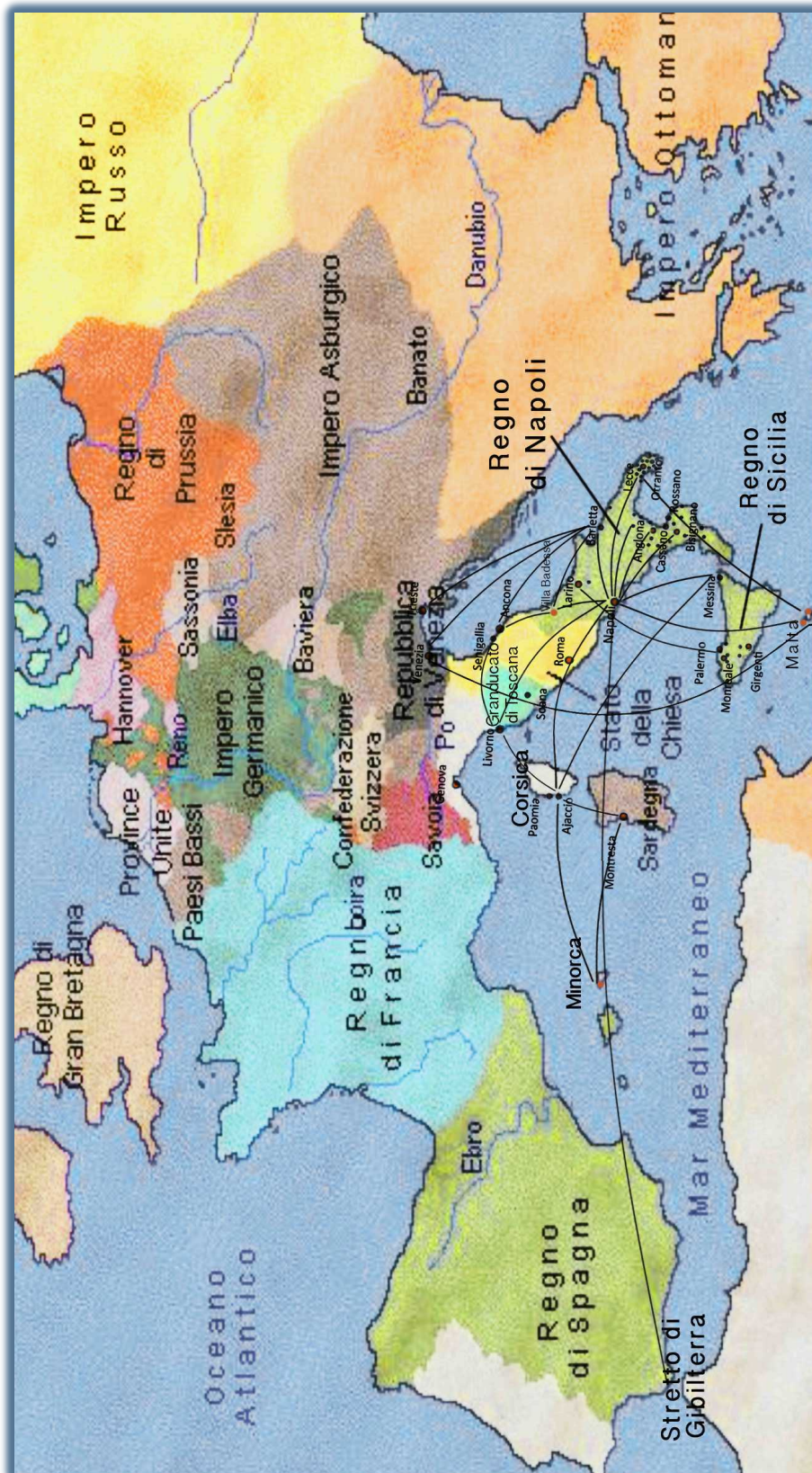
¹⁵ Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., pp. 201-211.

albanesi, turchi e schiavoni, destinate ad affluire nei ranghi del Reggimento Real Macedone, costituito nel 1736 per volontà del sovrano borbonico ¹⁶.

Tutti questi soggetti interagirono in vari modi l'uno con l'altro e con gli organismi, i gruppi e gli individui presenti nella società locale: per ragioni d'interesse o per via di un rapido processo d'integrazione nella società locale, i migranti ortodossi del Regno non appaiono come i membri di una 'minoranza' chiusa, delimitata da precisi confini 'etnici' o confessionali. È vero, le origini comuni plasmano in vari modi la vita sociale dei migranti, le relazioni con i mercanti ortodossi residenti nelle altre comunità dell'immigrazione sono molteplici e i contatti e i viaggi in Levante frequenti; ciò nonostante essi sembrano agire soprattutto come parti attive, in alcuni casi socialmente privilegiate e influenti, della società napoletana e regnicola e della sua realtà cosmopolita e plurale.

Attorno al Regno meridionale, come vedremo, altri uomini e altre reti circolavano e si estendevano attraverso le acque e le terre del Mediterraneo. Il Regno di Napoli costituisce un osservatorio privilegiato, sebbene non l'unico, per osservare il movimento dei migranti ortodossi all'interno della regione mediterranea e le loro molteplici connessioni; e allo stesso tempo per analizzare alcuni aspetti poco esplorati del fenomeno migratorio, come i fattori d'integrazione di uno spazio sociale e culturale fortemente eterogeneo, la varietà dei profili e dei ruoli sociali, l'importanza delle relazioni transculturali e inter-confessionali.

¹⁶ Sebbene la maggior parte li ritroviamo a Napoli, registrati all'interno dei libri parrocchiali della chiesa greca, tracce della loro presenza compaiono anche in altre parti del regno, come ad esempio nella città di Barletta (vedi *supra* cap. 3, p. 200). Una fonte ricca e interessante per lo studio del reclutamento di soldati sulle coste orientali dello Ionio e dell'Adriatico è costituita dalle *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli*, edite da Eurigio Tonetti [*Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci*, cit.]



Comunità di rito greco nel Mediterraneo centrale (XVIII secolo). Traiettorie e reti intercomunitarie

Comunità di rito greco d'Italia e isole adiacenti, XVIII secolo (Fonte: ASPF, SC, Italogreci, voll. 2-6)

Antichi Stati italiani e isole	Regno di Napoli				
	Campania	Capitanata	Puglia	Calabria - Basilicata	Sicilia
Impero asburgico: Trieste Repubblica di Venezia: Venezia Repubblica di Genova: Genova Corsica** Gran Ducato di Toscana: Livorno Soana Stato Pontificio: Roma Ancona/ Sinigallia Sardegna (dal 1720 possedimento sabauda) Minorca *** Malta (Sotto il dominio dei Cavalieri di Malta dal 1530 al 1798) La Valletta Città Vittoriosa	Napoli	<u>Diocesi di Larino:</u> Campomarino Chieuti	<u>Terra di Bari:</u> Barletta <u>Terra d'Otranto:</u> Castro e altri 14 paesi Lecce	<u>Diocesi di Bisignano</u> S. Benedetto Ullano <u>Diocesi di Cassano</u> Acquaformosa Civita Firmo S. Basilio Fracineto Porcile Plataci Lungro <u>Diocesi di Rossano:</u> S. Demetrio S. Giorgio S. Cosmo Macchia Baccarizzo <u>Diocesi di Anglona:</u> San Costantino Casalnuovo di Noja (oggi San Paolo Albanese) Castoregio Farneta	Messina <u>Diocesi di Palermo</u> Palermo Mezzojuso <u>Diocesi di Monreale:</u> Piana degli Albanesi <u>Diocesi di Girgenti (Agrigento):</u> Palazzo Adriano Contessa

* Vicereame austriaco insieme alla Sicilia dal 1720 al 1734; successivamente i due regni passarono sotto la corona borbonica.

** Dopo la Parentesi di Pasquale Paoli (1755-1768), l'isola divenne dominio francese.

*** L'isola fu un protettorato britannico dal 1708 fino al 1756 quando fu assediata dai francesi; nel 1763 fu ristabilita la sovranità inglese, la quale fu interrotta nel 1782, quando l'isola fu occupata dalle forze franco-spagnole. Nel 1798 gli inglesi riconquistarono Minorca.

CAPITOLO 4

1. L'eterogeneità dei migranti: il sacro, il «negozio» e il politico

La storia dell'Ortodossia al di fuori dell'*oikoumene* cristiano-orientale appare frammentata in molteplici e diverse narrazioni, ciascuna delle quali è fondata su un aspetto peculiare di quella civiltà: numerosi infatti sono, come abbiamo visto, gli studi sul rito greco¹, sul contributo intellettuale dei *réfugiés* alla cultura rinascimentale² e sullo sviluppo dell'editoria in lingua neogreca³, sulle reti dei mercanti, dei marinai e degli armatori greci attraverso e oltre le coste del Mediterraneo e sulle vicende storiche e religiose delle singole comunità dell'immigrazione. Queste storie 'particolari', con alcune poche eccezioni, sono prevalse sulle sintesi regionali o sull'elaborazione d'indagini comparative di più ampio respiro⁴. Ciò ha impedito di comprendere, oltre l'analisi di soggetti specifici e al di là degli anacronismi storiografici basati sul paradigma della continuità storico-nazionale, il significato e i caratteri più generali del fenomeno ortodosso nei territori della Cristianità romana in epoca pre-nazionale.

¹ Si vedano soprattutto gli studi di Vittorio Peri e di Zacharias Tsirpanlis citati nella I parte (vedi *supra* cap. 1, pp. 66-83).

² Nancy BISAHA, *Creating East and West*, cit.; Deno John GEANAKOPLOS, *Greek scholars in Venice. Studies in the dissemination of greek learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962.

³ Cfr. Miroslav PANTIC, «Libri serbi e croati e attività tipografica a Venezia», in Sante GRACIOTTI (a cura di), *Il libro nel bacino adriatico*, Firenze, L. S. Olschki, 1992; Konstantinos S. STAIKOS – Triantaphyllos E. SKLAVENITIS (a cura di), *The publishing centres of the Greeks: from the Renaissance to the Neohellenic Enlightenment: catalogue of exhibition*, Athens, National Book centre of Greece, 2001; Despina VLASSI SPONZA, «I Greci a Venezia: una presenza costante dell'editoria (sec. XV- XX)», in AA. VV., *Armeni, ebrei, greci stampatori a Venezia*, Catalogo della Mostra tenuta a Venezia nel 1989, Venezia, Casa editrice armena, 1989, pp. 71-99; Giorgos KECHAGIOGLOU, «Ξενογλωσσες εκδόσεις ελληνικών τυπογραφείων της Βενετίας. Συμπληρωματικά στοιχεία για τον 18^ο αιώνα», [Edizioni straniere delle tipografie greche di Venezia. Dati supplementari per il XVIII secolo], *Ελληνικά*, Vol. 41, t. 2 (1990), pp. 287-311; Georgios PLOUMIDIS, *Τό βενετικόν τυπογραφείον του Δημητρίου και του Πάνου Θεοδοσίου (1755-1824)*, Αθήνα, 1969.

⁴ Un'eccezione è costituita dallo studio comparativo di Mathieu Grenet [*La fabrique communautaire*, cit.].

In generale, gli aspetti di unità e di omogeneità sociale e culturale hanno ricevuto l'enfasi maggiore. In particolare, come osserva Artemis Leontis, nella letteratura neogreca il *topos* dell'immigrazione ortodossa è rimasto sin dal XIX secolo inestricabilmente legato a quello dell'*emporion*, ovvero del commercio:

In Greek prose works of the nineteenth century, diaspora is inextricably linked with *emporion*, "commerce." That is to say diaspora and *emporion* are not distinct topics, but interrelated themes in stories of the Greek Revolution that pondered the fate of the Greek nation as it sought to recollect itself from its scattering in distant cities: Galatsi on the Black Sea; Constantinople on the Bosphoros; Smyrna on the Aegean Sea; Antalya and Alexandria on the Eastern Mediterranean; Trieste on the Adriatic; Naples and Marseilles on the western Mediterranean; Vienna, Paris, Amsterdam, and London to the north⁵.

Intorno a questo *topos* si è venuta progressivamente costruendo l'immagine monolitica di una 'diaspora mercantile' animata dagli esponenti di una borghesia grecofona linguisticamente e socialmente omogenea. L'enfasi sulle grandi imprese familiari e internazionali della diaspora greca e sul ruolo d'intermediari svolto dai mercanti e armatori greci all'interno delle rotte del commercio di lunga distanza⁶, ha fatto sì che la presenza ortodossa all'interno di avamposti commerciali più periferici e di frontiera, come i porti provinciali del Regno di Napoli, rimanesse quasi del tutto inesplorata. Qui, in particolare in Terra di Bari, i negozianti greci non furono soltanto attivi nelle reti del credito e del commercio marittimo, ma furono coinvolti anche in attività connotate da un maggiore radicamento territoriale. Per diversi anni alcuni gestirono delle botteghe o *fabriche* in cui si lavoravano i panni e le pelli che arrivavano dal Levante per la fabbricazione di cappotti, mentre altri gestirono redditizie *masserie di campo*, in cui si coltivava il grano e si produceva il vino da esportare nella capitale, negli altri porti regnicoli o nei mercati dell'Adriatico.

⁵ Artemis LEONTIS, «Mediterranean Topographies before Balkanization: On Greek Diaspora, *Emporion*, and Revolution», cit., p. 181.

⁶ Vedi in particolare: Maria Christina CHATZIOANNOU, «Greek merchant networks in the age of empires (1770-1870)», cit.; Ioanna PEPELAKIS MINOGLU, «Toward a Typology of Greek-diaspora Entrepreneurship», cit.; Katerina VOURKATIOTI, «The House of Ralli Bros (c. 1814-1961)», cit..

L'Ortodossia 'occidentale' si presenta, dunque, come uno spazio eterogeneo non solo sul piano culturale, ma anche e soprattutto su quello sociale. Non solo perché la dimensione del «negozio» nasconde una realtà più varia di quella fin qui considerata all'interno dei numerosi studi sulla 'diaspora mercantile greca'; ma soprattutto perché il commercio costituisce solo una delle ragioni – non l'unica né la più importante – alla base del fenomeno dell'immigrazione ortodossa nei territori della *Cristianità* e del processo d'integrazione tra le diverse aree d'insediamento. Sacerdoti, vescovi e giovani chierici, mercanti e *massari*, ufficiali, reclute e facciendieri di ogni sorta si muovono tutti all'interno di uno stesso spazio, legati gli uni agli altri da rapporti e vincoli molteplici: da legami economici, dallo stesso status politico, da vincoli di natura confessionale o dalla provenienza dalla stessa patria.

1.1 Missionari e 'clerici vagantes' tra le due sponde dell'Adriatico: i percorsi e le vicende di un clero di frontiera

Nel 1765 il sacerdote di rito greco Costantino Slade, rifiutato dalla comunità greca di Venezia, ottenne dalla Repubblica veneta la cura di un'abbazia a Corfù, intitolata alla Vergine, il cui beneficio era stato fino ad allora assegnato ai soli greci scismatici⁷. Sostentuto dal Provveditor generale, riuscì ad eludere l'opposizione dei greci, soprattutto dei religiosi che per «attizzar maggiormente il popolo ignorante»⁸ avevano fatto credere a quella gente che egli fosse un sacerdote latino. Per mettere a tacere ogni sospetto e accusa di «latinismo», Slade mostrò ai fedeli i messali greci, cosicché il giorno seguente fu ampio il concorso del popolo e dei religiosi ortodossi alla sua messa. In quell'occasione, pur ritrovando il loro rito, tutti si dolsero per la commemorazione del Pontefice romano: il protopapa lanciò la sua scomunica, mentre il popolo e la Confraternita di cento e più famiglie stabilita in quella chiesa minacciarono di abbandonarla se le loro richieste non fossero state

⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Venezia, 26 gennaio 1765, c. 150r.

⁸ ASPF, Acta, 17 giugno 1765, Silvestro Costantino Slade ha ottenuto dalla Repubblica Veneta l'abbazia della B. Vergine [...] vicino Corfù, solita darsi ai Greci scismatici, n. 17, cc. 185r-188r.

accolte⁹. Dopo alcuni consulti con i latini, Slade propose a Propaganda come espediente per riconciliare quei fedeli, la commemorazione congiunta del Pontefice e del Patriarca: questa soluzione, a suo dire, sarebbe stata un mezzo efficacissimo per ridurre quel popolo nel grembo della Chiesa, dal momento che la maggior parte di quei greci era «indifferente» in materia di religione, come dimostrava l'abitudine di molti a confessarsi anche da sacerdoti latini e ad intervenire alle messe e agli *uffici divini* nelle chiese latine. La risposta della Congregazione, contraria a ogni promiscuità tra i due riti, fu naturalmente «Non licere»¹⁰.

Come osserva Bernard Heyberger, nel periodo successivo al Concilio di Trento, tra i secoli XVII-XVIII, l'atteggiamento e il giudizio della Curia e dei suoi intermediari «sur les chrétientés du Levant devient sans doute plus critique»¹¹. Mostrando la complessità delle relazioni interconfessionali nelle province arabe dell'impero ottomano, Heyberger ha messo in luce lo sforzo messo in atto dalla Chiesa romana e dai suoi intermediari, soprattutto nel corso del Settecento, di marcare in modo sempre più netto la separazione tra cristiani e musulmani ed anche tra cattolici ed *eretici* o *scismatici*, e come ciò fosse soprattutto una reazione alla diffusa promiscuità religiosa¹². In modo analogo la vicenda del sacerdote Slade mostra come, di fronte alla fluidità delle relazioni e delle identità confessionali – che tanto preoccupava le autorità cattoliche –, la Curia reagisse con un irrigidimento dei confini confessionali sul piano canonico ed ecclesiale. Tale irrigidimento diventa più marcato nei territori occidentali sottoposti alla sua giurisdizione. Quando un prete greco-corso, Strati Vlacacci, chiese di poter continuare ad essere parroco della sua nazione pur vestendo «alla latina», nella convinzione che non vi fosse alcun obbligo di vestire all'uso greco «tanto in Roma, come per tutta l'Italia, e specialmente in Calabria»¹³, la Curia rispose rifiutando

⁹ Chiesero invano di poter commemorare il Patriarca di Costantinopoli nei giorni di festa e di declamare segretamente il nome del Papa in quelli feriali. *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Bernard HEYBERGER, «Le Catholicisme tridentin au Levant (XVIIe-XVIIIe siècles)», cit., p. 899.

¹² *Ivi*, cit., pp. 904-905.

¹³ Quando Vlacacci tornò ad Ajaccio da Venezia, dove aveva trascorso gli ultimi tre anni, i parroci e i *capi* della *nazione* si rivolsero all'Arcivescovo Doria affinché gli intimasse di abbandonare quei costumi e di vestire all'uso greco, con la barba lunga «nella guisa degli altri sacerdoti». Alla fine, rifiutato per i suoi costumi dalla nazione e osteggiato dal vescovo, il sacerdote partì per Firenze,

ogni compromesso¹⁴. L'accoglimento di quella richiesta avrebbe significato, infatti, l'abolizione di ogni segno e confine visibile tra le due comunità cristiane. Così, man mano che le restrizioni e le distinzioni canoniche divennero più nette, per coloro che dal Levante giungevano nei territori della *Cristianità* la linea di confine tra Cattolicesimo e Ortodossia si trasformò in una frontiera, geografica e confessionale, in una zona di negoziazione tra due identità e forme di vita culturali diverse¹⁵.

Nel suo recente lavoro, *Catholic pirates and Greek merchants*, Molly Greene ha parlato a proposito del XVII secolo di un *revival* dei poteri cattolici nel Mediterraneo orientale e più in generale di una rinnovata importanza della religione nell'organizzazione della vita mediterranea¹⁶. Dopo Lepanto le armate cristiane erano tornate a soccombere dinanzi all'offensiva ottomana e «tutti i sogni di crociata – scriveva Braudel – furono allora dispersi dai venti contrari»¹⁷. Ma il temporaneo ripiegamento degli eserciti e delle leghe cristiane non significò un ridimensionamento dei poteri cattolici e del Cattolicesimo nel Mediterraneo orientale. Già lo storico francese aveva intravisto oltre quella «vittoria senza conseguenze», i segni di una tenuta dei poteri cristiani in un mare che dal XVI secolo aveva assunto sempre di più i contorni di un 'lago ottomano': dopo Lepanto – osservava Braudel – «l'incanto della potenza turca fu infranto» mentre «riapparve ovunque, e si affermò una pirateria cristiana attiva»¹⁸. I cavalieri di Malta, impegnati «per la fede di Cristo» in una secolare guerra di corsa contro l'infedele ottomano, furono solo uno dei protagonisti di questa fase. Insieme alla Monarchia francese, protettrice del Cattolicesimo in Oriente, la Chiesa post-tridentina fu, secondo Greene, uno degli agenti principali di questo *revival*¹⁹. Consapevoli delle possibilità di protezione che il Papato offriva a tutti i cristiani, i sudditi ortodossi del Sultano,

da dove proseguì il viaggio verso Venezia. La vicenda di Vlacacci è riferita da Patrizio Stefanopoli, cugino di uno dei capi della nazione greca di Corsica, in un memoriale indirizzato a Propaganda per perorare la sua causa contro la *nazione* (ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, 9 dicembre 1771, cc. 369r-370v).

¹⁴ Ivi, cit., Ajaccio, 30 gennaio 1772, cc. 386rv.

¹⁵ Sul concetto antropologico di frontiera come «punto d'incontro, di contatto, tra due società, tra due forme di vita culturale», vedi: Ugo FABIETTI, *L'identità etnica*, cit., p. 105.

¹⁶ Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., p. 18.

¹⁷ Fernand BRAUDEL, *Civiltà e Imperi*, cit., vol. II, p. 1165.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., p. 9.

vittime dei corsari maltesi in virtù del loro status legale e della loro intrinseca «liminalità», cominciarono in quel tempo a rivolgere sempre più spesso le loro suppliche al Pontefice.

Questa prassi, ampiamente documentata dalla Greene per il XVII secolo²⁰, continuò anche nel secolo successivo. All'origine di questi contatti, però, non vi era soltanto il desiderio di ottenere giustizia in nome di una comune identità cristiana contro gli attacchi dei Cavalieri maltesi; i mercanti ortodossi e cattolici, sudditi del Sultano, inoltre, non erano gli unici ad avanzare delle suppliche dinanzi alla Curia romana. Numerosi erano anche gli ecclesiastici orientali che attraversavano l'Adriatico per raggiungere Roma o le parrocchie greche della penisola in cerca di aiuto e protezione. Le suppliche indirizzate nel corso del XVIII secolo alla Congregazione di Propaganda Fide da questi ecclesiastici erano sapientemente costruite intorno ad un'immagine negativa del turco e a un forte sentimento anti-scismatico, più che a una comune identità cristiana. Il racconto dell'esperienza o del timore di essere ridotti in schiavitù dal Sultano o dai corsari barbareschi, in mare o dentro i confini dell'Impero, ricorre in molti memoriali, come in quello di Michele Sachelion. Giunto a Napoli dall'isola di Egina nei primi decenni del secolo, Sachelion era stato inviato a Roma dall'Arcivescovo, dai prelati e dai laici dell'isola per presentare al Papa alcune richieste sottoscritte dall'alto clero ortodosso e da più di cinquanta *primati* greci. Nella scrittura indirizzata al Pontefice quella comunità, attraverso i suoi intermediari, chiedeva di non essere più molestata dai «cristiani corsali» e la concessione di quattordici mila ducati, necessari per il pagamento di un debito contratto con alcuni turchi. Sachelion racconta l'antefatto di questa richiesta al parroco greco di Napoli, Dionisio Cigala: i suoi compatrioti avevano portato via l'Agà – il Governatore dell'isola – con altri sette turchi; questi ultimi, una volta rilasciati, erano andati a Costantinopoli e dinanzi al Sultano li avevano accusati di tradimento e di alleanza con i *Franchi*, termine con il quale erano generalmente denominati i cattolici nel Levante. Per questo il «Gran Turco» aveva chiesto loro di pagare 20.000 ducati, pena la riduzione in schiavitù²¹.

Anche lo stesso Cigala, in un breve *ragguaglio* della sua vita, racconta che nel tempo in cui era stato Vicario del Patriarca alessandrino a Tunisi di Barberia, il Bey di quella città, per vendicare le violenze subite in

²⁰ *Ivi*, cit., pp. 208-223.

²¹ ASPF, SC, Italogreci, Napoli, 20 luglio 1720, cc. 131r-132r.

Malta da alcuni schiavi turchi – che si erano appellati a lui in cerca di aiuto –, lo aveva fatto maltrattare e carcerare insieme ad alcuni padri cappuccini; solo grazie all'intervento del console francese, che minacciò di rigettare le capitolazioni e di tornare dal suo Re, furono finalmente liberati²².

Certamente simili vendette e rappresaglie erano possibili all'interno dell'Impero ottomano; nel Mediterraneo, inoltre, ogni navigante, uomo di mare o gli abitanti dei centri rivieraschi potevano cadere in mano ai corsari dell'una e dell'altra riva e religione ed essere ridotti in schiavitù²³. Tuttavia, nei racconti degli ecclesiastici orientali quello della schiavitù sembra essere prima di tutto un *topos* narrativo – reso verosimile dall'esperienza della vita mediterranea – al quale il supplicante attribuiva una precisa funzione retorica. In un'età in cui – come afferma Anagnostopoulou – non esisteva tra i sudditi cristiani dell'Impero «un langage idéologique et politique unifié vis-à-vis du pouvoir ottoman»²⁴, la rappresentazione del turco sembra assumere di volta in volta una precisa funzione retorica, più che riflettere la realtà di un potere dispotico e arbitrario.

La vicenda di Sachelion e le altre storie simili raccontate nelle carte dell'Archivio di Propaganda mostrano come il Mediterraneo centrale, almeno sul piano ecclesiale e canonico-legale, fosse un confine tangibile non solo tra Islam e Cristianità²⁵, ma anche tra Cattolicesimo e Ortodossia. Quando un monaco o un sacerdote ortodosso giungeva a Roma con qualche richiesta da presentare alle autorità cattoliche, doveva portare con sé degli attestati di cattolicità oppure, in loro mancanza, pronunciare la professione di fede cattolica nel Santo Uffizio. Benjamin Vatachi, un «monaco basiliano alevato nelli Monasteri di Valachia», giunse a Roma nel 1725 per chiedere al Segretario di Stato il permesso di andar questuando presso i principi cristiani per il loro Monastero della Beata Vergine sul Monte Athos, angariato dai tributi del Turco. Il

²² ASPF, SOCG, vol. 610, 23 agosto 1717, cc. 184r-187v.

²³ Salvatore BONO, *Un altro mediterraneo*, cit., pp. 81-95.

²⁴ Athanasia ANAGNOSTOPOULOU, «L'historicité des termes: les Grecs et la domination ottomane, XVIe-XIXe siècles », in May CHEHAD – Yannis E. IOANNOU – Françoise METRAL (éds.), *Méditerranée ruptures et continuités*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 2003, pp. 187-196; qui p. 188. Sull'immagine del Turco nell'Europa cristiana vedi: Mustafa SOYKUT, *Historical image of the Turk in Europe: 15th century to the present: political and civilisational aspects*, Istanbul, Isis Press, 2003; Nedret KURAN-BURCOGLU, *Reflections on the image of the Turk in Europe*, Istanbul, Isis Press, 2010.

²⁵ Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., p. 154.

religioso, che portava con sé diversi manoscritti greci da donare alla Biblioteca Vaticana, fece la professione di fede, ottenendo in cambio ospitalità e qualche sussidio per il suo monastero²⁶. Al ritorno dal loro viaggio, Vatachi e il suo compagno Antonio Stefanopoli²⁷ avrebbero cercato di assumere il controllo della parrocchia greca di Napoli, chiamati in quella Capitale dalla fazione 'scismatica' per esautorare lo zelante prete cattolico Dionisio Cigala.

Non era sempre facile valicare il confine. Già nel 1711 era giunto in Roma un altro abate di quel monastero, Abacum Andriani, per raccogliere elemosine per il suo monastero, caduto in rovina a causa della punizione inflitta ai monaci dai turchi per aver soccorso i soldati latini impegnati nella conquista della Morea. Nonostante il monaco avesse con sé la *patente* della sua spedizione, un salvacondotto dell'Imperatore asburgico e diverse lettere del cardinale di Sassonia, del Nunzio in Colonia e del cattolico Arcivescovo di Filadelfia dimorante in Venezia, che ne attestavano la cattolicità, le sue richieste non furono esaudite²⁸.

Dai racconti dei nostri supplicanti emergono la chiusura e l'ostilità della Chiesa cattolica nei confronti dello 'scisma'. Quando Cigala, fedelissimo e zelante sacerdote greco-cattolico, in dubbio se prestar fede al racconto di Sachelion e del suo compagno, decise di verificare la loro conoscenza dei dogmi romani, alla fine del suo esame chiese loro di fare la professione di fede, in ossequio ad una prassi applicata a tutti i levantini che giungevano nelle parrocchie greche della Cristianità. I due supplicanti, giudicati «ignorantissimi e scismatici», inizialmente risposero con un rifiuto: se il loro Patriarca ne fosse venuto a conoscenza – si giustificarono – il loro Arcivescovo e tutto il clero sarebbero stati scomunicati; alla fine, tuttavia – racconta il parroco greco – si accontentarono di farla per interesse, «errore grandissimo della [...] nazione»²⁹. Questo epilogo non rappresenta un caso sporadico: in quasi tutti i casi analizzati i religiosi provenienti dall'Oriente ortodosso si dichiarano cattolici oppure abiurano spontaneamente lo scisma, nell'intento di vedere esaudite le proprie richieste.

²⁶ ASPF, SC, Greci, vol. 2, 27 giugno 1729, cc. 413r.

²⁷ È lo stesso sacerdote greco, nativo di Corsica ed ex allievo del Collegio urbano, che abbiamo incontrato nella I parte, nelle pagine riguardanti la colonia mainotta di Corsica. ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Napoli, 1740, c. 622.

²⁸ ASPF, SC, Greci, vol. 2, 27 giugno 1729, cc. 415r-416r.

²⁹ ASPF, SC, Italogreci, Napoli, 20 luglio 1720, cit..

La rigidità delle distinzioni religiose e confessionali sul piano canonico ed ecclesiale rendeva la finzione o l'ambiguità comportamenti necessari quanto diffusi, e di conseguenza le frontiere confessionali liquide e porose. A proposito del Mediterraneo orientale Molly Greene ha affermato come nello «spazio legale» costruito al suo interno dai Poteri cattolici, «a broader Christian identity was clerly very viable»: i prelati cattolici, il Tribunale degli Armamenti di Malta o i consoli francesi non erano troppo interessati a capire se i cristiani che si rivolgevano loro per trovare riparo dai danni subiti, fossero veri cattolici, valendo in quello spazio più di ogni altra la distinzione tra cristiani e musulmani³⁰. Non era così nelle terre del Mediterraneo centrale, nei territori di giurisdizione della Chiesa latina. Qui, come osserva Nancy Bisaha, già al tempo del Rinascimento e della conquista turca di Costantinopoli, per gli umanisti «the Greeks were constantly shifting between West and East or Christian and heretic - in many ways occupying a triangular relationship between Muslims and Latins»³¹. L'arrivo di numerosi cristiani ortodossi in Italia, soprattutto dopo il 1453, secondo Bisaha avrebbe mutato questa percezione, dissolvendo l'aria di esotismo che li aveva circondati fino ad allora:

Since many Greek scholars adopted Latin Christianity and others accepted certain Roman practices, it became difficult to see them as stubborn heretics who showed no respect for the Latin Church ... On the whole a spirit of coexistence, if not assimilation, began to pervade Western and Greek interactions. Most significant of all, the Greeks became an integral part of Western, especially Italian, society. As teachers, copyists, merchants, and soldiers they served important purposes in the community. Although they may have kept to themselves somewhat, they were not forcibly marginalized, as were the Jews, and in general found it much easier to cross over boundaries of religion and culture³².

In realtà, nel lungo periodo, l'esperienza dell'attraversamento dei confini confessionali non sembra essere legato ad un rinnovato «spirito di coesistenza» tra le due società cristiane, esito di quel secolare processo di acculturazione descritto da Geneacoplos nella sua opera *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures*³³. Piuttosto, come abbiamo

³⁰ Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., p. 164.

³¹ Nancy BISAHA, *Creating East and West*, cit., p. 118.

³² *Ivi*, cit., p. 133.

³³ Deno John GEANAKOPLIS, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, cit..

già detto, esso sembra essere la conseguenza dell'emergere dopo il Concilio di Trento di delimitazioni confessionali più rigide all'interno della Cristianità: d'allora, per tutti coloro che dall'Oriente ortodosso giungevano nei territori latini, l'attraversamento dei confini confessionali divenne una prassi obbligata, spesso solo un espediente, una finzione.

Oltre il muro di reciproca diffidenza e ostilità che divideva le due società cristiane, il Collegio greco di Sant'Atanasio creò uno spazio religioso e culturale intermedio, all'interno del quale la Curia cercò di plasmare un'identità cattolica plurale e allargata. Nonostante il graduale declino che coinvolse il Collegio greco dalla fine del XVII secolo³⁴, l'istituto romano, fondato per la realizzazione dell'unione nelle terre dello 'scisma', continuò ad accogliere per tutto il Settecento numerosi giovani scolari dal Levante veneto e ottomano. Nel Settecento esso divenne un ambiente più eterogeneo che in passato, luogo d'incontro tra lingue, esperienze e tradizioni cristiane differenti. La graduale decrescita del numero degli alunni provenienti dai territori grecofoni del Levante, visibile già dalla metà del XVII secolo³⁵, fu infatti compensata, ora più che nel passato, dalla presenza di soggetti appartenenti a molteplici tradizioni cristiane orientali. Più consistente divenne il numero dei ruteni provenienti dalla Polonia e dalle regioni dell'Europa nord-orientale (Lituania, Russia bianca), degli italo-albanesi originari delle colonie di rito greco del Regno di Napoli e Sicilia e in misura minore quello dei melchiti del Libano, della Siria e dell'Egitto e dei monaci basiliani provenienti da diversi monasteri d'Italia. A parte pochi individui provenienti dalla Valacchia e dalla Croazia, i soggetti provenienti dall'Europa sud-orientale erano originari soprattutto delle terre grecofone del Levante. Questo gruppo era tutt'altro che omogeneo, comprendendo al suo interno elementi di diversa origine geografica e confessionale: accanto ai numerosi greci originari dell'isola di Chio, sede di un vescovato cattolico, e ai sudditi veneti delle isole ionie, provenienti da una società plasmata da una lunga coesistenza tra latini e orientali, vi erano pure alcuni individui provenienti da aree come

³⁴ Zacharias N. TSIRPANLIS, «Gli alunni del Collegio greco di Roma (1576-1700): dati statistici e costatazioni generali», in Antonia FYRIGOS (a cura di), *Il collegio greco di Roma*, cit., pp. 1-21; qui p. 4.

³⁵ *Ivi*, cit., p. 5.

Smirne, Ioannina, Salonicco, Candia e il Peloponneso³⁶, in cui l'adesione al credo e alle tradizioni costantinopolitane si univa a una pratica quotidiana di scambi e di contatti con fedi e confessioni religiose diverse³⁷.

All'interno del Collegio romano gli ortodossi provenienti dal Levante entravano perciò in contatto con una tradizione cristiana multiforme, di cui erano partecipi soggetti e culture diverse e in cui il confine tra cattolicesimo latino e tradizione bizantina era piuttosto opaco e confuso. Non sorprende dunque che gli alunni levantini, veneti e ottomani, che riuscivano a terminare il percorso di studi³⁸, si sottraessero il più delle volte all'ordinazione sacerdotale. All'origine di questa scelta non c'era soltanto la volontà di percorrere altre carriere, diverse da quella ecclesiastica; più spesso alla base c'era una forte riluttanza ad abiurare lo 'scisma' e a svolgere, una volta ritornati in patria, attività di proselitismo cattolico, per timore dello stigma sociale che il passaggio al cattolicesimo avrebbe certamente attirato su di sé da parte dei propri correligionari. Mentre le esistenze di questi ultimi si perdono dopo l'uscita dal Collegio, le storie riferite nelle carte dell'Archivio di Propaganda riguardano soprattutto coloro che accettavano di oltrepassare il confine tra Ortodossia e Cattolicesimo – anche solo in modo fittizio o temporaneo – e che, al compimento del percorso di studi, si ponevano alle dipendenze della Congregazione di Propaganda in qualità di missionari³⁹.

³⁶ Antonis FYRIGOS, «Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del pontificio collegio greco in Roma (1701-1803)», in Id. (a cura di), *Il collegio greco di Roma*, cit., pp. 23-77; qui pp. 30-69.

³⁷ Cfr. Marie-Carmen SMYRNELIS, «Colonies européennes et communautés ethnico-confessionnelles à Smyrne, coexistence et réseaux de sociabilité (fin du XVIII^e-milieu du XIX^e siècle)», in François GEORGEON – Paul DUMONT (sous la direction de), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII^e-XX^e siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 173-194; Malcom WAGSTAFF – Elena FRANGAKIS-SYRETT, «The port of Patras in the second Ottoman Period. Economy, demography and settlements c.1700-1830», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, No. 66 (1992), pp. 79-94; Angeliki PANOPOULOU, «The civic communities in the Venetian-ruled Greek lands (13th-18th centuries): a synthetic approach», *Mediterranean Historical Review*, Vol. 25, No.1 (2010), pp. 96-102; Donald QUATAERT, *The Ottoman empire, 1700-1922*, Cambridge University press, 2005, pp. 172-191; Steven A. EPSTEIN, *Purity lost. Transgressing boundaries in the Eastern mediterranean, 1000-1400*, cit..

³⁸ Molti tornavano in patria prima di ricevere l'ordinazione o di terminare gli studi perché dai propri familiari o per motivi di salute. Antonis FYRIGOS, «Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del pontificio collegio greco in Roma (1701-1803)», cit., pp. 30-69.

³⁹ Cfr. Pietro CHIOCCHETTA, «Tra Fede e Disciplina: l'opera della S. C. per i fedeli

Un caso emblematico è quello di Giovanni Doxarà, originario di Smirne, il quale all'età di dieci anni era stato mandato dai suoi genitori a Livorno per studiare. Dopo alcuni anni, però, grazie al patrocinio di un cardinale fu accolto nel Collegio di S. Atanasio e, terminati dopo dieci anni gli studi, nel 1771 fu ordinato sacerdote dal Vescovo greco ordinante di Roma⁴⁰. Diseredato dai suoi genitori per aver tradito la fedeltà e non potendo per questo più tornare in patria per svolgere la sua missione, tornò a Livorno: qui affiancò come coadiutore il parroco greco unito Atanasio Demori⁴¹, fino a quando il Vescovo di Ancona Bufalini non lo chiamò nella città pontificia per reggere la parrocchia greca di Sant'Anna⁴².

La maggior parte degli ex-alunni del collegio, al termine degli studi, era destinata a condurre un'esistenza di frontiera, come Costantino Slade. Ordinato sacerdote a Roma dal Vescovo greco cattolico, partì per Venezia, dove fu accolto dai Padri Carmelitani; al ritorno da una missione in Cimarra nel 1759 decise di andare a Corfù, dove si fermò per qualche tempo a celebrare messa nella Chiesa dei Minori conventuali di S. Francesco, fino al suo rientro in laguna. Qui – racconta Slade – non incontrò mai il Vescovo greco né mai s'introdusse nella Chiesa greca, ma sempre celebrò nella chiesa dei Domenicani:⁴³ la sua volontà sarebbe stata in realtà quella di passare al rito latino, ma il Nunzio, desideroso d'introdurlo come cappellano nella chiesa greca di S. Giorgio, lo impedì⁴⁴. Fallito il piano di assumere il controllo di quella chiesa e non trovando impiego in altre parrocchie greche della *Cristianità*⁴⁵, come sappiamo, tornò sull'isola veneta. Al termine di quell'incarico nessuna

di rito greco in Italia», in Josef METZLER (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum: 350 anni a servizio delle missioni*, Vol. II: 1700-1815, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 1973, pp. 555-576. Fondata nel 1622, la sacra Congregazione di Propaganda Fide aveva il compito di amministrare e supervisionare il loro operato all'interno delle terre di missione. Molti ex alunni del Collegio, al termine degli studi, si rivolgevano al dicastero romano in cerca di un impiego o di qualche sussidio per il proprio mantenimento.

⁴⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, s.d., Memoria sul sacerdote Giovanni Doxarà, cc. 105r-106v.

⁴¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, 27 novembre 1776, cc. 534rv.

⁴² A causa dell'aria insalubre negli anni Doxarà fece spesso ritorno a Livorno, dove si insediò definitivamente come parroco della Chiesa greco-unita solo nel 1789. ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, s.d., Memoria sul sacerdote Giovanni Doxarà; Ancona, 14 dicembre 1789, cc. 144rv.

⁴³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Venezia, 12 novembre 1763, cc. 89r-90r.

⁴⁴ *Ivi*, cit., Venezia, 31 dicembre 1763, c. 91r

⁴⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ancona, 17 gennaio 1763, cc. 51rv.

delle sue richieste per un impiego fu mai più accolta dal dicastero romano, il quale d'allora rispose alle sue suppliche con indifferenza e diniego⁴⁶.

Per ragioni culturali o per necessità, per molti ex-alunni del Collegio greco era naturale vestire l'abito latino per poi tornare ad indossare i costumi greci non appena si fosse reso disponibile un posto in qualche parrocchia greca o in qualche missione nelle terre ortodosse. Come per Slade, anche per molti altri ecclesiastici questa scelta significava il più delle volte un'esistenza di miseria e di affanni. Una vita vissuta continuamente attraverso la frontiera tra le due Cristianità costringeva molti di loro a vivere in una sorta di limbo, dove spesso nessuna collocazione materiale e spirituale era possibile. Quello che nella pratica rappresentava un luogo d'incontro e di reciproca acculturazione, per via delle rigide norme canoniche della Curia si trasformava in una zona grigia e sinistra: chi l'attraversava spesso correva il rischio di apparire un «brigante», come Anastasio Petropoli, sacerdote livornese di rito greco, emarginato e stigmatizzato dalla Curia per la sua abitudine deleteria a passare continuamente da un rito all'altro. Le sue origini oriunde – come abbiamo visto anche nel caso dei sacerdoti italo-albanesi – non erano il segno di un'indefessa cattolicità. Petropoli era cresciuto tra entrambi i riti e le confessioni: ordinato da un vescovo scismatico, dopo l'abiura aveva servito per dieci anni la Chiesa greco-unita di Livorno, aveva celebrato nel rito latino e vestito l'abito domenicano. Sebbene fosse dispiaciuto di aver tradito i propri costumi, considerava più grave il comportamento di quei preti che erano andati «a servire nelle rivoluzioni», quando cioè, al tempo della discesa delle truppe francesi sulla penisola, gli *scismatici* avevano preso possesso delle chiese greco-cattoliche⁴⁷. Per questo, chiamato ad Ancona da quegli *scismatici*, si era rifiutato di celebrare in una chiesa così «disordinata», che non voleva più riconoscere l'ordinario della città⁴⁸. Eppure, l'essere nato 'scismatico', l'essere stato ordinato da un vescovo orientale e il non aver frequentato il Collegio greco aveva fatto ritenere ai prelati cattolici che egli fosse stato spinto alla professione di fede per lo più da motivi

⁴⁶ ASPF, Acta, 2 aprile 1770, Costantino Slade vorrebbe essere impiegato per Cappellano dei Greci in Ancona, n. 4, cc. 63r-64r; SOCG, v. 827, 2 aprile 1770, cc. 162r-163r.

⁴⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Livorno 13 giugno 1796, c. 297r; 13 gennaio 1797, c. 298r; 7 novembre 1797, cc. 310rv; 4 dicembre 1803, cc. 485r-486r.

⁴⁸ *Ivi*, cit., Livorno, 21 marzo 1800, c. 368r.

d'interesse⁴⁹. Per queste ragioni, quando tornò a Livorno da Ancona per soccorrere il padre morente, si scontrò con l'opposizione del Doxarà e con la diffidenza delle gerarchie cattoliche, le quali continuavano ad ignorare le sue ripetute suppliche di essere reintegrato nella Chiesa greco-unita della città⁵⁰. Ritornato a Livorno dopo un lungo vagabondare, scrisse una lettera al dicastero per ribadire ancora una volta la propria cattolicità e per esprimere il disagio di ritrovarsi «sempre ramingo con tutta ristrettezza colla elemosina»⁵¹. Fu allora che, nel 1802, dal monastero domenicano di Fiesole, in cui a quel tempo dimorava, rivolse alla Congregazione romana la supplica di poter rimanere tra quei monaci, in virtù della sua conversione (fatta nel 1790) e della sua pia condotta⁵². Costretto a lasciare l'ordine domenicano a causa delle sue origini *scismatiche*⁵³, qualche mese dopo tornò a chiedere nuove elemosine da Firenze. Giudicato un «cervello molto equivoco e instabile»⁵⁴, Petropoli fu progressivamente abbandonato dalla Curia Romana. Nel 1806 per guadagnare di che vivere aveva cominciato ad occuparsi a Livorno dell'istruzione di ragazzi greci non uniti, almeno fino a quando i loro genitori «entrando in sospetto, fecero una unione, e d'accordo tra di loro chiamarono un scismatico», mentre i livornesi – aggiungeva – affidavano i propri figli più volentieri ai propri nazionali che ai greci⁵⁵. Così, mentre tutti gli 'abiti', le identità, le relazioni erano nella realtà esperibili, nessuna collocazione era veramente possibile al confine tra le due Cristianità.

Le vicende di Slade e Petropoli e i contesti all'interno dei quali si svolgono i loro racconti, mostrano quindi chiaramente la fluidità delle relazioni e delle identità confessionali, nell'Occidente latino come in Levante. In particolare lungo il braccio adriatico, oltre l'apparente cortina che storicamente segnava il *limes* orientale del Cattolicesimo

⁴⁹ *Ivi*, cit., Ancona, 29 marzo 1802, c. 380r.

⁵⁰ *Ivi*, cit., Livorno, 10 agosto 1801, cc. 372rv.

⁵¹ *Ivi*, cit., Livorno, 12 ottobre 1801, c. 377r.

⁵² *Ivi*, cit., Fiesole, 30 agosto 1802, cc. 402rv.

⁵³ *Ivi*, cit., Firenze, 14 dicembre 1802, c. 411r.

⁵⁴ *Ivi*, cit., Livorno, 3 gennaio 1804, cc. 490rv.

⁵⁵ *Ivi*, cit., Livorno, 17 marzo 1806, cc. 549rv. Fino a questa data continuò tuttavia a ricevere qualche magro sussidio da Propaganda; dopo l'aprile del 1809, data a cui risalgono le sue ultime lettere, di lui si perdono le tracce. In quell'anno si trovava a Napoli, da dove era tornato a chiedere invano un sussidio per andare a Corfù (*Ivi*, cit., Napoli, 10 aprile 1809, c. 568r; 28 aprile 1809, cc. 570rv).

latino, i confini confessionali erano incessantemente attraversati⁵⁶. Nel maggio del 1744 Monsignor Drago, Vescovo di Cattaro, scrive a Propaganda per riferire di un giovane chierico suo diocesano, Girolamo Kinc, il quale, fuggito dal Collegio Illirico di Loreto dopo aver commesso alcuni sacrileghi furti, si era rifugiato in Montenegro, divenendo un monaco greco-serviano, indivisibile compagno del Vicario generale dello «Pseudo Vescovo» del Montenegro. Come fido consigliere aveva accompagnato quest'ultimo a Venezia nell'intento di aiutare i Montenegrini, coinvolti in alcune liti e «turbolenze» con i terrazzani di Cattaro. Non ritenendo opportuno comparire egli stesso contro quel reo presso il Senato per timore della reazione dei montenegrini, il Vescovo supplicava la Congregazione di informare le autorità venete di quella pubblica apostasia, la quale senza dubbio avrebbe prodotto eccitamento e confusione, introducendo in Dalmazia la libertà di coscienza⁵⁷. I timori del Vescovo di Cattaro riflettevano lo stesso disagio e turbamento che avevano portato la Congregazione romana a porre ai margini del suo 'ordine' sacro e legale i due sacerdoti greci Slade e Petropoli.

La fluidità delle esperienze e delle frontiere confessionali e allo stesso tempo la rigidità delle norme e dei confini ecclesiastici diventano tanto più visibili quando ad accostarsi alle gerarchie cattoliche erano religiosi provenienti dal Levante, membri delle gerarchie ecclesiastiche ortodosse. Per questi ultimi l'attraversamento di quella frontiera spesso non implicava soltanto l'abiura formale degli errori e dello scisma, come abbiamo visto nel caso di Sachelion. Nella maggior parte dei casi raccontati nelle carte dell'Archivio di Propaganda i supplicanti, occultando le proprie radici e ogni retaggio ortodosso, si spingevano fino a costruire e ad ostentare, dinanzi alle gerarchie ecclesiastiche romane, un'identità coerentemente cattolica, la quale quasi sempre coincideva con un sentimento anti-turco e anti-scismatico. Quando nei primi anni venti del Settecento Nicodemo Casimati, un sacerdote greco dell'isola di Cerigo, giunse a Roma per chiedere che gli fosse concessa l'amministrazione della chiesa di Malta, raccontò di essere fuggito dalle mani dei turchi nella presa della sua Patria «per conservar colla vita la

⁵⁶ Cfr. Natalie ROTHMAN, «Conversion and Convergence in the Venetian-Ottoman Borderlands», cit..

⁵⁷ ASPF, Acta, 22 giugno 1744, Girolamo Kinc di Cattaro fuggito dal Coll.o di Loreto, poi passato in Montenegro a professare tra i monaci Greci, poi giunto a Venezia, n. 11, cc. 256v-258r; SOCG, vol. 720, 22 giugno 1744, cc. 60r-61r.

Fede Cattolica». In seguito, aveva a lungo vagato per il Levante con una reliquia del Santo Trifone raccogliendo elemosine, fino a quando, giunto a Smirne, non fu incarcerato dall'Arcivescovo scismatico. Arrivato a Malta dopo un così lungo peregrinare, aveva fatto la professione di fede e, dopo esser stato accolto dai greci della città Vittoriosa come loro parroco, fu privato di quell'incarico dal Vicario generale. Quel prelado, infatti, aveva scoperto che il Vescovo di Cidonia (Creta), da cui Nicodemo aveva ricevuto l'ordinazione, era scismatico, soggetto al Patriarca di Costantinopoli, un elemento che proiettava un'ombra di sospetto su Casimati, il quale si difese sostenendo di essere stato ordinato «con l'inganno».⁵⁸

Nonostante una rete informativa estesa e ramificata e i sospetti che circondavano tutti i religiosi provenienti dal Levante, i cardinali di Propaganda sembrano agire sulla base della convinzione che tutti i cristiani fossero potenziali cattolici: questo consentiva agli ecclesiastici che giungevano dall'Oriente ottomano in cerca di un impiego o di qualche emolumento di fingersi cattolici anche quando in realtà non lo erano. Le loro biografie, contenute nei memoriali che accompagnano le loro suppliche, raccontano in genere storie di schiavitù, d'improbabili conversioni e di vere o presunte persecuzioni *scismatiche*. Un compendio di tutti questi *topoi* è fornito dal racconto di Gennadio, Arcidiacono del Vescovo greco scismatico di Salonicco, il quale nel settembre del 1750 si presentò a Roma esibendo alla Sacra Congregazione alcune lettere di prelati latini, in cui si attestava la sua parentela con l'Arcivescovo greco di Eraclea e con le famiglie greche più illustri di Costantinopoli. Nonostante le sue origini familiari, raccontava di essere stato convertito alla fede cattolica dai padri gesuiti in Tessalonica, da dove era partito per venire ad abiurare l'eresia in Roma. Durante il viaggio era stato ridotto in schiavitù dai tunisini, nelle mani dei quali era rimasto per due anni.⁵⁹ Dopo aver esibito queste testimonianze, l'arcidiacono fece la professione di fede cattolica nel Santo Uffizio, intrattenendosi per qualche tempo nella casa dei nuovi convertiti. Non potendo entrare nel Collegio greco per ragioni anagrafiche e non potendo tornare in patria per il pericolo di persecuzioni da parte dei *greci scismatici*, la Sacra

⁵⁸ ASPF, SC, Greci, vol. 2, Malta, 18 settembre 1724, cc. 299r-301r; c. 319r.

⁵⁹ ASPF, Acta, 19 gennaio 1751, Gennadio Arcidiacono Greco-Scismatico di Salonicchio convertito, e venuto a Roma per abiurare l'eresia si fa dimorare nel Mnro dell'Ordine di S. Basilio urbis, e poi passa a quello di Mezzoiuso, n.7, cc. 5v-7r.; SOCG, vol. 746, 19 gennaio 1751, cc. 28r-36r.

Congregazione pensò, dopo alcuni consulti, di inviarlo nel Monastero di Mezzojuso, in Sicilia, dove avrebbe potuto iniziare gli studi dai primi rudimenti della grammatica⁶⁰. Dopo due anni Gennadio entrò nel Seminario greco-albanese di Palermo, allora sotto la direzione del Rettore Paolo M. Parrino⁶¹. Avendo abiurato «gli errori de' Greci» e non potendo tornare né in patria né in altri paesi ottomani senza pericolo, al termine del corso di studi fu ordinato a Roma e poi mandato in Croazia sotto la direzione del Vicario Apostolico di Zagabria⁶². Per ragioni di salute ottenne dal dicastero romano il permesso di lasciare quella missione e di recarsi per le cure in Vienna, sostenuto con qualche sussidio dal sacro dicastero⁶³.

La vicenda di Gennadio consente di cogliere, oltre ogni classificazione storiografica, i confini reali dell'Ortodossia 'occidentale', la varietà e l'unità delle sue parti: essa, infatti, si svolge all'interno di uno spazio che non sembra delimitato né da confini linguistici né dalle rigide categorie nazionali intorno alle quali il discorso storico è solitamente articolato. Nel racconto, o nella finzione retorica che spesso ne era alla base, emergono, come abbiamo visto anche altrove, altre barriere e distinzioni, come quella che contrapponeva il turco allo schiavo cristiano o il buon cristiano allo scismatico infido e ingannatore.

Il passaggio da un credo all'altro non era, tuttavia, sempre fittizio o temporaneo, legato alle ragioni contingenti della supplica. Nelle terre dell'Ortodossia il fenomeno delle conversioni al cattolicesimo era certamente presente e diffuso, soprattutto in quelle aree dove l'influenza dei prelati e dei missionari cattolici o dei mercanti europei era più forte e attiva⁶⁴. Spinto da ragioni contingenti o d'interesse o da un autentico sentimento religioso, un sacerdote cresciuto in seno all'Ortodossia poteva perciò trasformarsi in uno strenuo difensore del Cattolicesimo

⁶⁰ ASPF, Acta, 16 marzo 1751, n. 17, cc. 32v-34r.

⁶¹ ASPF, Acta, 12 novembre 1753, Gennadio Emanuele fa istanza di essere ammesso nel Coll.o greco di Palermo, n. 5, cc. 236v-238r.

⁶² ASPF, Acta, 21 agosto 1758, D. Gennadio Emanuele Alunno nel Coll.o Greco Albanese di Palermo non potendo tornare in Tessalonica sua Patria, si manda missionario in Croazia sotto la direzione di quel vic.o apostolico, n. 10, cc. 247v-249r.

⁶³ ASPF, Acta, 12 gennaio 1761, Gennadio Emanuele già missionario in Croazia, ora sta in Vienna per curarsi, n. 8, cc. 4r-5v.

⁶⁴ Bernard HEYBERGER, «Le Catholicisme tridentin au Levant (XVIIe-XVIIIe siècles)», cit., p. 902-903; cfr. FRAZEE, Charles A., *Catholics and Sultans: the Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Cambridge University Press, 1983.

contro lo *scisma*. Dionisio Cigala era uno di questi. Protosincello⁶⁵ del patriarca greco di Alessandria, morto l'anno prima dopo essersi – a suo dire – convertito al cattolicesimo, come abbiamo già detto, era giunto a Roma nel 1713 per fare pubblicamente la solenne professione di fede⁶⁶. Nel breve *ragguaglio* della sua vita racconta di essere nato a Santorini nell'Arcipelago nel 1676 da padre e madre greci di nazione e di rito e di essere stato istruito dai padri gesuiti con il consenso dei propri genitori. Dopo aver ricevuto nella sua patria gli ordini sacri, nel 1698 si era trasferito ad Alessandria, dove era stato accolto come abate dal patriarca Gerasimo (1688-1710) «di fede cattolica e somma dottrina», nel Convento (ortodosso) di S. Catarina. Dopo l'avventura barbaresca decise di partire per Roma, dove rimase fino al 1716, fino a quando cioè l'Arcivescovo di Napoli non lo chiamò per reggere la Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci. Sull'interno di quella chiesa, affollata di *scismatici*, Cigala agì con sincero zelo cattolico, cercando di estirpare gli «abusi» e gli «errori» dei suoi correligionari e inimicandosi per questo la maggior parte della *nazione*; non vi è dubbio, però, che la ricostruzione degli eventi precedenti la sua venuta a Roma, così come gli appellativi di cattolicità attribuiti alle gerarchie ortodosse alessandrine, erano stati astutamente modulati dal sacerdote intorno al 'canone' della finzione.

Le storie di censure, abiure e dissimulazioni sin qui raccontate ci mostrano che l'organizzazione tridentina dello spazio cristiano sopravviveva ancora nel XVIII secolo, rafforzata dalle strutture della Curia romana e sostenuta talvolta dal potere temporale dei principi. L'influenza delle categorie storiografiche del disciplinamento e della confessionalizzazione⁶⁷, spostando l'enfasi sugli effetti prodotti dalla definizione netta dei confini confessionali sulla società e sui comportamenti individuali e collettivi, ha rimosso dall'analisi la complessità e la fluidità delle pratiche e dei percorsi individuali o dei gruppi che vivevano dentro e attraverso quei confini. I luoghi

⁶⁵ Vice del vescovo di una Eparchia.

⁶⁶ ASPF, Acta, 19 luglio 1729, Nuovi ricorsi dei Greci di Napoli contro Cigala, n. 16, cc. 289v-295v.

⁶⁷ Sulla categoria di «confessionalizzazione» in ambito cattolico, vedi: Wolfgang REINHARD, «Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico», in Paolo PRODI – Carla PENUTI (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 101-123; per una critica alla tesi di Reinhard, vedi: Marco BATTISTONI, «Comportamenti di confine. Cattolici e valdesi nell'età della confessionalizzazione», *Monografie Past*, n. 1 (Nov. 2012), URL: http://past.unipmn.it/pubbl/past_m001.pdf.

dell'immigrazione ortodossa, considerati formalmente cattolici dalla Curia romana perché inclusi all'interno delle diocesi latine, riproducevano al loro interno la stessa ambiguità e mescolanza che caratterizzavano non solo il Collegio greco di Sant'Atanasio ma, più in generale, le relazioni sociali e inter-confessionali all'interno di tutta l'area mediterranea⁶⁸. Mentre all'interno dell' 'ordine' sacro e legale creato dalla Congregazione romana i confini confessionali erano rigidamente fissati sul piano canonico ed ecclesiale, il Mediterraneo centrale – in cui quell'ordine avrebbe dovuto realizzarsi – presenta al contrario i caratteri di una terra di frontiera, in cui la fluidità delle distinzioni confessionali tra cattolici e orientali assume di volta in volta i tratti e il significato dell'ambiguità, della finzione o del sincretismo identitario. In questo spazio così liquido ed eterogeneo, da cui trae i suoi caratteri quella che abbiamo definito l'Ortodossia 'occidentale', non era perciò insolito che un turco arruolato nel Reggimento Real Macedone ricevesse il sacramento del battesimo nella Chiesa greca di Napoli, assumendo con quell'atto una nuova identità e un nuovo nome; oppure che dei prelati ortodossi giungessero dal Levante nelle parrocchie greche della *Cristianità* per celebrare le sacre funzioni in occasione delle festività religiose; o ancora, che dei sacerdoti italo-albanesi o greco-cattolici, oriundi di Corsica o di Livorno, intrattenessero pacifiche relazioni sociali e religiose con i Greci 'scismatici' provenienti dal Levante.

1.2 Il canone della «trading diaspora»⁶⁹ e la fisionomia eterogenea del mercante ortodosso

Lo studio delle principali rotte della navigazione mercantile e del commercio di lunga distanza attraverso l'Europa e il Mediterraneo

⁶⁸ Cfr. Eric DURSTELER, «Identity and coexistence in the eastern Mediterranean, ca. 1600», *New Perspectives on Turkey*, 18 (Spring 1998), pp. 113-130; Id., *Venetians in Constantinople*, cit.; Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., pp. 104-105; WARE, Timothy, *Eustratios Argenti. A study of the Greek Church under Turkish rule*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

⁶⁹ Il concetto di «trading diaspora» è stato introdotto da Abner Cohen [«Cultural strategies in the organization of trading diasporas», in Claude MEILLASSOUX (ed.), *The development of indigenous trade and markets in West Africa*, London, Oxford University Press, 1971, pp. 266-281] per descrivere un gruppo etnico i cui membri, pur vivendo dispersi in comunità distanti l'una dall'altra. Vedi anche: Philip D. CURTIN, *Cross-cultural trade in world history*, Cambridge University Press, 1984.

moderno, ha rappresentato fin qui l'ambito prevalente entro il quale è stato ricostruito il fenomeno dell'immigrazione commerciale ortodossa durante i secoli XVIII e XIX. L'interesse dominante per il processo di formazione del «capitalismo mercantile greco» tra la fine del Settecento e i primi decenni del secolo successivo e l'importanza generalmente riconosciuta, all'interno di questa trasformazione, all'attività svolta dai mercanti greci nei principali porti e scali commerciali dell'Europa e del Mediterraneo⁷⁰, hanno sin qui fortemente condizionato lo studio e la rappresentazione della 'diaspora commerciale' greca. Per la maggior parte degli studiosi che, come Gelina Harlaftis, si sono occupati di descrivere lo spazio marittimo dell'immigrazione commerciale greca e la sua evoluzione lungo le rotte euroasiatiche e globali della navigazione, del commercio e della finanza durante l'epoca moderna e contemporanea:

To map the Greek maritime diaspora is to follow the routes of ships owned by Greeks. Following Greek ships along international sea routes is to trace Greek merchant and maritime communities in the world's main port cities⁷¹.

La cartografia dell'immigrazione ortodossa nel Mediterraneo ha finito così per corrispondere alla mappa delle sue città capitali e dei suoi porti maggiori e all'evolversi degli equilibri di potere e delle gerarchie economiche e commerciali⁷².

Negli ultimi decenni del XVI secolo il declino della marina mercantile veneziana cominciò a favorire lo sviluppo della navigazione greca, consentendo in particolare ai sudditi delle isole Ionie di emergere progressivamente al rango di nuova élite marittima e commerciale⁷³. Nella seconda metà del Settecento la maggior parte dei bastimenti di proprietà dei sudditi greci della Serenissima navigava ormai sotto la bandiera russa e sotto quella ottomana per i maggiori privilegi concessi da questi poteri ai mercanti levantini, penalizzati dal conservatorismo e

⁷⁰ Maria Christina CHATZIOANNOU, «Greek merchant networks in the age of empires (1770-1870)», cit., pp. 371-372.

⁷¹ Gelina HARLAFTIS, «Mapping the Greek Maritime Diaspora», cit., p. 147.

⁷² Cfr. Olga KATSIARDI-HERING, «The Greek Diaspora: Geography and Typology», cit..

⁷³ Maria FUSARO, «Coping with Transition: Greek merchants and shipowners between Venice and England in the Late Sixteenth Century», cit., pp. 173-174.

dalle politiche protezionistiche perseguite dallo Stato veneto⁷⁴. Nel XVIII secolo la presenza dei mercanti ortodossi cominciò ad espandersi in modo consistente oltre i confini dell'Adriatico e a penetrare all'interno dei grandi imperi del Nord e dell'Europa centrale (imperi asburgico, russo e britannico).

All'interno di questa espansione, la pace di Passarowitz (1718) e il trattato di Kutchuk-Kainardji (1774)⁷⁵ costituiscono indubbiamente due coordinate importanti, nella misura in cui aprirono nuovi spazi e nuove opportunità commerciali per i mercanti ortodossi e per gli armatori, in prevalenza greci, attivi nel commercio e nella navigazione transmediterranea. L'apertura del Mar Nero – rimasto fino al 1774 un lago ottomano – alla navigazione russa e i privilegi concessi dagli zar ai mercanti e coloni ortodossi che sempre più numerosi iniziarono ad arrivare in quella regione, consentirono a questi ultimi di acquisire una posizione egemone nel trasporto e nel commercio granario tra i centri di produzione del Mar Nero e i mercati occidentali⁷⁶.

Sebbene solo al termine delle guerre napoleoniche la più dinamica economia britannica soppiantò l'egemonia di cui i francesi avevano goduto lungo tutto il Settecento sui mercati levantini e sui traffici mediterranei⁷⁷, già nel 1713 la pace di Utrecht aveva assegnato agli inglesi i loro primi possedimenti coloniali nel Mediterraneo, Gibilterra e Minorca: proprio qui, a Porto Mahon, negli anni trenta del XVIII secolo, si insediò, come abbiamo già visto, una fiorente colonia mercantile greca, la cui flotta collegava l'isola a Livorno, il principale emporio britannico nel Mediterraneo⁷⁸. All'interno delle rotte internazionali del commercio granario, proprio il porto franco di Livorno divenne, con

⁷⁴ Gerassimos D. PAGRATIS, «Shipping enterprise in the eighteenth century: the case of the Greek subjects of Venice», *Mediterranean Historical Review*, Vol. 25, No. 1 (2010), pp. 67-81; qui p. 71.

⁷⁵ Gelina HARLAFTIS, «Mapping the Greek Maritime Diaspora», cit., pp. 152-153.

⁷⁶ Vassilis KARDASIS, *Diaspora merchants in the Black Sea*, cit., pp. 80-83.

⁷⁷ Cfr. Elena FRANGAKIS-SYRETT, «Greek mercantile activities in the eastern Mediterranean, 1780-1820», cit., p. 74; Daniel PANZAC, *Commerce et navigation dans l'Empire ottoman au XVIII^e siècle*, Istanbul, Éditions Isis, 1996; Id., «International and domestic maritime trade in the Ottoman Empire during the 18th century», *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 24, No. 2 (1992), pp. 189-206.

⁷⁸ Gelina HARLAFTIS, «Mapping the Greek Maritime Diaspora», cit., p. 152; Cfr. Nicolas SVORONOS, «Η ελληνική παροικία της Μινόρκας. Συμβολή στην ιστορία του ελληνικού εμπορικού ναυτικού τον 18^ο αιώνα», [La colonia greca di Minorca. Contributo alla storia del commercio marittimo greco nel XVIII secolo], cit..

maggior intensità dopo le guerre napoleoniche, uno dei più importanti centri di transito e di deposito del grano russo, trasportato nel porto tirrenico dai bastimenti greci e destinato prevalentemente al mercato britannico⁷⁹. Già dal XVII secolo aveva cominciato ad affermarsi nel Mediterraneo il dominio commerciale dei cosiddetti poteri del Nord. Tuttavia, soltanto nei primi decenni del XIX secolo l'abbandono o l'allentamento dei regolamenti monopolistici da parte di Francia e Inghilterra, insieme ad altri fattori come lo stabilimento dei protettorati russo e britannico sulle isole ionie e le ripetute vittorie dell'esercito moscovita contro l'Impero ottomano, spinsero numerose famiglie e ditte commerciali levantine a stabilirsi nei centri della Russia meridionale, a Marsiglia, a Londra e in altri porti inglesi e britannici⁸⁰.

Prima di quest'epoca, nel corso del Settecento, le più liberali politiche economiche olandesi e le misure anti-monopolistiche promosse non solo a Livorno ma anche in altri centri marittimi della penisola italiana come Messina, Ancona e Trieste, attrassero i mercanti ortodossi soprattutto verso questi lidi⁸¹. L'Adriatico, monopolio e spazio vitale della Serenissima fino alle soglie del XVIII secolo, si trasformò in questa fase in un'area di aperta competizione commerciale. Come mostrano le analisi di Pagratis, nel Settecento la maggior parte dei bastimenti dei sudditi greci della Serenissima intraprendeva i suoi viaggi da un porto non veneziano, in particolare dai porti adriatici di Trieste e di Ancona⁸², dichiarati entrambi *franchi* rispettivamente nel 1718 e nel 1732⁸³. Veneziani, inglesi, francesi, olandesi attraversavano le acque di quello che fino ad allora era stato il 'Golfo' di Venezia, agendo in concorrenza o in collaborazione con i numerosi mercanti ortodossi attivi negli scambi

⁷⁹ Vassilis KARDASIS, *Diaspora merchants in the Black Sea*, cit., pp. 85-86.

⁸⁰ Elena FRANGAKIS-SYRETT, «Greek mercantile activities in the eastern Mediterranean, 1780-1820», cit., pp. 76-81.

⁸¹ *Ivi*, cit., pp. 76-77.

⁸² Gerassimos D. PAGRATIS, «Shipping enterprise in the eighteenth century: the case of the Greek subjects of Venice», cit., p. 74.

⁸³ Vittorio FRANCHINI, «Ancona porto franco e centro di commerci ebraico-levantini nel secolo XVIII», in *Deputazione di storia patria per le Marche. Atti e memorie*, serie VII, vol. III, Ancona, 1948, pp. 83-108; Daniela FRIGO, «Trieste, Venezia e l'equilibrio italiano nel Settecento: uomini, territori, traffici», cit.; Fulvio BABUDIARI, «Maritime commerce of the Hasburg Empire: the port of Trieste, 1789-1913», in Apostolos E. VACALOPOULOS – Constantinos D. SVOLOPOULOS – Bela K. KIRALY (eds.), *Southeast European maritime commerce and naval policies from the mid-eighteenth century to 1914*, New York, Columbia University Press, 1988 («War and society in East central Europe», vol. XXIII), pp. 221-244.

infra-adriatici e sulle rotte del commercio internazionale. Agenti o *protégés* delle maggiori potenze commerciali europee⁸⁴ o, sempre più spesso, forze autonome e spontanee, questi mercanti con le loro reti commerciali svolsero lungo tutto il Settecento un importante ruolo di intermediazione tra l'Oriente veneto e ottomano e i mercati occidentali. Come osserva Elena Frangakis-Syrett, già prima della fine del XVIII secolo i mercanti greci furono in grado «to take advantage of every weak link in the monopoly network that France and Britain had sought to establish»⁸⁵.

Fino agli ultimi decenni del Settecento, tuttavia, alcuni fattori – il regime delle capitolazioni concesse dalla Porta ai mercanti occidentali, i vantaggi organizzativi di cui godevano questi ultimi e infine le politiche monopolistiche promosse da alcuni stati europei – determinarono la sostanziale esclusione dei *rayas* greci, così come degli armeni ed ebrei, da una parte considerevole del commercio tra i mercati occidentali e il Mediterraneo ottomano⁸⁶. Soltanto a partire dagli ultimi decenni del XVIII e i primi del XIX secolo i mercanti greci acquisirono per la prima volta una posizione egemone soprattutto nel trasporto marittimo e nel commercio di transito tra il Levante e i porti della penisola italiana; in particolare Livorno, Messina, Ancona e Trieste divennero in questa fase importanti *entrepôt* commerciali all'interno delle rotte internazionali e degli scambi di lunga distanza⁸⁷. A determinare questa evoluzione furono in particolare gli eventi bellici che nei decenni finali del secolo coinvolsero su altri scenari i principali protagonisti del commercio mediterraneo. Nel 1782, durante l'ultimo anno della guerra d'indipendenza americana, il commercio tra Messina e Marsiglia si svolse essenzialmente sulle navi greche, favorite dal loro status neutrale. All'inizio della rivoluzione francese i mercanti greci residenti a Venezia trasportavano i beni ottomani a Messina, dove mercanti francesi e italiani li acquistavano per promuoverne la vendita a Livorno, Malta e

⁸⁴ Elena FRANGAKIS-SYRETT, «Greek mercantile activities in the eastern Mediterranean, 1780-1820», cit., p. 81; Cfr. Olga KATSIARDI-HERING, «Christian and Jewish Ottoman subjects: family, inheritance and commercial networks between East and West (17th-18th)», cit.; Vera COSTANTINI, «Commerci ed economie nell'Adriatico d'età moderna», cit..

⁸⁵ Elena FRANGAKIS-SYRETT, «Greek mercantile activities in the eastern Mediterranean, 1780-1820», cit., p. 75.

⁸⁶ *Ivi*, cit. p. 74.

⁸⁷ *Ivi*, cit., pp. 75-76.

Marsiglia⁸⁸. Negli anni successivi fu soprattutto il blocco continentale imposto dal potere britannico durante le guerre napoleoniche (1803-1815) e la posizione di neutralità dei mercanti ottomani nel conflitto anglo-francese a dare l'impulso maggiore allo sviluppo della flotta e della navigazione mercantile greca lungo la rotta nord-sud che collegava Odessa ad Alessandria e su quella che da Smirne a est conduceva a Cadice, sul versante occidentale del Mare interno⁸⁹.

La cartografia della 'diaspora' e una precisa tipologia del fenomeno e della sua evoluzione sono state tracciate per lo più sulla base delle gerarchie e dei dinamismi economici che ridisegnarono gli equilibri e gli spazi del commercio marittimo tra i secoli XVIII e XIX, a discapito di contesti più marginali o di orizzonti economici più ristretti.

Tale tipologia è stata perciò costruita guardando innanzitutto ai caratteri che connotarono l'evoluzione del fenomeno durante la sua cosiddetta età dell'oro, ovvero tra gli anni settanta e ottanta del Settecento e la prima metà dell'Ottocento⁹⁰. Il nesso tra la 'diaspora commerciale' e il *revival* economico e intellettuale che precedette la rivoluzione del 1821, spiega in parte l'enfasi della storiografia su questa particolare fase cronologica⁹¹. Nell'intento di sottolineare la capacità dei mercanti ortodossi di veicolare insieme ai beni materiali anche le idee politiche e le utopie intellettuali dell'Illuminismo europeo⁹², gli studi

⁸⁸ *Ivi*, cit., pp. 83.

⁸⁹ Richard CLOGG, *A concise history of Greece*, Cambridge University Press, 1992, pp. 24-25.

⁹⁰ Ioanna PEPELAKIS MINOGLU, «Toward a Typology of Greek-diaspora Entrepreneurship», cit., p. 173.

⁹¹ In realtà, l'emergere di un'autonoma attività commerciale greca tra i porti del Mediterraneo risalirebbe, come afferma Molly Greene, al *vacuum* creato dalla fine della dominazione latina in Levante - il cui ultimo atto fu la perdita veneziana dell'isola di Creta (Molly GREENE, *A shared world*, cit. p. 10). Le ricerche di storia marittima e commerciale condotte da Pagratis indicano come la nascita della moderna navigazione greca affondi le sue radici negli sviluppi in corso nelle isole ionie durante il Cinquecento (Maria FUSARO, «Coping with Transition: Greek merchants and shipowners between Venice and England in the Late Sixteenth Century», cit., p. 181).

⁹² Cfr. Paschalis M. KITROMILIDES, «Orthodoxy and the West: Reformation to Enlightenment», in *The Cambridge history of Christianity*, Vol. 5, cit., pp. 187-209; Anna TABAKI, «Les Lumières néo-helléniques. Un essai de définition et de périodisation», in Werner von SCHNEIDERS (ed.), *The Enlightenment in Europe, Les Lumières en Europe, Aufklärung in Europa. Unity and Diversity, Unité et Diversité, Einheit und Vielfalt*, Berliner, Wissenschafts - Verlag, 2003, pp. 45-56; Manolis PATINIOTIS, «Scientific Travels of the Greek Scholars in the eighteenth century» in Ana SIMÕES – Ana CARNEIRO – Maria Paula DIOGO (eds.), *Travels of Learning*.

relativi ai decenni precedenti la nascita dello stato greco si sono spesso concentrati sugli aspetti della mobilità e dell'intermediazione piuttosto che sulle relazioni con la società e l'economia locali. L'uso ricorrente del termine *paroikia* nella letteratura di lingua greca sulla diaspora evoca proprio la dimensione temporanea di questi insediamenti e quindi la transitorietà dei legami che i loro membri instaurarono con la società locale, considerata prevalentemente nella sua qualità di avamposto e base commerciale all'interno delle reti sociali, familiari e commerciali che legavano i migranti alle loro patrie e agli altri insediamenti commerciali della 'diaspora'⁹³.

Gli studi numerosi sulla vicenda ottocentesca dello stabilimento dei migranti ortodossi nei centri commerciali dei grandi Imperi hanno posto al centro dell'analisi quelli che Maria Christina Chatziioannou definisce «mobile, organized ethnic groups of trading families»⁹⁴. L'insediamento all'interno dei territori asburgici, russi e britannici permise a molte ricche famiglie di mercanti greci e ad alcuni gruppi sub-regionali, organizzati su base etno-confessionale, come quello dei mercanti Chioti, di estendere per la prima volta le reti delle proprie filiali su una vasta area e di operare all'interno di un contesto sociale ed economico in grado di trasmettere nuovi modelli culturali e nuove strategie d'affari. L'insieme di questi fattori è ciò che avrebbe reso possibile la transizione dalla tradizionale attività d'intermediazione svolta fino ad allora dai mercanti ortodossi – soprattutto tra i porti del Mediterraneo orientale e i porti della penisola italiana – allo sviluppo di forme d'impresa più complesse e organizzate su una più ampia scala internazionale⁹⁵. La formazione di comunità mercantili ortodosse oltre i confini dello Stato ottomano, soprattutto durante quest'ultima fase, è stata perciò interpretata come il risultato di una mobilità organizzata all'interno delle reti etniche e familiari⁹⁶. Come afferma Gelina Harlaftis, i Greci divennero allora «the ethnic group in the Mediterranean who developed as 'independent' sea carriers of the Western European powers, and were

A Geography of Science in Europe, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 47-75.

⁹³ Gelina HARLAFTIS, «Mapping the Greek Maritime Diaspora», cit., pp. 148-149.

⁹⁴ Maria Christina CHATZIIOANNOU, «Greek merchant networks in the age of empires (1770-1870)», cit., p. 371.

⁹⁵ *Ivi*, cit., pp. 378-379.

⁹⁶ Gelina HARLAFTIS, «Mapping the Greek Maritime Diaspora», cit., p. 151.

able to serve a significant portion of the Mediterranean trade from the Levant to the West»⁹⁷.

La stretta relazione tra gruppo etnico e imprenditorialità è stata posta al centro di numerosi lavori storiografici. Alcuni di questi studi hanno messo in rilievo come questo modello di cooperazione fosse innanzitutto legato ad alcuni fattori contingenti come la conoscenza della stessa lingua e del mercato locale e la specializzazione nel commercio e nel trasporto dei medesimi prodotti⁹⁸. Nel XIX secolo, in particolare, esso divenne funzionale al successo economico dei membri del gruppo, dal momento che solo una tale organizzazione, basata sull'appartenenza ad un medesimo gruppo etno-linguistico e confessionale o su legami familiari e parentali, poteva fornire la sicurezza finanziaria, sociale e psicologica necessaria per competere dentro lo spazio economico dei grandi imperi⁹⁹. Perciò, le comunità di mercanti (*paroikies*) che costituivano i nodi di queste reti sono state descritte per lo più come associazioni di sottogruppi appartenenti al medesimo «gruppo etnico». Secondo questa interpretazione la loro coesione interna sarebbe stata ovunque garantita dalla presenza di una Chiesa e dalla sua capacità di agire come nucleo materiale e simbolico della comunità. L'endogamia e la riproduzione di modelli culturali comuni fornirono i meccanismi sociali e culturali attraverso cui il gruppo poté perpetuare e riprodurre nel tempo la sua identità¹⁰⁰, mentre il processo di integrazione dei

⁹⁷ *Ivi*, cit., p. 155.

⁹⁸ Maria Christina CHATZIOANNOU, «Greek merchant networks in the age of empires (1770-1870)», cit., p. 377. In particolare nel periodo compreso tra 1780 e il 1870 Chatzioannou ha individuato una certa uniformità nelle pratiche e nelle strategie imprenditoriali messe in campo dai mercanti greci attraverso le loro reti familiari e culturali (*Ivi*, cit., p. 374).

⁹⁹ *Ivi*, cit. p. 378; secondo Maria Fusaro il successo economico delle minoranze etniche – ebraica, greca e armena – fu legato alla costruzione di reti commerciali estese ed etnicamente omogenee, in cui la fiducia si basava prevalentemente sulla comune affiliazione etnica e religiosa, e alla capacità di operare per il loro tramite nei commerci di lunga distanza (Maria FUSARO, «Coping with Transition: Greek Merchants and Shipowners between Venice and England in the Late Sixteenth Century», cit., p. 101); cfr. Marco DOGO, « "A respectable body of nation": religious freedom and high-risk trade: the Greek merchant in Trieste, 1770-1830», cit..

¹⁰⁰ Evridiki SIFNEOS, «"Cosmopolitanism" as a feature of the greek commercial diaspora», cit., p. 107. Harlaftis descrive le comunità ortodosse dell'immigrazione come dei luoghi in cui i migranti «cultivated their faith, language and heritage by establishing their own social life in close-knit neighbourhoods, with schools, churches and theatres» (Gelina HARLAFTIS, «Mapping the Greek Maritime Diaspora», cit., pp. 148-149).

migranti nella società locale avrebbe riguardato esclusivamente la sfera pubblica e istituzionale¹⁰¹.

Negli studi più recenti sul fenomeno dell'immigrazione ortodossa nel periodo pre-nazionale, le nozioni di «etnia» o «grecità» non implicano una visione culturale di tipo essenzialista, ma esprimono piuttosto la dimensione confessionale del γένος ortodosso e insieme la forza di acculturazione e l'egemonia esercitate al suo interno dalla lingua e dalla cultura greca. Al di fuori di questo spazio confessionale e sociale omogeneo, tuttavia, la coesistenza e le relazioni dei migranti ortodossi con altri gruppi confessionali e culturali non hanno ricevuto un'attenzione adeguata¹⁰². Come osserva Chatziioannou, i mercanti epiroti attivi nel Settecento nei porti della penisola italiana, ad esempio, non agirono al pari dei Chioti nel XIX secolo come una forza totalmente omogenea¹⁰³; ciò nonostante, lo spazio 'diasporico' è stato generalmente rappresentato anche in questa fase come «an ethnic network based on group solidarity, kinship and common culture»¹⁰⁴. In realtà – come osserva Ioanna Pepelasis Minoglo – pochi tentativi sono stati fatti «to embed in a systematic matter the specific 'segmented' information into the wider 'geographical' whole of the international Greek diaspora»¹⁰⁵.

Questa rappresentazione – talvolta ideologica e in ogni caso parziale – s'inserisce all'interno di una più ampia comprensione del Mediterraneo moderno come spazio marittimo e commerciale strutturato intorno a diverse «minoranze etniche» e alle loro *enclaves* mercantili¹⁰⁶. Gli studi recenti di Molly Greene sui mercanti greco-ottomani o quello di Eric Dursteler sullo spazio di relazione turco-veneto hanno contribuito a mostrare il carattere fluido, complesso e contraddittorio dell' 'identità' greca nel Mediterraneo orientale durante l'epoca moderna. Nei territori dell'immigrazione, al contrario, il discorso sulle minoranze continua ancora a fornire la struttura narrativa dominante per lo studio dei mercanti ortodossi e delle loro colonie.

¹⁰¹ Sakis GEKAS – Mathieu GRENET, «Trade, politics and city space(s) in Mediterranean ports», cit., p. 101.

¹⁰² Maria Christina CHATZIOANNOU, «Greek merchant networks in the age of empires (1770-1870)», cit., p. 372.

¹⁰³ *Ivi*, cit. p. 378.

¹⁰⁴ *Ivi*, cit., p. 373.

¹⁰⁵ Ioanna PEPELISIS MINOGLU, «Toward a Typology of Greek-diaspora Entrepreneurship», cit., pp. 174-175.

¹⁰⁶ Per una critica al «groupism» come struttura interpretativa dominante negli studi sul Mediterraneo moderno, vedi: Francesca TRIVELLATO, *The familiarity of strangers*, cit., pp. 11-20.

Questo *bias* storiografico trova una delle sue ragioni nella generale predilezione per lo studio delle élite imprenditoriali e delle grandi ditte familiari greche: il focus su questo soggetto ha portato in genere a trascurare contesti politico-sociali più periferici e di conseguenza ad oscurare i caratteri multiformi che l'attività commerciale ortodossa assunse al di fuori degli spazi attraversati dalle rotte del commercio internazionale. Nel suo studio pionieristico *Conquering Balkan Orthodox Merchant* Stoianovich, e dopo di lui numerosi altri studiosi, interpretava l'attività dei mercanti greci nel Mediterraneo per lo più come un'attività d'intermediazione tra due realtà qualitativamente contrapposte, le aree sottosviluppate del Mediterraneo orientale e i centri economicamente più avanzati dell'Occidente¹⁰⁷. Qui, in particolare all'interno del Mediterraneo centrale, come abbiamo già detto, l'attenzione degli studiosi è stata rivolta soprattutto ai porti *franchi* dell'Adriatico e in generale ai centri mercantili attraversati tra la seconda metà del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento dalle correnti del traffico internazionale come Trieste, Livorno e Marsiglia.

Eppure, già Stoianovich, trattando dell'espansione settecentesca dei mercanti Greci, osservava come:

Even in Italy, where Greeks had carried on a brisk trade since the beginning of the sixteenth century, Greek commerce expanded. Greek traders swarmed in the eighteenth century not only to Venice, Ancona, and Livorno, where they had been long present, but to the fair of Senigallia, the fair "la plus marchande" in all of Italy around 1750, and to the Kingdom of Naples, especially to Lecce, Barletta, Naples, and Bari.¹⁰⁸

La progressiva «periferizzazione» del Regno napoletano rispetto alle più forti economie del Nord¹⁰⁹, tuttavia, ha fatto sì che l'organizzazione e le attività promosse dai mercanti ortodossi all'interno del suo orizzonte micro-regionale, il loro ruolo nell'economia regnicola e le connessioni tra gli empori provinciali del Regno e i principali centri del Mediterraneo, siano stati poco o per nulla esplorati. Il *topos* dell'arretratezza meridionale e la sua cristallizzazione storiografica hanno portato a trascurare alcuni incipienti cambiamenti socio-

¹⁰⁷ Traian STOIANOVICH, «The Conquering Balkan Orthodox Merchant», cit., p. 305.

¹⁰⁸ *Ivi*, cit., p. 272.

¹⁰⁹ Elena PAPAGNA, *Grano e mercanti nella Puglia del Seicento*, Bari, Edipuglia srl, 1990 (Mediterranea, 2), p. 75.

economici in atto soprattutto in alcune aree della società provinciale¹¹⁰. Certamente, al di fuori della metropoli napoletana, «accentratrice e privilegiata» – la quale alla fine del Settecento accoglieva circa un decimo della popolazione complessiva del Regno (400.000 abitanti) – il tessuto urbano provinciale era in effetti, nel suo complesso, assai gracile, caratterizzato da un elevato grado di ruralità¹¹¹. L'interpretazione dell'immigrazione ortodossa nel Mediterraneo centrale come fenomeno esclusivamente urbano ha così indotto a limitare la ricerca economica e sociale sulla presenza commerciale ortodossa nel regno allo studio della sua capitale, Napoli, e in misura minore del *porto franco* di Messina¹¹².

Nonostante il Regno di Napoli ancora nel Settecento appaia come un territorio prevalentemente rurale e feudale, in questo secolo l'antica provincia dell'Impero spagnolo si trasforma in uno Stato indipendente, capace di avviare un processo, rimasto tuttavia incompiuto, di ammodernamento delle sue strutture economiche e istituzionali. Dalle cause civili discusse a Napoli dinanzi al Supremo magistrato di Commercio e soprattutto dagli atti dei notai di Barletta emerge il quadro di una società provinciale plurale, in grado di esprimere una qualche forma di dinamismo nonostante il peso delle sue strutture feudali. Al suo interno numerosi commercianti stranieri, soprattutto greci e ragusei, interagivano continuamente tra loro e con i mercanti locali attraverso contratti di compravendita, di nolo e *società di negozio*. Questi *forestieri* erano inseriti nei circuiti dell'economia locale e, in alcuni casi, partecipavano anche alla gestione delle istituzioni cittadine; nonostante il groviglio dei pesi e dei diritti di natura feudale, essi erano coinvolti nell'organizzazione del processo produttivo e nel regime di proprietà della terra. Allo stesso tempo, l'importazione di materie prime da Corfù e dai territori ottomani e la commercializzazione dei beni prodotti all'interno delle proprie masserie e botteghe o in quelle degli agricoltori e degli artigiani locali e stranieri, portavano i mercanti greci residenti nella provincia di Terra di Bari a muoversi continuamente tra le coste

¹¹⁰ Enrica DI CIOMMO, «Piccole e medie città meridionali tra antico regime e periodo napoleonico», in *Villes et territoire pendant la période napoléonienne (France et Italie)*. Actes du colloque de Rome (3-5 mai 1984), Rome, École Française de Rome, 1987 (Publications de l'École Française de Rome, 96), pp. 355-421; qui pp. 358-359.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ivi*, cit., p. 357.

opposte dell'Adriatico e a intrattenere relazioni con i propri *connazionali* e con i mercanti residenti negli altri porti della penisola.

Questo spazio sociale ed economico era fatto di scambi di piccola scala, limitati per lo più al tratto di mare che dal canale d'Otranto attraverso Corfù arrivava a Ioannina, ed era basato allo stesso tempo anche sullo sfruttamento delle opportunità offerte dall'economia locale e regionale. Non sorprende perciò che al suo interno la dimensione transitoria e relazionale del commercio e il radicamento nel territorio costituissero due facce della stessa medaglia. Come vedremo più avanti, i meccanismi della fiducia non si fondano esclusivamente sulle comuni origini geografiche o su vincoli di natura confessionale e gli incontri transculturali dentro e oltre i confini del regno coesistono con il mantenimento e l'importanza strategica dei legami familiari e 'nazionali'.

Commerci transadriatici e radicamento territoriale: traffici, manifatture e masserie greche nel Regno di Napoli

Nel novembre del 1742 Attanasio Chiriachi, Filippo Maspignoti, Nicolò Moro e Stefano Attanasio, tutti «negozianti della nazione greca», furono convocati dinanzi a un notaio di Barletta e al *Giudice ai contratti* per prununciare una *declaratio* a favore di un certo Signor Bassi¹¹³. In quest'atto, sottoscritto alla presenza di alcuni testimoni, quei mercanti raccontano che:

da più anni che hanno dimorato in questa città coll'andare, e venire dal loro paese, con d.a occasione hanno fatto più spedizioni di cere, o altre mercanzie da questa R.a Dogana di Barletta per transito in quella di Napoli [...] per ogni assistenza delli m.i deputati della salute per causa di sbarco di robba in contumacia, o spurga, sempre hanno pagato per l'assistenza sudetta alli d.i deputati della salute carlini dieci...In oltre sanno benissimo che per li noli delle mercanzie che si pagano alli P.ni delle filluche di Corfù, che portano le mercanzie, questi li pagano in vista di lettere di avviso de corrispondenti, che

¹¹³ Si tratta molto probabilmente di Marcello Bassi, Vice Console della nazione veneta a Barletta, il quale compare nella «*Nota dei vice consoli veneti soggetri al signor Francesco Filiasi...*», [in Eurigio TONETTI (a cura di), *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli*, cit., pp. 210-211] spedita dal delegato della nazione veneta a diverse autorità locali nel 1740.

mandano la roba, o pure delli corrispondenti di Napoli [...] e così hanno dichiarato, e giur.o¹¹⁴.

Questo movimento di navi e di mercanti tra il Regno di Napoli e le coste dell'Adriatico orientale e sud-orientale continuò per tutto il Settecento e oltre. Esso era il riflesso di un più generale fervore dei traffici infra-adriatici, piuttosto che l'effetto della complessa «opera di riorganizzazione *ab imis*»¹¹⁵ del commercio regnicolo avviata negli anni trenta del Settecento da Carlo di Borbone. Le iniziative riformistiche promosse da quest'ultimo e dai suoi ministri non riuscirono nel complesso a modificare a favore del Regno le relazioni mercantili e i rapporti di forza nei confronti degli altri poteri mediterranei. Con la fine del vicereame austriaco, le relazioni commerciali con la Repubblica veneta ripresero inizialmente vigore, senza tuttavia riuscire in seguito a crescere e a svilupparsi¹¹⁶. Tra l'aprile del 1740 e il giugno del 1741 furono stipulate due importanti convenzioni con la Porta ottomana e con le reggenze di Tripoli e Algeri, volte principalmente a liberare il commercio marittimo interno dagli attacchi dei corsari barbareschi¹¹⁷; ma la speranza di Bernardo Tanucci – capo del Consiglio di Reggenza – che le imbarcazioni del Regno potessero navigare «nel Mediterraneo colla sicurezza colla quale vi navigano Inglesi, Olandesi, e Svizzeri, e Danesi, e Toscani», rimase disattesa¹¹⁸. Sul piano interno, l'istituzione nel 1739 del Supremo Magistrato del Commercio, finalizzata a sottrarre alla giurisdizione delle corti locali tutte le controversie commerciali, fallì nel

¹¹⁴ ASBT, NB, Palmitessa Ignazio, vol. 645, 27 novembre 1742, 27 Novembre, cc. 188r-189r

¹¹⁵ Luigi DE ROSA, «Navi, merci, nazionalità, itinerari in un porto dell'età preindustriale: il porto di Napoli nel 1760», in AA. VV., *Saggi e ricerche sul Settecento Italiano*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1968, pp. 332-400; qui p. 332.

¹¹⁶ Ruggiero ROMANO, *Le commerce du Royaume de Naples avec la France et les pays de l'Adriatique au XVIIIe siècle*, Parigi, Librairie Armand Colin, 1951, pp. 67-71.

¹¹⁷ Giuseppe CARIDI, «Una riforma borbonica bloccata: il Supremo Magistrato di commercio nel Regno di Napoli (1739-1746)», *Mediterranea. Ricerche storiche*, Anno VIII, n. 21 (2011), pp. 89-124; qui p. 121; cfr. Mirella MAFRICI, «Diplomazia e commerci tra il Regno di Napoli e la Sublime Porta, cit.; Id., «Il Mezzogiorno d'Italia e il mare: problemi difensivi nel Settecento», in Rossella CANCELILA (a cura di), *Mediterraneo in armi (secc. XV-XVIII)*, Palermo, Associazione mediterranea, 2007 (*Mediterranea. Ricerche storiche*, 4) 2007, pp. 637-663, URL: (http://www.storiamediterranea.it/public/md1_dir/b703.pdf).

¹¹⁸ *Ivi*, cit., p.648.

suo tentativo di far prevalere l'interesse delle «nuove forze emergenti» sui privilegi dei poteri locali¹¹⁹.

Nonostante l'incompiutezza o il fallimento di questi disegni riformistici¹²⁰, dietro l'immagine tradizionale di una capitale «scarsa di risorse e d'iniziativa» e di un «retrotterra povero e depresso»¹²¹ «c'est un monde en fermentation que celui des marchands et des marins du Sud de-l'Italie»¹²². Come osservava già agli inizi degli anni cinquanta Ruggiero Romano, queste forze economiche, spesso di origine straniera, rappresentavano gli esponenti vitali di una borghesia regnicola la cui identità sociale non coincideva esclusivamente con quella «des professions libérales, dont, la plus haute expression aurait été le groupe des avocats»¹²³.

I pochi studi esistenti sulla presenza ortodossa a Barletta¹²⁴ e lo stesso saggio di Romano fanno riferimento ad un «ritorno» dei greci nel porto pugliese solo a partire dagli ultimi decenni del secolo, dopo che la peste del 1656 aveva causato l'estinzione del primo insediamento cinquecentesco. Fu allora, infatti, precisamente nel 1789, che quella comunità ottenne dalle autorità civili ed ecclesiastiche del Regno la restituzione dell'antica chiesa di Santa Maria degli Angeli, già appartenente alla precedente colonia ortodossa¹²⁵. In realtà, gli atti notarili settecenteschi mostrano già nei primi decenni del secolo l'arrivo continuo, quasi quotidiano, nel porto di Barletta d'imbarcazioni, mercanti e marinai – non solo greci – provenienti dalle coste dell'Adriatico orientale, in particolare da Corfù, da Ragusa, dalla Dalmazia e dalle terre del litorale austriaco, nonostante le spese troppo

¹¹⁹ Giuseppe CARIDI, «Una riforma borbonica bloccata», cit., pp. 92-93.

¹²⁰ *Ivi*, cit., p. 124.

¹²¹ Luigi DE ROSA, «Navi, merci, nazionalità, itinerari in un porto dell'età preindustriale», cit., p. 370.

¹²² Ruggiero ROMANO, *Le commerce du Royaume de Naples*, cit., p. 90; cfr. Olivo BARBIERI [et al.], *Le vie del Mezzogiorno: storia e scenari*, Roma, Donzelli editore, 2002. Sui processi d'innovazione sociale in atto nell'Italia meridionale tra i secoli XVIII-XIX vedi: Biagio SALVEMINI, *L'innovazione precaria: spazi, mercati e società nel Mezzogiorno tra Sette e Ottocento*, Catanzaro, Meridiana libri, 1995.

¹²³ Ruggiero ROMANO, *Le commerce du Royaume de Naples*, cit., p. 93.

¹²⁴ Per gli studi esistenti sulla comunità di Barletta si rimanda alla I parte (vedi *supra* cap. 1, p. 80, 201n) e alla bibliografia.

¹²⁵ ADPB, Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Cause e liti, Controversia tra Greci, zio e nipote, 1789-1791, b. 13, 11 giugno 1789, cc. 1r-4v; ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, Lettera di Spiridione Pallio Al Signor Cav. e Temple Inviato straordinario e Ministro Plenipotenziario di S.M. la Regina del Regno Unito della Gran Bretagna e dell'Irlanda presso S.M. il Re del Regno delle Due Sicilie, Napoli, 30 aprile 1856.

onerose imposte in quello scalo, con «gravissimo pregiudizio della navigazione»¹²⁶. Rispetto al più ampio movimento dei legni greci che operavano sulle rotte del commercio di lunga distanza e che utilizzavano i porti *franchi* della penisola come luoghi di transito o di deposito delle mercanzie trasportate¹²⁷, le imbarcazioni che giungevano nei porti pugliesi erano soprattutto di piccola dimensione. Si trattava in genere di *trabaccoli* e *filuche*, adatti più alla navigazione adriatica che a quella tramediterranea, a bordo dei quali i mercanti levantini trasportavano soprattutto cera, cappotti, panni, riso e grano.

Nei primi decenni del XVIII secolo la maggior parte di questi bastimenti giungeva dall'isola veneta di Corfù, carica soprattutto di cera gialla, e sbarcava nel porto di Barletta per *purgar la contumacia*, in genere dopo avere effettuato alcune soste in altri porti regnicoli, come quelli di Otranto, Monopoli e Bari¹²⁸. Lo sviluppo della navigazione greca nell'Adriatico, soprattutto nel commercio marittimo tra le isole ionie e la penisola italiana, conobbe il suo momento di massima prosperità proprio agli inizi del Settecento. Nel corso degli anni successivi tale sviluppo si espanse, coinvolgendo anche le isole dell'Egeo¹²⁹, mentre Corfù, situata all'imbocco delle principali vie di traffico, dalla metà del secolo vide consolidarsi il suo ruolo d'importante centro di transito tra l'Europa occidentale e l'Impero ottomano¹³⁰. All'interno delle rotte commerciali che facevano scalo nel porto di Barletta, Corfù sembra essere piuttosto uno degli snodi, il più importante, di una rete il cui punto d'origine era costituito dai mercati ottomani, soprattutto quelli di Salonicco e di Ioannina, in Epiro, luogo d'origine della maggior parte dei migranti greci residenti in Terra di Bari nella seconda metà del Settecento. Uno di questi, Giorgio di Nicolò Papagiorgi, aveva stabilito una bottega di cappotti levantini nella città di Manfredonia, dove,

¹²⁶ ASBT, NB, D'Elia Giuseppe, vol. 411, 9 aprile 1727, cc. 255v-257r.

¹²⁷ Evridiki SIFNEOS, «"Cosmopolitanism" as a feature of the greek commercial diaspora», cit., p. 101.

¹²⁸ ASBT, NB, D'Elia Giuseppe, 17 luglio 1727, ff. 493v-494v.

¹²⁹ Maria FUSARO, «Coping with Transition: Greek Merchants and Shipowners between Venice and England in the Late Sixteenth Century», cit., pp. 102-103.

¹³⁰ Cfr. Nicholaos G. MOSCHONAS, «Navigation and trade in the Ionian and lower Adriatic seas in the eighteenth century», in Apostolos E. VACALOPOULOS – Constantinos D. SVOLOPOULOS – Bela K. KIRALY (eds.), *Southeast European maritime commerce and naval policies from the mid-eighteenth century to 1914*, *Southeast European maritime commerce and naval policies from the mid-eighteenth century to 1914*, cit., pp. 189-196; qui pp. 194-195.

nell'ottobre del 1781 Giorgio Milcovich di Ragusa per conto di alcuni mercanti di Ioannina consegnò un carico di cappotti¹³¹.

Un aspetto interessante del commercio infra-adriatico che si svolgeva tra le coste del regno e la sponda opposta dell'Adriatico e dello Ionio¹³², è costituito proprio dal rapporto tra i commercianti ortodossi e i mercanti ragusei, i quali rappresentavano un'altra componente importante di questo spazio mercantile. Come ricorda Romano, già dal secolo precedente il Regno di Napoli aveva stabilito fruttuose relazioni con la Repubblica di Ragusa, i cui consoli erano presenti a Gallipoli, a Barletta e in altri centri del Regno. All'interno dei porti e dei mercati regnicoli, i mercanti ragusei si rifornivano «tanto di seterie e lavori di cotone, che di telerie, panni, mercerie (anche estere), sapone, vasellame di terra, sali ed altri prodotti», mentre esportavano soprattutto cera e pelli di ogni sorta¹³³. Da diversi atti notarili apprendiamo che molte delle merci inviate dai mercanti greci in Levante ai loro *connazionali* residenti a Barletta e in altri centri della costa e dell'entroterra pugliesi, viaggiavano su bastimenti ragusei. Talvolta capitava che non solo le merci ma anche dei marinai o dei semplici passeggeri greci giungessero nel porto barlettano a bordo d'imbarcazioni ragusee, come quella di Luca Derbarich, a bordo della quale nel 1732 viaggiava Nicolò Nani¹³⁴. Più raramente, li troviamo a bordo anche di bastimenti di padroni segnesi, provenienti da Ancona per caricare i sali nella regia salina di Barletta¹³⁵.

Come sottolinea Katsiardi-Hering, e come lei molti altri studiosi, alla fine del Settecento i «merchants of Greek origin or culture came to

¹³¹ ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 933, 13 aprile 1782, cc. 104v-106v.

¹³² Sui flussi mercantili nell'Italia meridionale vedi: Biagio SALVEMINI – Annastella CARRINO, «Il territorio flessibile. Flussi mercantili e spazi meridionali nel Settecento e nel primo Ottocento», in Enrico IACHELLO – Giuseppe GIARRIZZO (a cura di), *Le mappe della storia. Proposte per una cartografia del Mezzogiorno e della Sicilia in età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 99-122; Maria Antonietta VISCEGLIA, «Commercio estero e commercio peninsulare, in Spagna e Mezzogiorno d'Italia nell'età della transizione», in Luigi DE ROSA – Luis Miguel ENCISO RECIO (a cura di), *Stato, finanza ed economia (1650-1760)*, vol. 1, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1997, pp. 73-125.

¹³³ Ruggiero ROMANO, *Le commerce du Royaume de Naples*, cit., p. 79; 89.

¹³⁴ ASBT, NB, D'Elia Giuseppe, vol. 416, 16 giugno 1732, vol. 416, cc. 455rv. La filuca trasportava un grosso carico di pelli di orso, di gatti selvaggi e alcune lingue salate del Danubio.

¹³⁵ *Ivi*, cit., 16 aprile 1732, cc. 251rv; cfr. Saverio RUSSO, *Le saline di Barletta tra Sette e Ottocento*, Foggia, Claudio Grenzi, 2001.

dominate imperial [Ottoman] trade»¹³⁶. Questo, però, non significa che l'Adriatico e il Mediterraneo orientale si trasformarono in quell'epoca in un «lago greco». I padroni delle filuche provenienti da Corfù non sempre erano di «nazione greca», denominazione utilizzata nei documenti notarili per indicare la provenienza linguistico-geografica più che l'affiliazione confessionale. In uno dei tanti atti notarili esaminati, un certo Giorgio Cralich compare come il padrone di una filuca salpata da Corfù con un carico di quarantaquattro colli di cera gialla, a bordo della quale viaggiavano cinque marinai – Giorgio Surgi, Giorgio Smulati, Elia Cavadiri, Anastasio Vaccinati e Spiro Gioanni – e due passeggeri corfioti, Antonio Scacchi e Teodosio Zuanne¹³⁷. Giorgio Teodosi, capitano corcirese, era giunto nel porto di Barletta una prima volta nell'aprile del 1732 con un carico di cera gialla e diversi colli di vacchette di Fiandra¹³⁸ e una seconda volta nel giugno dello stesso anno con un altro carico di cere. Tra l'equipaggio che lo aveva accompagnato nel suo primo viaggio, durante il quale aveva toccato diversi porti della costa pugliese (Otranto, Bari, Trani), c'era, insieme ad Anastasio Calvioti e ad altri marinai greci, anche un certo Dimo Turco¹³⁹, mentre nel secondo tra i marinai compare anche un certo Elia Cavadich.¹⁴⁰ Tra i membri dell'equipaggio a bordo di un altro bastimento proveniente da Corfù, di proprietà del corfiota Basilio Grasso, giunto nel porto di Barletta nel marzo 1727, c'era anche un certo Lià Rajs¹⁴¹.

¹³⁶ Richard CLOGG, *A concise history of Greece*, Cambridge University Press, 1992, p. 24; cfr. Olga KATSIARDI-HERING, «Christian and Jewish Ottoman subjects: family, inheritance and commercial networks between East and West (17th-18th)», cit., p. 413.

¹³⁷ ASBT, NB, D'Elia Giuseppe, vol. 415, 1731, cc. 276r-277r.

¹³⁸ Ossia «pellame ricavato da pelli di vacca conciate con estratti vegetali e ingrassate con olio, usato spec. Per scarpe, valigie, rilegature di libri, ecc.» (SCHWEICKARD, Wolfgang, *Deonomasticon Italicum: dizionario storico dei derivati da nomi geografici e da nomi di persona*, Tubingen, M. Niemeyer, 1997-2013, vol II (F-L), p. 52.

¹³⁹ ASBT, NB, D'Elia Giuseppe, vol. 416, 20 aprile 1732, cc. 257rv.

¹⁴⁰ *Ivi*, cit., 27 giugno 1732, cc. 451rv.

¹⁴¹ Ai *Deputati alla salute* il padrone dichiarò di essere partito da Corfù con un carico di 55 balle di cera gialla e 5 sacchi di riso insieme ad un'altra filuca della sua «mede.ma nazione», dalla quale si era diviso una volta superata Otranto a causa del vento contrario (ASBT, NB, D'Elia Giuseppe, vol. 411, 6 aprile 1727, cc. 254v-255r). Qualche giorno prima del suo arrivo, infatti, Anastasio Calvioti era giunto con la sua filuca da Corfù nel porto di Barletta per «purgar la contumacia» con altri suoi compagni e due passeggeri di nome Anastasio Papà e Anastasio Domenici. Erano partiti da Corfù con un carico di 60 balle di cera gialla; prima di giungere a Barletta, dove intendevano scaricare 48 balle perché

In questi anni la maggior parte degli sbarchi sembra avere un carattere per lo più transitorio. Nel primo trentennio del Settecento la presenza greca a Barletta e in tutta la provincia rimase molto esigua e in gran parte temporanea, come sembra confermare l'analisi dei registri parrocchiali. Soltanto in un atto notarile relativo a questo periodo un *pardon di barca* fa riferimento alla presenza di *connazionali* nella città di Barletta. Nel novembre del 1724 Stefano Anastasio e Anastasio Pasco noleggiarono a Corfù l'imbarcazione del pardon Giorgio Teodosi e incaricarono quest'ultimo di trasportare nel porto pugliese una certa quantità di cera e di cappotti: al momento della consegna, i loro *connazionali* residenti in quel porto avrebbero provveduto al pagamento del nolo. Durante una sosta nel porto di Bari – racconta il padrone Teodosio – incontrarono Dimitrio Zuccalà, compagno e paesano dei due mercanti. Quest'ultimo gli trasmise il contenuto di una lettera indirizzata a Giorgio Termili, suo compagno di viaggio. Il mittente era un altro mercante greco, Diamante Decca, domiciliato a Brindisi: nella lettera ordinava ai suoi connazionali di «negoziare» la cera a Bari e di verificare se vi fossero anguille in quell porto e a Monopoli. Il viaggio effettuato a Brindisi per la vendita delle anguille dopo una sosta prolungata a Bari, a causa di una violenta burrasca, ritardarono il loro arrivo nel porto di Barletta, suscitando le proteste dei due mercanti corfioti¹⁴².

Nei decenni successivi, soprattutto tra la seconda metà del Settecento e i primi anni dell'Ottocento, lo stabilimento di mercanti ortodossi nei porti e nei paesi dell'entroterra pugliese continuò ad avere un carattere sparso e diffuso. A partire da questa fase, però, il loro arrivo cominciò a intensificarsi e a dar vita – in particolare a Barletta – ad un insediamento più stabile e radicato nel territorio. Gli inizi di questo lento processo si collocano già nel secondo quarto del Settecento. È indicativo a questo proposito un atto del 1745 con cui i procuratori del Monte di Pietà concedevano in enfiteusi ad Attanasio Chiriachì una grande casa con magazzino e bottega situata nella strada della Cordoneria, di proprietà del Monte e bisognosa di ristrutturazioni. Il greco, il quale nel 1742 era stato nominato da Sua Maestà Console della nazione ottomana insieme

purgassero la contumacia nel lazaretto con i due passeggeri, si erano fermati ad Otranto e nel porto di Monopoli (*Ivi*, cit., 31 marzo 1727, cc. 235rv).

¹⁴² ASBT, NB, Palmitessa Ignazio, vol. 448, 10 marzo 1725, cc. 45r-47r.

ad altri tre connazionali¹⁴³, fu scelto poichè si era mostrato «ben affetto al sacro luogo», alla cui fondazione avevano concorso numerosi negozianti stranieri, compresi quelli della sua nazione¹⁴⁴. Già nel 1738, in realtà, in società con Cristofaro di Giovanni, Attanasio gestiva un commercio di pelli tra il porto di Barletta, dove la merce veniva caricata, e vari mercati regnicoli ed esteri¹⁴⁵. Ancora nel 1751 Cristofaro di Giovanni viveva nella città adriatica, dove aveva preso in affitto una bottega nella strada della Cordoneria¹⁴⁶.

La maggior parte dei mercanti levantini residenti nella provincia adriatica nella seconda metà del Settecento era coinvolta nel commercio delle pelli, dei cappotti e dei panni. Ancora nel 1766 Attanasio Chiriachì deteneva «fra gl'altri suoi negozi, quello de cappotti, che fa venire da Levante, ed il negozio delle Pelli Agnelline, e selvaggine, che da qui si spediscono per colà»¹⁴⁷. In generale questo *negozio* – come molti altri – era gestito collettivamente dai membri della *nazione*. Nel settembre 1786 Apostolo Papagiorgio, in suo nome e per parte di altri *connazionali*, protestò contro diversi mercanti greci – Michele Dimo, Cristofaro Papafili, Nicola Pasquale, Dimitrio di Giovanni Dimo, Michele di Anastasio, Giorgio Elefante e Anastasio Alimori, abitanti come lui a Barletta – con i quali gestiva da molti anni una «Società delle Pelli»¹⁴⁸.

In questa fase le relazioni commerciali con Corfù rimangono prevalenti e il cabotaggio continua a essere la dimensione principale della navigazione mercantile nella regione. Apostolo Papagiorgio e Cristofaro Papafili nel 1785 noleggiarono il trabaccolo del Padron Angelo Alberizio di Bisceglie, corredato di attrezzi e di un numero sufficiente di marinai, affinché con il suo equipaggio Alberizio

¹⁴³ Gli eletti erano Apostolo Zavojani, Anastasio Stefan (ASN, MAE, Nazione greca, (1736-1772), b. 4403, fasc. Portici, 21 novembre 1767).

¹⁴⁴ Attanasio, però, non avrebbe potuto alienare, cedere o permutare la detta casa a nessuno, «massime a chiese, persone ecclesiastiche», senza il consenso del Real Monte (ASBT, NB, D'Elia Giuseppe, vol. 429, 17 settembre 1745, cc. 620r-628v).

¹⁴⁵ ASBT, NB, Palmitessa Ignazio, vol. 461, 20 giugno 1738, cc. 175v-176v.

¹⁴⁶ ASBT, NB, D'Elia Giuseppe, vol. 436, 16 maggio 1752, cc. 366r-368v.

¹⁴⁷ ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 638, 8 giugno 1766, cc. 220v-223r.

¹⁴⁸ La convenzione costitutiva della società fu redatta e sottoscritta in idioma greco da tutte le parti coinvolte: l'atto, in cui era stabilita tra le altre cose anche la scadenza della società, prevista per il 1787, fu consegnato a Cristofaro Papafili. I mercanti contro cui protestò Cristofaro avevano lacerato la scrittura senza il consenso del Papagiorgio e degli altri negozianti soci assenti dalla città, sottraendosi così al rendimento finale dei conti (ASBT, NB, Spera Orazio, vol. 854, 15 settembre 1786, cc. 59v-60v).

prelevasse nel porto di Manfredonia 150 some cerchi e in quello di Barletta cento balle di bassette ed altri generi di pellame. Nel contratto di nolo fu stabilito che la merce fosse trasportata e scaricata nel porto di Otranto: qui Alberizio avrebbe dovuto prelavare altre balle di pellami e altri generi destinati alla piazza di Corfù, per farne la consegna a Demetrio Nicazza, il quale avrebbe provveduto al pagamento del nolo. Nella clausola che stabiliva il numero di giorni che il padrone della barca avrebbe dovuto trascorrere in ciascun porto, furono escluse dal computo le feste latine e greche e fu consentito il trasporto gratuito da Corfù di un numero massimo di tre *nazionali* o altri soggetti coinvolti in quell'affare¹⁴⁹. I mercanti greci continuarono ad operare lungo questa rotta, seppur con qualche difficoltà, anche negli anni convulsi della discesa nel regno delle truppe francesi e delle guerre napoleoniche. Nel marzo del 1799 Pantaleone Dimo, abitante in Barletta, caricò sopra la barca del padron Nicola Delli Santi circa 11 balle di pelli di agnellini perché fossero consegnate a Corfù al console di Sua Maestà Leonardo Grattagliano. La consegna però alla fine non fu più effettuata: quando l'imbarcazione giunse a Brindisi per raggiungere da lì l'isola del mar Ionio, il padrone della barca fu arrestato da diversi legni moscoviti ed inglesi stanziati in quel porto¹⁵⁰.

Un atto notarile risalente ai primi anni del XIX secolo ci offre alcune informazioni interessanti a proposito delle modalità con cui si svolgeva questo commercio, delle strategie e delle relazioni tra le parti coinvolte. Nel 1803 Domenico di Cristofaro e Costantino Perifano, entrambi residenti a Barletta, acquistarono grosse quantità di pelli selvaggine; in seguito stipularono con un loro *connazionale* Costantino Ciappa, residente nella stessa città, una «convenzione» in base alla quale quest'ultimo avrebbe provveduto a portare le pelli «fuori regno», nei luoghi che avrebbe ritenuto più adatti al comune vantaggio e, una volta dedotte tutte le spese e il capitale iniziale, il ricavato sarebbe stato diviso in parti uguali. In questo caso le mercanzie non furono imbarcate sul bastimento di un padron di barca locale, bensì sul trabaccolo di «bandiera franca» di un certo Francesco Baisich suddito austriaco¹⁵¹.

I bastimenti utilizzati per il commercio tra Corfù e Barletta e per il trasporto delle merci negli altri porti della provincia erano per lo più

¹⁴⁹ ASBT, NB, de Divitiis Andrea, vol. 956, 22 aprile 1785, cc. 74r-79r.

¹⁵⁰ ASBT, NB, Barracchia Vincenzo, vol. 1164, 10 maggio 1799, cc. 37v-38v.

¹⁵¹ ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 990, 25 maggio 1803, cc. 77r-78v.

noleggiati o di proprietà degli stessi mercanti levantini. Nel maggio 1808 Costantino Ciappa prese a noleggio da Attanasio Perdicari di Corfù, che a quel tempo si trovava a Barletta, una nave galeottina denominata la Speranza di S. Spiridione, allo scopo di prelevare dall'isola un carico di grano, pellami e candele¹⁵². Nel settembre del 1814 il Capitano Demetrio Armata, navigando sotto bandiera inglese, giunse con il suo trabaccolo da Santa Maura nel porto pugliese per consegnare vari generi di mercanzie, spedite da alcuni corrispondenti di Corfù a diversi mercanti greci lì residenti¹⁵³. In alcuni casi i mercanti greci acquistavano piccole imbarcazioni attrezzate per la navigazione da commercianti locali, con i quali spesso entravano anche in affari. Nel 1799 Giovanni Bizigli, epirota, acquistò da Gabriele Ricatti una *barca peschereccia* denominata Santissima Annunziata, provvista di tutti gli attrezzi per la navigazione¹⁵⁴. Due giorni dopo l'acquisto la rivendette ad un *connazionale*, Anastasio Dimopoli, e a Michele di Ricatti, soci in affari¹⁵⁵. Nel 1811 un altro negoziante greco Giorgio Zavojani, già da molti anni residente a Barletta, acquistò una barca, denominata la Madonna del Carmine e le anime del Purgatorio, da Giuseppe Maffei¹⁵⁶. In entrambi i casi si trattava di piccole imbarcazioni, provviste di un solo albero, destinate a una navigazione di corto raggio o alla pesca, la quale si svolgeva nello stesso tratto di mare attraversato dai trabaccoli che trasportavano le mercanzie tra Corfù e i porti pugliesi.

I rapporti dei mercanti levantini con i commercianti e l'economia regnicola furono certamente profondi e duraturi. Negli ultimi anni molti studi hanno mostrato che i mercanti ortodossi, soprattutto dai primi decenni del XIX secolo, cominciarono a sviluppare relazioni sociali e professionali con le élite mercantili e finanziarie locali, a ricoprire cariche pubbliche all'interno dei consigli municipali e a partecipare alle associazioni commerciali cittadine¹⁵⁷. Ciò che qui emerge è, tuttavia,

¹⁵² *Ivi*, cit., vol. 995, 23 maggio 1808, cc. 183r-184v.

¹⁵³ *Ivi*, cit., vol. 1001, 9 ottobre 1814, cc. 414r-416r.

¹⁵⁴ ASBT, NB, Licinio Giuseppe, vol. 1212, 24 aprile 1799, cc. 132r-134v.

¹⁵⁵ *Ivi*, cit., vol. 1212, 26 aprile 1799, cc. 134v-137v.

¹⁵⁶ ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 998, 13 novembre 1811, cc. 476r-478v.

¹⁵⁷ Anche a Livorno, tra il 1802 e il 1819, i mercanti greci di Livorno elessero 28 rappresentanti nel Consiglio della Camera di Commercio della città (Despina VLAMI, Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του κήπου. Έλληνες εμπόροι στο Λιβόρνο, 1750- 1868 [Il fiorino, il grano e la via del giardino. Commercianti greci a Livorno, 1750-1868], Solonos, Themelio, 2000, pp. 202-207).

qualcosa di diverso, innanzitutto per lo sviluppo precoce di queste relazioni, sia nella sfera pubblica e professionale che in quella privata. Non si trattò qui del compimento di un processo graduale d'integrazione dei migranti nella vita economica e sociale: questa intensa interazione sembra essere più legata a ragioni di tipo strutturale, ovvero a un'inedita capacità di penetrazione dei migranti ortodossi nell'economia locale e al loro conseguente coinvolgimento anche in attività e funzioni diverse da quelle legate all'intermediazione commerciale tra il Mediterraneo orientale e i mercati occidentali. Secondo la maggior parte degli studi sin qui condotti, infatti, il ruolo principale dei mercanti greci nella penisola italiana sarebbe stato quello d'intermediari con le terre ottomane: il cliente dal Levante incaricava il mercante residente nel porto occidentale di comprare e vendere determinate mercanzie o valute; quest'ultimo, a sua volta, cercava di svolgere la commissione nel modo più conveniente, emettendo lettere di cambio a nome del suo cliente¹⁵⁸.

Questo genere di attività, ampiamente documentata ad esempio da Katsiardi-Hering per il porto di Trieste¹⁵⁹, appare in questo contesto minoritaria se confrontata con il più ampio spettro delle funzioni svolte dai «negozianti di nazione greca» all'interno dell'economia regnicola. Attanasio Chiriachì, ad esempio, fu nominato cassiere dell'arrendamento dell'acquavite nella provincia di Terra di Bari dal magnifico Carlo de Meo che ne deteneva l'appalto nel maggio 1762¹⁶⁰. Già nel 1753 Attanasio, capostipite di una famiglia che nei decenni successivi avrebbe annoverato tra i suoi membri anche un sindaco e un rappresentante del parlamento cittadino¹⁶¹, era stato incaricato dall'amministratore delle carte di tutto il regno di immettere in quella

¹⁵⁸ Maria Christina CHATZIOANNOU, «Greek merchant networks in the age of empires (1770-1870)», cit., pp. 377.

¹⁵⁹ Cfr. Olga KATSIARDI-HERING, *Η ελληνική παροικία της Τεργέστης (1751-1830)*, [La colonia greca di Trieste (1751-1830)], cit..

¹⁶⁰ Egli fu incaricato di riscuotere gli affitti della *Piazza dell'acquavite* per la provincia (ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 638, 15 agosto 1766, 15 agosto cc. 337v-340v).

¹⁶¹ Nella causa che vide opporsi la «unitate civitatis Baroli» al Sig. Bartolomeo Messinese per l'assegnazione del partito delle carni porcine, Spiridione Chiriachì compare tra i «Signori di governo di questa fedelissima città di Barletta», in qualità di «secondo eletto per la piazza de civili» (ASBT, NB, De Divitiis Andrea, vol. 955, 1781, cc. 256v-262r). Diversi anni dopo, nel 1796, negli atti di un contratto notarile Spiridione Chiriachì compare tra i *Governanti economici* della città in qualità di sindaco (ASBT, NB, Musti Ignazio, vol. 1239, 30 aprile 1796, cc. 9r-11v).

Provincia di Terra di Bari circa mille carte da gioco¹⁶². Negli anni novanta del Settecento suo figlio Spiridione appare nei documenti notarili non solo come un facoltoso mercante, al quale molti commercianti e agricoltori locali si rivolgono in cerca di un prestito, spinti dalle difficoltà causate dalle frequenti *malannate*. Egli era anche un ricco possidente, proprietario di case¹⁶³ e titolare di diversi vignali e ordini di terra, parte dei quali li aveva ereditati dal suo defunto fratello, il sacerdote Antonio Chiriachì¹⁶⁴. Nel 1766 dal Reverendo Gennaro Pantaleone di Barletta quest'ultimo era stato nominato «beneficiario» e cappellano del legato pio fondato da Giantomaso Pellegrino nel 1560. Con questo assegnamento aveva acquisito tutti gli *jus oneri* e pesi e il diritto di esigere le rendite legate alla cappellania¹⁶⁵. Anche il loro padre, come abbiamo visto nell'atto sul Monte di Pietà, aveva intrattenuto stretti rapporti, soprattutto economici, con la Curia locale. Nel 1759 si era occupato della raccolta dei vini dalle vigne di proprietà del Reverendo Canonico Vito Tornieri, commissario apostolico della Nunziatura di Napoli. Qualche anno dopo, nel 1761, un altro canonico, Giuseppe Lupo di Barletta, gli chiese di coltivare con proprio denaro le sue vigne, ricavandone in cambio il vino prodotto¹⁶⁶.

La conversione 'di circostanza' al cattolicesimo, dovuta alla prolungata assenza di una Chiesa di rito greco – in quegli anni in mano alle Gesuitelle¹⁶⁷ –, fu solo uno dei meccanismi che agevolò la penetrazione e il radicamento dei mercanti greci nel territorio e nella economia locale. Un altro espediente fu costituito dal matrimonio con donne locali. La maggior parte dei commercianti di nazione greca di cui si trova traccia nei documenti notarili di Barletta, già dopo alcuni anni dal loro arrivo, sposò una nativa, come ad esempio Cristofaro Papafili. Quando nel settembre del 1764 il commerciante greco sposò Ursola Bonaventura, il padre della sposa assegnò a Papafili e alla futura prole «l'ufficio di credenziera del Reg.o Fondaco dei Sali» della città. Cristofaro però, avendo investito tutti i suoi capitali nell'acquisto di merci levantine e non possedendo denaro sufficiente per effettuare la transizione dell'ufficio (per ottenere cioè dalla regia camera della

¹⁶² ASBT, NB, Del Monaco Nicola, vol. 566, 31 gennaio 1753, cc. 16v-18v.

¹⁶³ ASBT, NB, Barracchia Francesco, vol. 1049, 23 marzo 1792, cc. 148v-155v.

¹⁶⁴ ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 1048, 11 dicembre 1791, cc. 572r-577v.

¹⁶⁵ ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 638, 4 febbraio 1766, cc. 59r-61v.

¹⁶⁶ *Ivi*, cit., 25 gennaio 1766, cc. 29v-32r.

¹⁶⁷ Danila A. R. FIORELLA, «La comunità greca di Barletta», cit., p. 10.

Sommaria l'intestazione di quell'ufficio), chiese in prestito ai suoi *connazionali* Attanasio Chiriachi e Giorgio Dimo il denaro necessario, pari a 500 ducati. Senza pretendere per un anno il pagamento degli interessi, Dimo e Chiriachì acconsentirono al prestito, a condizione però che fino alla restituzione del denaro tutti i proventi dell'ufficio rimanessero ipotecati a loro favore¹⁶⁸.

Le attività, pur differenziate, di questa élite mobile e alfabetizzata¹⁶⁹ erano tutte legate alla dimensione dei traffici, anche quando questi avevano una rilevanza prettamente locale. Ad esempio, l'importazione dal Levante di materie prime e di tecniche specializzate serviva anche a promuovere lo sviluppo *in loco* di manifatture come quella dei cappotti; oppure, l'acquisto e la coltivazione della terra erano finalizzati alla produzione di beni e risorse da commercializzare, soprattutto nel regno¹⁷⁰. Come si vedrà meglio più avanti, infatti, questi traffici si svolgevano solo in parte tra le coste pugliesi e il Levante. Intensa era anche la presenza dei mercanti ortodossi sulle rotte marittime e terrestri che collegavano i porti pugliesi alla capitale e ad altri centri del regno e del Mediterraneo. Nel 1758, ad esempio, Attanasio Chiriachì affidò a due *trainatori* di Barletta, Ruggiero Menduni e Pietro Ciavarelli, 15 balle e un *fangotto di cordovane* (pelli) e 11 rotoli di lana perché trasportassero la merce a Napoli e la consegnassero a un certo Nicola Brancaccio¹⁷¹. Diversi anni più tardi anche suo figlio Spiridione, in qualità di rappresentante della ditta «Attanasio Chiriachì e figli», avrebbe trattato l'acquisto e la vendita di diverse merci, soprattutto vino, acquavite e cereali, con molti negozianti locali, sia esteri che regnicoli.¹⁷² Questi ultimi, come vedremo, agivano all'interno di questo commercio non solo come padroni delle navi su cui viaggiavano le merci o come attori della compravendita, ma anche e soprattutto come procuratori, intermediari e talvolta anche come partner all'interno di «società di negozio». In questo spazio economico e sociale le reti del credito e della fiducia, perciò, prefigurano alleanze diverse da quelle previste dal modello

¹⁶⁸ ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 637, 9 febbraio 1765, cc. 130r-137v.

¹⁶⁹ Al contrario, la maggior parte dei loro interlocutori locali sottoscriveva gli atti stipulati con un semplice segno di croce.

¹⁷⁰ Cfr. Biagio SALVEMINI – Maria Antonietta VISCEGLIA, «Fiere e mercati: circuiti commerciali nel Mezzogiorno», in Piero BEVILACQUA (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, vol. 3: *Mercati e istituzioni*, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 65-122.

¹⁷¹ ASBT, NB, Dionisio Pasquale, vol. 532, 30 giugno 1758, cc. 84r-86r.

¹⁷² ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 1048, 18 novembre 1791, cc. 528v-531v.

classico delle «trading diasporas», basate sull'affiliazione etnica o confessionale; di conseguenza, anche la «comunità dei mercanti ortodossi», di cui pure si intuisce l'esistenza, appare una realtà più complessa e indefinita di quanto non suggerisca l'uso diffuso delle categorie di «minoranza», «enclave» o «ethnic group».

Mercanti e cappottari

Nel 1789 i fratelli Giorgio e Demetrio Dimo presero in affitto da Giuseppe Fienga di Barletta una grande bottega situata in mezzo alla *Piazza* della città. Il contratto prevedeva l'obbligo da parte dei due locatari di non subaffittare la bottega a mastri falegnami o ad altri bottegai per «usi vili» di caffetteria, sorbetteria o biliardo da gioco, ma soltanto ad altri onesti negozianti greci «ad uso di lavoro levantino» o per la vendita di mercanzie importate dal Levante¹⁷³. Il commercio dei cappotti provenienti dal Levante e la loro fabbricazione con materie prime provenienti dalle terre ottomane, erano alcune delle principali attività svolte dai mercanti greci nella capitale e nelle altre città del regno durante il periodo in esame. L'importazione dei cappotti e dei panni levantini ricevette particolare impulso dalle politiche doganali promosse dopo il 1749: fu allora che i dazi sulle esportazioni furono aumentati, mentre nessun provvedimento venne adottato per innalzare le barriere doganali sull'importazione di stoffe estere¹⁷⁴. Fu così che il Regno di Napoli, insieme all'emporio livornese, cominciò in quell'epoca ad importare grandi quantità di cappotti *sereniccus* dal Levante¹⁷⁵.

In Terra di Bari il *negozio* dei cappotti era generalmente gestito da associazioni di due o tre mercanti levantini, secondo un modello diffuso

¹⁷³ ASBT, NB, Cellammare Leonardo, vol. 730, 29 luglio 1789, cc. 425v-436r. Già nel 1781 Dimitrio aveva preso in affitto alle medesime condizioni una bottega da Fienga nella *strada della Piazza* per dieci anni (ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 933, 1 dicembre 1781, cc. 24r-26r).

¹⁷⁴ Rosalba RAGOSTA, *Napoli, città della seta. Produzione e mercato in età moderna*, Roma, Donzelli editore, 2009, pp. 198-199.

¹⁷⁵ Carlo PILLAI, «La comunità dei Greci a Cagliari tra la fine del XVIII e la prima metà del XIX secolo», in Luisa D'ARIENZO (a cura di), *Sardegna, Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed età moderna. Studi storici in onore di Alberto Boscolo*, Vol. I: *La Sardegna*, Roma, Bulzoni, 1993, pp. 611- 630. Sull'attività dei *cappottai* greci di Venezia, vedi: Mathieu GRENET, «Vivre chez l'autre, travailler sans lui? Les capotteri grecs de Venise, 1764-1804 », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 84 (2012), URL : <http://cdlm.revues.org/6400>.

anche per tipologie diverse di merci in altre aree dell'immigrazione e dell'Europa sud-orientale¹⁷⁶. All'interno di queste organizzazioni, il cui carattere era per lo più transitorio, in genere una parte forniva il capitale iniziale per l'acquisto della merce nelle terre ottomane, mentre l'altra si occupava di vendere i cappotti lavorati fuori dai confini imperiali; il ricavato veniva successivamente reinvestito nell'acquisto di altri cappotti e pellami. Già nell'aprile del 1746 Giorgio Melisurgo e Anastasio Cristo avevano messo in piedi a Barletta una «società» di questo tipo. La loro società, tuttavia, non fu attiva a lungo: solo due anni più tardi Giorgio, che aveva fornito il capitale iniziale, pari a circa 700 ducati di regno, protestò formalmente dinanzi al notaio Palmitessa contro Anastasio, accusato di essersi appropriato dell'intero guadagno e di essere partito per Brindisi con il denaro della *compagnia*, impedendo in tal modo l'acquisto di nuovi pellami e quindi il proseguimento della società¹⁷⁷.

Anche i cappotti, come le altre mercanzie provenienti dal Levante e dirette al porto pugliese, viaggiavano spesso su legni ragusei. A volte il loro trasporto veniva organizzato collettivamente dalla «nazione»: all'arrivo della merce nel porto i soggetti coinvolti provvedevano alla spartizione delle balle e in alcuni casi anche al deposito della merce all'interno di un magazzino «sociale». Non tutti i mercanti greci coinvolti in questo commercio avevano la loro bottega nell'emporio barlettano. Nel 1782 Apostolo di Giovanni, abitante a Vieste, incaricò il greco Giorgio di Nicola, residente a Barletta, di prendere per suo conto una balla di cappotti arrivata in quel porto su un bastimento raguseo insieme ad altre balle di cappotti e ad altre mercanzie destinate ai mercanti greci della città¹⁷⁸. Anche Anastasio di Giorgio, residente a Bitonto, nell'entroterra barese, era coinvolto in questo stesso commercio: quando nel 1785 decise di aprire in quella città una bottega di cappotti levantini e di altre mercanzie estere e di regno, non avendo capitale sufficiente da investire in un tal progetto, si rivolse ai suoi *connazionali* Pantaleone di Giovanni Dimo e ad altri negozianti greci di Barletta. Pantaleone accettò di stipulare con Anastasio un contratto di società in

¹⁷⁶ Cfr. Olga CİCANCI, «Formes d'organisation de l'activité commerciale dans le Sud-Est de l'Europe aux XVIIIe et XVIIIe siècles jusqu'au commencement du XIXe siècle», in Maria Christina CHATZIOANNOU [et al.] (eds.), *Économies méditerranéennes équilibrées et intercommunications: XIII-XIX siècle*, cit., pp. 77-90.

¹⁷⁷ ASBT, NB, Palmitessa Ignazio, vol. 471, 14 marzo 1748, cc. 125r-127v.

¹⁷⁸ ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 933, 13 aprile 1782, cc. 104v-106v.

base al quale si impegnava a fornire, per l'avvio di quell'attività, una quantità di cappotti pari al valore di 2000 ducati, a condizione però che il capitale investito e metà dell'utile gli fossero stati restituiti entro il termine di due anni e sette mesi. A quel punto la *compagnia* si sarebbe sciolta, naturalmente previa la restituzione del capitale nel caso in cui quel negozio non avesse prodotto «un tale utile, e guadagno, che sogliono tali negozi produrre, e fruttare»¹⁷⁹.

I cappotti lavorati provenienti dal Levante, come quelli fabbricati nel regno dagli stessi mercanti greci coinvolti in questo commercio, erano venduti soprattutto ai commercianti regnicoli residenti nella provincia. Nel 1760 Nicola Mezzola di Trani acquistò da Cristofaro Papafili diversi cappotti di Corfù per un valore di 40 ducati, pagati attraverso la cessione di un credito¹⁸⁰. Nel 1789 Pietro Tartarella di Altamura contrasse un debito di 59 ducati con Giorgio di Giovanni Dimo per l'acquisto di alcuni cappotti levantini¹⁸¹. Anche Teodoro Summalevri, nella sua bottega di Barletta, nel 1793 vendette molti cappotti levantini a Francesco La Mannuzzi di Cesare e a sua moglie. Il mancato pagamento, dopo un anno dall'acquisto, della polizza di cambio emessa dai due coniugi, spinse il mercante greco a richiedere l'invio delle lettere esecutoriali al Supremo Magistrato di Commercio contro il suo debitore. Teodoro alla fine decise di cedere la polizza ad un suo *connazionale*, Cristofaro di Pantaleone Dimo, anch'egli attivo nello stesso commercio, al quale i due coniugi furono costretti a cedere la loro casa in Bisceglie: parte del valore della casa sarebbe stato ceduto per saldare il debito rimasto insoluto, il resto sarebbe stato pagato da Cristofaro con una corrispondente quantità di «cappotti levantini lavorati di buona qualità»¹⁸². Per facilitare la penetrazione nel mercato provinciale spesso i mercanti levantini si servivano d'intermediari locali, come ci mostra il caso di Apostolo Papagiorgio. Originario di Ioannina, Papagiorgio nel 1781 prese in affitto a Barletta una bottega con alcune retrostanze nella *strada della Piazza*, accanto ad altri fondachi¹⁸³: i garzoni della sua bottega erano tutti giovani del posto, uno dei quali nel 1789 gestiva per suo

¹⁷⁹ ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 936, 15 settembre 1785, cc. 284v-288r.

¹⁸⁰ ASBT, NB, Dionisio Pasquale, vol. 536, 13 novembre 1762, cc. 93v-95r.

¹⁸¹ ASBT, NB, Spera Orazio, vol. 856, 15 gennaio 1789, cc. 1v-2v.

¹⁸² ASBT, NB, Barracchia Vincenzo, vol. 1159, 23 novembre 1794, cc. 106v-124r.

¹⁸³ ASBT, NB, de Divitiis Andrea, vol. 955, 1781, cc. 249v-252v

conto il commercio dei cappotti levantini e delle *schiavine* (coperte di lana) a Melfi¹⁸⁴.

Nel regno, nella sua capitale così come nella sua provincia adriatica, il *negozio* dei cappotti conobbe un'evoluzione interessante negli ultimi decenni del Settecento. Nel 1782 Giorgio di Giovanni Dimo s'impegnò a consegnare a Mariano Andreanopoli di Giannina, residente nella città di Bitonto, sette balle di «robba di Levante [...] da far cappotti»: la merce, giunta nel porto di Barletta a bordo di un *tartanone* proveniente da Ragusa, gli era stata inviata dal suo socio e corrispondente levantino, Anastasio Giorgio. Per la mancata consegna Andreanopoli protestò dinanzi al Notaio Lupoli: a causa di questo imprevisto aveva dovuto rimandare in Levante il giovane di bottega Dimitrio Teodoro fatto venire appositamente in quelle parti per la manifattura dei cappotti¹⁸⁵. Non sappiamo se il progetto della fabbrica andò mai in porto. Qualche anno più tardi ritroviamo Andreanopoli in società con due *connazionali*, Giorgio e Cristofaro Alesante, come lui di Ioannina, impegnato soprattutto nella vendita di «roba per far cappotti» (cimase, filo, spago, panni) nei mercati locali: mentre Giorgio provvedeva all'invio della merce dal Levante, Mariano e Cristofaro – servendosi anche di un intermediario locale – si occupavano della vendita del materiale nei mercati dell'entroterra come Modugno, Palo, Bitonto, Grumo, Bitetto, Bitritto, Casamassima, Mola¹⁸⁶.

Nei registri parrocchiali della chiesa greca di Napoli tra il 1755 e il 1764 compaiono quattro «mastri di capoti», tutti provenienti dall'Epiro e dall'Albania¹⁸⁷. Fino agli anni settanta del Settecento, quando un sarto greco, un certo Staico, stabilì a Cagliari la prima fabbrica di cappotti levantini, questi ultimi venivano importati nell'isola da Napoli e da

¹⁸⁴ ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 982, 24 maggio 1790, cc. 64v-65v. Ancora nel 1793 i fratelli Papagiorgio, Apostolo e Alessio, presero in affitto da Erasmo del Giudice una bottega sita sotto la casa *palazziata* di quest'ultimo, nella strada *della Cordoneria*, per il loro negozio di cappotti, precedentemente affittata ad un altro mercante greco, allora defunto, Nicola Pasquale (ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 986, 8 settembre 1797, cc. 242r-245r).

¹⁸⁵ ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 979, 18 settembre 1782, cc. 72r-74v.

¹⁸⁶ ASBT, NB, Dembek Emanuele, vol. 1026, 23 aprile 1787, cc. 198r-208r.

¹⁸⁷ ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei battesimi 1736-1777: Teodoro Costantino di Nazione greca di Arta, padre di Sofia, battezzata il 22 marzo 1755; 1758 Atanasio Zavoiani da Seraco di nazione greca, padrino di Costantino Droso, battezzato il 6 gennaio 1758; Attanasio Stamuli da Siraco di nazione greca, padrino di Giovanni Dermani, battezzato il 15 giugno 1758; Teodoro Costa di nazione greca di Arta, padre di Panaioti, battezzato il 25 agosto 1764.

Livorno. Diversamente che in Sardegna, dove nei primi decenni dell'Ottocento fiorirono diverse sartorie greche¹⁸⁸, nel Regno sembra che la produzione di cappotti levantini fosse per lo più appannaggio degli imprenditori locali, anche se i mercanti greci ebbero un ruolo fondamentale nel suo sviluppo. Nel 1792 Giuseppe Gimma e Gregorio Spera di Bari, intenzionati ad introdurre una manifattura di cappotti levantini nel regno, si rivolsero a Costantino Ciappa, un greco residente con la sua bottega a Bari, e stipularono con il mercante greco una «convenzione»: entro il marzo del 1793 Ciappa avrebbe dovuto portare con sé dal Levante una persona «capacissima» nel filare e tessere, provvedere alla spese di viaggio e al suo mantenimento e fornire tutti gli strumenti necessari per avviare la nuova fabbrica. Qualora la fabbrica fosse diventata perfettamente funzionante, Gimma e Spera avrebbero dovuto farlo entrare nella «società della fabbrica», riborsandolo di tutte le spese; nell'eventualità di un fallimento Ciappa avrebbe dovuto pagare agli altri soci un terzo del capitale investito¹⁸⁹.

Al capitale iniziale per l'avviamento della fabbrica partecipò anche Vincenzo Liguori di Napoli, il quale in un atto successivo, risalente al 1798, compare come uno degli appaltatori della «nuova fabbrica di cappotti» stabilita a Napoli. In quell'anno Liguori diede l'incarico a Costantino Ciappa e a Nicolao Lalà, «Greci mastri sartori in tagliare cappotti di arbagia e salonicco», di esaminare le capacità di *mastro cappottaro* del greco Giorgio Pasquale, il quale in base ad un albarano precedentemente stipulato si era impegnato a formare «nell'arte di far cappotti» la manodopera da impiegare nella bottega. Per la sua manifesta incapacità, i due greci, Ciappa e Lalà, chiesero al giudice il permesso di licenziarlo senza corrispondergli la mensilità pattuita. Giorgio Pasquale contestò le loro ragioni, rivendicando il diritto di proseguire nel suo incarico per il triennio stabilito nell'albarano: egli dichiarava di possedere già da tempo una bottega di cappotti levantini *di arbagia e salonicco* in Barletta dove venivano da lui tagliati cuciti e ridotti alla perfezione «come è noto a questa popolazione, e dalla

¹⁸⁸ La crescita e il successo delle sartorie greche nei primi decenni dell'Ottocento fu all'origine di una lunga causa giudiziaria promossa dal gremio dei sarti cagliaritari contro i maestri sartori greci. Vedi: Stefano PIRA, «Il gremio dei sarti e i cappottari greci a Cagliari: tradizione e rinnovamento nell'abbigliamento in Sardegna tra Settecento e Ottocento», Antonello MATTONE (a cura di), *Corporazioni, gremi e artigianato tra Sardegna, Spagna e Italia nel Medioevo e nell'età moderna*, Cagliari, AM&D Edizioni, 2000, pp. 616-631.

¹⁸⁹ ASBT, NB, Campanelli Nicola, vol. 1150, 25 dicembre 1792, cc. 103v-107v.

Nazione greca»¹⁹⁰. È probabile, dunque, che proprio in questi anni una «nuova fabbrica» di cappotti levantini cominciasse a funzionare anche nella provincia adriatica, più precisamente a Bari, e che proprio Costantino Ciappa fosse il suo principale maestro sartore. È quanto sembra confermare anche una lettera fatta recapitare al Ciappa da Spiridione e Giuseppe Chiriachì nel dicembre del 1797 per mezzo di un mercante locale, Andrea Passaro, contenente l'ordine di acquisto e di consegna di dodici cappotti della «nuova fabbrica» e di alcuni drappi di *felba* (tessuto)¹⁹¹.

Nella maggior parte dei casi le *compagnie* o *società* messe in piedi dai mercanti ortodossi avevano un carattere transitorio: con estrema flessibilità essi passavano da un genere d'affare ad un'altro o, il più delle volte, coltivavano contemporaneamente i propri interessi all'interno di settori diversi. Giovanni Papasimo, ad esempio, come molti dei suoi connazionali era impegnato nella vendita a negozianti locali non solo di cappotti, ma anche di diverse mercanzie provenienti dal Levante. Agli inizi degli anni sessanta del Settecento vendette a Francesco Vitelli di Montepeloso diverse quantità di cappotti, di cere lavorate, lane, telerie forestiere e legnami: il pagamento delle mercanzie sarebbe dovuto avvenire tramite la consegna di una certa quantità di grani duri e majoriche pari al valore complessivo dei beni venduti, ovvero 1.241 ducati¹⁹².

Quasi tutti «i negozianti di nazione greca» di cui si trova traccia nei documenti notarili di Barletta, stabilirono un forte legame con il territorio e con la sua prevalente economia agricola, un aspetto questo che, come vedremo più avanti, si riflette anche sul piano sociale e nella sfera delle relazioni private. È questo elemento a definire più di ogni altro la peculiare fisionomia del mercante ortodosso nella provincia regnicola, o almeno quella di una ristretta élite di mercanti, costituita da poche famiglie o individui tutti originari dell'Epiro. Nel corso di molti anni, grazie alla creazione di legami stabili e duraturi con gli abitanti del luogo anche attraverso la promozione di strategie di tipo matrimoniale, queste famiglie riuscirono a conquistare un posto di rilievo nel

¹⁹⁰ ASBT, NB, Licinio Giuseppe, vol. 1210, 1797, cc. 262r-265r. Anche un altro greco, Anastasio Dimopoli, impiegato come mastro cappottaro nella «nuova fabbrica» fu licenziato per volontà dei proprietari Vincenzo Liguori e Antonio Ruggiero (*Ivi*, cit., 29 dicembre 1797, cc. 265r-266v).

¹⁹¹ *Ivi*, cit., 26 dicembre 1797, cc. 260r-262r.

¹⁹² ASBT, NB, Dionisio Pasquale, vol. 537, 13 maggio 1763, cc. 45r-48r.

commercio regnicolo del grano, come pure nella gestione diretta della terra. I fratelli Papasimo erano tra i membri di questo gruppo sociale, alla testa del quale c'era la facoltosa, cosmopolita e ormai a tutti gli effetti *regnicola* famiglia dei Chiriachì.

Dalla terra alla bottega

Nella storiografia sulla 'diaspora commerciale greca', come abbiamo visto, la figura del mercante greco e lo spazio dell'*emporion* sono stati per lo più legati alla dimensione marittima del trasporto e della navigazione mercantile. Diversi fattori strutturali e congiunturali favorirono la formazione nel XVIII secolo di un'élite mercantile, per lo più grecofona, composta di armatori e mercanti attivi soprattutto sulle rotte della navigazione e del commercio atlantico e mediterraneo. Perciò, soprattutto dagli ultimi decenni del XVIII secolo, la vicenda delle migrazioni dall'Oriente ortodosso verso i porti dell'Europa occidentale e settentrionale e verso le coste del Mar Nero fu strettamente legata allo sviluppo della navigazione greca nel Mediterraneo orientale e alla crescente importanza dei mercanti ortodossi nel commercio di transito e d'intermediazione tra i porti del Levante veneto e ottomano e i mercati occidentali.

Come osserva Maria Christina Chatziioannou, se l'emigrazione terrestre fu più limitata di quella marittima, ciò avvenne anche perché il commercio marittimo offriva maggiori opportunità di formazione e accumulo del capitale rispetto al trasporto terrestre: il capitano-mercante, infatti, non solo era possessore della nave ma partecipava anche alla proprietà della merce e ad ogni profitto derivante dagli scambi e dal trasporto dei beni esportati e importati tra il Levante e i porti del Mediterraneo e dell'Europa settentrionale¹⁹³. Con l'espansione commerciale asburgica anche le rotte di terra che collegavano le regioni ottomane della Tessaglia, della Macedonia e dell'Epiro ai mercati dell'Europa centrale conobbero nel Settecento nuovo vigore: nei porti fluviali che sorgevano lungo la valle del Danubio fino al fiume Tisza, tra i secoli XVII-XVIII, i mercanti ortodossi – greci, vlacchi e slavi del sud –

¹⁹³ Maria Christina CHATZIOANNOU, «Greek merchant networks in the age of empires (1770-1870)», cit., p. 379.

fondarono numerose compagnie e comunità mercantili¹⁹⁴. Queste *paroikies*, come quelle che più tardi tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento sorsero nella regione di Nuova Russia e in Egitto, erano inserite all'interno di più estesi progetti di colonizzazione, promossi dalle autorità politiche per ragioni economiche o per esigenze di difesa militare¹⁹⁵. La concessione di privilegi non solo di natura commerciale e doganale, ma legati anche al possesso e alla coltivazione della terra, portarono in tutte queste regioni allo sviluppo, intorno alle «comunità centrali», d'insediamenti più piccoli e periferici. Questi nuclei, inseriti nelle reti commerciali che collegavano i Balcani ai mercati dell'Europa centrale e nord-orientale, svilupparono anche stretti legami con l'entroterra agricolo della regione: all'interno di questo orizzonte regionale essi partecipavano non solo al trasporto dei prodotti locali, ma anche, soprattutto nelle terre russe e ungheresi, alla produzione di derrate attraverso la coltivazione diretta delle terre concesse ai coloni dalle autorità civili e sempre più spesso attraverso l'investimento di capitali nell'acquisizione di proprietà fondiaria¹⁹⁶.

Nella suddivisione regionale delle comunità della 'diaspora' proposta da Olga Katsiardi-Hering, attenta studiosa delle comunità ortodosse dell'Impero asburgico, lo sviluppo di colonie a carattere rurale avrebbe riguardato esclusivamente le aree situate a est di Vienna; a ovest della capitale asburgica, invece, l'immigrazione ortodossa sarebbe stata un fenomeno principalmente urbano, limitato ad alcune importanti *port-cities*: in quest'area gli investimenti dei migranti ortodossi residenti nei centri portuali della penisola italiana e dell'Europa settentrionale si concentrarono nei settori del credito, delle assicurazioni e del trasporto mercantile¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Olga KATSIARDI-HERING «Central and peripheral communities in the Greek diaspora», cit., p. 174; cfr. Olga CIGANCI, «Formes d'organisation de l'activité commerciale dans le Sud-Est de l'Europe aux XVIIIe et XVIIIe siècles jusqu'au commencement du XIXe siècle», cit. pp. 81-85.

¹⁹⁵ Olga KATSIARDI-HERING «Central and peripheral communities in the Greek diaspora», cit., pp. 177-179.

¹⁹⁶ *Ibidem*; cfr. Vassilis KARDASIS, *Diaspora merchants in the Black Sea*, cit..

¹⁹⁷ Olga KATSIARDI-HERING «Central and peripheral communities in the Greek diaspora», cit., pp. 170-171. Per la storia della presenza greca in Egitto, vedi: Efthimios SULOCHIANNIS, «Οι Έλληνες στην Αίγυπτο (19ος-20ος αι.). Κοινωνία, εκπαίδευση, εκδόσεις», [I Greci in Egitto (XIX-XX secc.). Società, istruzione, editoria], *Εκκλησιαστικός Φάρος*, 68(1990), pp. 85-170; Theodore NATSOULAS, «Greeks in the Ethiopian Court, 1700-1770», *Journal of the Hellenic Diaspora*, vol. 12, No. 2 (1985), pp. 63-76.

La società provinciale del Regno di Napoli, tuttavia, con la sua dimensione adriatica e il suo sviluppo 'minimo' urbano da un lato, e con il peso delle sue strutture feudali e il carattere prevalentemente rurale della sua economia dall'altro, si sottrae alla tradizionale dicotomia tra colonie rurali e colonie marittime, offrendo la possibilità di esplorare aspetti nuovi e inediti dell'esperienza ortodossa nel Mediterraneo centrale.

In quest'area i mercanti ortodossi non agirono semplicemente come «the link in the chain of the movement of trade from the East to the West»¹⁹⁸. La vicenda dello stabilimento di manifatture di cappotti levantini all'interno del Regno ha già mostrato la capacità dei migranti ortodossi di fare della tradizionale attività di esportazione il mezzo per sviluppare *in loco* una forma d'impresa specializzata, piegando le proprie risorse e capacità alle condizioni offerte dal contesto locale. Tale capacità di sfruttamento e adattamento al territorio e alla sua economia, in una società come quella regnicola, non poteva non implicare il coinvolgimento dei migranti nell' 'economia della terra' – dalla conduzione delle *industrie di campo* alla compravendita di prodotti agricoli a livello locale e regionale¹⁹⁹.

Nel Settecento, infatti, l'economia di Terra di Bari era ancora profondamente radicata alla sua dimensione rurale²⁰⁰. A cavallo tra i

¹⁹⁸ Maria Christina CHATZIOANNOU, «Greek merchant networks in the age of empires (1770-1870)», cit., p. 371.

¹⁹⁹ Sulla realtà dei massari in Puglia vedi: Annastella CARRINO, «Il mondo rurale: massari e bracciali», in Angelo MASSAFRA – Biagio SALVEMINI (a cura di), *Storia della Puglia*, vol. 1, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 214-227; nel Regno cfr. Aurelio LEPRE, *Feudi e masserie: problemi della società meridionale nel Sei e Settecento*, Napoli, Guida, 1973; per uno sguardo più ampio sul contesto italiano vedi: Gérard DELILLE, *Massari et braccianti dans l'Italie des XVIe-XVIIIe siècles*, Bari, Cacucci, 1992, Estratto da: «La famiglia ieri e oggi», vol. 1, Bari, Cacucci, 1992, pp. 105-127.

²⁰⁰ Sulle forme, i luoghi e i caratteri dell'economia rurale regnicola vedi: Angelo MASSAFRA – Saverio RUSSO, «Microfondi e borghi rurali nel Mezzogiorno», in Piero BEVILACQUA (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, vol. 1: *Spazi e paesaggi*, Venezia, Marsilio, 1989, pp. 181-228; Angelo MASSAFRA, *Campagne e territorio nel Mezzogiorno fra Settecento e Ottocento*, Bari, Edizioni Dedalo, 1984; la raccolta di saggi: Id. (a cura di), *Problemi di storia delle campagne meridionali nell'età moderna e contemporanea*, Bari, Edizioni Dedalo, 1981. Per la Puglia in particolare, cfr. Maria Antonietta VISCEGLIA, «Rendita feudale e agricoltura in Puglia nell'età moderna (XVI-XVIII sec.)», *Società e storia*, n° 9 (1980), pp. 527-560; Biagio SALVEMINI, «Prima della Puglia. Terra di Bari e il sistema regionale in età moderna», in Pasquale VILLANI – Paolo MACRY (a cura di), *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità ad oggi: La Puglia*, Torino, Einaudi, 1989. Sull'evoluzione «differenziata» dell'economia rurale nella Puglia del Settecento, vedi: Giuseppe POLI, *Città contadine*, cit..

secoli XVIII e XIX, nonostante l'importanza del suo porto, agli occhi di un viaggiatore francese, Paul Luis Courier, Barletta appariva come una città «costruita [...] in una pianura arida» piuttosto che sull'acqua. «Solo i contorni delle città – prosegue Courier – sono coltivati. La terra è molto fertile e produce, quasi senza essere lavorata, una gran quantità di grano, che, con l'olio, costituisce tutto il commercio della zona»²⁰¹. Barletta, insieme a Trani e a Bisceglie, era infatti uno dei maggiori «caricatori» di Terra di Bari e del Regno: soprattutto nei primi decenni del regno borbonico una congiuntura produttiva favorevole portò il commercio del grano a stabilizzarsi su alti livelli e il privilegio di monopolio sulle esportazioni provinciali concesso da Carlo III determinò un aumento del volume dei traffici nel porto barlettano²⁰². In continuità con il secolo precedente, però, anche in questa fase il commercio del grano «resta rigidamente subordinato al dirigismo governativo e al monopolio dei grossi mercanti che operano a stretto contatto con le istituzioni»²⁰³. Per questa ragione esso si trovava in gran parte nelle mani di mercanti napoletani: mentre questi provvedevano alla distribuzione e alla vendita del grano fuori dal Regno, a livello provinciale le operazioni di drenaggio dei grani dal territorio circostante e d'imbarco delle derrate erano svolte da diversi intermediari²⁰⁴, tra cui molti negozianti «di nazione greca».

Nella prima metà degli anni sessanta Attanasio Chiriachì era affittuario di diversi magazzini nell'emporio barlettano, nei quali era depositato il grano prodotto nelle sue masserie e quello comprato dagli altri masseri della zona. Dai documenti notarili emerge che la maggior parte del grano era venduto a commercianti napoletani, i quali inviavano nel porto adriatico dei bastimenti presi a nolo per effettuarne il carico e il trasporto. Nel 1765 il padron di barca Antonio Grimaldi del Piano di Sorrento fu inviato con la sua tartana da un negoziante di Napoli, Luigi Simeone, per caricare oltre 4.000 tomole di grano dai magazzini di Chiriachì²⁰⁵. Un successivo atto notarile ci consente di comprendere meglio qual era il posto dei mercanti levantini all'interno

²⁰¹ Paul Luis COURIER, *Correspondance générale, présentée et annotée par G. Viollet Le-Duc*, 2 voll., Paris, Klincksieck, 1976, citato in: Rita CECI – Ruggiero MASCOLO, *Barletta: leggere la città*, cit., p. 55.

²⁰² Elena PAPAGNA, *Grano e mercanti nella Puglia del Seicento*, Bari, Edipuglia srl, 1990 (*Mediterranea*, 2), pp. 15-16; 62-63.

²⁰³ *Ivi*, cit., p. 63.

²⁰⁴ *Ivi*, cit., pp. 66; 94-95.

²⁰⁵ ASBT, NB, de Divitiis Bartolomeo, vol. 637, 10 novembre 1765, cc. 581r-582r.

del complesso intreccio di ruoli e competenze intorno a cui si svolgeva il commercio del grano nel regno. In questo documento Attanasio Chiriachì compare in qualità di commesso di Francesco Maria Berio, un ricco negoziante napoletano: il mercante greco si presentò dinanzi al notaio per protestare contro Giambattista Chichilli, commesso di Vincenzo Trisorio di Canosa, dal quale Berio aveva acquistato 4.000 tomola di grano. Attanasio era stato incaricato di controllarne la qualità e di assicurarsi che il grano fosse caricato sulla tartana del padron Saverio Maresca di Sorrento, inviata nel «caricatorio» barlettano per il prelievo e il trasporto dei grani fuori dal Regno, a Genova e a Livorno²⁰⁶. Da altri documenti sembra che il ruolo principale di Attanasio consistesse nella raccolta del grano dalle tenute e dalle masserie della zona. Il grano raccolto non era sempre destinato ai mercanti della capitale, impegnati nel commercio e nel trasporto internazionale, ma il più delle volte era destinato all'annona di Napoli. Tra il 1765 e il 1766, un anno dopo la terribile carestia del 1763-64, su commissione della Regia camera di Santa Chiara, insieme a Baldassarre del Giudice Attanasio provvide al rifornimento della capitale, e in particolare delle truppe reali, attraverso l'invio di grosse quantità di grani e viveri sui legni regi giunti nel porto adriatico da Napoli. I Governanti della città di Barletta, con l'intervento dei loro ufficiali armati, cercarono invano d'impedire la raccolta del grano e l'imbarco del carico, per tutelare e garantire la sussistenza dell'*università*²⁰⁷.

Dal catasto onciario, compilato nel 1754, e da altri atti notarili risulta che Attanasio Chiriachì, come molti cittadini e suoi *connazionali*, gestiva in virtù di un contratto enfiteutico una piccola parte dell'ingente patrimonio fondiario locale di proprietà nobiliare ed ecclesiastica della provincia²⁰⁸: nei primi anni cinquanta egli deteneva sei vigne di viti in

²⁰⁶ Al momento del carico, i grani risultarono «bucati e tordi» a causa del riscaldamento e per questo di peso inferiore e non più vendibili. Non sapendo se dar seguito alle operazioni di carico, fu inviato un corriere a Napoli con un sacchetto sigillato con i grani affinché Berio potesse valutarne la qualità. Intanto Chiriachì ordinò una perizia dei grani, effettuata da due negozianti nominati dal Regio consolato di mare e di terra, i quali giudicarono i grani non vendibili. Per questo Chiriachì decise di far trasportare i grani a Castellammare affinché Berio potesse giudicare personalmente la qualità della merce e l'opportunità di condurre il grano a Livorno (ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 638, 6 maggio/9 maggio/14 maggio/17 maggio, 1766, cc. 152r-186r (diversi atti di *protestatio*).

²⁰⁷ *Ivi*, cit., 23 settembre 1766, cc. 436r-438r.

²⁰⁸ cfr. Giuseppe POLI, «Organizzazione produttiva e articolazione sociale nella diocesi di Trani tra Cinque e Settecento», in Pietro DI BIASE (a cura di), *Vescovi*,

un luogo chiamato Terra cavata, di proprietà del Capitolo di S. Giacomo, gravate da un censo annuale di 30 carlini²⁰⁹. Dieci anni dopo, in società con Gennaro Lattanzio, il negoziante greco gestiva anche un allevamento di 66 capi di bestiame nella terra di Montemilone²¹⁰. Dopo la sua morte, avvenuta intorno al 1769, sarebbero stati soprattutto i suoi figli, in particolare Spiridione, suo erede universale²¹¹, ad investire maggiori quantità di capitali nell'industria delle *masserie*²¹². Una parte consistente di queste proprietà furono acquisite come conseguenza dell'estesa attività di prestito che la famiglia Chiriachì svolgeva soprattutto a favore dei piccoli agricoltori locali. Nel 1778 il Consolato di Mare e Terra di Barletta assegnò a Spiridione Chiriachì alcune terre seminaturali situate a Cerignola per rimediare alla mancata restituzione di un credito concesso ad un commerciante di quella terra, Pietro Dimitrio²¹³. Nel 1795 Luca D'Amato di Barletta, debitore di Spiridione Chiriachì, accusò il suo avido e prepotente creditore di essere causa della sua rovina, di aver cercato di aggiudicarsi «a vil prezzo», tramite un compratore della «sua stessa nazione», i territori della sua famiglia solo per «capriccio»²¹⁴.

Il potere economico e il prestigio sociale²¹⁵ della famiglia Chiriachì erano probabilmente già visibili ai tempi del console Attanasio: Domenico Terlizzi di Ruvo, un suo debitore, denunciò davanti al

disciplinamento religioso e controllo sociale. L'arcidiocesi di Trani fra Medioevo ed Età moderna. Atti del convegno di studi Trinitapoli, Auditorium dell'Assunta 20-21 ottobre 2000, Bari, Società di storia patria per la Puglia, 2001, pp. 257-299. Sugli aspetti relativi al sistema della proprietà nel Mezzogiorno vedi: Gérard DELILLE, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli, XV e XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1988; Sulla proprietà ecclesiastica in particolare, cfr: Mario ROSA, *Sviluppo e crisi della proprietà ecclesiastica: Terra di Bari e Terra d'Otranto nel Settecento*, Estratto da: AA. VV., «Economia e classi sociali in Puglia nell'età moderna», Napoli, Guida, 1974, pp. 62-86; Bruno PELLEGRINO, *L'ulivo e l'aldilà: la Chiesa meridionale dal possesso materiale al beneficio spirituale*, Galatina, Congedo, 2002.

²⁰⁹ ASBT, NB, D'Elia Giuseppe, vol. 436, 20 dicembre 1752, cc. 1052v-1054r.

²¹⁰ ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 638, 25 aprile 1766, cc. 137v-139r.

²¹¹ ASBT, NB, Paolillo Felice, 19 aprile 1769, c. 60v.

²¹² Per uno studio generale, cfr. Gérard DELILLE – Giovanni LEVI (a cura di), *Il mercato della terra*, Bologna, Il mulino, 1987 (Quaderni storici, 65).

²¹³ ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 934, 20 gennaio 1783, cc. 10v-13v.

²¹⁴ ASBT, NB, Musti Ignazio, vol. 1239, 18 dicembre 1795, cc. 23r-25r.

²¹⁵ Cfr. con lo studio di Antonio CIUFFREDA [«Massari e mercanti di piazza. Storie di famiglia e percorsi individuali nelle medie città pugliesi tra sei e settecento». In *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 112, n°1 (2000), pp. 173-191] sui mutamenti delle condizioni economiche e dello status sociale di singoli individui o famiglie tra Sei-Settecento in Capitanata, un contesto, come quello di Terra di Bari, caratterizzato da una generale staticità del sistema economico-produttivo.

Supremo Magistrato di Commercio l'impossibilità, a causa delle manovre e dell'influenza del console, di trovare un avvocato che lo difendesse²¹⁶. Gran parte di questa ricchezza proveniva dal commercio regnicolo dei grani: negli anni successivi alla morte di Attanasio il figlio Spiridione compare in numerosi atti notarili come rappresentante della «ditta Attanasio Chiriachì e figli», attiva soprattutto nella vendita e nel trasporto del grano e di altre mercanzie nelle piazze di Napoli e di Brindisi²¹⁷. Nel 1791 la ditta Chiriachi prese a noleggio dal padron Saverio Stagni un *trabaccolo* denominato la Madonna Addolorata e le anime del Purgatorio, con marinai e attrezzi, per provvedere al carico di 3.000 tomola di grani e 6 di legumi. Per suo conto il padron Stagni avrebbe dovuto trasportare il carico a Gallipoli, dove un suo corrispondente, Salvatore Talamo, avrebbe ricevuto la merce e provveduto al pagamento del nolo; terminate le operazioni di scarico, il trabaccolo avrebbe dovuto caricare altra merce e condurla nel porto di Barletta²¹⁸.

Negli stessi anni numerosi erano anche i commessi e i trainieri che per conto di commercianti della capitale o *regnicoli*²¹⁹ «estraevano» ingenti carichi di grano dal magazzino della ditta Chiriachì, situato nella Piazza della città²²⁰. L'attività di compravendita del grano nella provincia e nel Regno, documentata da numerosi atti relativi soprattutto agli anni novanta del Settecento²²¹, proseguì, seppur con qualche difficoltà²²², anche durante i «tempi strani» dell'occupazione francese.

²¹⁶ ASN, SMC, b. 6, fasc. 56, anno 1763.

²¹⁷ ASBT, NB, Spera Orazio, vol. 842, 17 dicembre 1774, cc. 157v-160v.

²¹⁸ ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 1048, 20 agosto 1791, cc. 328v-332v.

²¹⁹ Nel 1792 un negoziante di Napoli Gaetano Verusio noleggiò il padron Aniello Basile del Piano di Sorrento per caricare nel porto di Barletta un carico di 6.700 tomola di grano acquistato da Attanasio Chiriachi, il quale a sua volta aveva ricevuto l'ordine di effettuare la vendita da un terzo, Raffaele Giudilli di Foggia (ASBT, NB, Lovero Leonardo, vol. 1031, 17 novembre 1793, cc. 26v-29r).

²²⁰ ASBT, NB, Barracchia Francesco, vol. 1049, 14 settembre 1792, cc. 461v-463r.

²²¹ ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 1048, 22 dicembre 1791, cc. 598v-602v; Barracchia Francesco, vol. 1052, 10 marzo 1795, cc. 72r-74v). Tra luglio e ottobre dello stesso incaricò Nunziante di Cesare di Napoli di curare in suo nome nella capitale la vendita a beneficio di Pasquale Daniele e di altri compratori di 5.000 tomola di grani duri di buona qualità, di orzo e di avena del raccolto dell'anno 1795 (*Ivi*, cit., 10 luglio 1795, cc. 140v-143v; Licinio Giuseppe, vol. 1210, 26 ottobre 1797, cc. 210v-212r).

²²² Nel marzo 1800 Luigi Campanella protestò contro Spiridione Chiriachì per il mancato carico e trasporto del grano da lui acquistato nella città di Spinazzola. L'inadempienza era stata causata dalla carenza di traini, dovuta alla difficoltà dei tempi (ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 987, 29 marzo 1800, cc. 108v-110r).

Nell'aprile del 1799, ad esempio, Apostolo Papagiorgio contrattò con due dragoni francesi l'acquisto di undici capi di bestiame, frutto del sacco commesso dalle armate d'oltralpe nella città di Trani²²³. Qualche giorno dopo, però, il comandante della truppa civica della città di Canosa, nei pressi della quale si trovava la masseria di campo di Papagiorgio, requisì il bestiame con l'intento di macellare i buoi arativi e di sfamare in tal modo la truppa francese che sarebbe presto passata dalla città²²⁴.

Sebbene, in generale, l'attività dei mercanti greci residenti a Barletta e nella provincia fosse molto differenziata²²⁵, le «industrie di campagna»²²⁶ costituirono, almeno per un ventennio, il principale investimento della famiglia Papagiorgio: tra gli anni ottanta e novanta del Settecento i fratelli Apostolo e Alessio Papagiorgio acquisirono e gestirono a titolo di enfiteusi una vasta proprietà di terre seminoriali²²⁷, per la maggior parte situate *alle Paludi*²²⁸, nelle quali erano impiegati anche diversi braccianti locali. In quegli anni il Monastero dei Padri Celestini della SS. Trinità, proprietario di quelle terre, aveva concesso in affitto le sue proprietà a Francesco Benedittis, il quale le aveva poi subaffittate a diversi soggetti. Tra questi c'erano

²²³ *Ivi*, cit., 6 agosto 1799, cc. 160r-161r.

²²⁴ ASBT, NB, Barracchia Vincenzo, vol. 1164, 22 aprile 1799, cc. 36r-37v. Nella stessa zona gestiva una masseria - denominata Pantanella - anche un altro greco, Cristofaro di Pantaleone Dimo, al quale Papagiorgio aveva affidato il suo bestiame. Dopo la requisizione, mentre un bracciante corse a Barletta per avvisare Papagiorgio dell'accaduto, Cristofaro si recò in città, riuscendo a recuperare la metà dei bovi sottratti (*Ivi*, cit., 4 settembre 1799, cc. 196r-197v).

²²⁵ Che l'industria delle masserie costituisse solo una delle molte attività economiche svolte dai mercanti greci in Terra di Bari è dimostrato anche dal fatto che nel 1788 Cristofaro Papafili e Alessio Papagiorgio subaffittarono per sei anni a Tobia Mascolo 38 ordini di terre a misura incolte e paludose, situate alle Paludi; nello stesso periodo altre terre «incolte, macchiose, paludose ed acquose», situate nello stesso luogo, furono subaffittate a Ruggiero d'Aloiso e ad altri abitanti di Barletta (ASBT, NB, Orazio Spera, vol. 1027, 6 agosto 1788, cc. 400r-402v).

²²⁶ ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 987, 15 dicembre 1800, cc. 347v-350v.

²²⁷ ASBT, NB, Spera Orazio, vol. 1029, 23 febbraio 1790, cc. 53r-54r. Nel 1792 Apostolo prese in affitto altre terre seminoriali da Rogerio Burraccina, anche queste gravate da un canone annuo a beneficio di un ecclesiastico Girolamo de Leone (ASBT, NB, Fuccilli Giuseppe, 23 settembre 1792, cc. 80r-83r).

²²⁸ ASBT, NB, Giacomo Lupoli, vol. 979, 14 novembre 1784, cc. 237r-239r, n. 187: 14 novembre; de Divitiis Andrea, vol. 956, 17 febbraio 1785, cc. 53r-54r; DEmbek Emanuele, vol. 1026, 26 agosto 1787, cc. 418v-420v; Spera Orazio, vol. 1029, 6 luglio 1790, cc. 184v-186v.

anche i due negozianti greci Cristoforo Papafili²²⁹ e Apostolo Papagiorgio, i quali, insieme a molti altri coloni, ridussero a coltura le terre sterili e acquitrinose delle *Paludi*. Quando il Monastero nel 1788 decise di disdire l'affitto, tutti coloro che avevano messo a coltura le terre si ribellarono appellandosi alla «legge di colonia», per la quale le terre rese fertili grazie alle loro fatiche non potevano più essere loro sottratte²³⁰. Diversi anni dopo, nel 1799, per la necessità di curare altri affari e negozi e di far fronte ad alcuni pagamenti urgenti, Papagiorgio cedette molte di quelle terre a diversi acquirenti locali²³¹.

Per tutti i negozianti greci residenti nella provincia adriatica, l'investimento di capitali nell'affitto di masserie non costituì mai un'attività esclusiva, nè prevalente. D'altronde, anche i marinai e piccoli mercanti della provincia coltivavano la pesca e il commercio parallelamente alle attività legate all'economia della terra. Il coinvolgimento dei negozianti greci nell'economia agricola locale non fu come altrove dovuto a politiche di colonizzazione statale. I mercanti greci piuttosto si adattarono alle logiche e alle strutture dell'economia locale, il più delle volte riuscendo a trarre profitti maggiori di quelli accumulati da gran parte dei loro omologhi locali. Non bisogna dimenticare d'altronde che anche nei territori veneti e ottomani l'agricoltura era l'attività prevalente²³², legata in molte aree alla

²²⁹ ASBT, NB, de Divitiis Andrea, vol. 955, 22 luglio 1781, cc. 34v-36v; Spera Orazio, vol. 852, 9 maggio 1784, cc. 30r-32r. Nel 1789 anche Michele d'Anastasio da Giannina acquistò da Giovanni dell'Orco 52 ordini di terre ortalizie a misura, gravate da un canone annuo dovuto al Convento di S. Antonio (Dembek Emanuele, vol. 1028, 13 marzo 1789, cc. 61r-63v).

²³⁰ ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 981, 7 maggio 1788, cc. 66r-69r.

²³¹ ASBT, NB, Giuseppe Licinio, vol. 1212, 1 settembre 1799, cc. 286v-290v; 9 settembre 1799, cc. 309v-313v; 15 ottobre 1799, cc. 393v-396v; 16 ottobre 1799, cc. 399v-404r; ottobre 1799, cc. 120v-125r; 17 novembre, cc. 497v-500v; 3 dicembre, cc. 323v-527r. Già nel dicembre 1798 Apostolo Papagiorgio in nome anche del fratello Alessio aveva venduto a Giuseppe de Fazio alcune versure di terre seminazionali, parti di una masseria di campo denominata Dan Luca, comprate dalla Regia Corte nel 1791 (Licinio Giuseppe, vol. 1211, 19 dicembre 1798, cc. 547r-553v).

²³² Nicolaj TODOROV, «La ville balkanique aux XV-XIX siècle. Développement socio-économique et démographique», *Association internationale d'études du Sud-Est européen*, Bulletin XV-XVI (1977-1978), pp. 5-496; qui, pp. 190-196; cfr. Dimitris DIMITROPOULOS, «Les sociétés insulaires de la mer Égée au temps de la domination ottomane: routes communes et trajectoires séparées», *The Historical Review / La Revue Historique*. Institut de Recherches Néohelléniques, Vol. I (2004), pp. 113-125; Malcom WAGSTAFF – Elena FRANGAKIS-SYRETT, «The port of Patras in the second Ottoman Period», cit.; Allaire BRUMFIELD, «Agriculture and rural settlement in Ottoman Crete, 1669-1898. A modern site survey», in Uzi BARAM – Lynda CARROL (eds.), *The historical archaeology of the Ottoman Empire*:

commercializzazione dei prodotti della terra come ad esempio a Corfù²³³, situata al crocevia delle rotte commerciali mediterranee²³⁴.

In un contesto come quello regnicolo e provinciale in cui l'economia di sussistenza era ancora profondamente radicata e le possibilità di accumulazione della ricchezza ridotte²³⁵, i mercanti greci – o almeno alcuni di essi – riuscirono, tuttavia, ad accrescere il proprio potere economico e sociale. Nella maggior parte dei casi gli investimenti terrieri effettuati dai nostri mercanti erano finalizzati alla commercializzazione dei prodotti della terra più che al soddisfacimento del fabbisogno individuale e familiare. Nel 1773 Spiridione Chiriachì, in società con Cristofaro Papafili e due negozianti barlettani, spedì a Napoli un carico di vino, frutto delle vendemmie dell'anno precedente²³⁶. Anche Apostolo Papagiorgio nel 1798 incaricò Mauro Sergio Parzuci di vendere, in occasione del suo viaggio nella capitale,²³⁷ le otto botti di vino di sua proprietà, prodotto con l'uva dei suoi vigneti, che teneva depositate nel cellaro di Parzuci. Probabilmente la loro posizione economica e sociale all'interno della società locale fu favorita anche dal duplice legame che essi furono in grado di costruire e coltivare nel tempo con la società regnicola e con le sue strutture economiche e feudali da un lato, e con lo spazio dei traffici e degli scambi adriatici e levantini dall'altro.

1.3 Identità multiple: intermediari, soldati e faccendieri

Come osserva Alberto Tenenti «dopo Lepanto e pressoché sino alla fine del Settecento, il sistema degli Stati europei gravitò sempre meno sul Mediterraneo, che divenne un vasto lago senza alcun dominatore

breaking new ground, New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 200, pp. 37-78.

²³³ Cfr. Spyros ASDRACHAS, «Agricoltura e rapporti di proprietà», in Massimo COSTANTINI (a cura di), *Il Mediterraneo centro-orientale tra vecchie e nuove egemonie. Trasformazioni economiche, sociali e istituzionali nelle Isole Ionie dal declino della Serenissima all'avvento delle potenze atlantiche (secc. XVII-XVIII)*, Roma, Bulzoni editore, 1998, pp. 127-158.

²³⁴ Nicholaos G. MOSCHONAS, «Navigation and trade in the Ionian and lower Adriatic seas in the eighteenth century», cit., pp. 194-195.

²³⁵ Antonio CIUFFREDA, «Massari e mercanti di piazza», cit., pp. 176-177; cfr. Angelo MASSAFRA (a cura di), *Problemi di storia delle campagne meridionali nell'età moderna e contemporanea*, cit.; Id., *Campagne e territorio nel Mezzogiorno fra Settecento e Ottocento*, cit..

²³⁶ ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 933, 13 gennaio 1781, cc. 19v-20v.

²³⁷ ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 986, 16 marzo 1798, cc. 76r-79r.

indiscusso»²³⁸. L'assenza di «grandi guerre» dopo il 1571 e la scomparsa dalla regione di ampi e coesi schieramenti contrapposti – anche per la frammentazione del fronte cattolico –, non significarono l'inizio di un periodo di generale pace e stabilità. D'allora, «una storia confusa dà il cambio alla grande storia», scriveva ne *La Méditerranée* lo storico francese per rappresentare soprattutto quello stato di guerra minore ed endemica che seguì la fine dei grandi conflitti cinquecenteschi e che trovò nella pirateria la sua forma più tipica²³⁹. In questa storia, come rileva acutamente Molly Greene, la religione torna ad essere un elemento centrale della vita mediterranea: i corsari maltesi con la loro guerra di corsa contro l'infedele – e in realtà contro tutti i sudditi della Porta, cristiani compresi – non rappresentano perciò un anacronismo all'interno di un processo di secolarizzazione dell'ordine politico internazionale, bensì l'espressione più visibile di un *revival* cattolico che aveva i suoi principali pilastri nella Francia e nella Chiesa post-tridentina²⁴⁰.

Gli ortodossi – preti, soldati, nobili e mercanti – in virtù della loro posizione e identità di frontiera, s'insinuano tra le pieghe di questa «storia confusa» e di una realtà sempre più frammentata, per il moltiplicarsi delle rivalità e delle forze in campo. Le vecchie linee di demarcazione politica e religiosa non scomparvero del tutto e il Mare Interno continuò a essere ancora per entrambi quei grandi imperi «fonte e limite della propria potenza»²⁴¹; intanto, però, altri poteri provenienti soprattutto dal Nord, in particolare gli Inglesi, la Russia e gli Asburgo, si imposero sulla scena mediterranea, modificandone profondamente gli equilibri interni e determinandone gli sviluppi futuri²⁴². Negli ultimi decenni del secolo la concorrenza e l'aperto conflitto tra le marine europee fecero da contraltare alla disgregazione interna dell'Impero ottomano, sempre più indebitato dalla crescente autonomia degli *âyân*

²³⁸ Alberto TENENTI, «Introduzione», cit., p. 10.

²³⁹ Fernand BRAUDEL, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, cit., vol. II, p. 920.

²⁴⁰ Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., pp. 13-14.

²⁴¹ Francesca CANALE CAMA – Daniele CASANOVA – Rosa Maria DELLI QUADRI, *Storia del Mediterraneo moderno e contemporaneo*, Napoli, Guida Editore, 2009, p. 76.

²⁴² Cfr. Ugo TUCCI, «Liaisons commerciale et mouvement de navires entre la Méditerranée orientale et occidentale (XVe-XIXe siècles)», cit., pp. 4-5.

provinciali²⁴³ e dall'urto degli eserciti moscoviti, che non esitarono a sostenere e ad alimentare le forze della sua dissoluzione interna²⁴⁴.

L'eco delle avventure piratesche e delle antiche e nuove ostilità – politiche, religiose, economiche e militari – che attraversavano nel XVIII secolo lo spazio mediterraneo, soprattutto le sue terre e i suoi confini orientali, risuona nei memoriali e nelle scritte inviate a Propaganda dai cristiani d'Oriente, nei dispacci spediti al Senato dai residenti veneti a Napoli o nella corrispondenza tra i ministri napoletani e i *Primate* della Chimara. In queste carte e nelle situazioni in esse descritte, i cristiani ortodossi compaiono come interlocutori, interpreti, messi o servitori dei poteri mediterranei. Il clero, in particolare, sembra assumere il ruolo d'intermediario privilegiato tra i poteri cattolici e il mondo levantino, il che non deve sorprendere se pensiamo al posto di rilievo, politico e spirituale, che esso occupava all'interno della società ottomana²⁴⁵. Chi diventava ecclesiastico, inoltre, era quasi sempre membro di un'élite, spesso aveva viaggiato e frequentato i Collegi della *Cristianità*, tessendo relazioni molteplici con diversi soggetti politici ed ecclesiastici. Una certa liminalità connota perciò la carriera e lo status confessionale di molti di questi preti e giovani chierici, rendendoli per questo i soggetti più adatti a mediare tra i due mondi contrapposti – e allo stesso tempo internamente eterogenei – attraverso cui si snoda la loro biografia.

Emanuele Castrizio, originario di Salonicco, aveva viaggiato e vissuto tra diversi paesi del Levante e della *Cristianità* come studente e poi al seguito degli ambasciatori della Repubblica di San Marco, prima che la Congregazione di Propaganda nei primi decenni del Settecento gli

²⁴³ Lo stato ottomano, sempre più assorbito dai problemi relativi alla difesa militare, conobbe un progressivo indebolimento della propria autorità nelle province tanto d'Europa che d'Asia e d'Africa. Qui, infatti, crebbe il potere e l'autonomia dei notabili locali, sempre più svincolati dallo Stato centrale; ciò avvenne anche per effetto delle guerre con la Russia, che avevano costretto il Sultano a ricorrere all'aiuto militare dei signori feudali (*derebays*) che governavano nelle province. Cfr. Robert MANTRAN (a cura di), *Storia dell'Impero ottomano*, cit., pp. 362-363.

²⁴⁴ Cfr. John P. LEDONNE, *The grand strategy of the Russian Empire, 1650-1831*, Oxford University Press, 2004; Hugh RAGSDALE (ed.), *Imperial Russian foreign policy*, New York, University of Cambridge Press, 1993 (Woodrow Wilson Center Series).

²⁴⁵ Cfr. Steven RUNCIMAN, *The great Church in captivity*, cit.; Theodore H. PAPADOPOULOS, *Studies and documents relating to the history of the Greek Church and people under turkish domination*, Brussels, 1952 (Bibliotheca graeca aevi posterioris, 1).

affidasse la guida della parrocchia greca di Malta. Nato all'interno di una ricca famiglia tessalonicese, dopo la morte del padre, per sua volontà testamentaria, fu inviato in tenera età a Venezia perché si applicasse agli studi. Da lì prestò a Napoli, chiamato da suo zio Daniele Castrizio, sacerdote nella «nazionale» parrocchia di quella città, grazie al quale entrò nel Seminario arcivescovile. Quando giunse a Roma, chiamato dalla Curia, fu introdotto col titolo di Gentiluomo d'onore al servizio dell'ambasciatore veneto Lorenzo Tiepolo, il quale lo condusse con sé a Venezia. Da qui, al seguito del nuovo bailo Andrea Memmo partì per Costantinopoli, dove s'intrattenne per qualche tempo nella speranza di ottenere la nomina di console veneto a Smirne. Prima che il «comune nemico» (il Turco) dichiarasse guerra alla Repubblica veneta e carcerasse il bailo e i suoi familiari, munito di passaporto dall'ambasciatore di «Sua Maestà Cristianissima» riuscì a fuggire e a trovare rifugio a Malta. Qui, come molti suoi connazionali, cercò di recuperare presso i «sacri tribunali» alcuni effetti rubatigli dai corsari maltesi, dopodiché decise di tornare a Venezia per ricoprire un incarico «onorevole» che i suoi protettori gli avevano offerto per i suoi servigi. Appena prima di partire, però, ricevette dal Pontefice e dal dicastero di Propaganda l'ordine di andare a Roma per ricevere l'ordinazione sacerdotale dal Vescovo greco-cattolico; dopo sarebbe tornato a Malta per sostituire il prete scismatico Silvestro Bruno alla guida della chiesa greca. Sull'isola, però, fu trattenuto dai Tribunali per svolgere il «lavoro d'interprete di lingua greca» per circa quattro anni, durante i quali cercò, a suo dire, di convertire tutti i *turchi* e gli *scismatici* che giungevano sull'isola.

Quando tornò a Roma per rispondere di alcune accuse rivoltegli dal suo rivale Bruni, un mercante greco, come lui di Salonicco, gli affidò un giovinetto, Giorgio di Giovan Casaballi, perché lo istruisse nella fede e nella grammatica. Accusato di nutrire un «amore danato» verso quel giovane, Castrizio fuggì a Messina²⁴⁶, da dove, con l'aiuto del Governatore della città e di Anastasio Voda, «console della sua nazione», cercò di tornare in tutti i modi a Malta. Il Gran Maestro però non solo si rifiutò di concedergli un nuovo passaporto ma, accusandolo di essere una «spia de'maomettani», ne ordinò perfino l'arresto, proibendo nel frattempo a tutti i navigli maltesi d'imbarcarlo. Le ragioni

²⁴⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, 22 luglio 1724, Lettera di Costantino Galli di Salonicchio, cc. 322r-324r.

di tanto astio risiedevano, secondo Castrizio, nel fatto che egli aveva aiutato molti greci depredati dai corsari maltesi. Le suppliche rivolte a Propaganda e al Pontefice affinché fosse ristabilita la giustizia non sortirono alcun effetto e Castrizio non tornò più a Malta²⁴⁷. Nella sua ultima lettera inviata a Propaganda si rammarica per il destino che ormai lo attendeva, di dover cioè «andare a cercare il pane tra l'Infedeli» mentre le altre parrocchie greche d'Italia come Napoli, Malta, Ancona, Venezia, Livorno, Messina erano in mano a «frati allevati, e accresciuti nello scisma, e con l'astio del nome latino». Eppure, in una lettera Cigala racconta che, tornato in Levante, Castrizio si era prostrato ai piedi del Patriarca di Costantinopoli e che, giunto a Salonicco, sua patria, era stato nominato Arcivescovo dei *greci scismatici*²⁴⁸.

In virtù della liminalità del suo status confessionale e politico, il prete di Tessalonica si era trovato a svolgere in moltissime situazioni un ruolo di 'raccordo' tra i poteri cattolici e l'Oriente ortodosso e ottomano; allo stesso tempo, però, nonostante le sue connessioni con diverse autorità cattoliche, secolari ed ecclesiastiche, proprio l'ambiguità intrinseca al suo *nomen* cristiano e il sospetto di connivenza col turco, in quanto suddito ottomano²⁴⁹, ne determinarono alla fine il fallimento e l'impossibile neutralità.

Al di fuori dello «spazio legale» cattolico²⁵⁰, nella sfera politica dei rapporti interstatali i sovrani europei impiegarono i cristiani ortodossi come messi e informatori e nel Settecento sempre più spesso come consoli e ambasciatori nelle terre del Levante. Sullo sfondo c'è il moltiplicarsi dei contatti diplomatici tra la Porta e i poteri europei²⁵¹, i quali guardavano con sospetto, e insieme con crescente interesse, ad un impero ottomano sempre più indebolito dalle disfatte militari e dalle forze della disgregazione interna.

Già all'inizio del XVII secolo il residente veneziano a Napoli Pier Antonio Zon nei suoi dispacci riferiva della presenza tra i Greci della città di numerose «spie e ministri di novità e zizania»²⁵². Nel secolo successivo, con l'avvio di rapporti diplomatici ufficiali tra la Porta e lo

²⁴⁷ ASPF, SC, Greci, vol. 2, dal Lazzaretto di Messina, 22 agosto 1724, cc. 278r-281v.

²⁴⁸ ASPF, Acta, 6 luglio 1728, Istanze di Dionisio Cigala, n. 16, cc. 277r-283r.

²⁴⁹ Sull'ambiguità e la liminalità dei sudditi cristiani della Porta, vedi: Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., pp. 52-68; 198-199.

²⁵⁰ *Ivi*, cit., pp. 149-156; 227.

²⁵¹ Vedi *supra* cap. 2, pp. 88-89.

²⁵² Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., p. 141.

Stato borbonico nel settembre del 1740, le autorità napoletane nominarono console per il Regno nella città di Arta un membro della comunità greca, Giorgio Valmudi, originario di Ioannina²⁵³. In questa fase, per la prima volta, l'antica provincia dell'impero spagnolo cercò di avviare una politica estera autonoma, che affermasse il prestigio e l'indipendenza dello Stato, e di dar vigore al languente commercio con il Levante, garantendo innanzitutto la sicurezza delle sue coste dagli attacchi dei corsari barbareschi²⁵⁴. Anche dopo il trattato con la Porta le autorità del Regno continuarono, tuttavia, ad intrattenere relazioni informali e segrete con i territori ottomani. All'incirca nel 1787, come abbiamo già detto, i *Primati* della Chimara, sia turchi che cristiani, in cambio di denaro, gratificazioni politiche e accordi commerciali, posero i loro paesi e villaggi sotto la protezione di Sua Maestà. Nel contratto di «dedicazione» i Cimarriotti si impegnarono a fornire allo Stato borbonico «persone atte alla guerra» per la costituzione di un nuovo Reggimento²⁵⁵; in cambio, attraverso i loro rappresentanti – tra cui c'era anche un sacerdote di nome Demetrio – chiesero la regia protezione e il permesso di trasportare sui bastimenti delle reclute la *valonia* per venderla nel Regno e negli altri porti dell'Adriatico, sottraendo così quel commercio ai veneziani²⁵⁶.

Già da molto tempo, come la Repubblica veneta, il Regno di Napoli reclutava mercenari greci, slavi e albanesi sulle coste dell'Adriatico orientale²⁵⁷. Nel 1634 il vicerè spagnolo, preoccupato per i movimenti della flotta turca, ordinò di *levare* cinquecento albanesi a cavallo dalla Chimara, mentre vari avventurieri greci ed epiroti giunsero «di paese

²⁵³ ASN, MAE, Nazione greca, (1736-1772), b. 4403, fasc. 25 Dicembre 1741.

²⁵⁴ Mirella MAFRICI, «Diplomazia e commerci tra il Regno di Napoli e la Sublime Porta», cit., pp. 165-168; Id., «Il Mezzogiorno d'Italia e il mare: problemi difensivi nel Settecento», cit., pp. 637-663; Rosita D'AMORA, «The diplomatic relations between Naples and the Ottoman empire in the mid-eighteenth century: cultural perceptions», in Maurits H. Van den BOOGERT – Kate FLEET (EDS.), *The Ottoman Capitulations: text and context*, Roma, Ipocan, 2003 (Oriente Moderno, 3), pp. 715-727.

²⁵⁵ ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253, inc. 19, *Copia di articoli di lettera scritta dall'Albania à 25 novemb.e 1791 al Maresciallo Naselli dal Primate D. Costantino Casnezi, e dal Tenente D. Giovanni Spiro, Copia della lettera scritta dai Sig.ri Spiro, e Casnezi, al Sig. r Ludolf*, cc. 4r-5v.

²⁵⁶ Chiesero anche di poter caricare nel Regno viveri per il bisogno della provincia. ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253, inc. 7, 17 settembre 1789, cc. 5v-63.

²⁵⁷ Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., pp. 45-54.

turco a proporre speciosamente genti assai alla Corte di Napoli»²⁵⁸. Nel secolo successivo il continuo bisogno di mercenari spinse la Corte borbonica ad accettare la proposta di costituzione di un Real Reggimento Macedone il quale, secondo quanto riferisce un ambasciatore veneziano, avrebbe dovuto difendere «la nuova dinastia contro eventuali attacchi di fuori» e dissipare all'interno ogni «minima novità»²⁵⁹. Dopo la costituzione del primo battaglione nel 1736, i ministri e i sovrani napoletani furono continuamente impegnati nel tentativo di aumentare i «Reggimenti Nazionali», in particolare quello macedone, il quale, qualche anno dopo la sua costituzione fu impiegato nella guerra di successione austriaca (1740-48)²⁶⁰.

Nei decenni finali del secolo, quando Segretario di Stato era John Acton (1780-1804), nella Corte napoletana cominciò ad emergere l'interesse di formare «un forte partito» in Epiro, nel Regno di Morea, nella Macedonia e in altre terre del Levante, da impiegare in caso di necessità contro il Turco. I consiglieri dei ministri napoletani suggerirono di incaricare della realizzazione di questo progetto «una persona fedelissima a Sua Maestà, integra, onesta e accreditata presso la nazione greca per le sue qualità e aderenze», che conoscesse l'indole di quei popoli, da impiegare soprattutto per far reclute in Levante²⁶¹. Per facilitare e dare continuità all'opera di reclutamento si pensò allora di nominare ufficiali alcuni *Primate* della Chimara, i quali, in virtù della loro influenza politica e sociale, avrebbero tenuto in maggiore «soggezione» i soldati e ne avrebbero più facilmente procurati di nuovi²⁶².

Tra i compiti di questi ufficiali c'era anche quello di trasportare e vendere il grano regnicolo a Corfù²⁶³ e di coltivare, anche con dei regali,

²⁵⁸ Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., pp. 141-142.

²⁵⁹ Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., pp. 322-327.

²⁶⁰ Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., p. 208.

²⁶¹ Queste considerazioni, espresse probabilmente da qualche consultore e consigliere di Stato, sono espresse all'interno di un questionario su vari aspetti della politica estera e commerciale del Regno in Levante, posto al margine delle *Riflessioni necessarie intorno alle famiglie greche, che vengono a stabilirsi in Brindisi*, ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253, inc. 1, 19 febbraio 1790, cc. 8r-12v.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ Il Tenente Giovanni Spiro e Costantino Casnezi informano dell'avvenuto acquisto e spedizione il Generale Diego Naselli, il quale a sua volta trasmette la corrispondenza al Segretario di Stato Acton. ASN, ME, Affari con l'Albania, b. 4253: inc. 6, Napoli, 30 luglio 1789, cc. 1r-3r, Napoli 30 luglio 1789; inc. 5, Copia: Corfù, 19 maggio 1789, cc. 1r-2r.

l'amicizia dei vicini Pashà affinché facilitassero il lavoro dei reclutatori²⁶⁴. Nei loro dispacci i capitani del Reggimento, *Primati* di Chimara, si fanno perciò anche intermediari di questi ultimi e delle loro richieste di fronte al Sovrano cattolico: nel 1791 il Pashà di Delvino, anche in nome di altri notabili locali, in cambio del suo aiuto chiese che l'inviato della Corte napoletana a Costantinopoli, il Conte Ludolf, intercedesse presso la Porta per favorire la sua nomina a Pashà di Tricalà²⁶⁵.

In questa realtà, in cui le alleanze politiche erano mobili e fluttuanti, i capitani cimarrioni agivano anche come spie, denunciando gli intrighi in cui erano coinvolti alcuni soldati e alfieri del Reggimento, alleati di qualche *bey* locale o della Russia contro gli interessi del Regno²⁶⁶. In queste lettere dalla *Rumelia*, alla fine del XVIII secolo è soprattutto il nome russo a dominare. Le informazioni sui movimenti delle armate e degli emissari russi nel Mediterraneo e sui loro segreti maneggi con Ali Pashà e con le altre potenze europee, erano spesso utilizzate per esercitare pressioni sulla Corte, alla quale i *Primati* di Chimara continuavano invano a chiedere denaro e protezione²⁶⁷. Nel 1789 il Tenente del Reggimento Giovanni Spiro e Costantino Casnezi in una lettera al Generale Naselli riferiscono delle «premure» che un certo Pano Bizzilli, tenente e console al servizio della Russia, andava facendo presso le comunità dell'Albania, nell'intento di convincerle a schierarsi a favore dell'Impero moscovita in cambio della «perpetua protezione dell'Imperatrice, onori, grazie e ricchezze»²⁶⁸.

Se soldati e ufficiali agivano anche come spie e si occupavano di affari commerciali, i mercanti erano impegnati in ogni tipo di 'negozio': nell'agosto del 1740 il residente veneziano a Napoli Bartolini in uno dei dispacci indirizzati al Senato manifesta il sospetto che tre greci caffettieri della capitale fossero partiti su una tartana sorentina per «far reclute»

²⁶⁴ *Ivi*, inc. 1, 19 febbraio 1790, Lettera da Vuno, 25 novembre 1789, cc. 4r-9r.

²⁶⁵ ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253, inc. 19, *Copia di articoli di lettera scritta dall'Albania à 25 novemb.e 1791*, cit., cc. 2r-6r.

²⁶⁶ Le lettere private dei Cimarrioni sospetti venivano intercettate e una volta tradotte dal greco all'«italiana favella», venivano consegnate ai ministri napoletani. ASN, ME, Affari con l'Albania, b. 4253: inc. 1, 19 febbraio 1790, cc. 11r-13v; inc. 6, Napoli, 30 luglio 1789, *Ristretto di lettera del Ten.te Giovanni Spiro al Brigad.r Naselli in data 9 luglio 1789 da Cimarra nell'Albania*, cc. 9r-10v.

²⁶⁷ ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253, inc. 19, *Copia di articoli di lettera scritta dall'Albania à 25 novemb.e 1791 [...]*, *Copia della lettera scritta dai Sig.ri Spiro, e Casnezi, al Sig. r Ludolf*, cit., cc. 4v.

²⁶⁸ *Ibidem*.

nei domini della Serenissima²⁶⁹. Anche il clero non si limitava a far la predica o ad amministrare i sacramenti al proprio gregge. Gli ecclesiastici ortodossi compaiono nei documenti non solo nel ruolo d'interpreti o di rappresentanti – spesso di popolazioni analfabete; in alcuni casi essi assumono anche le vesti d'informatori oppure di promotori ed esecutori d'iniziativa di reclutamento e di progetti di colonizzazione al servizio dei Principi cristiani. Il capitano Renis che, secondo quanto riferisce il residente veneziano Bartolini, inculcò nella corte napoletana «il primo desiderio» di costituire il battaglione macedone, era «assistito da certo vescovo di quelle provincie»²⁷⁰. Quasi certamente si trattava di Sava II Petrovic Njegus, metropolita del Montenegro, invisibile ai veneziani, il cui nipote, d'intesa con il capitano del Reggimento Giorgio Corafà, era giunto nel Regno «per offerrire quantità di montenegrini per questo e forse per il secondo battaglione albanese»²⁷¹.

Come abbiamo già visto nel caso dei mainotti di Corsica e dei tentativi di colonizzazione greca in Sardegna, il trasferimento di famiglie di mercanti e agricoltori ortodossi da una riva all'altra del Mediterraneo era spesso organizzato e guidato da ecclesiastici del Levante. Nel Settecento, sempre più spesso, questi piani furono organizzati da greci dell'immigrazione, provenienti da diversi ambienti sociali. In tutti i casi si trattava di soggetti particolari, figure liminali, al confine tra lo spazio cattolico e l'Oriente ortodosso e ottomano, inseriti all'interno di una rete complessa di connessioni politiche. Abbiamo già visto il ruolo che Giorgio Corafà, Conte di Cefalonia e capitano del Reggimento Real Macedone, ebbe nella fondazione della colonia di Villa Badessa. Un altro ufficiale greco, un certo Demetrio, capitano di Cavalleria del Re di Francia, intorno al 1780 fu incaricato dal sovrano francese di condurre nuove popolazioni dal Maini per cercare di dare nuovo impulso alla colonizzazione delle terre corse dopo la diaspora causata dai tumulti degli anni trenta. Il militare chiese «in segreto» a suo cugino, il sacerdote greco unito di Livorno Patrizio Stefanopoli, come lui nativo di Corsica, di accompagnarlo nel viaggio che dalla Dalmazia, attraverso tutto l'Adriatico, lo avrebbe portato a Zante per negoziare l'affare delle

²⁶⁹ Bartolini al Senato, Napoli, 23 agosto 1740, n. 188, in Eurigio TONETTI (a cura di), *Corrispondenze diplomatiche veneziane*, cit., p. 174.

²⁷⁰ Bartolini al Senato, Napoli, 15 settembre 1739, n. 46, in Eurigio TONETTI (a cura di), *Corrispondenze diplomatiche veneziane*, cit., p. 58.

²⁷¹ *Ibidem*, nota 4.

«colonie greche» con alcuni Capi del Peloponneso²⁷². Sull'esempio del suo bisavolo, Stefanopoli avrebbe dovuto favorire il trasferimento sull'isola di altri mainotti, turbati in quegli anni dall'avanzata «del Capitan Pascià e delle sue navi e truppe» nella regione²⁷³. Per indurre all'obbedienza quella gente ostinata e garantire le famiglie dall'«insulto» dei Turchi, dei corsari inglesi e dei Veneziani gelosi di quell'affare²⁷⁴, Stefanopoli si considerava, in virtù dei suoi natali e dei suoi modi docili, l'uomo più adatto.

Fedele missionario al servizio della Curia romana, quest'ultima gli aveva più volte mostrato la sua gratitudine appagando le sue manie da bibliofilo, anche con l'invio di libri proibiti provenienti da Amsterdam²⁷⁵. Ridotto in miseria e gravato dai debiti, al tempo della missione Stefanopoli si trovava probabilmente ancora al servizio come cappellano in casa del suo «mecenate», il marchese e console di Sua Maestà Siciliana Emanuele de Silva²⁷⁶, il quale – come vedremo più avanti – intratteneva allora strette relazioni anche un altro personaggio ambiguo, Luigi Sotiri (Loudovikos Sōtērēs), medico, mercenario e agente al servizio degli zar. Nella lettera in cui Stefanopoli riferisce al Segretario di Propaganda, Monsignor Borgia, della sua segreta missione nel Maini, il sacerdote non manca di trasmettere anche alcune *nuove* sugli eventi in corso in quelle parti: in particolare sull'avanzata di Ali Pashà e sull'irritazione dei turchi alla notizia dell'arrivo imminente delle sue truppe nel Peloponneso, che aveva spinto i mainotti a rifugiarsi in massa sulle montagne del Taigeto²⁷⁷.

Negli stessi anni, sulle filuche che dalla Chimara giungevano nel Regno di Napoli, attraverso le lettere e i dispacci, insieme alle reclute,

²⁷² ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 5, Livorno, dal Lazzaretto di S. Jacopo, s.d., Lettera di Patrizio Stefanopoli al Segretario di Propaganda Fide Monsignor Borgia, cc. 613rv.

²⁷³ *Ivi*, cit., Livorno, dal Lazzaretto di S. Jacopo, 11 settembre 1780, cc. 614rv. Il contenuto di queste lettere è stato pubblicato da Thomas Papadopoulos [«Ταξίδι στην Ελλάδα Δημητρίου και Πατρικίου Στεφανόπολι για νέα μετοίκηση Μανιατών στην Κορσική (1780)», [Informazioni per una missione segreta organizzata nel 1780 dalla Corte di Francia per il trasferimento in Corsica di molte famiglie dal Peloponneso, particolarmente da Maina], *Λακωνικάί Σπουδαί*, 11 (1992), pp. 347-378].

²⁷⁴ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 5, Livorno, dal Lazzaretto di S. Jacopo, s.d., Lettera di Patrizio Stefanopoli al Segretario di Propaganda Fide Monsignor Borgia, cit., c. 613v.

²⁷⁵ *Ivi*, cit., Livorno, 5 maggio 1777, cc. 550rv.

²⁷⁶ *Ivi*, cit., Livorno, 26 agosto 1776, cc. 516r-533r.

²⁷⁷ *Ivi*, cit., Livorno, dal Lazzaretto di S. Jacopo, 11 settembre 1780, cit., c. 614v.

viaggiavano anche informazioni e notizie sugli eventi in corso in quella provincia e in tutta la *Rumelia*. Negli ultimi decenni del secolo l'attenzione dei messaggeri e dei ministri napoletani era rivolta soprattutto alla pressione delle armate asburgiche e russe sulle frontiere ottomane²⁷⁸ e ai maneggi che la Russia andava facendo nelle acque intorno a Corfù, attraverso i suoi consoli ed emissari greci.

Consoli greci al servizio dell'Impero moscovita erano presenti in questa fase nell'Impero ottomano e in molti stati della penisola italiana²⁷⁹. In questi anni la presenza russa nel Mediterraneo divenne visibile non solo sui mari, ma anche nelle sue città e all'interno delle comunità ortodosse dell'immigrazione. Non tutti questi agenti, però, avevano delle credenziali diplomatiche e consolari. Alcuni erano piccoli mercanti come Giovanni Fasulo, il quale intorno al 1800, durante il viaggio di ritorno dalla sua patria Ioannina a Bari, dove già da un decennio gestiva una bottega, fu trattenuto a Corfù a causa dell'occupazione dell'isola: poiché conosceva molte lingue fu obbligato a servire come interprete l'armata moscovita, al seguito della quale riuscì alla fine a far ritorno nel Regno²⁸⁰. Altri, come Luigi Sotiri (Loudovikos Sōtērēs), erano individui con esperienza militare alle spalle i quali, durante le guerre russo-turche degli ultimi decenni del secolo, avevano stabilito relazioni con le forze armate moscovite, combattendo al loro fianco contro la Porta ottomana. Nativo di Santa Maura, prima di porsi al servizio della Russia come agente e reclutatore nel 1768, Sotiri aveva esercitato la professione medica a Napoli, a Ioannina e in altre aree della Grecia continentale²⁸¹. Quando agli inizi degli anni novanta offrì in segreto i suoi servigi al Re di Napoli per reclutare uomini d'armi nelle piazze di Pisa e Livorno²⁸², si trovava al servizio di un generale russo, dal quale aveva ricevuto l'ordine di guidare l'«emigrazione de' Greci ed Albanesi per la nuova Russia», prevista in un articolo del trattato di pace

²⁷⁸ ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253, inc. 1, 19 febbraio 1790, Lettera da Vuno, 25 novembre 1789, cc. 4r-9r, cit..

²⁷⁹ Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., pp. 86-88.

²⁸⁰ Nel dicembre del 1797 Giovanni Fasulo affidò temporaneamente la sua bottega ad uno scarparo di Bari e, come era solito fare di tanto in tanto, per sbrigare alcuni suoi affari, tornò nella sua patria Ioannina, dove viveva sua moglie con i figli (ASN, SMC, b. 24, fasc. 2, anni 1798-1800).

²⁸¹ Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., pp. 88-94.

²⁸² A Livorno Sotiri aveva preso contatti con il Console napoletano in Toscana, de Silva, protettore di Patrizio Stefanopoli. È il console ad inoltrare le lettere del Sotiri al Maresciallo Naselli. ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253, inc. 25, 26 aprile 1792, cc. 1r-5v; inc. 26, 1 maggio 1792, c. 1r-4v.

stipulato con la Porta nel 1792²⁸³. Il timore di compromettere i rapporti con l'Impero ottomano spinse, a quanto pare, i ministri napoletani a lasciar cadere nel vuoto la proposta di Sotiri. Negli anni successivi quest'ultimo continuò a svolgere al servizio della Russia la sua azione di reclutatore e di sobillatore in tutta la Grecia occidentale, appoggiando i focolai di resistenza all'avanzata di Ali Pasha²⁸⁴.

Se è vero, quindi, che l'importanza della cosiddetta diaspora non risiede nella preservazione di una presunta identità greca, bensì nella continuità di rapporti che quel fenomeno ebbe il merito di alimentare, a tutti i livelli, tra est e ovest d'Europa, allora queste relazioni, i ruoli e le 'identità' dei migranti ortodossi non possono essere confinate all'ambito esclusivo del commercio. Innanzitutto per la molteplicità dei soggetti che si muovono all'interno di questo spazio di relazione, ma anche perché i ruoli, le funzioni, le identità sociali e politiche, come abbiamo visto, si sovrappongono talvolta all'interno di un singolo individuo: così Teodoro Sumalevri, *mercante albanese* di pelli di agnelli tra il Regno e il Levante, era anche arruolato come *volontario* nel Real Campo de' Cacciatori²⁸⁵; oppure il Conte di Cefalonia Giorgio Corafà, suddito veneto a capo di un reggimento 'straniero', era anche un *accademico dell'Arcadia*, letterato e naturalista, promotore nel 1771 di una silloge poetica «in lode di Caterina II»²⁸⁶.

All'interno del Mediterraneo moderno non solo le identità sociali e confessionali e le affiliazioni politiche sono multiple e mutevoli²⁸⁷; come vedremo tra poco, le strade su cui viaggiavano i mercanti intersecano quelle percorse dal clero e dai soldati greci e albanesi, lasciando intuire, oltre la contingenza dei legami commerciali, l'esistenza di un'unità più profonda tra le parti, pur eterogenee, che la compongono.

²⁸³ Si tratta del Trattato di Iassy, il quale pose fine alla guerra russo-turca iniziata nel 1787.

²⁸⁴ Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., p. 89.

²⁸⁵ Compare in una delle *fedi di verità* presentate e sottoscritte da diversi individui della *nazione* a sostegno delle dichiarazioni di Giovanni Fasulo, nel corso del processo che lo vede imputato dinanzi al Supremo Magistrato di Commercio di Napoli (ASN, SMC, b. 24, fasc. 2, anni 1798-1800).

²⁸⁶ Filippo D'ORIA, «Cultura napoletana e Diaspora greca nell'età dei Riformatori», cit., p. 340.

²⁸⁷ Cfr. Eric DURSTELER, «Identity and coexistence in the eastern Mediterranean, ca. 1600», cit..

CAPITOLO 5

1. L'eterogeneità delle reti: incontri e traiettorie

Le ragioni che spingevano i migranti ortodossi a muoversi tra le diverse comunità dell'immigrazione erano molteplici. Quando nei primi anni trenta del Settecento i ribelli corsi distrussero con incendi e saccheggi la colonia di Paomia, abbiamo visto come la maggior parte dei coloni si trasferì ad Ajaccio, altri scelsero di ritornare in Levante e altri ancora più tardi si trasferirono nelle vicine comunità ortodosse del Mediterraneo occidentale, a Napoli, a Livorno, sulla piccola isola di Minorca e in Sardegna. Abbiamo visto anche che i primi ad abbandonare la colonia per raggiungere le altre parrocchie greche della *Cristianità*, furono gli ecclesiastici¹.

Il clero di rito greco, insieme ai mercanti, era, infatti, l'elemento più mobile e dinamico all'interno dell'immigrazione: la ricerca continua del «vitto» e le loro molteplici connessioni spingevano preti e giovani chierici a viaggiare continuamente da una comunità all'altra, spesso chiamati dai loro *connazionali*. La Congregazione di Propaganda esercitava la sua forza attrattiva su tutto il clero orientale: non solo sui quei cristiani che avevano riconosciuto e accettato il primato papale e i dogmi cattolici, pur mantenendo le loro tradizioni liturgiche, ma anche sui membri delle gerarchie ecclesiastiche orientali. Questi ultimi, come abbiamo visto, pur riconoscendo l'esclusiva autorità del loro Patriarca, giungevano in *Cristianità* in cerca di un'occupazione² o per presentare le loro suppliche al Pontefice e al dicastero romano.

L'idea di una 'diaspora' ortodossa ed ellenofona che dalle terre del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli si sarebbe diffusa attraverso i territori occidentali, mantenendo intatta la propria identità culturale e religiosa, ha tuttavia portato a trascurare l'importanza della

¹ ASPF, SC, Ajaccio, 20 giugno 1739, cc. 601rv.

² Cfr. Angelo TURCHINI, «La nascita del sacerdozio come professione», in Paolo PRODI (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 225-256.

Congregazione romana e soprattutto la sua capacità di plasmare e di unificare lo spazio dell'Ortodossia occidentale. Maggior attenzione è stata rivolta all'elemento mercantile e al suo ruolo nel processo di 'integrazione' tra le grandi comunità dell'immigrazione e tra queste e l'Oriente ortodosso³. In effetti, i mercanti ortodossi si spostavano continuamente tra un emporio e l'altro del Mediterraneo, oppure, attraverso i loro messi, spedivano la merce a familiari e connazionali residenti in Levante o nelle altre colonie della penisola. Sono molti gli studi che documentano le reti dei mercanti ortodossi attraverso le principali città del Mediterraneo, lungo le coste del Mar Nero e fino ai porti dell'Europa settentrionale⁴. I rapporti tra i grandi centri del commercio mediterraneo e gli avamposti commerciali di Stati più periferici e di frontiera, come il Regno di Napoli, sono rimasti invece largamente inesplorati.

Le reti del clero e quelle dei mercanti, infine, non disegnano un perimetro chiuso, né delimitano uno spazio culturale omogeneo: gli interessi del 'negozio' spingevano i migranti ortodossi a creare legami e associazioni anche al di fuori della *nazione* e l'identità religiosa, come ogni altra identità, era un terreno fluido, che si adattava e si trasformava a seconda dei contesti e delle situazioni. La mobilità del clero greco tra le due società cristiane e attraverso le comunità ortodosse della penisola e del Mediterraneo centrale, rivela più di ogni altro aspetto l'unità e la fluidità di uno spazio sociale, confessionale e culturale profondamente eterogeneo.

1.1 La longa manus di Propaganda Fide: alumni, preti e missionari

Fin dalla prima metà del XVII secolo, nel tentativo di realizzare e consolidare l'unione tra le Chiese, il Papato cominciò a indirizzare in maniera organizzata i suoi sforzi alle comunità di cristiani uniati dell'Europa centrale e soprattutto alle moltitudini di «eretici» e «scismatici» che vivevano sparsi nei territori del Levante o che

³ Vedi ad esempio i lavori di Despina Vlami [Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του κήπου. *Έλληνες εμποροι στο Λιβόρνο, 1750- 1868* [Il fiorino, il grano e la via del giardino. *Commercianti greci a Livorno, 1750-1868*], cit.] e di Mathieu Grenet [*La fabrique communautaire*, cit.].

⁴ Vedi *supra* pp. 241-248.

insidiavano le parrocchie 'cattoliche' di rito greco della *Cristianità*⁵. Le terre di missione in cui la Congregazione di Propaganda operava attraverso i suoi intermediari si estendevano, perciò, oltre il Levante e le coste del Mare Interno, all'interno di quel *Più Grande Mediterraneo* i cui contorni furono tracciati da Braudel proprio per enfatizzare il movimento continuo degli uomini tra le sue terre e il mare. All'interno del suo vasto perimetro si svolgeva la vita di molti missionari greci, lungo un sentiero vario, continuo e oscillante che si snodava attraverso i confini politici e le frontiere linguistiche e religiose.

Dal 1697 al 1714 l'attività di missionario aveva portato Giovanni Stai ad attraversare quasi l'intera area mediterranea. Dall'Arcipelago, dove era stato inviato come missionario nel 1697, era tornato a Roma nel 1701: dopo essere stato scomunicato dal patriarca di Costantinopoli per aver pubblicamente predicato contro lo scisma dei suoi *nazionali*, racconta di essere stato costretto dalle persecuzioni degli *scismatici*, supportati dai turchi, ad abbandonare il suo incarico. Dall'agosto del 1702 all'inizio dell'anno successivo chiese più volte di essere inviato presso i greci dell'Ungheria Superiore, sotto la direzione del cardinale Kollonitz⁶: munito della patente di missionario nel gennaio 1703 e di un *breve* commendatizio diretto a quel cardinale, si trasferì a Vienna, dove però, a causa della lingua, non fu giudicato abile per la missione. Nel novembre del 1703 il Nunzio di Vienna propose a Propaganda di inviarlo in Moscovia oppure, affinché non vivesse ozioso in Vienna, «suggerì ancor esser in Italia molte Chiese greche, come in Messina, Palermo, Napoli, et altrove nelle quali per ignoranza de' Parochi, e de Vescovi med.i, succedevano gravi disordini, e che perciò era espediente di spedirvi qualche sacerdote dell'istesso rito coll'opportune istruzioni»⁷.

Nel frattempo Stai era passato in cerca di qualche impiego in Valacchia, dopo un breve soggiorno a Buda, da dove era fuggito a causa

⁵ Cfr. Bernard HEYBERGER, «Le catholicisme tridentin au Levant (XVIIe-XVIIIe siècles)», cit.; Id., «Pro nunc, nihil respondendum. Recherche d'information et prise de décision à la Propagande: l'exemple du Levant (XVIIIe siècle)», in *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Italie et Méditerranée*, T. 109, N° 2, 1997, pp. 539-554.

⁶ Cfr. Tamás VÉGHSEÖ, «Il cardinale Leopoldo Kollonich e i greco-cattolici dell'eparchia di Munkács», in Id. (a cura di), *Da Roma in Hungaria. Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis, vescovo di Munkács/Mukacevo (1689-1706)*, Nyíregyháza, 29-30 settembre 2006, Nyíregyháza 2009 (*Collectanea Athanasiana – I, Studia vol. 2*), pp. 255-271.

⁷ ASPF, Acta, 1 luglio 1709, Giovanni Stai, in quali missioni sia stato e come si sia portato, n. 37, cc. 337rv.

della sollevazione del Regno ungherese. Lì, con l'aiuto dei Ministri del Principe valacco, appartenenti alla famiglia fanariota dei Catacuzeni⁸, era riuscito a introdursi in quella corte e a predicare in mezzo al popolo con l'intervento del Metropolita e dei Vescovi. Nonostante l'opposizione del Patriarca greco *scismatico* di Costantinopoli, per un certo periodo continuò a vivere a corte, occupandosi dell'istruzione di diversi giovani nobili. Questa condizione durò fino a quando il Principe di Valacchia non lo privò della sua protezione, per il timore di essere accusato dinanzi alla Porta di essere un ribelle della Chiesa costantinopolitana. Rimasto senza occupazione decise allora di passare nell'Arcipelago e di portarsi da lì a Malta⁹, dove per tre anni diresse la parrocchia greca, aiutando il Tribunale dell'Inquisizione dell'isola a 'purgarla' da molte opere di autori scismatici; al termine dei tre anni decise di andare a Roma con l'intenzione di passare in Francia per alcuni suoi affari¹⁰. Nel 1714 il Patriarca di Venezia scrisse a Propaganda per sollecitare l'invio in quella dominante di Giovanni Stai, allora destinato alla Chimara come missionario apostolico, affinché ricoprisse la carica di cappellano nella Chiesa greca di S. Giorgio «in penuria grande di greci cattolici» mentre erano «all'opposto moltissimi i scismatici»¹¹

Ripercorrendo le tappe dell'esistenza missionaria di Giovanni Stai, osserviamo il sovrapporsi degli spazi confessionali, soprattutto lungo il *limes* occidentale dell'Ortodossia; il suo percorso ci permette inoltre di capire alcuni dei meccanismi e delle ragioni che erano alla base delle reti della mobilità ortodossa nel Mediterraneo centrale e più in generale nei territori della Cristianità romana.

Le lettere inviate a Propaganda nel corso del Settecento, raccolte nei volumi degli Acta e in quelli sugli Italogreci, testimoniano ancora per questo secolo il vivo interesse missionario della Curia romana verso i cristiani ortodossi – sia d'Oriente che d'Occidente – e soprattutto l'attrazione che per ragioni spesso pragmatiche e 'd'interesse' quella continuava ad esercitare sui chierici, sacerdoti e prelati orientali. Gli ex-alunni del Collegio greco di Roma o quelli che erano venuti in Italia per

⁸ Cfr. Cyril MANGO, «The Phanariots and the byzantine tradition», in Id., *Byzantium and its image. History and culture of the Byzantine Empire and its heritage*, London, Variorum reprints, 1984, pp. 41-66.

⁹ ASPF, Acta, 1 luglio 1709, Giovanni Stai, cit., c. 333v-334v; SOCG, vol. 569, 1 luglio 1709, c. 225v.

¹⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, Malta, 4 dicembre 1708, c. 336r.

¹¹ *Ivi*, cit., Venezia, 11 agosto 1714, cc. 422r-423v.

seguire gli studi altrove – a riparo dall’influenza delle gerarchie cattoliche¹² –, o ancora i religiosi provenienti dal Levante – spesso in fuga dalla miseria o dalle conseguenze delle guerre veneto-ottomane, tutti si rivolgevano alla Congregazione romana nella speranza di essere impiegati in qualche missione in Croazia, Valacchia o in Chimara o più spesso come parroco o cappellano in una delle parrocchie greche della Cristianità. L’amovibilità delle cariche e la necessità di un sussidio spingevano molti di loro a rivolgere reiterate suppliche a Roma alla ricerca continua di nuovi incarichi, talvolta anche all’interno di chiese e monasteri latini. Nel 1781 Niceforo Loverdo, originario di Cefalonia, scrisse al dicastero romano nella speranza di ricevere qualche sussidio per andare a Genova. Era giunto in Italia diversi anni prima quando l’Arcivescovo di Corfù e altri distinti personaggi di quell’isola lo avevano raccomandato all’Arcivescovo di Otranto, Monsignor Pignatelli, davanti al quale aveva abiurato gli «errori»; dopo l’abiura dello *scisma* era andato a Venezia per terminare i suoi studi¹³, probabilmente nel Seminario della comunità ortodossa veneziana, il Collegio Flangini, e in seguito, accompagnato da varie lettere commendatizie del Pignatelli, si era recato a Roma in cerca un impiego idoneo. Non avendo trovato in quella capitale alcuna occupazione, aveva deciso di andare a Genova e per questo chiedeva al dicastero di assegnargli il necessario per il viaggio¹⁴.

«Il sagra Autorevole braccio»¹⁵ di Propaganda, con il suo esteso e ramificato sistema informativo basato sulle nunziature apostoliche e sulla corrispondenza con i missionari e con gli ecclesiastici locali, seguiva e talvolta indirizzava i movimenti del clero ortodosso tra il Levante e i territori cattolici e attraverso le comunità dell’immigrazione. In genere la Congregazione romana preferiva non ingerirsi nella scelta

¹² Il Collegio Cottunio, fondato a Padova dal macedone Ioannis Kottunios in opposizione a quello romano di S. Atanasio, lo Studio di Padova [Georgios PLOUMIDIS, «Gli scolari greci dello studio di Padova », *Quaderni per la storia dell’Università di Padova*, 4 (1971), pp. 127-141; «Οι Έλληνες σπουδαστές του πανεπιστημίου της Πάδοβας. Προσθήκες», [Gli studenti greci dell’Università di Padova. Integrazioni], *Δωδώνη*, 12 (1983), pp. 263-281] e il Collegio Flangini di Venezia [Athanasios E. KARATHANASSIS, «Il Collegio Flanghinis», cit.] erano prediletti dagli ortodossi che giungevano sulla penisola per ragioni studio per la loro maggiore indipendenza dalle gerarchie cattoliche.

¹³ ASPF, Acta, 23 aprile 1781, Niceforo Loverdo di rito greco nativo di Cefalonia avendo abiurato lo scisma domanda qualche sussidio per potersi portare in Genova, ove spera impiegarsi, n. 8, cc. 61rv.

¹⁴ ASPF, SOCG, vol. 856, 23 aprile 1781, cc. 215rv.

¹⁵ ASPF, SC, Greci, vol. 2, 21 maggio 1729, c. 474r.

dei parroci greci, anche se era sua consuetudine raccomandare agli ordinari diocesani qualche soggetto di particolare merito e abilità. In una breve *Istruzione* i requisiti necessari per quella carica erano indicati, oltre che in una comprovata cattolicità, anche e soprattutto nella «perizia della lingua greca volgare specialmente per intendere, ed essere inteso nell'amministrazione del sacramento della Penitenza e di più la perizia dell'officiatura, e canto greco orientale: qualità che sogliono mancare per ordinario negl'italogreci». Come notava il suo estensore, le qualità raccomandate potevano «difficilmente riconoscersi in Napoli, dove non sono persone, che abbiano simili cognizioni per poterne formare un retto giudizio»¹⁶.

Questa critica era rivolta in particolare ai Vescovi, la cui preoccupazione principale non era tanto la cura delle anime, bensì l'obbedienza del parroco alle prescrizioni romane. Poiché, non sempre a ragione, i preti italoalbanesi erano considerati più conformi alla disciplina e ai dogmi cattolici per essere nati e cresciuti nelle diocesi latine, i Vescovi – soprattutto quelli di Napoli¹⁷ – ne sollecitavano spesso l'invio nelle parrocchie levantine delle loro diocesi. Così, quando Cigala fu espulso dalla chiesa greca di Napoli, l'Arcivescovo latino ne affidò l'amministrazione a un certo Francesco Tamburi, sacerdote italogreco di Calabria¹⁸: quest'ultimo rimase in carica fino a quando alcuni membri di quella comunità, con l'opposizione del prete albanese e di una parte dei laici, elessero un nuovo parroco nella persona di Gabriele Gavalà, greco di Tinos, più idoneo per la lingua ad amministrare i sacramenti e celebrare i sacri *offici*¹⁹.

A volte erano gli stessi ex-alunni italoalbanesi del Collegio greco di Roma o dei Seminari di Calabria e di Sicilia ad aspirare alla guida della parrocchia greca della Capitale. Capitava anche che gli stessi Governatori della Chiesa e Confraternita greca eleggessero per cappellano o parroco un sacerdote italogreco o italo-albanese, come accadde nel 1715, quando fu nominato cappellano un sacerdote greco-

¹⁶ ASPF, Acta, 16 maggio 1735, Concorrenti alla Parrocchia vacante dei Greci in Napoli, n. 19, c. 232r.

¹⁷ Nel 1736 l'Arcivescovo di Napoli Spinelli fece visitare dall'italo-greco Monsignor Rodotà la Chiesa greca della città (ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, 1736, Note di archivio sul calendario, cc. 538rv).

¹⁸ ASPF, SOCG, vol. 682, 16 maggio 1735, Copia dell'attestato della nomina di Taburi alla carica di economo da parte dei governatori della confraternita (3 agosto 1731), c. 211r.

¹⁹ *Ivi*, cit., cc. 178r-215v; cc. 187rv; c. 190r.

siculo, nativo della Piana, di nome Domenico Mamula. Il Vescovo greco-cattolico di Roma, Monsignor Zassi, non solo ne sostenne la nomina ma ne sollecitò anche il rapido arrivo a Napoli per il timore che quei Governatori mutassero opinione e invece di un ministro cattolico chiamassero qualche loro *nazionale d'Oriente*²⁰. Questa non fu l'unica volta in cui per ragioni di opportunità i Greci *orientali* di Napoli accettarono, o come vedremo, procurarono attivamente la nomina di qualche cappellano o sacerdote oriundo, «allevato col latte cattolico»²¹, come Mamula. In tutti questi casi, però, si trattò d'individui che per esperienza e relazioni personali erano entrati in contatto con il mondo da cui essi provenivano, proprio come il sacerdote siculo-albanese, il quale aveva trascorso diversi anni tra gli *scismatici* in Oriente, condotto a Ioannina dalla Sicilia da alcuni mercanti epiroti²².

Il più delle volte, tuttavia, la Sacra Congregazione, ignorando le sue stesse prescrizioni, cercò di favorire l'insediamento di religiosi italoalbanesi nelle parrocchie levantine della penisola come strumento di disciplinamento e allo scopo soprattutto di evitare l'insediamento di preti *scismatici* provenienti dal Levante. Ad esempio, nel tentativo di ristabilire l'ordine nella parrocchia greca di Ancona al tempo delle «rivoluzioni», i cardinali di Propaganda nel 1796 chiesero a Francesco Bugliari, Vescovo di Tagaste e degli Albanesi di Calabria, d'informarsi se nelle Parrocchie italo greche di questa Provincia vi fosse qualche sacerdote di rito greco, di buoni costumi, conoscitore della lingua greca volgare, ed il rito dei Greci, così che possa sostenere l'ufficio di capellano dei Greci in Ancona»²³.

Gli spostamenti dei chierici, missionari e preti orientali tra i vari luoghi dell'Ortodossia 'occidentale' seguivano soprattutto il flusso continuo di notizie, richieste e informazioni che correva tra soggetti e istituzioni diverse. Propaganda, attraverso i Nunzi e i Vescovi latini, non era l'unico soggetto in grado di gestire e indirizzare questo flusso. Il clero e in generale i membri di ciascuna comunità erano certamente al corrente di quanto accadeva nelle altre parrocchie di rito greco: nelle

²⁰ ASPF, Acta, 2 dicembre 1715, *Dionisio Cicala Protosingelo del Patr.ca Greco d'Alessandria si raccomanda al Card.le Arciv.o di Napoli Pignatelli per la parrocchia vacante di quella Chiesa greca*, n. 26, cc. 623rv; SOCG, vol. 602, 2 dicembre 1715, cc. 81rv.

²¹ *Ivi*, cit., Lettera di Filoteo Zassi Arcivescovo di Durazzo, c. 81rv.

²² ASPF, Acta, 17 dicembre 1715, *Domenico Mamula Greco Siciliano viene eletto dalla nazione per la sud.a Parrocchia, e sue qualità*, n. 10, cc. 652v-653v.

²³ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 6, S. Adriano, 12 settembre 1796, cc. 306r-307r.

relazioni inviate a Propaganda dai sacerdoti o dalle comunità di rito greco sono infatti frequenti i riferimenti alle condizioni o agli eventi che avevano interessato comunità e parrocchie diverse dalla propria, allo scopo di perorare analoghe soluzioni ai medesimi problemi, come semplice monito o per orientare le scelte del dicastero romano o dei Vescovi latini²⁴. Di queste relazioni inter-comunitarie costituisce una prova evidente anche la presenza all'interno dell'Archivio della Confraternita greca di Napoli di una copia delle *Costituzioni* della Confraternita greca di Livorno datata 1775 e un'altra dei *Regolamenti* di quella greco-veneziana del 1821²⁵.

Mentre le forme della comunicazione mercantile sono state ampiamente studiate²⁶, la corrispondenza tra religiosi e migranti ortodossi su questioni più generali, legate a diversi aspetti della vita delle comunità, ci è nota solo attraverso alcune lettere ritrovate all'interno degli archivi delle Confraternite: ad esempio Desplina Vlami cita il caso delle relazioni epistolari tra i Greci di Livorno e le comunità di Trieste e di Ancona²⁷. Non è escluso, però, che esistessero altre forme di comunicazione più informali, non riguardanti soltanto i rappresentanti istituzionali delle comunità. Nelle carte dell'Archivio romano è frequente l'uso di locuzioni come «giunse notizia che» oppure «fecero chiamare», le quali evocano chiaramente l'esistenza di contatti e comunicazioni tra i membri delle diverse comunità greche. In una lettera indirizzata nel 1735 alla Congregazione di Propaganda Fide, Gabriele Gavalà riferisce che mentre si trovava in Puglia come parroco della Chiesa greca di Lecce, era stato chiamato da alcuni suoi «nazionali dimoranti in Napoli», i quali gli avevano ordinato di andare a Roma

²⁴ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ancona, 23 febbraio 1771; cc. 293r-298r; Ancona, 25 maggio 1771, cc. 309r-310r.

²⁵ Cfr. Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., pp. 293-294.

²⁶ Cfr. Zsuzsa BARBARICS – Renate PIEPER, «Handwritten newsletters as a means of communication in early modern Europe», in Robert MUCHEMBLED (ed.), *Cultural exchange in early modern Europe*, Vol. III: Francisco BETHENCOURT – Florike EGMOND (eds.), *Correspondence and cultural exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, 2007, pp. 53-79; Francesca TRIVELLATO, «Merchants' letters across geographical and social boundaries», in *Ibidem*, pp. 80-103.

²⁷ Despina VLAMI, «Commerce and identity in the Greek communities. Livorno in the eighteenth and nineteenth centuries», *Diogene*, n. 177 (1997), pp. 73-95.

affinché fosse nominato dalla Santa Sede prete della loro Chiesa dei SS. Pietro e Paolo de' Greci²⁸.

Il racconto della sua vita, come quella di molti altri religiosi menzionati nei documenti di Propaganda, si snoda tra realtà e finzione, attraverso le frontiere confessionali e soprattutto attraverso le diverse comunità greche della penisola. Nato a Tinos da genitori cattolici, all'età di ventiquattro anni era stato ordinato sacerdote da un Vescovo *scismatico*; quando la sua patria fu conquistata dai turchi, si era ritirato a vivere tra i monaci del Monte Athos, trattenendosi lì per dieci anni. Spinto da un rimorso continuo di coscienza, a Corfù ottenne da Giuseppe Schirò, italoalbanese e allora Vicario apostolico di Chimara, le opportune dispense per venire a Roma e ottenere l'assoluzione²⁹. Ciò avvenne – secondo quanto riferisce Cigala al Santo Uffizio – al tempo in cui Gavalà si trovava a Lecce, dove era rimasto solo per alcuni mesi, e a Venezia, dove aveva vissuto per due anni sempre *da cattolico*³⁰.

Nell'anno in cui Gavalà fu chiamato dai greci di Napoli, un altro sacerdote greco, Antonio Stefanopoli di Corsica, fu spedito dalla capitale nella provincia, a Lecce. Per liberarsi del prete corso nel 1735 l'Arcivescovo e il Nunzio di Napoli gli permisero di celebrare nella chiesa greca di Lecce, dai cui parrocchiani, tuttavia, fu ritenuto incapace e indegno. Alla fine il Vescovo greco-cattolico di Roma, Monsignor Matranga, affinché smettesse di andar vagando altrove ad «inquietar i Greci Orientali», gli intimò di tornare dal suo ordinario, il Vescovo di Sagona, per rendergli conto dei suoi lunghi viaggi³¹. Il prete greco-corso, come sappiamo, non obbedì alle raccomandazioni del Vescovo dal momento che nel 1742 lo ritroviamo a Barletta ad officiare *sub ritu greco* il matrimonio del Console Chiriachì, alla presenza anche di un canonico latino³². Abbiamo già incontrato Stefanopoli al fianco di Beniamino Vatachi nelle sue peregrinazioni attraverso il Levante, le corti europee di Spagna, Francia e Portogallo e la penisola. Secondo il racconto del Cigala, i due da Roma si erano recati in Francia: da qui, appresa la

²⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, 2 gennaio, 1740, Risposta all'Arcivescovo di Napoli Spinelli, cc. 623r-625r.

²⁹ ASPF, Acta, 7 febbraio 1735, *I Greci di Lecce chiedono per loro Parrocchiano D. Giuseppe Gavalà ad esclusione d'Antonio Stefanopoli*, n. 19, cc. 77r-84r; SOCG, vol. 681, 7 febbraio 1735, c. 280v).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, 2 gennaio, 1740, Risposta all'Arcivescovo di Napoli Spinelli, cit., c. 625r.

³² Vedi I parte (*supra* cap. 3, pp. 186-187)

notizia della sua presunta carcerazione nelle prigioni del S. Ufficio, erano partiti per Livorno con l'intenzione di tornare subito a Roma e domandare che fosse loro concessa la parrocchia vacante di Napoli. Non appena seppero che la notizia era falsa, Vatachi inviò il suo compagno a Roma raccomandandolo ai greci lì residenti: questi ultimi, a loro volta, avevano ricevuto dai greci di Napoli l'incarico di mandare il prete corso in quella capitale perché prendesse possesso della loro chiesa come cappellano³³. Nella ricostruzione fornita dal Cigala, i «perfidi Giannotti» che avevano convocato a Napoli il cattolico-levantino Gavalà per sostituire Tamburi nell'amministrazione di quella chiesa, erano gli stessi Greci epiroti «di passaggio» nella capitale, che qualche anno prima si erano «ingegnati con aver fatto venire da' costì un Prete di Corsica»³⁴.

Attraverso un fitto e complesso scambio di richieste d'aiuto, informazioni e false notizie, un prete italo-greco, educato nel collegio greco di Roma e ordinato dal suo Vescovo greco-cattolico Filoteo Zassi³⁵, era stato chiamato a Napoli dai greci *scismatici* ed era diventato il capo della loro «fazione»: i Greci *congiurati*, «portando come in trionfo in mezzo di loro l'accennato prete» – racconta Cigala – erano entrati tumultuosamente in Chiesa sfondando la porta di una stanza chiusa e armati di mazzole lo avevano cacciato via³⁶. Anche in un'altra occasione – racconta sempre il Cigala – quei greci *scismatici*, con il sostegno del Vicerè, lo avevano spinto a lasciare Napoli e si erano subito adoperati per far giungere nella loro Chiesa un certo Papà Ciriaco, nativo di Mezzojuso ma allevato e cresciuto dalla sua tenera età nella città di Ioannina, lo stesso che nel 1715, poco prima del suo arrivo a Napoli, era stato espulso «per i suoi demeriti da questa medema parochia de Greci allor' vacante»³⁷.

Ci soffermeremo più avanti sui processi di costruzione comunitaria all'interno dei luoghi dell'immigrazione, sulle logiche del conflitto e sulla generale incapacità delle categorie e dicotomie tradizionali –

³³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Napoli, 29 settembre 1730, cc. 428r-429v; 21 ottobre 1730, cc. 430r-431v.

³⁴ *Ivi*, cit., Napoli, 4 luglio 1730, cc. 410r-411v; 26 agosto 1730, cc. 416r-420v; Acta, 4 settembre 1731, Dionisio Cigala, n. 14, cc. 434r-437r.

³⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, 1729, Lettera di Antonio Stefanopoli alla Congregazione di Propaganda Fide, c. 386r.

³⁶ *Ivi*, cit., Napoli, 4 luglio 1730, 4 luglio, cit., cc. 411rv.

³⁷ Si trattava probabilmente di Domenico Mamula (vedi *supra* p. 299, 22n). *Ivi*, cit., *Alla Sagra CONGREGAZIONE di Propaganda Fide per il Padre D. Dionisio Cigala Parocho della Chiesa de Greci di Napoli* (memoriale a stampa per i Tipi Leone & Mainardi, 1731 sul caso Cigala), cc. 442r-449v.

linguistiche, politiche e confessionali – di spiegare una realtà estremamente fluida e complessa. Ciò che qui interessa rilevare è che le reti della mobilità ortodossa intersecano e uniscono tutti i diversi ambiti – sociali, geografici, culturali – dell'Ortodossia 'occidentale'. Nonostante le difficoltà pratiche – legate alla viabilità e alle difficoltà del viaggio – e le differenze linguistiche e culturali, anche l'universo apparentemente remoto e chiuso delle colonie italo-albanesi del Regno meridionali è incluso, soprattutto attraverso il suo clero, all'interno di questo spazio di relazione. Le reti della mobilità ecclesiastica includono anche altri luoghi in qualche modo periferici, esclusi dalle reti dei mercanti come la Corsica: qui, già nel 1687 il Gran duca di Toscana aveva ordinò di far trasferire da Livorno, in occasione delle celebrazioni della Pasqua, un sacerdote greco per assistere i poveri mainotti rimasti senza il loro papàs e costretti a confessarsi con l'ausilio di un interprete per mancanza di sacerdoti in grado di intendere la loro lingua³⁸. Anche Malta, in cui i mercanti greci approdavano per lo più per presentare le loro istanze contro gli attacchi dei corsari cristiani dinanzi al Tribunale degli Armamenti, era un nodo centrale all'interno delle reti della mobilità ecclesiastica. Da qui il cipriota Costantino Bruni, dopo essere stato parroco per alcuni anni nella Chiesa di Santa Maria Damascena, agli inizi degli anni settanta del Settecento partì per Ancona per ricoprire la carica di parroco della Chiesa greca³⁹. Nonostante fosse stato inviato lì munito delle attestazioni di cattolicità del Vescovo di Malta⁴⁰, una volta giunto in quel porto pullulante di *scismatici* si rifiutò di obbedire alle prescrizioni dell'Arcivescovo Bufalini e, per non rendersi «obbrobrioso alla Nazione», cominciò a consentire l'ingresso nella Chiesa anche ai greci «non professi»⁴¹. Da Malta un altro sacerdote greco, Emanuele Castrizio, giunse a Napoli al tempo delle persecuzioni del Cigala, allo scopo di «pacificare quella Nazione con il suo Parroco» e di correggere i libri ecclesiastici di quella Chiesa. In una lettera a Propaganda sollecitava analoghe «emendazioni nella Chiesa greche di Malta e anche in quelle di Calabria e Sicilia, che egli aveva probabilmente visitato»⁴².

³⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, Pisa, 22 marzo 1687, c. 145r.

³⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ancona, 17 giugno 1771, cc. 329r-330r.

⁴⁰ *Ivi*, cit., 6 giugno 1771, cc. 317rv.

⁴¹ *Ivi*, cit., Ancona, 9 settembre 1771, cc. 345r-346r.

⁴² ASPF, Acta, 20 settembre 1717, D. Emanuele Castrizio espone la necessità di correggere i libri ecclesiastici delle chiese greche di Napoli, di Calabria, Sicilia e Malta bisognose di tal emendazione, e di rimedio ad altri abusi, n. 12, cc. 335v-336v; Acta, 1 settembre 1721, Emanuele Castrizio, n. 28, cc. 303v-304v.

Quando nel 1721 Castrizio fu costretto a presentarsi a Roma dinanzi al Tribunale dell'Inquisizione, dietro indicazione dell'abate Balsarini suggerì al dicastero romano come suo sostituto in Malta un sacerdote di Cefalonia, Mario Crassà (*alias* Grassi)⁴³. Quest'ultimo, che nel 1709 era stato parroco greco a Napoli⁴⁴, si trovava in quel tempo a Venezia, con l'intento di trasferirsi il prima possibile a Roma per aver qualche impegno in *Cristianità*⁴⁵. Nel memoriale presentato in quella circostanza alla Congregazione romana, dichiara come fossero trascorsi già trent'anni da quando aveva fatto la professione di fede cattolica: in seguito aveva ricoperto l'incarico di parroco greco a Napoli e dopo quattro anni era tornato in Levante per sbrigare alcuni suoi affari urgenti, dopodiché era rientrato in Italia, dove per sette anni aveva retto la chiesa greca di Lecce. Dopo un nuovo rientro in patria si era trasferito a Venezia col proprio figlio Spiridione, anch'egli sacerdote «cattolico». Non potendo per la sua fede vivere in Levante, giunto ad un'età avanzata e privo di ogni sostentamento, era venuto a Roma nella speranza di ricevere un sussidio fino alla vacanza di qualche Chiesa in *Cristianità*⁴⁶.

Dopo molti anni ricompare a Napoli nel 1728 con suo figlio Spiridione⁴⁷, il quale intanto era diventato Vescovo di Corone sotto il nome di Sofronio. Quest'ultimo era stato anch'egli parroco di Lecce e poi cappellano di S. Giorgio a Venezia, da dove era stato costretto a fuggire dopo che il Consiglio dei X lo aveva fatto processare «super crimine pessimo», per le accuse rivoltegli da un altro sacerdote greco. Tornato in Levante subì le persecuzioni dei turchi ad istigazione dei greci *scismatici*⁴⁸. Costretto a fuggire e a tornare in Italia, giunse con suo padre a Napoli: qui i due «perseguitati» furono accolti nelle stanze della chiesa dal Cigala per settantasette giorni, fino a quando cioè quel

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., p. 253.

⁴⁵ ASPF, Acta, 1 settembre 1721, Emanuele Castrizio, cit..

⁴⁶ ASPF, Acta, 27 aprile 1722, D. Marco Crassa che ha servito diverse chiese greche d'Italia, si nega sussidio, n. 10, cc. 245v-246r.

⁴⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Napoli, 13 luglio, 1729, cc. 404r-406v.

⁴⁸ ASPF, SC, Greci, vol. 2, 21 maggio 1729, cc. 409r-411v; 474r. In quest'anno il Segretario di Propaganda inviò una lettera al Cardinal di Kolloniz per chiedere a costui se il Vescovo di Corone, Sofronio fosse scismatico o cattolico. Dalla risposta apprendiamo gli avvenimenti principi della sua vita. Secondo la Curia, la quale aveva raccolto attraverso i suoi vari Vescovati e Nunziature informazioni sul prelado greco, Spiridione aveva acquisito per simonia quel Vescovato, abiurando la fede cattolica; per tal comportamento il patriarca di Costantinopoli aveva deposto l'arcivescovo di Patrasso, reo di aver consacrato un tal bandito.

parroco non venne a conoscenza dei loro frequenti e segretissimi colloqui con i suoi persecutori. L'interesse principale di quei greci era di sbarazzarsi del prete greco-cattolico: per questa ragione il Vescovo Sofronio era andato fino a Vienna per sostenere difronte all'Imperatore la causa degli *scismatici*, accompagnato da un altro sacerdote greco di nome Andrea Vido⁴⁹. Alla fine – racconta Cigala – Sofronio, *alias* Spiridione Crassà, fu smascherato e riconosciuto «qual egli era nella setta, e costumi altrettanto barbaro, e scelerato, e di tutto ciò che abominevolmente in Venezia commise, quanto egli era anco un falso ordinato Vescovo»⁵⁰. Negli anni successivi, la *longa manus* di Propaganda continuò a seguire quel sacerdote e i suoi peregrinaggi tra la Spagna e il Portogallo. L'ultimo 'bollettino', accompagnato dalla richiesta di un castigo esemplare, così recitava: «Il sagra Autorevole braccio di questa sagra Congregazione arriva ove egli si ritrova in Genova», da dove – si dice – era in procinto di passare nel Regno di Napoli⁵¹.

In conclusione osserviamo che lo spazio disegnato dalle reti del clero ortodosso attraverso il Mediterraneo è, per certi versi, più complesso e variegato di quello compreso all'interno delle reti del credito e del commercio. Le traiettorie della mobilità ecclesiastica non intersecano solo i porti e le capitali, ma in qualche modo integrano le grandi comunità levantine presenti nelle città portuali della penisola o nei centri del potere politico come Roma, Venezia, Napoli, Ancona e Livorno con comunità poste ai margini del Mediterraneo: avamposti commerciali periferici come Lecce o spazi lontani, spesso culturalmente e socialmente differenti, come la Corsica, Malta o le remote colonie italo-albanesi del Regno di Napoli e di Sicilia.

1.2 Le reti della sociabilità mercantile: legami sociali e relazioni commerciali

L'analisi regionale delle reti della sociabilità mercantile attraverso il Mediterraneo centrale ha consentito di individuare una sorta di struttura multilivello, in cui a partire da Regno di Napoli le relazioni

⁴⁹ ASPF, SOCG, vol. 661, 6 luglio 1728, cc. 71r-72r.

⁵⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Napoli, 13 luglio 1729, c. 437v.

⁵¹ ASPF, SC, Greci, vol. 2, 21 maggio 1729, cit., c. 474r.

intra-provinciali attraversano i confini di Terra di Bari, espandendosi alla capitale e ai porti più settentrionali della penisola – Ancona, Venezia, Trieste e Livorno; in alcuni casi, le traiettorie della mobilità ortodossa che attraversano la regione si estendono a nord fino al cuore del nascente impero britannico, l’Inghilterra, arrivando a lambire anche le due opposte estremità di quell’impero, Gibilterra a ovest e l’India nel lontano sud-est. A differenza delle reti della mobilità ecclesiastica, il cui centro come abbiamo visto era costituito dalla sede papale, le traiettorie e le relazioni commerciali si sviluppano all’interno di un orizzonte policentrico e relativamente omogeneo, nonostante la presenza di forti differenze tra la società regnicola e provinciale e gli altri spazi mediterranei.

I mercanti ortodossi che scelsero di investire i propri capitali e di stabilire le proprie botteghe in Terra di Bari, infatti, non vivevano – come accade in altri luoghi dell’immigrazione – all’interno di uno stesso centro urbano, né le città costiere furono sempre elette come *habitat* privilegiati per i loro 'negozi'. Ciò non significa, tuttavia, che essi non costituissero un gruppo sociale coeso, soprattutto sul piano dei rapporti economici e commerciali. Questo carattere, tipico dell’*ethos* mercantile ortodosso e di altri gruppi confessionali⁵², «nazionali»⁵³ o subregionali⁵⁴, si inserisce qui all’interno di una realtà più complessa, fatta di relazioni profonde e molteplici con le diverse componenti della società locale e costruita su un insediamento sparso, nell’assenza, per quasi tutto il Settecento, di strutture comunitarie ufficiali come chiese o confraternite. Questo modello insediativo non si tradusse nella formazione di nuclei isolati e indipendenti – come avremmo potuto più facilmente prevedere – ma assunse la forma di una sorta di 'rete comunitaria'⁵⁵, estesa tra

⁵² Vedi ad esempio il caso degli ebrei [cfr. Francesca TRIVELLATO, *The familiarity of strangers*, cit.] e degli armeni [Martine HOVANESSIAN, *Le lien communautaire: trois générations d’Arméniens*, Paris, A. Colin, 1992.]

⁵³ Vedi ad esempio gli studi sulla nazione genovese [cfr. Alberto GARCÍA PORRAS – Adela FABREGAS GARCÍA (2010): «Genoese trade networks in the southern Iberian peninsula: trade, transmission of technical knowledge and economic interactions», *Mediterranean Historical Review*, vol. 25, No. 1 (2010), pp. 35-51; Giovanni BRANCACCIO, «Nazione genovese»: consoli e colonia nella Napoli moderna, Napoli, Guida, 2001].

⁵⁴ Molto noto è il caso dei mercanti Chioti [cfr. Maria Christina CHATZIOANNOU, «Greek merchant networks in the age of empires (1770-1870)», cit., p. 374; Oliver SCHULZ, «Port cities, diaspora communities and emerging nationalism in the Ottoman Empire, cit, p. 137].

⁵⁵ Per uno studio della realtà urbana pugliese come rete di piccole città interdipendenti, vedi: Eleni SAKELLARIOU, «The cities of Puglia in the fifteenth

l'interno e il litorale adriatico, il cui centro era senza dubbio costituito dal porto di Barletta.

La dispersione dei mercanti levantini tra i paesi di Terra di Bari garantiva loro certamente una maggiore e più estesa capacità di penetrazione nel tessuto economico provinciale. Era frequente, infatti, che i mercanti greci residenti a Barletta, volendo investire i propri capitali o acquistare mercanzie in altri territori della provincia, commissionassero l'affare ai propri *connazionali* lì residenti. Così, ad esempio, nel 1748 Attanasio Chiriachi incaricò un altro mercante greco, sposato e residente in Molfetta, Giovanni Briamo, di acquistare in quella città diverse mercanzie per suo conto⁵⁶. Più frequente era il caso in cui dei commercianti residenti nei porti o nelle terre vicine chiedevano ai propri *connazionali* di Barletta di prelevare dal porto della città la merce a loro destinata. Un negoziante greco di Monopoli, Cristofaro Antonazzo, incaricò Pantaleone di Giovanni Dimo di Ioannina di prelevare dal porto alcune pelli di volpe; non potendo più adempiere alla commissione ricevuta, per evitare il deterioramento della merce Dimo incaricò altri negozianti «della stessa nazione» – Gio. Dimitrio di Cristofaro, Giorgio Zavojani e Giorgio Dimo – di eseguire quell'ordine⁵⁷.

Nonostante la dispersione abitativa i mercanti greci condividevano interessi economici e affari commerciali ed erano legati gli uni agli altri da un forte rapporto di fiducia. Quando Giovanni Papasimo e Stefano Basile, negozianti greci residenti a Foggia, presero in affitto per la durata di dieci anni, dal 1797 al 1806, una masseria di campo sulla via di Canosa, Cristoforo Papafili, residente a Barletta, non solo si obbligò formalmente davanti al notaio, come fideiussore, a pagare il canone d'affitto in caso di loro assenza, ma a garanzia di quel contratto ipotecò anche tutti i suoi ingenti beni mobili e immobili⁵⁸.

La nascita di forme d'associazione tra i mercanti consentiva loro non solo di disporre di maggiori capitali per l'affitto e la conduzione di

and Sixteenth Centuries: their economy and society», in Alexander COWAN, (ed.), *Mediterranean urban culture, 1400-1700*, University of Exeter press, 2000, pp. 97-114.

⁵⁶ Si trattava in particolare dell'acquisto di pezze di seta e canne di tela bianca (ASBT, NB, Dionisio Pasquale, vol. 525, 3 aprile 1748, cc. 33r-34r).

⁵⁷ ASBT, NB, Barracchia Francesco, vol. 1049, 16 maggio 1792, cc. 201v-203r.

⁵⁸ Questi beni consistevano in capi di bestiame, attrezzi per le industrie di campagna, i proventi dei traffici e beni immobili (ASN, SMC, b. 25, fasc. 6, anno 1799)

estese masserie⁵⁹, ma anche e soprattutto di gestire simultaneamente le molteplici attività in cui erano coinvolti nel regno e in Levante. Capitava spesso, infatti, che i mercanti levantini, impegnati in altre faccende, ricorressero a dei procuratori per il disbrigo di questioni lasciate in sospenso: spesso, ma non sempre, la scelta cadeva su un *connazionale* residente nel luogo d'interesse. Ad esempio, Domenico di Cristofaro, residente a Barletta, nominò come suo speciale procuratore Spiridione Perifano di Giorgio, abitante a Foggia, con l'incarico di recarsi nel vicino casale di Trinità per riscuotere da diversi suoi debitori tutte le somme dovutegli in virtù delle scritture pubbliche e private registrate nel suo libro mercantile e di presentare le dovute istanze al Tribunale contro gli insolventi⁶⁰. Anche in caso di compravendite⁶¹, della retrocessione di un affitto o dell'estinzione di un debito⁶² i negozianti greci – spesso impegnati nei loro frequenti viaggi in Levante – cercavano il più delle volte la collaborazione dei propri *connazionali*.

Soprattutto nei primi decenni da loro arrivo, la scelta prevalente di cercare i propri collaboratori all'interno della cerchia dei propri *connazionali* e di sostenersi reciprocamente con ogni forma di aiuto e solidarietà, era innanzitutto conforme al «costume della Naz.ne». Nei primi anni sessanta Attanasio Chiriachì racconta in un atto notarile di aver cercato «un giovane della naz.ne» che curasse i suoi interessi e che alla fine lo aveva trovato nella persona di un greco, Nicola Pascale.

⁵⁹ Nell'agosto del 1796 Cristofaro Papafili, insieme a Giovanni Basile e ad altri suoi compagni, prese in affitto una porzione di terre di proprietà del Conte Marulli di 77 versure (ASBT, NB, Barracchia Francesco, vol. 1053, 20 agosto 1796, cc. 191r-195v).

⁶⁰ Fu autorizzato anche ad esigere dal comune di Lucera l'eredità del defunto nipote Basilio di Cristofaro, il quale lo aveva nominato tutore della sua giovane figlia Angela di Cristofaro (ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 999, 27 luglio 1812, cc. 301r-302v).

⁶¹ Giorgio di Giovanni Dimo e i suoi fratelli, tutti negozianti residenti in Barletta, avevano acquistato una bottega a Molfetta da un connazionale di nome Nicola Nani abitante in quella città. Quando nel 1787, non ricavandone un utile sufficiente, decisero di venderla a un molfettese Vito Onofrio Binetti, incaricarono della vendita un greco residente in Molfetta, Basilio Bricco (ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 938, 15 luglio 1787, cc. 157v-159r).

⁶² Anastasio Alimono su procura di Attanasio Dimitrio, negoziante greco dimorante in Bari, chiese di poter retrocedere dal contratto di affitto di una bottega di cappotti stipulato con Ignazio Santoro. Poichè era in partenza, incaricò Apostolo Papagiorgio, prossimo a rientrare a Barletta dal Levante, di restituire per suo conto un debito risultante dalla revisione dei conti; quest'ultimo avrebbe anche preso in affitto la stessa bottega dal Santoro per alcuni mesi, da febbraio ad agosto del 1782 (*Ivi*, cit., vol. 933, 6 gennaio 1782, cc. 5r-7v).

Come richiesto dall'*uso* della nazione, gli fornì vitto e alloggio in cambio della sua assistenza e successivamente, giudicandolo abile e onesto, stipulò con lui una *compagnia* nel fondaco di Barletta e in quello di Foggia⁶³. Con il tempo, man mano che i legami con il territorio divennero più stabili e profondi, l'*ethos* mercantile dei nostri negozianti greci cominciò a mutare, aprendosi alla costituzione di associazioni e legami anche e soprattutto con mercanti locali o con altri forestieri. Questa rapida evoluzione non fu l'esito di un processo di integrazione sociale e culturale: la penetrazione nell'economia locale, che abbiamo descritto nelle pagine precedenti, non poteva prescindere dallo stabilimento di rapporti con tutti i suoi componenti. Nel contempo, però, la partecipazione ai traffici adriatici e levantini continuò ad alimentare i legami con il Levante e con i mercanti greci residenti non solo nella capitale, ma all'interno di uno spazio commerciale più ampio.

I mercanti greci residenti nella provincia regnicola si muovevano continuamente tra le opposte coste dell'Adriatico. Numerosi erano anche i mercanti levantini di passaggio, molti dei quali si fermavano nel porto barlettano per *purgar la contumacia*. Quando ciò accadeva, come nel caso del capitano Nicola Metaxà di Smirne, giunto nel lazzaretto di Barletta nel maggio del 1809, essi spesso ricevevano assistenza o entravano in contatto con i negozianti della *nazione* lì residenti: in quell'occasione, ad esempio, Giovanni Lazzaretti fece da mediatore per la vendita dell'imbarcazione del Metaxà, una bracciera a due alberi denominata Sant'Antonio, ad un canonico della città, Don Francesco del Curatolo⁶⁴.

La maggior parte di coloro che dal Levante giungevano nella capitale o che da qui facevano ritorno alla loro patria, passava attraverso i porti provinciali di Terra di Bari e di Terra d'Otranto⁶⁵. Nel 1764, negli atti del

⁶³ Quando la società fu sciolta per volontà di Nicola, il giovane presentò ad Attanasio tutti i conti della società riportati nelle diverse scritture di bilancio e mercantili «tanto in italiano che nel greco idioma» (ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 638, 8 giugno 1766, cc. 220v-223r). Un'altro esempio è quello di Giovanni di Demetrio, abitante in Molfetta, il quale tra il 1751-1752 stipulò una «società di negozio» con un *connazionale*, Stefano Anastasi, residente a Barletta, per la vendita di diversi generi di mercanzie (*Ivi*, cit., 13 agosto 1766, cc. 333v-335v).

⁶⁴ ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 996, 4 maggio 1809, cc. 32r-34v.

⁶⁵ Nicolò Giorgio e Michele Lazari, giunti nella capitale per vendere alcune quantità di cere, nel 1743 supplicarono Sua Maestà di concedergli il permesso d'imbarcarsi nel porto di Brindisi sulla «filuca del dispaccio» diretta a Durazzo (ASN, MAE, Nazione greca, (1736-1772), b. 4403, fasc. 2, Napoli, 27 luglio 1743; fasc. 3, 19 feb. 1743).

suo *processetto matrimoniale*, Attanasio Zavoianni racconta di essere partito dalla sua patria, Ioannina, all'età di 11 anni, di essere giunto per mare «a' drittura sino a Barletta» e che in seguito era partito per Napoli⁶⁶. I porti provinciali non fungevano soltanto da luoghi di transito sulle rotte che conducevano alla capitale o da qui ai paesi del Mediterraneo orientale. Mentre Attanasio, insieme ad alcuni *connazionali*, si era presto trasferito a Napoli, suo padre Apostolo era rimasto a Barletta dove, insieme ad Attanasio Chiriachì e ad Attanasio Stefani, fu nominato console della nazione ottomana. Venti anni più tardi i fratelli di Attansio, Costantino e Giovanni, che erano rimasti in Epiro, giunsero nello scalo barlettano con alcune mercanzie intestate al console Chiriachì. In quella circostanza Attanasio, dinanzi al Supremo Magistrato di Commercio, li accusò di volersi sottrarre alla revisione dei conti della loro «società di cappotti»⁶⁷ e alla consegna della merce, posta sotto il nome del console con il solo fine di eludere la giustizia. Secondo Attanasio, Costantino e Giovanni con il loro comportamento volevano costringerlo a far ritorno a Ioannina, richiesta alla quale egli si opponeva per essere ormai sposato con una donna del regno – dove risiedeva ormai da venticinque anni – provvisto tra l'altro in virtù di quel matrimonio di una dote cospicua di ben 92.000 ducati⁶⁸. Diversi anni dopo, nel 1797, un mercante napoletano di argento e oro filato, Giuseppe Cotecchia, si rivolse ai mercanti greci della capitale per chiedere notizie di altri due fratelli Zavojani, Stefano e Teodoro; quando domandò loro se potessero estinguere il debito che i due mercanti avevano contratto nei suoi confronti, quelli gli risposero che i due fratelli abitavano a Barletta e di non aver ricevuto nessun ordine, né denari per l'estinzione di quella cambiale⁶⁹.

⁶⁶ ASDN, Processetti matrimoniali, matrimonio tra Attanasio Zavojani e Sofia di Nicola, 1764, lettera A.

⁶⁷ Le balle destinate ad Attanasio contenevano lana per la manifattura dei cappotti; in cambio Attanasio consegnava ai suoi fratelli diverse mercanzie regnicole.

⁶⁸ ASN, MAE, Nazione greca (1736-1772), b. 4403, fasc. Portici, 21 novembre 1767.

⁶⁹ I fratelli Zavojani di Giannina, all'epoca residenti a Cerignola, avevano acquistato argento e oro filato dal Cotecchia per mezzo di una cambiale emessa nella città di Barletta, con la quale si obbligavano al pagamento entro il maggio dell'anno successivo a Napoli (ASN, SMC, b. 25, fasc. 50-51, anni 1797-1800). Anche un greco residente a Barletta, Giovanni Papasimo, socio in affari di Stefano Zavojani, aveva protestato contro quest'ultimo per il mancato pagamento di una cambiale, ordinandone perfino l'arresto. Nel 1806 Stefano fu arrestato da due ufficiali della regia corte in esecuzione di una sentenza

I legami tra gli ortodossi residenti nella Capitale e quelli abitanti nella provincia regnicola erano certamente più antichi; essi non riguardavano solo singole famiglie o individui e coinvolgevano una sfera di relazioni più profonde e durature di quelle generate dalla contingenza e trasitorietà del commercio. L'intera comunità napoletana, con la sua Chiesa e Confraternita, rappresentava un punto di riferimento fondamentale per i mercanti di passaggio o residenti nel piccolo emporio adriatico, soprattutto negli ultimi decenni del XVII secolo quando, dopo la peste del 1656, una nuova colonia di «negozianti di nazione greca» cominciò lentamente a ricostituirsi. Nel 1683 i Governatori della Confraternita napoletana si rivolsero alla Congregazione di Propaganda Fide per chiedere che la Chiesa greca di Barletta:

si mantenghi nel rito greca con l'occasione, che vengono mercanti; et altre persone Greci in quelli luoghi, li quali passano in essa città di Napoli per loro affari, et l'hanno fatto istanza che l'avessero mandati in quella Chiesa di Barletta un Prete Greco, e perché quella stà occupata da detti preti latini⁷⁰.

Anche se la richiesta dei Governatori rimase disattesa, sin dai primi decenni del XVIII secolo alcuni documenti notarili testimoniano il movimento di merci e di denaro esistente tra le due comunità ortodosse. Il più antico tra quelli da noi rinvenuti risale al 1734: in esso un certo Giovanni Papà di nazione greca, residente a Barletta nella strada «del Campanile della Chiesa di S. Maria Maggiore», dichiarava di aver «fatto tre tratte per Napoli a benef.o del Sig. e Onofrio Mastellone pagabile, cioè una di docati duecento trenta dal Magnifico Giorgio Termili greco, un'altra di docati sessanta pagabili dal Magnifico Costantino Termili anche greco, ed altra di docati venti pagabili dal Magnifico Anastasio Collodi anche greco»⁷¹. Come gli uomini e il denaro, anche le merci regnicole destinate ai mercati ottomani viaggiavano attraverso le due città, sfruttando i legami esistenti tra le due comunità ortodosse. Nel gennaio 1751 Demetrio Costa, suddito ottomano, a Napoli consegnò ad un messo, un certo Francesco Montefuscoli Cavalcante di Procaccio, dieci libra d'argento e oro filato, perché le consegnasse a Stefano

emanata dal Supremo Magistrato di Commercio (ASN, SMC, b. 34, fasc. 73, anno 1806).

⁷⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, Napoli, 23 aprile 1683, cit., c. 66rv.

⁷¹ ASBT, NB, Palmitessa Ignazio, vol. 457, 9 maggio 1734, cc. 47r-48r.

Anastasio, anch'egli suddito della Porta, residente a Barletta: qui, da diversi giorni, era pronta una barca per il trasporto della merce in Levante, dove l'attendeva un corrispondente⁷². Nicolò Platarà, che nel 1764, come sappiamo, lasciò Napoli per trasferirsi nel porto asburgico⁷³, durante il suo lungo soggiorno nella capitale intrattene relazioni, non solo commerciali, con diversi commercianti locali e con numerosi *connazionali* residenti nell'emporio barlettano.

Il coinvolgimento nei traffici con il Levante proiettò inevitabilmente l'attività e i legami dei mercanti levantini residenti nelle città del regno oltre i suoi confini politici. In generale, la comune posizione sulla costa tirrenica favorì le relazioni commerciali tra le comunità di Napoli e Livorno, mentre l'Adriatico agì come *trait d'union* tra i mercanti levantini di Barletta e quelli attivi negli altri porti del litorale. Ad esempio, nel 1765 Giorgio Dimo prese a noleggio la filuca dal Padron Onofrio Cardosa, «corredata e armeggiata» e provvista di marinai, per trasportare alcuni negozianti con le loro *robbe* e un carico di reti da pesca, spugne di Levante e altre merci nei porti di Ancona e Sinigallia. Qui il padron Onofrio avrebbe dovuto consegnare quel carico ad alcuni «messi», i quali a loro volta avrebbero caricato altre mercanzie e alcuni passeggeri diretti al porto pugliese⁷⁴. Anastasio Giagnioti e Anastasio di Michele Giagnioti, entrambi residenti da tempo a Barletta e soci d'affari, nei primi anni del XIX secolo gestivano i loro affari tra Corfù e Barletta, da dove la merce levantina veniva venduta e consegnata ai loro *connazionali* residenti nel porto pontificio⁷⁵.

Anche i mercanti levantini residenti nei porti dell'Adriatico settentrionale, a Trieste e a Venezia, intrattenevano relazioni

⁷² La merce non fu mai consegnata a causa di due commercianti greci di Napoli Pappacosta e Cefarioti, i quali ne ordinarono il sequestro, reclamando il pagamento di 100 ducati; per questo il corrispondente levantino protestò contro Stefano per i danni subiti (ASBT, NB, Dionisio Pasquale, vol. 527, 3 marzo, 1751, cc. 25r-26r).

⁷³ Vedi I parte (*supra* cap. 3, pp. 212-213).

⁷⁴ ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 637, 27 giugno 1765, cc. 312r-315r.

⁷⁵ Nel 1806 Anastasio di Michele accusava il suo socio, allora in partenza per Corfù, di essersi impossessato di 600 ducati ricevuti per conto della Società da un altro mercante greco, Nicola Carajani, residente in Ancona, in pagamento di alcune «robbe mercantili». Quella somma doveva essere destinata all'estinzione di alcuni debiti contratti dalla società con diversi creditori: tra questi i *connazionali* Basilio Bricco e Giuseppe Chiriachi residenti a Barletta, Nicola Meloni in Corfù, Baldassarre Prudente a Napoli e alcuni abruzzesi residenti a Melfi in Basilicata (ASBT, NB, Lupoli Gaetano, vol. 1338, 4 settembre 1806, cc. 391r-392v).

commerciali con i loro *connazionali* residenti a Barletta e a Napoli. Nel caso di Basilio Bricco lo stabilimento di relazioni commerciali con i mercanti greci della provincia regnicola⁷⁶ precedette il suo trasferimento da Trieste nell'emporio barlettano, dove gli atti notarili documentano le sue relazioni commerciali con i commercianti greci della città ed anche con quelli di Ancona⁷⁷. Una continuità di rapporti non solo di natura commerciale legò nel tempo la comunità greca di Barletta a quella della Serenissima. Già nella seconda metà del XVI secolo da Venezia arrivò nella città regnicola il noto iconografo Thomas Bathas, autore dell'iconostasi custodita nella Chiesa di Santa Maria degli Angeli⁷⁸. Due secoli dopo, nel 1800, in un atto notarile troviamo Demetrio di Cristofaro contestare ad Apostolo Papagiorgio il mancato pagamento di una cambiale, emessa da Libaio Guarracino in Napoli nel maggio dello stesso anno e da lui in seguito girata «al bisogno dei fratelli Dimo in Venezia»⁷⁹. Ancora nel 1891, quando la chiesa greca ormai da un secolo era tornata nelle mani della colonia levantina di Barletta, da un inventario ottocentesco apprendiamo che la Confraternita di Venezia donò a quella chiesa alcuni vestimenti sacri⁸⁰.

Sebbene la pratica prevalente del commercio marittimo di cabotaggio favorisse il movimento dei mercanti lungo le coste della penisola, i mercanti levantini e le loro merci viaggiavano anche attraverso le rotte terrestri che univano le città del litrale adriatico a quelle situate sulla costa tirrenica. I mercanti greci residenti in Terra di Bari e nella capitale del Regno fungevano perciò da ponte tra i due bacini del Mediterraneo. Dimitrio Giovanni giunse a Barletta da Livorno nel 1747: dal 1745 era stato impiegato nel porto toscano al servizio dei fratelli Stefano e Attanasio Dimo, i quali in società con Apostolo Giorgi gestivano un negozio di cappotti tra il Levante, Livorno e Messina⁸¹. Nel 1745 giunse

⁷⁶ Basilio Bricco risiedeva a Trieste quando nel 1805 affidò ad un mercante di Barletta, Andrea Passero, un mandato di procura affinché a suo nome ricorresse nel Consolato di Manfredonia contro un certo Antonio Pistillo del casale di Trinità per il mancato pagamento di alcune mercanzie estere (ASN, SMC, b. 32, fasc. 30, 1805)

⁷⁷ ASBT, NB, Lupoli Gaetano, vol. 1338, 4 settembre 1806, cc. 391r-392v, cit..

⁷⁸ Cfr. Luigi N. DIBENEDETTO, «La Chiesa e l'iconostasi», in Cinzia DICORATO (a cura di), *La Chiesa greca di Santa Maria degli Angeli a Barletta*, cit., pp. 12-16.

⁷⁹ ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 987, 9 novembre 1800, cc. 303v-305r.

⁸⁰ TSELENTI-PAPADOPOULOU, Niki, «Les communautés grecques en Italie (XVe-XVIIIe siècles) à partir des données d'archives et d'objets d'art», *Θρησκευτικά*, 34 (2004), pp. 459-471; qui p. 469.

⁸¹ ASBT, NB, Dionisio Pasquale, vol. 524, 22 febbraio 1747, cc. 19rv.

invece a Napoli da Venezia Teofilo Georgivalo, suddito ottomano originario di Atene, il quale tra il 1732 e il 1737 aveva gestito una società di negozio in quella Dominante con la casa greco-veneziana Tarontis-Théotokis per il commercio dell'olio e delle seterie⁸². Nel 1747, in occasione di un processo nel Supremo Magistrato di Commercio, Teofilo dichiara dinanzi al Regio consigliere commerciale di essere venuto dal Levante nel Regno con molte mercanzie «per negoziare così in Costantinopoli, come per altri Porti soggetti a d.a Ottomana Porta»⁸³. In quegli anni gestiva un negozio di seterie tra Napoli e Livorno, dove risiedeva suo fratello e socio in affari Giorgio. Nel 1745 noleggiò insieme ad un *connazionale*, come lui residente a Napoli, Domenico Dracopoli Giustiniani, il bastimento del padron Baldassarre Ianni di Gaeta per trasportare in Levante diverse mercanzie. Al ritorno nella capitale, dopo aver trattato diversi affari di «mercatura» con i negozianti della città, la merce condotta dalle terre ottomane fu caricata su alcuni bastimenti e trasportata nell'emporio livornese, dove anche Giustiniani gestiva una casa di negozio con il fratello Giuseppe lì residente⁸⁴. È probabile che anche in questo caso la merce trasportata e venduta dai due mercanti levantini raggiungesse anche altri porti del regno, se è vero – come afferma maliziosamente Giorgivalo nel corso della lite – che Giustiniani aveva causato la peste di Messina, infettando tutto il Regno con le sue mercanzie⁸⁵.

⁸² Olga CİCANCI, «Formes d' organisation de l' activité commerciale dans le Sud-Est de l' Europe aux XVIIIe et XVIIIe siècles jusqu' au commencement du XIXe siècle», cit. p. 81.

⁸³ ASN, SMC, b. 4, fasc. 13, anni 1750-1752, cc. 1-32.

⁸⁴ Nel corso del processo intentato presso il Supremo magistrato di Commercio contro Teofilo da Giustiniani per alcuni debiti contratti con un certo Baldassarre Ianni, quest'ultimo ordinò al fratello Giuseppe di presentare un'istanza dinanzi ai magistrati di Livorno affinché fossero poste sotto sequestro le merci del fratello di Giorgivalo, Giorgio, del valore corrispondente alla somma che lui aveva pagato a Ianni per favorire la scarcerazione di entrambi.

⁸⁵ Nel corso del processo, su richiesta di Giorgivalo tre individui della *nazione* (Gio. Giamichà, Micheli Cremisa, Lonardo Patussa) e un napoletano (Cesare Amico), fornirono alcune fedeli di verità: in esse gli attestanti dichiarano che in passato Teofilo aveva prestato del denaro al Giustiniani e che quest'ultimo era poi partito per Livorno senza restituire alcuna somma. Mentre il processo era in corso, un altro *connazionale*, Panaghioti Cutufari, depositò nel banco di S. Giacomo per conto di Giorgivalo la somma di 500 ducati per saldare il debito contratto da Teofilo nei confronti del Giustiniani. Nella causa parallela in corso presso il Consolato di mare della città di Pisa, i due mercanti non inviarono in qualità di loro procuratori due connazionali. Anche quando il Supremo magistrato impose a Teofilo il pagamento degli interessi a beneficio di Ianni,

Le città del Levante e i porti della penisola non erano gli unici luoghi intersecati dalle traiettorie dei mercanti ortodossi che si stabilirono nel regno. In almeno due casi Napoli sembra essere una tappa all'interno di un percorso 'globale' che, passando attraverso il confine più occidentale del Mediterraneo, arrivava fino ai mercati del nascente impero coloniale britannico. Prima di giungere a Napoli nel 1745, tra il novembre del 1742 e il gennaio dell'anno successivo Anastasio Giampieri aveva soggiornato a Gibilterra, dove, con un altro mercante originario di Costantinopoli, aveva comprato da due mercanti locali numerose gioie e 63 oncie di ambra grigia. Dopo aver cercato di smaltire la merce nell'emporio livornese, dove abitava il fratello di Giampieri, di comune accordo decisero che Anastasio sarebbe dovuto andare a Roma e in altri luoghi per portare a buon fine la vendita delle gioie. Fu allora che il greco giunse a Napoli, dove però fu subito arrestato per l'accusa di frode rivoltagli da un certo Filippo Iotti, «stralcista della Casa de' Sartori di Livorno», il quale aveva partecipato come socio all'affare delle gioie⁸⁶. Nei primi decenni del Settecento un altro mercante greco originario di Zante, Teodoro Foresti, dopo un lungo peregrinare che lo aveva portato fino in India⁸⁷, giunse a Napoli dall'Inghilterra. Non sappiamo se si

egli nominò come suo fideiussore un facoltoso mercante di vino di Napoli, Leonardo Scalgina.

⁸⁶ Sartori, socio in affari dei fratelli Giampieri, pur avendo firmato il suo consenso al viaggio di Anastasio per la vendita delle gioie, da Livorno inviò un avviso al Consigliere del tribunale commerciale di Napoli, Gennaro Antonio Brancaccio, in cui lo accusava di essere un truffatore di gioie. Quando Anastasio tornò a Napoli da Castellammare, dove si trovava per vendere le gioie, nell'agosto del 1744 Anastasio fu condotto nell'abitazione del consigliere. Qui, dinanzi alla minaccia di arresto, esibì in sua difesa la *salvaguardia* della Vicaria sottoscritta dal Consigliere Duca di Fragnito e riferì di aver mandato le gioie a Costantinopoli. Ciò nonostante fu carcerato dalli «birri del magistrato» e trascinato nelle carceri di S. Felice come un criminale, nonostante si trattasse di una causa civile. Supplicò allora nuovamente il Regio Consigliere Duca di Fragnito perché lo liberasse dai criminali in cui era rinchiuso. La sua richiesta fu accolta, anche se per tutta la durata del processo, circa sei mesi, fu costretto a rimanere in carcere. Anastasio, perciò, protestava contro il Brancaccio per le violenze illegittimamente subite, chiedendo un rimborso dei danni patiti: a causa di quest'ultimo, inoltre, suo fratello Giorgio era stato per «sei mesi fugiasco nella Chiesa de' Greci di questa città per timore di non ricevere qualche altra violenza simile, andando ogni giorno per detta Chiesa li Birri, che avevano carcerato il supplicante» (ASN, MAE, Nazione greca (1736-1777), b. 4403, fasc. Palazzo, 18 giugno 1745, Si rimette al Supremo magistrato di Commercio un ricorso del greco Anastasio Giampieri).

⁸⁷ Cfr. Richard CLOGG, «The Greek mercantile diaspora: the Greek community of Bengal», cit.; George WOODCOCK, *The Greeks in India*, London, 1966; Lukatos SPIRIDON, *Έλληνες και φιλέλληνες των Ινδιών κατά την Ελληνικήν*

trattò solo di una sosta temporanea: certamente il suo soggiorno napoletano durò un tempo sufficiente per consentirgli di sposare nel 1748, nella Chiesa greca dei SS. Pietro e Paolo, Maria Coddari, come lui di «nazione greca», originaria dell'isola di Antiparisi⁸⁸.

Come abbiamo già visto, il matrimonio endogamico non costituiva un'opzione unica, né prevalente all'interno della comunità ortodossa di Napoli, mentre era quasi del tutto assente tra i negozianti greci di Terra di Bari. Ciò non significa che i legami familiari non fossero importanti e che non fungessero da asse principale delle relazioni con gli altri luoghi mediterranei dell'immigrazione ortodossa e con il Levante. Com'è stato ampiamente documentato per altri contesti, anche qui i membri di una stessa famiglia stabilivano i propri negozi in mercati diversi e tra loro connessi. La pratica del padrinato era spesso utilizzata per suggellare accordi e relazioni d'amicizia e d'affari con *connazionali* residenti all'interno della stessa città e più spesso in altre comunità del Mediterraneo centrale. Ad esempio, Nicolò Plastarà, al tempo del suo soggiorno napoletano, andò con sua moglie a Barletta nel 1756 per assistere come padrino al battesimo di Anna Maria Chiriachì, figlia del console Attanasio⁸⁹. Le relazioni amicali e d'affari di Plastarà si estendevano fino al porto franco di Messina: qui risiedeva con i suoi negozi Antonio Papà, mercante greco originario di Salonicco, il quale nel 1761 chiese al suo connazionale Michele Panno di partecipare in sua vece a Napoli al battesimo della figlia di Plasterà, Maddalena⁹⁰.

I legami di padrinato rivelano l'esistenza di una sociabilità più ampia, che si estendeva oltre la sfera pubblica del 'negozio', a quella degli affetti e delle relazioni private e che coinvolgeva – come vedremo più avanti – anche altri componenti della società locale, esterni alla *nazione*. Nel settembre 1781 Rosa Donatini, vedova barlettana di Giorgio Papà di nazione greca, si recò con suo figlio Giovanni nella casa di Cristofaro Papafili, portando con sé tutti i suoi averi ed effetti personali, tra cui due reliquiari, uno d'argento e l'altro di legno, e un quadro con l'immagine della madonna dipinto «all'orientale». Era stato Anastasio Glichì,

Επανάστασιν, [Elleni e filelleni delle Indie durante la Rivoluzione greca], Αθήνα, 1965.

⁸⁸ ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei matrimoni 1736-1777, 1 febbraio 1748.

⁸⁹ ADPB, Registri parrocchiali del Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Libro dei battesimi, vol. XIV (1755 -1766), 18 gennaio 1756, f. 9v.

⁹⁰ ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei battesimi 1736-1777, 27 settembre 1761.

destinatario della *robba*, assente in quel tempo dalla città, a raccomandare la signora, gravemente malata e ormai prossima alla morte, all'amico Cristofaro: quest'ultimo, per sua cautela, ne aveva fatto fare l'inventario ad un notaio alla presenza di un altro *connazionale*, Dimitrio di Giovanni Dimo, depositario di uno dei due sigilli di cera di Spagna che custodivano le casse contenenti gli oggetti⁹¹. Anche in altri casi osserviamo che l'assistenza della *nazione* si estendeva anche alle mogli 'latine' dei greci negozianti, le quali erano talvolta legate tra loro da vincoli di sangue. Ad esempio, il greco Giovanni Pascale sposò Anna Isernia, sorella di Maddalena, moglie del console Attanasio, il quale aveva provveduto a fornire alla cognata una dote dignitosa in vista del matrimonio. Quando Anna morì, Giovanni, spinto da una condizione di estrema povertà e dal bisogno di badare al mantenimento dei propri figli, comparve dinanzi alla regia Corte locale chiedendo di poter utilizzare una parte della dote concessa dal Chiriachì alla defunta moglie, nella speranza di avviare con quella somma un negozio fruttifero. Chiriachi accondiscese, decidendo anche di investire il resto della dote nell'acquisto di rendite annue e di beni stabili in Barletta, da cui Pascale avrebbe ricevuto un'annualità pari all'8%⁹².

È soprattutto nello spazio del 'negozio' che i legami personali di reciproca assistenza e di fiducia tra i membri della *nazione* appaiono più ricorrenti. Quando in seguito alla denuncia di Giuseppe Calafiè⁹³, un commerciante napoletano di drappi, il delegato della Nazione greca a Napoli, Antonio Maggiocco, ordinò nella notte l'arresto di Teofilo Giorgivalo, alla notizia sopraggiunse subito in suo aiuto un folto gruppo di greci, disposti a pagare qualsiasi somma per la liberazione del loro *connazionale*. Dopo che Michele Panno pagò agli scrivani la sua *pleggeria*, Teofilo fu immediatamente liberato. L'intervento della *nazione* era spesso invocato anche quando si trattava di comporre contenziosi commerciali tra *connazionali*, una pratica molto comune tra i mercanti

⁹¹ Gli oggetti sacri erano custoditi insieme ad altri beni all'interno di una cassetta a forma di bauletto rivestita in pelle; la vedova portò con sé anche una cassa chiusa e un letto con due materassi di lana (ASBT, NB, Centaro Fedele, vol. 888, 6 ottobre 1781, cc. 277r-279r; 16 ottobre 1781, cc. 284v-288r).

⁹² ASBT, NB, Pasquale Dionisio, vol. 532, 20 luglio 1758, cc. 112r-114v.

⁹³ Il mercante di drappi lo accusava di voler fuggire in Levante per sottrarsi al pagamento di un debito contratto nei suoi confronti: anni prima Calafiè gli aveva consegnato diverse mercanzie per la vendita in Levante, senza mai riceverne il ricavato (ASN, MAE, Nazione greca, (1736-1772), b. 4403, fasc. Napoli, 30 aprile 1754; fasc. Portici, 22 aprile 1745).

greci di Terra di Bari. Nel gennaio del 1787 Giovanni Dima Macridima e Giovanni Costantino Fasulo, negozianti greci nella Piazza di Bari, elessero come loro arbitri Cristofaro Papafili e Michele di Anastasio, «Negozianti greci loro connazionali» di Barletta. Questi ultimi avrebbero dovuto:

vedere, discutere, ed esaminare tutti li conti, e differenze tra essi loro vertentino per causa di negozi avuti; ed altro per essere stretti, congiunti in sanguine, e così evitar le liti, che portan dispendio, e rancoro, dando e concedendo [...] a d.i Sig.ri arbitratari eletti, tutta la piena ed assoluta potestà di liquidare detti conti, e decidere ogni differenza tra di loro vertenti..amichevolmente, e senza veruna forma di giudizio, perché così tra di loro convenutasi...⁹⁴.

Le storie sin qui raccontate non devono tuttavia far pensare ai loro protagonisti come ai componenti di un gruppo sociale ed economico chiuso e autarchico. Gli studiosi della 'diaspora commerciale', sulla scia di Stoianovich, hanno continuato a porre l'accento sul nesso tra commercio ad alto rischio e il vantaggio competitivo che forme di solidarietà e di fiducia basate su vincoli di natura confessionale avrebbero garantito ai mercanti che agivano in presenza di simili circostanze:

In the absence of a credit system, for example, community solidarity made cross-sharing in trade and insurance capital easier. The network and branches of a large family commercial house allowed business to carry on even when the payment system was obstructed by wars and epidemics. As Olga Katsiardi-Hering's research shows, the profits, accumulated in one sector, once reinvested in limited partnerships, became the starting capital for the sons, the nephews and above all the sons-in-law of the merchant- adventurer. Philanthropy itself was economically rational within a system that attributed high value to community prestige and reliability⁹⁵.

Ma il commercio ad alto rischio, il quale riguardava soprattutto i traffici a lunga distanza, non costituisce, come abbiamo visto, l'unica dimensione all'interno della quale operano i mercanti levantini. Dai numerosissimi casi inventariati attraverso lo spoglio degli atti notarili e dei processi civili, emerge che la 'fede del mercante' nella maggior parte dei casi non era garantita – o comunque non necessariamente – dalla

⁹⁴ ASBT, NB, Spera Orazio, vol. 855, 8 gennaio 1787, cc. 3r-4r.

⁹⁵ Marco DOGO, « "A respectable body of nation": religious freedom and high-risk trade: the Greek merchant in Trieste, 1770-1830», cit., p. 209.

comune origine o dall'esistenza di legami confessionali o familiari tra le parti.

Comportamenti fraudolenti, inoltre, erano frequenti anche tra connazionali, divisi spesso da forti contrasti, non sempre appianabili attraverso la nomina di arbitri della *nazione*. Agli inizi del XIX secolo per il mancato pagamento di un debito Demetrio Papasimo, residente nell'emporio barlettano insieme al padre Giovanni, scortato dai guardiani della sua masseria e da alcuni ufficiali armati della corte locale giunse a minacciare e ad aggredire con una baionetta nell'atrio della Chiesa greca l'anziano ottuagenario Stefano Zavojanni. Nel memoriale in cui Stefano denuncia l'accaduto al Supremo Magistrato di Commercio, il greco sostiene di aver affidato ai fratelli Lambro la somma di denaro richiesta dal Tribunale per ripianare gli eventuali danni a lui addebitati e che invece, in accordo con «l'Avvocato della Nazione della Sublime Porta Ottomana», residente in Napoli, per favorire Papasimo quelli avevano trattenuto il denaro per sé⁹⁶. In un altro episodio un greco di Napoli, Stefano Duramani, non si esime dal mettere in guardia alcuni *regnicoli*, suoi amici e conoscenti, sulla disonestà di un suo *connazionale*, Giorgio Trentafili, negoziante di grano e orzo, figlio di un mercante greco residente con i suoi negozi a Vico e a Bitonto, al quale giorni prima aveva rifiutato di concedere un prestito in virtù del suo «poco onesto» carattere⁹⁷.

La struttura unitaria e interrelata del Mediterraneo⁹⁸ e strategie di natura economica si riverberano sugli uomini e sulle reti che si muovono

⁹⁶ Non avendo con sé l'atto di battesimo, custodito nella sua patria Ioannina, chiese a diversi suoi connazionali, tra cui Apostolo Papagiorgio, Papà Cristoforo e il protopapa Mariano, di certificare con un atto rogato dinanzi al notaio Lupoli la sua età avanzata (80 anni), nella speranza che fosse accolta la sua istanza di scarcerazione (ASN, SMC, b. 34, fasc. 73, anno 1806)

⁹⁷ A beneficio di Carlo Palatella di Foggia, Trentafili aveva emesso una lettera di cambio con ordine di pagamento ad un certo Costantino Bojdà in Napoli, il quale altri non era che un *alter ego* dello stesso Trentafili. Il giratario della cambiale, Raffaele Guerrieri di Foggia, chiese ad un suo corrispondente napoletano, Sigismondo Lanzara, di verificare che la tratta fosse stata accettata da Bojdà. Quando il giorno della scadenza della cambiale Bojdà non si presentò per il pagamento, Lanzara andò a cercarlo; non trovandolo nella sua abitazione, domandò ad alcuni greci, tra cui il parroco della Chiesa greca Spiridione Rossi e Stefano Duramani, amico del Lanzara e del Palatella, chi e dove fosse Bojdà. Dalla descrizione che ne fece Lanzara, Duramani capì chi realmente fosse, smascherandolo di fronte ai suoi creditori (ASN, SMC, b. 27, fascicolo 7, anno 1801, cc. 1r-32v).

⁹⁸ Cfr. Nicholas PURCELL, «The Boundless Sea of Unlikeness? On Defining the Mediterranean», *Mediterranean Historical Review*, Vol. 18, No. 2 (2003), pp. 9-29.

attraverso le sue «micro-regioni», conferendo unità allo spazio commerciale ortodosso. All'interno di questo spazio, o almeno in alcune parti di esso, le reti sociali e mercantili assumono una configurazione complessa ed eterogenea: i confini linguistici, politici e confessionali si rivelano spesso permeabili e la presenza di relazioni trans-culturali non sempre prelude alla dissoluzione dei confini del gruppo. Queste due 'fenomenologie' dei legami sociali sembrano piuttosto definire l'esistenza di un 'terzo spazio'⁹⁹, che si sottrae all'alternativa tra costruzione di un'identità separata e assimilazione alla realtà locale¹⁰⁰.

⁹⁹ Per il significato attribuito a questo concetto all'interno di questo lavoro e per la letteratura di riferimento, si rimanda alla III parte.

¹⁰⁰ Cfr. Francesca TRIVELLATO, *The familiarity of strangers*, cit., p. 276.

CAPITOLO 6

1. Sulla morfologia delle reti

Il Marchese di Salas, Segretario di Stato borbonico, nel 1740 ordinò al castellano di Bari di consegnare la regia filuca a Pietro Paleologo, cadetto del Reggimento Real Macedone, affinché si recasse a Ragusa per condurre nel Regno il Capitano di quel Reggimento Nicola Dandolo con alcune reclute. Al ritorno della filuca nel porto di Barletta, i Governanti della città trovarono a bordo foglie di tabacco di contrabbando¹ e ordinarono il sequestro dell'imbarcazione e la carcerazione del Padron Maffia e del suo equipaggio. La Soprintendenza d'azienda ordinò allora la vendita all'asta della filuca, la quale fu presto acquistata da Attanasio Chiriachì e da altri negozianti greci sudditi ottomani. Quando il castellano di Bari fece ricorso alla reale soprintendenza chiedendo che la filuca tornasse in possesso di Sua Maestà, Attanasio era già in mare diretto a Corfù. Nel suo viaggio di ritorno il futuro console ottomano portò con sé numerosi connazionali pronti a partire con la filuca per una nuova traversata alla volta di Ragusa². Il negozio delle pelli – in cui i mercanti greci erano coinvolti insieme ai ragusei – si svolgeva lungo la stessa rotta su cui viaggiavano le reclute del nuovo Reggimento, le quali a centinaia avevano cominciato a sbarcare dal Montenegro, dalla Schiavonia e dalle terre grecofone e albanofone del Levante nei porti provinciali del regno, dove i mercanti levantini negli stessi anni erano tornati a condurre i loro affari.

Le rotte del commercio si sovrappongono a quelle percorse dai mercenari; sui bastimenti mercantili viaggiavano anche sacerdoti e giovani chierici, i quali insieme ai loro correligionari giungevano

¹ A richiedere il trasporto di quella particolare merce era stato il capitano Dandolo, il quale era solito utilizzare il tabacco per corrompere i turchi e facilitare in tal modo l'imbarco delle reclute: non essendo riuscito a liberarsene o a consumarlo prima del ritorno nel regno, aveva dato ordine al padron Maffia di trasportarlo a bordo.

² Molti negozianti greci si appellarono al Supremo Magistrato di Commercio affinché impedisse il sequestro dell'imbarcazione (ASN, MAE, Nazione greca (1736-1772), b. 4403, fascicoli diversi: Bari, 14 maggio 1740; Palacio, 31 agosto 1741; Napoli, 2 settembre 1741; Bari, 8 Aprile 1741).

numerosi nelle terre e nelle città del Mediterraneo centrale da ogni parte del Levante ortodosso. In questo 'spazio d'integrazione', fuori e dentro le comunità, le traiettorie dei migranti ortodossi s'intersecano, incrociando nel loro percorso anche altri gruppi e individui, *esterni* alla 'nazione'. Più che la storia della «diaspora ellenica», dunque, quella raccontata da queste traiettorie e relazioni è una storia innanzitutto mediterranea.

Le relazioni che legano gli uni agli altri i migranti ortodossi – lungo la frontiera adriatica o dentro i confini del *Più Grande Mediterraneo* – sono intense e molteplici e non possono essere ricondotte semplicemente a ragioni di natura contingente, come la condivisione del medesimo spazio marittimo e commerciale. La provenienza dalla stessa città, sentita come la sola *patria* d'origine, e i vincoli confessionali – e in senso lato culturali, disegnano tra i luoghi dell'immigrazione ortodossa e tra i migranti, siano essi mercanti, ecclesiastici o soldati, linee di convergenza profonde e durature. Seguendo queste linee e quelle tracciate da una rete di rapporti transculturali che si snoda non solo lungo le vie dei traffici e degli scambi commerciali, possiamo intuire l'esistenza di una realtà sociale e culturale unitaria e varia e comprenderne meglio i caratteri e le logiche interne.

1.1 Reti confessionali, connessioni politiche e legami commerciali: uno spazio di relazione unitario

Uno degli agenti principali nel processo d'integrazione tra i luoghi dell'immigrazione ortodossa è certamente costituito dall'elemento mercantile. Abbiamo già visto l'importanza che i legami familiari e confessionali e la provenienza da una stessa area geografica assumono nella struttura e nell'organizzazione del commercio. Le ricerche sul fenomeno delle sottoscrizioni di libri in lingua greca volte a promuoverne la pubblicazione³ e quelle sui meccanismi di diffusione

³ Sulle colonne dei giornali nella seconda metà del XVIII secolo cominciano ad apparire delle liste contenenti i nomi di coloro che, come acquirenti, sottoscrivevano la pubblicazione di libri in caratteri greci, traduzioni di opere dell'Illuminismo europeo ma soprattutto testi di carattere religioso. Victor ROUDOMETOF, «From Rum Millet to Greek nation», cit., p. 22; Cfr. Filippou ILIOU, «Βιβλία με συνδρομητές: τα χρόνια του Διαφωτισμού (1749-1821)», [Sottoscrizioni di libri: gli anni dell'Illuminismo], *Ο Έραμιστής*, 12 (1975), pp. 101-179.

della stampa periodica greca ⁴ nei principali centri europei dell'immigrazione ortodossa e in Levante, hanno messo in luce anche in questi casi la centralità delle reti mercantili⁵.

Lo status sociale del mercante ortodosso, esponente di un'élite insieme economica e culturale, inter-balcanica e grecofona, spiega il rilievo quasi esclusivo riconosciuto a tale figura professionale all'interno degli studi sulla 'diaspora'. La maggior parte di questi studi si è infatti concentrata sulle reti del commercio e sulla formazione all'interno del *milieu* mercantile ortodosso, soprattutto negli anni del cosiddetto Illuminismo neogreco, di una comunità intellettuale linguisticamente ellenofona e dai connotati sempre più secolari. Questi lavori, per lo più focalizzati sul cinquantennio precedente lo scoppio della rivoluzione greca, hanno contribuito così a definire e a cristallizzare sul piano storiografico alcuni peculiari tratti socio-culturali dell'immigrazione. Anche gli studi sulle reti della corrispondenza privata, quando non hanno interessato figure di ricchi mercanti e intellettuali greci come Korais⁶, hanno riguardato per lo più, come abbiamo visto, le grandi comunità della diaspora e le loro confraternite. Lo scavo dei documenti custoditi nei loro archivi ha consentito, ad esempio, di documentare le relazioni epistolari tra i rappresentanti della comunità di Livorno e quelli della confraternita ortodossa di Trieste e le loro discussioni sui privilegi concessi dall'Imperatrice Maria Teresa agli orientali che vivevano nel porto asburgico⁷.

All'interno di un orizzonte più ampio di quello costituito dalle singole comunità, le relazioni tra i personaggi 'minori' dell'immigrazione ortodossa, appartenenti a *milieux* sociali e linguistici diversi, sono state in genere trascurate. Eppure esse rivelano, oltre ogni contingenza e sovrastruttura ideologica elitaria, l'unità di uno spazio

⁴ Una rete di corrispondenti, distribuiti nelle principali città europee, garantiva la diffusione in Europa e in Levante dei periodici greci che cominciavano ad essere pubblicati nelle stamperie greche avviate dai migranti in diversi centri della «diaspora», soprattutto a Vienna e Trieste. Cfr. Konstantinos S. STAIKOS – Triantaphyllos E. SKLAVENTIS (a cura di), *The publishing centres of the Greeks*, cit.. (Per ulteriori riferimenti bibliografici vedi *supra* p. 223, 2n).

⁵ Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., pp. 154-155.

⁶ Cfr. Paschalis M. KITROMILIDES (ed.), *Adamantios Korais and the European Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010. Per una ricca bibliografia sulle edizioni della corrispondenza di Korais e sulla sua opera intellettuale, vedi: Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., pp. 150-153.

⁷ Heleni PORFYRIOU, «La diaspora greca in Italia dopo la caduta di Costantinopoli», cit., pp. 235-252; Sakis GEKAS – Mathieu GRENET, «Trade, politics and city space(s) in Mediterranean ports», cit., pp. 94-95.

religioso, culturale e sociale più ampio, internamente connesso da una molteplicità di vincoli e affiliazioni.

Al suo interno il clero riveste un ruolo centrale come elemento di raccordo non solo – come abbiamo visto – tra il Levante ortodosso e la *Cristianità* e tra le diverse chiese greche dell'immigrazione, ma anche tra tutte le sue diverse componenti sociali, geografiche e culturali. In alcune delle storie raccontate nelle carte dell'archivio di Propaganda, la vita dei sacerdoti s' intreccia con quella dei mercanti, anche al di fuori dello spazio fisico della chiesa o della Confraternita. Nei primi anni del XVIII secolo Costantino Galli (Chagi Iani), mercante greco di Salonico, racconta di un giovinetto di nome Giorgio, il quale gli era stato affidato dai genitori perché lo avviasse alla mercanzia, «come si pratica in Levante». Durante una delle tappe del suo viaggio, a Roma il mercante pregò Emanuele Castrizio «sacerdote greco patriotto del med.o, acciò l'instruisse nella fede, et anche gli insegnasse il leggere, e scrivere bene». Questa memoria era un atto di accusa contro il sacerdote, colpevole di aver sedotto il giovane e di nutrire per lui un amore «disordinato», al punto da averlo condotto furtivamente con sé in Messina con l'intento di passare in Barbaria ⁸.

L'intreccio tra *milieu* mercantile e quello ecclesiastico assume un significato particolare nel momento in cui esso coinvolge soggetti provenienti da *background* sociali e culturali radicalmente diversi. Dietro l'immagine di una 'diaspora greca' in cui l'Ortodossia assume i contorni culturali dell'ellenismo e una fisionomia prevalentemente 'borghese', l'incontro e il dialogo tra il clero greco-albanese di Sicilia e i mercanti greco-levantini di passaggio sull'isola, su cui ci siamo soffermati brevemente in un altro luogo di questo testo, rivelano l'esistenza di una realtà diversa. Non sempre si trattò d'incontri occasionali. Domenico Mamula, «naturale degl'Albanesi di Sicilia», nei primi decenni del Settecento decise di partire per Ioannina con alcuni mercanti epiroti che aveva incontrato sull'isola: giunto nella città levantina, frequentò per molti anni un Collegio, apprendendo il greco e la pratica dei canti ecclesiastici⁹. Dopo aver attraversato l'Adriatico, e con esso i confini

⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, 22 luglio 1724, Lettera di Costantino Galli Zovanni di Salonichio, cc. 322r-324r.

⁹ ASPF, SC, Greci, vol. 2, 12 giugno 1715, Lettera di Filoteo Zassi Arcivescovo di Durazzo al Santo Padre Clemente XI, c. 188r. Il prelado riferisce dell'incontro avuto con il giovane in Levante, dove era impegnato nelle «missioni della Cimarra». Il vescovo greco di Roma, che aveva condotto il giovane con sé,

della *Respublica christiana*, tornò alla sua patria e dopo qualche anno fu eletto cappellano della Chiesa greca di Napoli dai Governatori *orientali* della Confraternita, con il supporto del Vescovo greco-cattolico di Roma, Filoteo Zassi. Il processo d'unificazione tra i luoghi dell'immigrazione ortodossa, dunque, non è descritto soltanto dalle reti economiche e intellettuali che univano tra loro i membri di un *milieu* mercantile ortodosso, levantino e sempre più secolarizzato. I riti e la memoria della tradizione bizantina definiscono un terreno di riconoscimento reciproco più ampio, per tutti i migranti e i coloni seguaci del rito greco, nonostante le abiure, le differenze e lo sviluppo talvolta di forme di sincretismo religioso e culturale.

Fattori diversi dall'affiliazione religiosa potevano determinare l'incontro tra componenti sociali e linguistiche diverse dell'Ortodossia. La costituzione del Reggimento macedone, come abbiamo visto, coinvolse non solo reclute greche, albanesi, montenegrine e *schiafone*, ma anche mercanti e sacerdoti nel ruolo d'intermediari e procacciatori. L'*affaire* delle reclute rende soprattutto evidenti i limiti di una tradizione storiografica che ha a lungo distinto tra una 'diaspora mercantile', che si sarebbe sviluppata intorno alle grandi città portuali e commerciali del Mediterraneo, e un'immigrazione di carattere più politico-militare, che sin dal Cinquecento avrebbe costituito la cifra distintiva della presenza ortodossa nel Regno di Napoli¹⁰. Qui, la tradizione degli stradioti al servizio degli Aragonesi e degli Spagnoli, che tra i secoli XVI-XVII assunse soprattutto la forma di una «rete di spie, agenti e sabotatori»¹¹, fu difatti rivitalizzata nel secolo seguente dai cimarrioni, epiroti e greci delle isole Ionie arruolati nel corso del Settecento nel Reggimento Real Macedone. Così, intorno a questa contrapposizione Hassiotis articola il confronto tra i Greci di Venezia e quelli di Napoli:

I Greci di Venezia offrivano in cambio alla loro patria influenze più benefiche e frutti più a lunga scadenza (contributi alla cultura, all'istruzione e all'economia), mentre i loro compatrioti di Napoli in cambio offrivano occasioni più a breve scadenza per dei rapporti politici con le potenze occidentali (in

scrive per chiedere che al giovane venisse somministrato un piccolo sussidio per il pane, vino e vestiario.

¹⁰ Vincenzo GIURA, «La comunità greca di Napoli», cit., p. 125.

¹¹ *Ivi*, cit., p. 126

particolare con la Spagna) e offrivano anche la riattivazione duratura del problema dell'indipendenza nell'Oriente greco¹².

Negli anni sessanta, l'esclusione dall'amministrazione della Confraternita greca di Napoli della componente più mobile della comunità, in cui erano compresi soprattutto i militari del Reggimento, e la posizione di privilegio accordata ai mercanti e bottegai residenti in città, hanno portato a enfatizzare ulteriormente questa distinzione e contrapposizione¹³.

I documenti, però, ancora una volta ci raccontano una realtà diversa, consentendoci di ricostruire una sfera privata in cui molteplici legami – matrimoniali, di padrino o fiduciari – legano l'uno all'altro questi due gruppi sociali, fuori e dentro i confini della comunità. Di queste relazioni si trova traccia non soltanto nei registri parrocchiali della Chiesa greca di Napoli, dove più concentrata e numerosa era la presenza dei militari. I libri parrocchiali di Barletta documentano l'esistenza di stretti rapporti tra il console Attanasio e i capitani e tenenti del Reggimento. Nel 1750, in occasione della nascita di suo figlio Spiridione, Chiriachi designò come padrino il nobile Giorgio Corafà¹⁴.

Simili rapporti non sono generati soltanto, come potrebbe sembrare, dalla comune appartenenza a una élite. Anche i soldati del Reggimento, acquartierati nelle diverse città del Regno o solo di passaggio nei suoi porti per *scontar la contumacia*, intrattenevano relazioni con i mercanti e gli ecclesiastici ortodossi lì residenti. Così, ad esempio, nel novembre del 1819 Pietro Turcachi, soldato del «Reggimento della quarta Compagnia dei Cacciatori Macedoni», originario di Parga (Epiro), di passaggio dalla città di Barletta, si presentò dinanzi ad un notaio per nominare suo procuratore speciale il sacerdote di rito greco Panajota Stanello, come lui nativo di Parga e abitante in Corfù. La necessità di tornare a Napoli a servizio di sua Maestà e l'impossibilità di recarsi di persona a Corfù per

¹² Ioannis K. HASSIOTIS, «La Comunità greca di Napoli dal XV al XIX secolo», cit., p. 479.

¹³ Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., pp. 217-230.

¹⁴ Corafà diede procura a un certo Geronimo Gioveni di comparire in sua vece alla cerimonia (ADPB, Registri parrocchiali del Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Libro dei battesimi, vol. XIII (1747-1755), 21 marzo 1750, c. 56r. In un altro atto Nicolò Selecchi, tenente del Reggimento macedone, compare come padrino di un altro figlio del console, Giuseppe; anche in questo caso il tenente ne diede procura a Domenicoco Chiriachi e Laura Salirò (ADPB, Registri parrocchiali del Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Libro dei battesimi, vol. XIV (1755-1766), 17 maggio 1757, f. 39r).

curare i suoi interessi, lo aveva spinto a chiedere al suo compatriota di comparire in sua vece dinanzi alla Commissione eretta dal Governo britannico nell'isola di Corfù, per riscuotere la rendita di alcuni suoi beni¹⁵.

Certamente, la provenienza da una stessa *patria* costituiva un forte legante sociale, nonostante l'appartenenza a *milieux* diversi. Quando i migranti, spesso in viaggio per affari di 'negozio' o per questioni di natura ecclesiastica, si trovavano fuori dalla patria, ricercavano spesso l'aiuto dei loro compatrioti o *connazionali*. Andrea Vido, un giovane chierico originario di Napoli di Romania, giunto a Roma nel novembre del 1729 per rispondere davanti al Supremo Tribunale dell'Inquisizione di una serie di accuse mosse contro di lui da alcuni «greci invidiosi»¹⁶, chiese ad alcuni mercanti lì residenti, suoi compatrioti, di fornirgli delle «fedi» attestanti le sue origini. Anche alcuni mercanti greci residenti a Venezia, dove in passato aveva vissuto il padre di Andrea e dove ancora viveva uno dei suoi fratelli, accolsero la sua richiesta di assistenza: in occasione del processo tre mercanti, due originari di Atene e uno di Napoli di Romania, gli inviarono un «istrumento notarile», rogato dal notaio greco-veneto Emilio Velano, per certificare i suoi nobili natali¹⁷. Altre attestazioni sulla sua rettitudine e sui suoi buoni costumi giunsero anche da Malta, questa volta però non solo dai suoi *connazionali* residenti sull'isola. Qui Vido aveva sposato qualche anno prima Cassandra Gadineo e per alcuni anni era stato «custode e serviente» della Chiesa greca di Santa Maria Damascena. Sull'isola dei Cavalieri Vido aveva stretto relazioni con diversi soggetti latini, tra cui Achille Alessandro Lippi, il quale compare nelle carte come «l'agente» di diversi greci lì residenti. In occasione del processo, insieme ad altri maltesi e greci dell'isola, Lippi inviò a Roma un attestato di onestà e probità a favore del giovane chierico; altri attestati «super vita, et moribus» gli giunsero anche dal Vescovo cattolico di Malta.

¹⁵ ASBT, NB, De Donato Ciro, vol. 1566, 17 novembre 1819, cc. 170r-171v.

¹⁶ Quando Andrea Vido nel 1728 chiese alla Curia romana di poter essere ordinato al sacerdozio per servire nella Chiesa greca di Malta, la sua richiesta fu messa in discussione a causa di una serie di accuse mosse contro di lui da alcuni suoi correligionari, ricusate in alcune lettere e memorie apologetiche inviate da Vido alla Sacra Congregazione tra il 1729 e il 1730 (ASPF, Acta, 6 ottobre 1729, Andrea Vido greco di Napoli di Romania vorrebbe essere ordinato al servizio della Chiesa Greca di Malta, n. 2, cc. 438r-440r; SOCG, vol. 668, 21 agosto 1730, cc. 79r-101v).

¹⁷ ASPF, SOCG, vol. 668, 21 agosto 1730, c. 101r.

Come abbiamo visto nell'introduzione di questo studio, la vicenda turbolenta della sua vita, raccontata in una serie di lettere e memorie, aveva avuto inizio dopo la riconquista turca della Morea e la riduzione in schiavitù. Dopo questi eventi cominciarono per Vido una serie di traversie, occasioni d'incontri ed esperienze transculturali. La storia di Vido è emblematica non tanto perché mostra ancora una volta le relazioni che legavano gli uni agli altri i migranti ortodossi nello 'spazio mobile' dell'immigrazione, più volte evocate in queste pagine, come in numerosi altri studi. La sua vicenda ci ricorda soprattutto che le vite dei migranti non si svolgevano all'interno di uno spazio socialmente e culturalmente omogeneo, ma, lungo il tragitto, intersecavano e si mescolavano continuamente, in modi diversi, con le molteplici componenti della società mediterranea.

1.2 Incontri transculturali e rapporti inter-confessionali

Nella provincia regnicola, più che altrove, la «nazione greca» di cui si fa menzione nelle carte notarili, processuali o diplomatiche assume un'accezione estesa e inclusiva, che derivava dalla condizione fortemente liminale dei suoi membri. Tale condizione era legata innanzitutto all'assenza di una chiesa greca, la quale consentì per molto tempo ai mercanti della *nazione* di frequentare le chiese latine della città per le funzioni giornaliere e per l'amministrazione dei sacramenti più importanti, come il matrimonio o il battesimo. Alcuni strinsero anche rapporti più stretti e profondi con gli esponenti e le istituzioni ecclesiastiche locali come il console Atanasio, nella cui abitazione nel 1766, insieme al connazionale Anastasio Fozio, suo scritturale, erano impiegati anche il Reverendo canonico Oronzo Martire e il magnifico Nicola Iato di Barletta, rispettivamente come cappellano e fattore¹⁸. In secondo luogo, in quanto sudditi della Porta, i membri della colonia appartenevano alla «nazione ottomana»: il console della nazione era nella provincia l'interlocutore istituzionale per tutti i sudditi ottomani che giungevano in quelle parti, turchi compresi. Questa condizione

¹⁸ ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 638, 15 agosto 1766, cc. 337v-340v. Successivamente il figlio Giuseppe fu eletto dal Tribunale di Trani amministratore delle rendite del Beneficio di Bonaventura, incarico a cui dovette rinunciare a causa dei suoi affari (ASBT, NB, Lovero Leonardo, vol. 1026, 8 marzo 1788, cc. 8v-9r).

liminale e la pluralità dello spazio adriatico favorirono le relazioni inter-confessionali e gli incontri trans-culturali, senza comportare un indebolimento dei vincoli che legavano gli uni agli altri i membri della *nazione*.

Nel novembre 1756 Mechmet Reys, originario di Dulcigno e suddito della Porta ottomana, giunse nel porto di Barletta con altri marinai su una tartana carica di doghe e tavole. In seguito al naufragio dell'imbarcazione e a una serie di ruberie e saccheggi, Mechmet Rays e i suoi compagni, residenti nella vicina Molfetta, denunciarono le violenze subite al console ottomano Attanasio. Il Segretario di Stato, a cui Chiriachì aveva inviato una dettagliata relazione sull'accaduto, affidò la risoluzione del caso al console «come quello che poteva esigere maggiore rispetto dalla nazione turca, trattandoci con più frequenza, e domestichezza»¹⁹.

Lo spazio di relazione all'interno del quale si muove il Console, e con lui gli altri membri della nazione, riflette, di fatto, la pluralità e gli incroci culturali e confessionali che attraversano in quel tempo l'Adriatico. Basti guardare all'equipaggio della tartana su cui viaggiava Mechmet e ai soggetti coinvolti nell'*affaire* del naufragio: a bordo di quell'imbarcazione, di proprietà del Padron Marco Borzi di Scutari, c'erano anche altri sette marinai scuterini di «nazione turca» e un *pilota* originario dell'isola di Lagosta, sotto il dominio della Repubblica di Ragusa²⁰. Al processo, che si svolse nel Tribunale della Regia Udianza di Trani, su richiesta di Memet testimoniarono due cittadini di Barletta e Giuseppe di Marco delle Bocche di Cattaro: nel loro racconto riferirono della presenza nel porto al momento del naufragio di altri bastimenti regnicoli ed esteri, tra cui la tartana carica di grano di un certo Amelio Razza genovese. In questa vicenda sono coinvolti insieme, legati da rapporti di diversa natura, musulmani, cattolici e ortodossi, i quali nonostante i diversi idiomi²¹ e al di là della «nazione» d'appartenenza – ragusea, greca e/o ottomana, turca – partecipano, ciascuno nei rispettivi ruoli, a quello spazio di relazione multiculturale e pluriconfessionale che era l'Adriatico nel XVIII secolo²². Di questa società plurale «la nazione

¹⁹ ASBT, SRUPT, Processi civili e atti diversi in materia civile, (inv. analitico n.), b. 13, fasc. 88, anno 1757, Mechmet Reys, il suo equipaggio turco e altri marinai di nazionalità turca, Al Segretario di Stato e di Guerra, Trani, 22 gennaio 1757.

²⁰ *Ivi*, cit., Al Seg.rio di Stato, terra e marina, Trani, 2 luglio 1757.

²¹ Negli atti Mechmet firma in idioma turco.

²² Cfr. Sergio ANSELMI, *Adriatico. Studi di storia (secoli XIV-XIX)*, cit..

greca» era non solo parte integrante ma anche una delle componenti più importanti.

L'immagine di un Mediterraneo in cui i molteplici «confini», pur esistenti, non separano ma coesistono, si sovrappongono o talvolta sfumano l'uno nell'altro, emerge da molte delle storie raccontate nelle carte d'archivio. Nel 1788 il «segretario della Repubblica di Ragusa», in qualità di procuratore del Conte Primislao Zannuich di Budua, inviò al Supremo Magistrato di Commercio una supplica contro un certo Domenico Brancaccio, accusato di essersi sottratto al rendimento dei conti del «negoziato» a suo tempo stipulato con il suo principale. Nel prospetto decennale (1774-1786) dei conti presentato nel corso del processo dal procuratore del Brancaccio, le voci di spesa, i crediti e i pagamenti effettuati da o a favore del Conte per mezzo del suo intermediario descrivono uno spazio di relazione ampio e transculturale: da Londra si estendeva alla capitale del Regno napoletano – dove il Conte aveva dimorato per qualche tempo con la sua famiglia – fino alla sua provincia adriatica, più precisamente a Barletta, da dove grazie ad un prestito concessogli dalla famiglia Chiriachì aveva potuto far ritorno a Budua²³.

Non sappiamo di che natura fossero i rapporti che legavano la famiglia greca dei Chiriachì al Conte. Certamente tutti i mercanti di nazione greca residenti nella provincia intrattenevano relazioni strette, non solo d'affari, con i mercanti slavi dell'Adriatico, soprattutto con i cattolici di Ragusa. Con i mercanti ragusei i greci non condividevano soltanto le stesse tratte o imbarcazioni²⁴, come abbiamo già osservato trattando dell'organizzazione del commercio tra il Levante e la provincia. In più di un caso i documenti mostrano i mercanti delle due *nazioni* collaborare a stretto contatto, per la stipula di accordi societari²⁵

²³ Brancaccio era accusato di aver occultato per dieci anni gli «effetti preziosi» appartenenti al Conte Zannuich e la copia di un documento notarile rogato a Napoli con cui il residente veneto cedeva al Brancaccio per conto dello Zannuich gli effetti di quest'ultimo (ASN, SMC, b. 12, fasc. 13, 1788).

²⁴ Nel maggio 1766 giunse nel Lazzaretto di Barletta per la contumacia un padron di barca raguseo con la sua tartanella con un carico di cera gialla, lana e una balla di rascia, una parte del quale era destinato ad Attanasio Chiriachì, l'altra ad un commerciante raguseo residente in Barletta, Giorgio Milcovich (ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 638, 1766, 4 giugno, cc. 210v-212r).

²⁵ Diversi commercianti greci di Barletta e di Monopoli (Giorgio Zavojani, Michele di Anastasio, Costantino Ciappa, Alessio Papagiorgio, Attanasio Dimo, tutti residenti a Barletta, e Cristofaro di Pantaleone Dimo in veste di procuratore di un altro negoziante greco residente a Monopoli), nel maggio del 1792 alla Fiera di Gravina acquistarono in società con dei negozianti ragusei

oppure per un consulto sulla qualità della merce acquistata²⁶. Alcuni ragusei intrattenevano anche rapporti di natura privata con i membri della «nazione greca». Nel 1755 il raguseo Luca Passaretti fece da padrino al figlio di Attanasio Fozio, scritturale del Chiriachì²⁷; in un altro caso un certo Giovanni Buch di Ragusa, «dottor fisico», compare nei registri parrocchiali come il padrino del figlio di Spiridione Chiriachì²⁸. Questi legami personali, non solo di padrinato ma anche di natura matrimoniale²⁹, acquistano un rilievo particolare se si considera che nella maggior parte dei casi i padrini erano scelti tra i membri della «nazione»³⁰. Più sporadici, come abbiamo già detto, ma non inesistenti erano invece i rapporti con individui di origine slavo-ortodossa. Nel 1814 il bocchese Demetrio Gojcovich, comandante del Trabbacolo francese la «Madonna del Rosario», giunse nel porto di Barletta per caricare sul suo legno 2.500 tomole di grano per conto di Stamuli Mastramaca e Pietro Ajovlassiti. Le operazioni di carico della merce furono affidate a Michele Milcovich e a suo figlio, negozianti ragusei³¹.

I legami privilegiati che la provincia regnicola e tutti i suoi mercanti intrattenevano con la Repubblica di Ragusa³² e il radicamento dei commercianti greci e ragusei nell'economia provinciale, spiegano la maggiore consuetudine di rapporti tra queste due «nazioni». In generale, le relazioni transculturali sembrano legate più a fattori di

delle pelli di volpe (ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 983, 16 maggio 1792, cc. 124r-125v).

²⁶ Quando nel 1794 Cristofaro di Pantaleone Dimo acquistò da un *bassettiere* abruzzese, Eugenio Gentile, 1.000 bassette bianche, prima di caricarle su un bastimento per Ioannina il mercante greco ne fece valutare la qualità non solo al suo connazionale Teodoro Zavojani ma anche a due ragusei, Matteo Milcovich e Andrea Lallich (ASBT, NB, Barracchia Vincenzo, vol. 1159, 23 maggio 1794, cc. 15v-16v).

²⁷ ADPB, Registri parrocchiali del Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Libro dei battesimi, vol. XIII (1747-1755), 12 genn. 1755, c. 160r.

²⁸ ADPB, Registri parrocchiali del Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Libro dei battesimi, vol. XVII (1787-1796), 27 febbraio 1792, c. 127v.

²⁹ Ivi, cit., 16 agosto 1787, c. 8v.

³⁰ Tra i padrini degli infanti battezzati nella parrocchia greca erano numerosi anche anche i locali e i napoletani.

³¹ ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 1001, 5 febbraio 1814, cc. 40r-41v.

³² A questo proposito, particolarmente indicativo è un atto notarile del 1790 in cui la ditta Chiriachì protesta per il mancato pagamento di una cedola di cambio, emessa in Ragusa nel giugno di quell'anno da Pasquale Patella, mercante barlettano di cere, il quale si impegnava a pagare ai signori Chiriachì 140 ducati circa per una valuta dello stesso valore ricevuta in Ragusa dal padron Giovanni Peric (ASBT, NB, Spera Orazio, vol. 1029, 1790, cc. 164v-165v).

natura contingente e ambientale che ad un astratto «cosmopolitismo»³³. In altre parole, è la presenza d'interessi e bisogni condivisi e il radicamento all'interno di un medesimo spazio economico e regionale a costituire la base per lo stabilimento di accordi e relazioni più o meno intense e durature tra tutti coloro che agiscono al suo interno, indipendentemente dalle origini e dalle appartenenze confessionali. Una simile dinamica si osserva anche nel comportamento dei mercanti e armatori greci attivi tra Venezia e l'Inghilterra alla fine del XVI secolo, studiati da Maria Fusaro. Nel suo studio la storica sottolinea la «impressive connectivity» e l'assidua cooperazione tra i sudditi greci della Serenissima e gli altri operatori commerciali attivi sulla stessa rotta, veneziani, fiorentini e inglesi; come pure il rapporto di *partnership* che li legava agli ebrei portoghesi residenti nella Dominante, tramite – a loro volta – per lo stabilimento di relazioni con le altre componenti della società veneziana, in particolare con i mercanti inglesi e fiamminghi³⁴.

Al di fuori delle relazioni con i ragusei, i negozianti greci della provincia regnicola sembrano intrattenere rapporti per lo più occasionali con le altre «nazioni» estere³⁵. Soltanto la ricca e potente famiglia Chiriachì instaura con altri mercanti esteri, dentro e fuori il confine dello Stato napoletano, relazioni più durature e basate su convenzioni formali e contratti societari. Il carattere sporadico di queste relazioni sembra essere dovuto più a ragioni legate al contesto economico locale che ad uno specifico 'ethos nazionale'. In ogni caso, la varietà delle *nazioni* coinvolte nei pochi casi individuati mostra l'ampiezza e il carattere

³³ Per una riflessione critica sul concetto di «cosmopolitismo», vedi: Henk DRIESSEN, «Mediterranean Port Cities: Cosmopolitanism Reconsidered», *History and Anthropology*, Vol. 16, No. 1 (2005), pp. 129–141.

³⁴ I sudditi greci della Serenissima utilizzavano le reti mercantili ebraiche nei territori ottomani per vendere i prodotti delle isole ionie in altre aree del Mediterraneo orientale (Maria FUSARO, «Coping with Transition: Greek merchants and shipowners between Venice and England in the Late Sixteenth Century», cit., p. 107).

³⁵ Ad esempio, Attanasio Costantino, «negoziante greco suddito della Porta», nel porto di S. Cataldo contrattò la vendita di 115 cantara di pece con Mattia Gambino, suddito veneto, che lì era capitato con il suo trabacchetto di Cefalonia (ASBT, NB, Centaro Fedele, vol. 888, 3 giugno 1781, cc. 106r-107v). Nel novembre del 1791 un *forestiere* di «nazione francese», incaricato della ditta dei Sig. Baunteuf e Baizes dimoranti in Brindisi, si recò sulla casa di Spiridione Chiriachì per contrattare l'acquisto di acquavite e di 500 some di vino. Attraverso la collaborazione di diversi *tavernari* (negozianti di vino) locali, Spiridione acquistò diverse quantità di vino da numerosi produttori locali, per rivenderli ai mercanti francesi che ne avevano commissionato l'acquisto (ASBT, NB, Barracchia Francesco, vol. 1049, 12 giugno 1792, cc. 244v-247v).

culturalmente plurale delle relazioni intessute dai mercanti ortodossi – o almeno dai più facoltosi – nel Regno e attraverso tutto il Mediterraneo. Ad esempio, nel 1791 Spiridione Chiriachì stipulò un contratto di società per la produzione e la vendita di acquavite con un connazionale di Corfù, temporaneamente in Barletta, Spiridione Seremeti, e un mercante genovese Filippo Regalino³⁶. Nello stesso anno, in qualità di rappresentante della ditta «Attanasio Chiriachì e figli», egli compare negli atti anche come intermediario tra alcuni negozianti di Livorno e Pietro de Rosa di Barletta. Su commissione dei livornesi fece caricare sulla polacca del padron napoletano Michelangelo Canossa una balla di «facioletti» prodotti nelle fabbriche dei cantoni svizzeri, con l'ordine di consegnarla a Barletta al compratore de Rosa in occasione della fiera di S. Martino; poichè quest'ultimo non fu soddisfatto della qualità della merce, «per dar riprova di sua onestà e buona fede nel commerciare», Spiridione decise di tenere per sé la balla, almeno fino all'esito della perizia³⁷.

Alcuni indizi fanno pensare all'esistenza di pratiche e relazioni commerciali trans-culturali anche in altri centri dell'immigrazione ortodossa, ad esempio a Livorno. Qui, come abbiamo visto nella prima parte di questo studio, la «transculturalità» era innanzitutto un elemento intrinseco alla «nazione», divisa com'era tra cattolici levantini, arabi melchiti, oriundi del Levante e greci *scismatici*. A giudicare dal racconto del sacerdote greco-corso Patrizio Stefanopoli, «disuniti» e cattolici erano legati da «vicendevoli mercantili interessi»³⁸. Gli arabi melchiti, poi, attivi sulle rotte del commercio internazionale, operavano in associazione anche con mercanti ebrei e ragusei. È ancora una volta Stefanopoli a riferire dell'arrivo da Alessandria nel porto di Livorno di una nave ragusea carica di lino, cera, caffè, incenso e altre mercanzie, inviate a Giuseppe Bocti e ad «altri Greci Melchiti» da un mercante ebreo «detto Carvaglies»³⁹. I rapporti con negozianti locali talvolta andavano oltre le semplici transazioni o i contatti di natura occasionale. Quando Anastasio Giampieri andò a Livorno, dove viveva suo fratello

³⁶ Nel contretto fu stabilito che ciascuno avrebbe dovuto concorrere all'acquisto, in città o in altri luoghi, di 1.800 some complessive di vino di buona qualità per la produzione di acquavite. Ogni lunedì si sarebbero riuniti in casa del Chiriachì per il loro conteggio, fino al raggiungimento della quantità stabilita (ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 1048, 9 dicembre 1791, cc. 569r-571r).

³⁷ *Ivi*, cit., 9 novembre 1791, cc. 484r-488r.

³⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, 1766, cit., cc. 172rv.

³⁹ *Ivi*, cit., Livorno, 16 novembre 1766, cc. 201rv:

Giorgio, per consegnare a un mercante della città, Gio. Iucher Becheres, una parte della somma contrattata a Gibilterra per l'acquisto delle gioie, non avendo il denaro necessario, propose alla «casa» Sartori di stipulare una società⁴⁰.

Grenet, nel suo studio comparativo sulle comunità di Livorno, Venezia e Marsiglia, smentisce il sacerdote Stefanopoli, sostenendo l'assenza non solo di rapporti economici tra greci *uniti* e *scismatici*⁴¹, ma anche di ogni forma di cooperazione tra le diverse «minorities» della città⁴². Anche Despina Vlami, nella sua ricostruzione dell'organizzazione economica e sociale della comunità e confraternita dei greci non uniti, ha evidenziato l'importanza e l'esclusività dei legami di sangue e confessionali alla base dell'impresa commerciale⁴³.

Per i mercanti levantini residenti nel Regno, invece, la «fede del mercante» non era garantita esclusivamente dall'appartenenza allo stesso gruppo «etnico» o confessionale; per quelli di Terra di Bari si fondava anche e soprattutto su rapporti amicali, su una frequentazione e una conoscenza assidue. Questo aspetto diventa particolarmente evidente quando esaminiamo le reti e i meccanismi del credito, dove le relazioni fiduciarie assumono una rilevanza particolare. Gli atti notarili di Barletta mostrano che il ricorso alle lettere di cambio era una pratica diffusa non solo tra i negozianti della «nazione greca» e i loro corrispondenti in Levante⁴⁴, ma anche nelle transazioni numerosissime con i mercanti regnicoli, soprattutto napoletani⁴⁵. Sono diversi gli atti in

⁴⁰ ASN, MAE, Nazione greca (1736-1777), b. 4403, fasc. Palazzo, 18 giugno 1745, Memoriale del supplicante Anastasio Giampieri, rimesso al Supremo Magistrato di Commercio.

⁴¹ Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., p. 45.

⁴² Sakis GEKAS – Mathieu GRENET, «Trade, politics and city space(s) in Mediterranean ports», cit., pp. 94-95.

⁴³ Cfr. Despina VLAMI, Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του κήπου. *Ελληνες εμποροι στο Λιβόρνο, 1750- 1868* [Il fiorino, il grano e la via del giardino. Commercianti greci a Livorno, 1750-1868], cit., p. 32.

⁴⁴ Cfr. Edhem ELDEM, «La circulation de la lettre de change entre la France et Constantinople au XVIIIe siècle», in Hâmit BATU – Jean-Louis BACQUE-GRAMMONT [éds.], *L'Empire ottoman, la République de Turquie et la France*, Istanbul-Paris, Isis, 1986, pp. 87-97.

⁴⁵ Questo strumento di pagamento era utilizzato anche dagli stessi mercanti greci a beneficio di commercianti locali. Ad esempio Cristofaro Dimo di nazione greca, abitante nella città di Barletta, in virtù di una lettera di cambio si impegnava a pagare a Marco Cioffrese la somma di 402 ducati, corrispondente al valore dell'olio ricevuto (ASN, SMC, b. 27, fasc. 42, anno 1802). Nel marzo del 1793 il banco di S. Giacomo per conto di due sudditi veneti, Gregorio e Costantino Cuppa di nazione greca, pagò la somma di 147 ducati e grana 20 ad un negoziante di Napoli Liborio Guerracino per l'acquisto di alcuni merletti

cui, ostentando la loro benevolenza e generosità, i mercanti Greci si dichiarano disposti ad accettare in pagamento delle loro mercanzie la cessione di un credito o a prestare anche ingenti somme di denaro ad individui esterni alla *nazione*, nella maggior parte dei casi in seguito all'intercessione di «comuni amici» e conoscenti⁴⁶. Il riferimento ricorrente alle «preghiere» degli amici e la frequenza con cui i mercanti della *nazione*, soprattutto i Chirichì, prestavano denaro ai loro 'concittadini' – per lo più massari caduti in disgrazia a causa delle «male annate»⁴⁷ oppure bottegai gravati dai debiti⁴⁸ – si spiegano all'interno di un processo precoce di radicamento e integrazione nella società locale.

La fiducia era un aspetto fondamentale non solo nelle reti del credito. La maggior parte dei contratti di società stipulati dinanzi ad un notaio dai mercanti greci della provincia includeva un partner locale⁴⁹. Mentre nel commercio a lunga distanza – in cui erano coinvolti i mercanti greci di Livorno – i meccanismi della fiducia erano basati prevalentemente sui legami familiari o etno-confessionali⁵⁰, nel mondo dei commercianti greci di Terra di Bari, così legato al territorio e alla sua economia, i rapporti e le connessioni con l'ambiente e gli operatori locali costituivano un elemento quasi strutturale. La prevalenza di queste relazioni si deve anche al tipo di fonte qui utilizzata. Le fonti notarili, infatti, consentono meglio di qualsiasi altra documentazione di misurare il grado di integrazione dei mercanti greci nella società locale, mostrando le relazioni molteplici che essi stabiliscono con tutte le sue componenti. Queste relazioni non si limitavano al semplice rapporto o contratto di compravendita, il quale non costituisce nient'altro che un indicatore della penetrazione economica dei mercanti ortodossi nell'economia provinciale. Nel 1789 Spiridione Chiriachì prese in affitto una masseria insieme con Giuseppe Catapano di Barletta⁵¹, mentre

d'oro. L'atto notarile che certificava la fede di credito fu sottoscritto in caratteri greci. Non sempre i mercanti greci adempivano al pagamento e per questo erano spesso citati in giudizio dinanzi al Supremo Magistrato di Commercio, come in questo caso (ASN, SMC, b. 21, fasc. 26, anno 1793).

⁴⁶ ASBT, NB, Pasquale Dionisio, vol. 532, 7 maggio 1758, cc. 43r-46r.

⁴⁷ ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 1048, 30 novembre 1791, cc. 538v-547r.

⁴⁸ ASBT, NB, Barracchia Francesco, vol. 1049, 26 gennaio 1792, cc. 8v-11r.

⁴⁹ Anche i testimoni citati negli atti notarili erano nella maggioranza dei casi cittadini o comunque abitanti di Barletta.

⁵⁰ Cfr. Despina VLAMI, Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του κήπου. *Έλληνες έμποροι στο Λιβόρνο, 1750- 1868* [Il fiorino, il grano e la via del giardino. Commercianti greci a Livorno, 1750-1868], cit..

⁵¹ ASBT, NB, Paolillo Antonio, vol. 940, 18 settembre 1789, cc. 232r-239r.

Giovanni Papisimo nel 1786 gestiva nella città di Foggia una bottega per la vendita del grano e di altre mercanzie in società con Michele Casolaro⁵².

Le cose non funzionavano diversamente per i mercanti greci residenti nella capitale e a Messina. Nel luglio del 1790 Teodoro Gavalà, caffettiere di nazione greca residente a Napoli, stipulò dinanzi ad un notaio un contratto di società con un certo Stefano Salvio di Sulmona per l'avvio di una fabbrica di confetture e dolci a Sulmona: Salvio si sarebbe dovuto occupare della loro preparazione e vendita, mentre Teodoro avrebbe fornito gli zuccheri, le cannelle e gli altri beni e utensili necessari alla *fabbrica*⁵³. Nell'ottobre del 1798 un negoziante di Salonicco Volizo Lascari, residente a Messina, inviò da Genova una cassa di calzette di seta di Francia a due mercanti napoletani, Adriano de Introna e Tommaso Lopez, affinché le vendessero per suo conto. I due mercanti napoletani non pagarono mai al greco nè il valore della merce nè gli interessi sulla vendita⁵⁴.

Per la riscossione di alcuni crediti o per il disbrigo di affari in luoghi lontanti da quello di residenza, i commercianti greci non sempre ricercavano l'assistenza dei propri connazionali. Un certo Felice Raffaele, barlettano, compare nelle carte come «Avvocato generale della nazione greca, e special messo dei Sig. i Demetrio di Giovanni Dimo e Fratelli»⁵⁵, i quali avevano affidato al Raffaele l'incarico di riscuotere per loro conto alcuni crediti dalla famiglia Samarelli. In alcuni casi erano gli stessi Greci ad essere nominati procuratori o ad operare in qualità di commessi per conto di commercianti regnicoli⁵⁶.

I rapporti amicali e di fiducia erano certamente rafforzati dalla presenza di legami corporativi o professionali. Questi potevano diventare la base di forme di associazione e collaborazione, anche in questo caso trasversali ai confini 'nazionali' e confessionali. A Napoli, ad

⁵² ASBT, NB, Emanuele Dembek, vol. 1027, 25 giugno 1788, cc. 298r-299v.

⁵³ ASN, SMC, b. 15, fasc. 14, anno 1791.

⁵⁴ A presentare istanza dinanzi al Tribunale per la soddisfazione del debito non fu però Lascari ma diversi suoi compatrioti, i quali, vantando numerosi crediti nei suoi confronti, solleccitarono da Salonicco l'agente consolare della sublime Porta residente a Messina affinché perseguisse in giudizio a Napoli la ditta di Tommaso Lopez (ASN, SMC, b. 33, fasc. 16, anni 1798-1805).

⁵⁵ ASBT, NB, Lupoli Giacomo, vol. 981, 29 aprile 1787, cc. 85r-90v.

⁵⁶ In un atto notarile del 1766 il console Chiriachì compare come commesso di un negoziante di Napoli, Salvatore Sfarzo, per la riscossione di una cambiale emessa da Nicolò Virgilio di Barletta (ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 638, 18 luglio 1766, cc. 306v-307r).

esempio, il nutrito gruppo dei caffettieri greci, la maggior parte dei quali proveniva dall'isola di Santa Maura, non costituiva – come ci si sarebbe aspettato – un corpo chiuso, che operava in concorrenza con quello dei caffettieri napoletani. Quando Mariano Zacca decise di partire da Napoli e tornare per alcuni anni nella sua patria Santa Maura per occuparsi dei suoi affari, affidò a un mercante napoletano, Giovanni Irolla, non solo la conduzione della sua bottega ma anche il compito di riscuotere alcuni crediti dai suoi debitori⁵⁷. In generale, dunque, sul piano economico le scelte e le forme associative sembrano rispondere più alle esigenze del mercato e alla struttura dell'economia locale che a logiche di affiliazione 'etnica' o religiosa.

In un saggio sulla trasmissione delle notizie attraverso le reti mercantili nel Mediterraneo tardo medievale, Eleanor A. Congdon nel 1997 osservava come l'uso dei termini «trading nations» e «spheres of influence» introducesse tra le nazioni barriere artificiali, «despite the fact that they worked in co-operation with each other». Attraverso lo studio di alcune lettere del carteggio Datini, la storica avanza l'ipotesi secondo cui i mercanti internazionali «at the turn of the fifteenth century formed a "community", or even a "culture"», la cui funzione essenziale era costituita dalla condivisione delle notizie e delle informazioni⁵⁸. Più di recente Molly Greene ha sottolineato l'importanza del commercio come “neutral space” all'interno del Mediterraneo sud-orientale. Sulle navi ottomane predate dai corsari maltesi – osserva la storica americana – viaggiavano turchi, armeni e greci, provenienti da diverse parti del Mediterraneo ottomano. Quando non facevano parte dello stesso equipaggio, s'incontravano nei porti lungo il tragitto, prestandosi aiuto l'un l'altro e scambiandosi informazioni commerciali e di altro genere:

Of note is that several of these transaction crossed religious lines; the port (of

⁵⁷ ASN, SMC, b. 34, fasc. 26, anno 1803. Negli atti di un processo in cui il caffettiere Attanasio Panilopolo fu citato come debitore di un commerciante locale, Francesco de Marino, per il mancato pagamento di una cambiale, tra i suoi testimoni compare un caffettiere napoletano, Gennaro di Cesare (ASN, SMC, b. 7, fasc. 11-18-114, anno 1777).

⁵⁸ Una posizione opposta è espressa da Benjamin Braude, studioso degli ebrei ottomani, secondo il quale ogni rete commerciale dispone di un proprio sistema di «market intelligence» (vedi: Benjamin BRAUDE, «Venture and Faith in the Commercial Life of the Ottoman Balkans, 1500-1650», *The International History Review*, Vol. 7, No. 4 (1985), pp. 519-542; qui p. 528).

Rosetta) seems to have been a neutral space where anyone connected to the world of trade could participate on the basis of that connection alone⁵⁹.

Nello studio di Despina Vlami sui mercanti ortodossi di Livorno, la partecipazione di questi ultimi, nei primi decenni del XIX secolo, a un'élite mercantile e professionale più ampia, comprendente tutti i mercanti residenti nel Granducato⁶⁰, è descritta come l'esito di un'evoluzione sociale e 'mentale' più che come riflesso di un *ethos* inscritto nello spazio neutrale e cosmopolita del commercio.

Ciò che accomuna questi studi e interpretazioni è l'idea secondo la condivisione di interessi economici sarebbe stata alla base dello sviluppo di relazioni inter-confessionali e di pratiche transculturali. Il commercio è diventato perciò sul piano storiografico l'ambito privilegiato per lo studio delle relazioni transculturali nel Mediterraneo moderno, quasi che solo «la *douceur du commerce*»⁶¹, per la sua neutralità e in virtù della superiorità dell'interesse economico, potesse allora favorire la creazione di legami tra gruppi linguistici e confessionali diversi. Eppure nella comunità greca di Napoli osserviamo come non sia sempre così. Anche al di fuori della 'comunità dei mercanti', in assenza di vincoli di sangue o religiosi, i migranti ricorrevano all'istituto del padrinato per creare legami sociali forti con le altre componenti della società napoletana. Questa pratica 'transculturale' è documentata in modo ricorrente nei registri dei battesimi: qui il Genovese Domenico Molfino compare come padrino di Demetrio, figlio di un Capitano del Reggimento Real Macedone, Evangelista Vigneri di Cefalonia, e di Maria, napoletana, entrambi di «nazione greca»⁶²; Giorgio Nuberterra Eglibergh dell'Elettorato di Baviera fu designato come padrino di Basilio, figlio di un caffettiere *albanese* originario di Drimades e di

⁵⁹ Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., p. 136.

⁶⁰ Despina VLAMI, Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του κήπου. *Έλληνες εμποροι στο Λιβόρνο, 1750- 1868* [Il fiorino, il grano e la via del giardino. *Commercianti greci a Livorno, 1750-1868*], cit., p. 33.

⁶¹ L'espressione «*doux commerce*» si deve a Montesquieu [*De l'esprit des lois*, Libro XX, cap. I] (Vedi: Hichem GHORBEL, *Études sur le XVIIIe siècle: Montesquieu et Rousseau ou les conditions de la liberté*, Paris, Editions L'Harmattan, 2013, p. 217).

⁶² ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei battesimi 1736-1777, 26 maggio 176.

Cestara di Aversa⁶³, mentre lo Spagnolo Ferdinando di Martinez⁶⁴ compare come il padrino di Filippo, figlio di Giovanni Anastasio, caffettiere di Missolongi, e di Caterina Esposita napoletana⁶⁵. Lo status particolare dei capitani del Reggimento Real Macedone, alcuni dei quali di nobili natali, e la loro vicinanza agli ambienti di corte, spiegano l'esistenza di legami di padrinato con membri dell'aristocrazia regnicola e napoletana⁶⁶ e, talvolta, anche del clero locale. Al battesimo di uno dei figli del nobile corfiota Giacomo Pieri, insieme a diversi baroni e baronesse, partecipò in veste di padrino anche l'abate Francesco Borzi⁶⁷. In un altro caso il padrino designato è lo stesso «Re Cattolico», anche se per sua procura a presenziare alla cerimonia fu inviato Ferdinando Faltes, «contrarolo⁶⁸ di Sua Maestà delle due Sicilie»⁶⁹.

A Napoli e a Barletta la maggior parte dei padrini era comunque scelta all'interno della *nazione*. Nel matrimonio, invece, come è stato già detto, l'esogamia era l'opzione prevalente, per la preponderanza dell'elemento maschile o più probabilmente per strategie di tipo socio-economico. A Napoli molte delle mogli latine sono napoletane, come talvolta anche i loro sposi di «nazione greca», ma diverse erano anche le spose provenienti da altre città del regno e quelle *estere*, come la spagnola Rosa Areilza⁷⁰ e Maria Maddalena (*alias* Anna Luchese), originaria di Malta⁷¹. Tra la fine del Settecento e i primi decenni del secolo successivo, con l'emergere della presenza russa nel Mediterraneo, nei registri parrocchiali della comunità cominciano a comparire anche i

⁶³ *Ivi*, cit., 16 agosto 1768; nello stesso registro compaiono altri due individui originari dello stesso territorio: Giorgio Huber (25 novembre 1762) e Giovan Elisper (24 settembre 1764).

⁶⁴ *Ivi*, cit., 6 agosto 1756.

⁶⁵ L'elenco continua con altri casi in cui il padrino è un suddito *estero* o *regnicolo*, o più spesso napoletano.

⁶⁶ Ad esempio il Marchese napoletano Carlo Mazacara fece da padrino al figlio del Capitano di Cefalonia Evangelista Vigneri (ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei battesimi 1736-1777, 6 gennaio 1765).

⁶⁷ *Ivi*, cit., 20 giugno 1776; la Principessa Maria Anna Butera, e per sua procura la duchessa Lucrezia Branciforti, fu designata come madrina di Salvatore Maria, altro figlio del Capitano Giacomo Pieri e di Maria Concetta Villegas, la quale era figlia del cavaliere Diego Villegas y Scevallo, primo ufficiale della Reale Tesoreria di Palermo (*Ivi*, cit., 17 ottobre 1772).

⁶⁸ Il *contrarolo* era colui che spacciava la posta.

⁶⁹ L'esatta menzione è al «Nostro Re Cattolico» e si ritrova nell'atto di battesimo di un altro figlio del Capitano Vignevi (*Ivi*, cit., 6 dicembre 1762).

⁷⁰ *Ivi*, cit., 7 gennaio 1770.

⁷¹ ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei matrimoni 1735-1777, 9 agosto 1753.

nomi di funzionari e ufficiali moscoviti e, associati ai loro nomi - come coniugi, comparì o testimoni - anche quelli di donne di diversa confessione e provenienza, polacche, ungheresi e francesi⁷².

A Livorno e a Trieste, invece, le strutture familiari e aziendali si modellano a vicenda⁷³; come sottolinea Grenet, l'interazione con le altre componenti della società locale qui non andava oltre la partecipazione ad associazioni commerciali multi-etniche come le Camere di Commercio o la Borsa⁷⁴. I 'confini' del gruppo rimasero perciò intatti, almeno fino a quando l'evoluzione sociale in atto all'interno della comunità, nella seconda metà dell'Ottocento, non portò a Livorno all'abolizione della norma statutaria che subordinava alla scelta del coniuge la partecipazione dei confratelli all'amministrazione della confraternita⁷⁵.

Probabilmente questo quadro riflette i limiti di una ricostruzione storica basata su un gruppo sociale relativamente omogeneo e ben definito, costituito dai ricchi mercanti greci che operavano all'interno delle reti del commercio internazionale a lunga distanza. In ogni modo, il confronto tra questo contesto sociale e quello in cui operano i negozianti levantini residenti nel regno, consente di restituire importanza al contesto ai fattori ambientali, di «storicizzare» cioè le pratiche dell'identità e la fenomenologia dei legami sociali e, in ultima analisi, di decostruire la realtà omogenea evocata dall'idea astratta di «trading diaspora».

Francesca Trivellato, nel suo studio sulle reti globali e transculturali di alcuni mercanti ebrei di Livorno, ha tentato di confutare in maniera analitica e documentata le assunzioni di omogeneità e di insularità

⁷² Ad esempio al matrimonio celebrato il 5 febbraio 1826 tra Alessandro Dugekoff ed Elisa Weronin, era presente in veste di testimone Teodora Fiquermont (ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei matrimoni 1778-1863, 5 febbraio 1826). Da un altro documento apprendiamo che il ministro d'Austria Conte di Fiquermont aveva sposato una donna *scismatica* nella Chiesa greca di Napoli (ASPF, Acta, 26 novembre 1827, Lettera di Monsig. Nunzio in Napoli all'Em.o Sig. Cardinale Segretario di Stato, 21 ottobre 1823, c. 532r).

⁷³ Despina VLAMI, Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του κήπου. *Ελληνες εμποροι στο Λιβόρνο, 1750- 1868* [Il fiorino, il grano e la via del giardino. Commercianti greci a Livorno, 1750-1868], cit., pp. 34-35.

⁷⁴ Sakis GEKAS – Mathieu GRENET, «Trade, politics and city space(s) in Mediterranean ports», cit., pp. 96-100.

⁷⁵ La norma fu rimossa nel 1873. Su 11 matrimoni celebrati nella Chiesa della Santissima Trinità di Livorno tra il 1867 e il 1873, 7 erano unioni esogamiche (Despina VLAMI, Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του κήπου. *Ελληνες εμποροι στο Λιβόρνο, 1750- 1868* [Il fiorino, il grano e la via del giardino. Commercianti greci a Livorno, 1750-1868], cit., pp. 448-449).

implicite nel concetto coheniano di «diaspora mercantile». In alcune riflessioni conclusive la studiosa sottolinea che:

historians imagine them [trading diasporas] either as prone to assimilation into local societies or as bounded groups whose internal harmony was only disrupted by the rise of centralized states, impersonal markets, and militarized imperialism.⁷⁶

L'organizzazione e i comportamenti dei mercanti ortodossi residenti nel regno descrivono un universo sociale in cui i legami comunitari, visibili all'interno di ciascuna comunità e attraverso l'intero spazio occidentale dell'Ortodossia, intersecano una realtà culturale, sociale e confessionale più varia e fluida. Al suo interno non distinguiamo identità separate, bensì processi d'«identificazione»⁷⁷ dettati di volta in volta da condizioni ed esigenze specifiche. La distinzione tra *forestiero* e *regnicolo*, ad esempio, non corrisponde all'esistenza sul piano sociale di due gruppi in tutto distinti e separati: mentre nella pratica e nelle relazioni quotidiane lo status di «forestiero» sembra perdere ogni rilievo o aura di sospetto, in tribunale diventava un elemento da rimarcare. Per sottrarsi alle ingiustizie e parzialità dalle Corti locali, più attente a tutelare gli interessi dei *regnicoli*, i negozianti greci ricorrevano al Tribunale commerciale napoletano o ai tribunali locali di prima istanza, i Regi consolati⁷⁸, istituiti al tempo delle riforme borboniche per le cause commerciali in cui erano coinvolti degli stranieri⁷⁹.

La dialettica tra comunità e società costituisce un aspetto centrale per la comprensione della 'società mediterranea' nei secoli dell'età moderna. Intorno ad essa si snodano alcuni interrogativi importanti, come il significato di «comunità», la ricerca delle sue costituenti empiriche, il valore delle divisioni prescritte dal potere politico ed ecclesiastico e dei retaggi culturali, il carattere strumentale – sia esso reale o fittizio – di

⁷⁶ Francesca TRIVELLATO, *The familiarity of strangers*, cit., p. 276.

⁷⁷ Rogers BRUBAKER, *Ethnicity without groups*, cit., pp. 41-44.

⁷⁸ Giuseppe CARIDI, «Una riforma borbonica bloccata», cit., pp. 119-124.

⁷⁹ Ad esempio, quando Costantino Zavojani, abitante ad Ascoli di Puglia, chiese la restituzione di una parte del capitale investito in una società stipulata con alcuni commercianti locali, i suoi soci, per «dispettarlo, ed inquietarlo, e profittando di essere forestiero», lo condussero illegittimamente dinanzi alla Corte locale. Per non subire violenze e irregolarità da quella Corte, protesa all'esclusiva difesa e tutela dei suoi cittadini, Zavojani pretese che il giudizio si svolgesse dinanzi al Supremo Magistrato di Commercio, il Tribunale «competente de forestieri» (SMC, b. 23, fasc. 30, 1798).

ogni 'identità'. Sono queste alcune delle questioni che andremo ora ad affrontare nell'ultima parte di questo studio.

III PARTE

IL MONDO DELLE COMUNITÀ: UNA PROSPETTIVA COMPARATA

L'immagine kitromilidiana del «Commonwealth ortodosso» evocata all'inizio di questo studio¹, è lontana dal quadro composito e frammentato che abbiamo sin qui ricostruito attraverso lo studio dei contesti, degli uomini e delle reti. L'idea di comunità espressa in questa immagine suggestiva rimanda non soltanto a un senso di appartenenza, a un'identità collettiva comune a tutti i popoli ortodossi. Come osserva Kitromilides:

The common system of the Orthodox [...] was not, in the consciousness of the bearers of this collective identity, a transcendental, utopian construct, divorced from the realities of everyday life and the material world.²

Essa presupponeva l'esistenza in una delle «subregioni» del *Commonwealth*, i Balcani ottomani, di una realtà simbolica e sociale costruita intorno ad un'istituzione culturale e religiosa dominante, il Patriarcato di Costantinopoli. Una rete omogenea di «diaspore» interconnesse, che si estendeva sull'intera penisola balcanica e oltre i confini ottomani in Europa centrale, in Italia e in Russia³, delimitava materialmente uno spazio in cui le relazioni inter-etniche e le divisioni sociali esistevano all'interno di un corpo culturalmente omogeneo, posto

¹ Vedi *supra* cap. 1, 1n.

² Paschalis KITROMILIDES, «Orthodox identities in a World of Ottoman Power», in Id., *An Orthodox Commonwealth*, cit., cap. III, pp. 1-11; qui p. 4.

³ Secondo Kitromilides, le principali costituenti materiali di questo «sistema» sociale sarebbero state il ruolo istituzionale del patriarcato all'interno delle strutture di potere ottomane, il monopolio della Chiesa sul sistema dell'alta formazione e un processo di osmosi culturale tra le diverse componenti linguistiche dell'Ortodossia balcanica, amplificato nel Settecento dallo sviluppo del commercio e dall'emergere di un élite ellenizzata. Paschalis KITROMILIDES, «Orthodox culture and collective identity in the Ottoman Balkans during the eighteenth century», cit., cap. II, pp. 134-139.

sotto l'egida dalle istituzioni ortodosse. Così delineata questa idea di comunità, in ultima analisi, riproduce a livello regionale o sub-regionale la stessa prospettiva omogenizzante caratteristica della storiografia di stampo nazionalista.

L'esperienza storica condensata nei nomi collettivi, nei simboli e nelle rappresentazioni culturali che sono alla base di questa idea di comunità è in realtà più complessa; allo stesso modo composite sono le società e al loro interno i gruppi umani che le tassonomie ufficiali e le strutture istituzionali tentano ogni volta di comporre e di ordinare come entità organiche e separate di un sistema sociale più ampio ed eterogeneo⁴. Alla luce della decostruzione della realtà storica e sociale, cui sono state dedicate le prime due parti di questo studio, nelle pagine seguenti tenteremo di osservare e di analizzare la *prassi* della comunità all'interno del rapporto tra forme istituzionali e pratiche sociali e di riformulare in relazione agli esiti di questa analisi la categoria di «identità».

L'esistenza delle comunità di rito greco all'interno dei territori della Cristianità romana fu plasmata dalla presenza di una molteplicità d'istituzioni civili ed ecclesiastiche e, quasi ovunque, da un intreccio di relazioni e legami che si sviluppano all'esterno delle reti familiari e confessionali. Queste relazioni, i comportamenti individuali e in alcuni casi l'assenza d'istituzioni comunitarie formali, contestano l'esistenza della comunità come spazio ovunque delimitato da confini culturali ben definiti e identificato da strutture, pratiche e relazioni sociali e confessionali omogenee.

Negli ultimi decenni il rapporto tra comunità migranti e società d'accoglienza è stato compreso all'interno di una particolare semantica del termine «diaspora». Nella visione post-modernista di autori come Stuart Hall, Homi Bhabha, Paul Gilroy e James Clifford quel concetto, fatto proprio da molteplici tradizioni di studi⁵, è diventato espressione

⁴ Cfr. Anthony MOLHO, «Comunità e identità nel mondo mediterraneo», cit., pp. 31-39.

⁵ Per una ricognizione generale dei 'diaspora studies' e per una discussione critica sulla loro proliferazione, vedi: Khachig TÖLÖLYAN, «The Contemporary Discourse of Diaspora Studies», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 27, No. 3 (2007), pp. 647-655; Rogers BRUBAKER, «The 'diaspora' diaspora», *Ethnic and racial studies*, Vol. 28, No. 1 (2005), pp. 1-19; Brent Hayes EDWARDS, «The Uses of Diaspora», *Social Text*, Vol. 19, No. 1 (2001), pp. 45-73; Martin BAUMANN, «Dispora: Genealogies of semantics and transcultural comparison», *Numen*, 47 (2000), pp. 313-337; Martine HOVANESSIAN, «La notion

di «hybridity, heterogeneity, identity fragmentation and (re)construction, double consciousness, fractures of memory, ambivalence, roots and routes, discrepant cosmopolitanism, multi-locality and so forth»⁶. All'interno di questa prospettiva sociologica, l'esperienza interculturale, il «living between» e la liminalità sono stati interpretati, anche dagli studiosi della 'diaspora greca', come condizioni indotte dal fenomeno diasporico, ovvero da una esistenza perennemente vissuta tra due sistemi culturali e sociali diversi⁷.

Contemporaneamente, all'interno della critica post-strutturalista nuovi orientamenti storiografici hanno introdotto una visione storiografica nuova delle società del passato e soprattutto dei 'gruppi' o delle 'minoranze' che vivevano al loro interno. In particolare, la critica ai concetti di «etnicità», «razza» e in genere al «gruppismo» ha stimolato a partire dagli anni ottanta una nuova comprensione della società ottomana e il graduale superamento di una visione basata sul sistema del *millet*: ovvero sull'immagine di una società plurale in cui le minoranze religiose non-musulmane vivevano separate le une dalle altre e godevano di un elevato grado di autonomia, che si esprimeva nella presenza di istituzioni comunitarie e dei loro rappresentanti laici e religiosi⁸. In polemica con questo modello storiografico, Molly Greene osserva come:

The Christian and Jewish communities within the Ottoman Empire have enjoyed an enduring image as fortresses that effectively sheltered and disciplined their followers who, in turn, submitted themselves to the authority of their communal leaders. Without denying the reality of community sentiment, this model is insufficient.⁹

de diaspora. Usages et champ sémantique», *Journal des anthropologues*, 72-73 (1998), pp. 11-30.

⁶ Martin BAUMANN, «Diaspora: Genealogies of semantics and transcultural comparison», cit., p. 324; cfr. Floya ANTHIAS, «Evaluating 'diaspora': beyond ethnicity?», cit., pp. 565-566.

⁷ Dimitris Tziouvas, «Introduction», in Id. (ed.), *Greek Diaspora and Migration since 1700: Society, Politics and Culture*, Farnham - Burlington, Ashgate, 2009, pp. 1-14; p. 5.

⁸ Cfr. Salâhi R. SONYEL, *Minorities and the destruction of the Ottoman Empire*, Ankara, Turkish Historical Society Printing House, 1993 (Publications of Turkish historical society, serial VII, No. 129); Gerasimos AUGUSTINOS, *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent - Ohio, The Kent State University Press, 1992; Benjamin BRAUDE - Bernard LEWIS, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York, Holmes & Meier, 1982.

⁹ Molly GREENE, «Introduction», in Id. (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton, N.J, Markus Wiener Publishers, 2005, pp. 1-11; p. 10.

Uno degli esponenti della 'nuova' storiografia ottomana¹⁰, Fatma Müge Göçek, nel suo studio sui cristiano-ortodossi abitanti nel distretto di Galata (Istanbul) nel Settecento, ha mostrato come i comportamenti individuali sfidassero in *pratica* non solo le istituzioni comunitarie ma anche i confini confessionali. L'aumento del numero dei ricorsi rivolti dai sudditi ortodossi alle corti islamiche, anche per la risoluzione di questioni di competenza delle corti comunitarie, è stato interpretato come il segno di una ridotta capacità di controllo sociale da parte dei leader comunitari, coincidente con un generale indebolimento del potere del Patriarcato. I cristiano-ortodossi, i quali condividevano con i membri delle altre «comunità» religiose gli stessi spazi sociali e abitativi, agivano normalmente «outside of their community, taking advantage of their greater subjectness, not to their birth-identity, but to their membership in the total city of Galata»¹¹.

Anche all'interno delle compagini politiche e sociali plurime della *Cristianità*, l'interazione tra stato e società, di cui i migranti e le loro istituzioni erano parte attiva, condiziona i processi di costruzione comunitaria, le scelte e i comportamenti individuali e collettivi. Ma la formazione di un «community sentiment» è un processo sociale più complesso, che passa attraverso molteplici canali, non solo istituzionali. Il luogo della comunità non sempre coincide con uno spazio fisico e simbolico costruito intorno a una Chiesa. La presenza di legami comunitari, inoltre, non esclude la partecipazione a forme di socialità esterne alla comunità identificata dalla chiesa o da altre istituzioni 'nazionali': anche per questo i suoi confini sono continuamente attraversati, in tutte le direzioni, dall'interno verso l'esterno, e viceversa, e spesso contestati dai membri eterogenei del corpo sociale.

L'analisi delle pratiche comunitarie, ovvero del modo in cui gli individui costruivano – e allo stesso tempo contestavano – i confini della comunità, consentirà allora di affrontare il tema dell' «identità» non tanto rispetto ai suoi connotati, cioè alla sua natura fluida e molteplice, che abbiamo già colto nelle numerose storie sin qui raccontate. L'identità sarà considerata qui come una «categoria di pratica», un «processual,

¹⁰ Per un'ampia bibliografia, sintesi e discussione sulla 'nuova' storiografia ottomana, vedi: Ayşe OZIL, *Orthodox christians in the late Ottoman Empire*, cit..

¹¹ Fatma MÜGE GÖÇEK, «The legal recourse of minorities in history. Eighteenth-century appeals to the islamic court of Galata», in Molly GREENE (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire, Princeton*, cit., pp. 47-70; qui p. 63.

active term»¹², cioè come un atto consapevole, compiuto dagli individui o dalla collettività per determinati scopi e in determinati frangenti. All'interno di un approccio di tipo dinamico e relazionale, oggetto d'analisi non saranno più i gruppi, intesi come entità concrete e definite, bensì le «azioni situate», le strutture discorsive e quelle istituzionali che consentono di volta in volta l'identificazione del «gruppo» sia sul piano della *prassi* che su quello dell'*analisi* storico-sociale¹³.

¹² Rogers BRUBAKER, *Ethnicity without groups*, cit., pp. 31-41.

¹³ *Ivi*, cit., p. 11.

CAPITOLO 7

1. Modelli di organizzazione comunitaria

Il modo in cui il termine «comunità» è utilizzato all'interno dei documenti suggerisce la natura piuttosto vaga e mutevole di questa particolare forma di organizzazione sociale. Nel testo dello Statuto della Confraternita «de' nazionali greci in Napoli», promulgato nel febbraio 1764, quel termine è utilizzato per indicare sia l'insieme generico «de' Nazionali greci» abitanti nella città, sia il corpo sociale governato e rappresentato dai «Maestri», ossia dai governatori laici della confraternita¹. A Barletta, dove la creazione di istituzioni comunitarie seguì di molti decenni la nascita di un insediamento greco², il termine è utilizzato da un mercante greco per indicare un gruppo sociale, quello dei mercanti della «nazione»³, i cui membri erano uniti gli uni agli altri da vincoli morali e da un'affinità d'interessi.

Le 'configurazioni variabili' che la comunità assume sul piano storico-empirico mettono in discussione un modello consolidato di comprensione storica e sociologica della comunità che individua come fattore ineludibile l'interrelazione tra una dimensione normativo-istituzionale (ovvero la condivisione di regole, fini e strutture comuni) e la formazione di un «community sentiment»⁴. Gli storici ottomani – sottolinea Molly Greene – hanno raffigurato la diversità religiosa «in

¹ *Statuto con cui deve regolarsi la Chiesa e Confraternita de' Santi Pietro e Paolo de' Nazionali greci in Napoli, munito di Regio exequatur del 20 febbraio 1764. Estratto a parola dall'originale esistente nell'Archivio della Chiesa e Confraternita*, URL: http://host.uniroma3.it/progetti/cedir/cedir/Ist-rel/ss_p_p.pdf.

² Nel 1789, attraverso un atto di compravendita, la colonia greca ottenne la restituzione della Chiesa. Soltanto in un documento di epoca successiva, in cui si commentano eventi relativi alla prima metà del XIX secolo, troviamo un riferimento all'esistenza a Barletta di un «sodalizio privato di esteri» (ASVa, ANAN (1818-1860), Fascicoli diversi - Propaganda Fide (1838-1850), n. 200, *Elenco di false osservazioni attribuite a' Greci di Barletta*, cc. 83r-95r; qui 94r).

³ ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 933, 13 aprile 1782, cc. 104v-106v.

⁴ Cfr. Joseph P. FITZPATRICK, «The importance of "Community" in the process of immigrant assimilation», *International Migration Review*, Vol. 1, No. 1 (1966), pp. 5-16; qui pp. 9-13; Per una recente ricognizione delle teorie sulla «comunità», vedi: George S. WOOD – Juan C. JUDIKIS, *Conversations on Community Theory*, West Lafayette, Purdue University Press, 2002.

terms of institutions imposed by the state»⁵. Mathieu Grenet, nel suo studio comparativo sulle comunità di Livorno, Marsiglia e Venezia, si sofferma sul processo di istituzionalizzazione «du fait communautaire»: le istituzioni comunitarie sono cioè analizzate come il luogo in cui i legami comunitari sono creati a livello locale; è all'interno di questi legami che si articolano i conflitti e le differenti forme d'identificazione individuali e collettive generate dalle affiliazioni politiche e regionali dei singoli⁶.

In polemica con un'enfasi eccessiva sulle forme istituzionali e giuridiche all'interno degli studi sulle comunità nell'epoca moderna, Eric Dursteler osserva come:

Premodern societies were not characterized by rigid, invariable, or inviolable patterns of association and identity"; rather barriers that have often been "regarded as watertight and impassible" were much more permeable and porous than imagined.⁷

Se i confini della comunità sono permeabili, allora anche il monopolio delle istituzioni nella creazione dei legami comunitari e la capacità delle sue norme di plasmare i comportamenti collettivi e individuali e di creare un corpo coeso e omogeneo, devono essere riconsiderate e valutate in modo diverso.

Nelle pagine seguenti tenteremo allora di mostrare come la comunità formale, costruita sulla base di norme codificate e di strutture istituzionali, rappresenti solo una delle forme possibili di organizzazione sociale e solo uno dei modi in cui i legami comunitari erano creati. Si vedrà, inoltre, come il processo di costruzione dei confini comunitari non sempre delimiti nella realtà uno spazio sociale chiuso ed omogeneo: come abbiamo visto, i confini comunitari sono spesso attraversati e contestati dall'esistenza di comportamenti e relazioni sociali più varie, in cui «le rôle des individus est prépondérant et où les écarts à la norme prennent aussitôt un sens particulier»⁸. Lo scarto tra queste due dinamiche non convergenti ci consentirà allora di interpretare la costruzione dei confini comunitari non come un processo

⁵ Molly GREENE, «Introduction», cit., p. 2.

⁶ Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., p. 13.

⁷ Eric DURSTELER, *Venetians in Constantinople*, cit., p. 21.

⁸ Marie-Carmen SMYRNELIS, «Colonies européennes et communautés ethnico-confessionnelles à Smyrne, coexistence et réseaux de sociabilité (fin du XVIII^e-milieu du XIX^e siècle)», cit., p. 190.

generale che coinvolge tutte le parti del corpo sociale, bensì come un atto *particolare*, parte di quel complesso sistema che abbiamo definito *prassi* della comunità.

1.1 Sedentarietà e centralizzazione amministrativa

Nell'ambito degli studi storici, la ricerca sulle comunità ha coinciso a lungo con lo studio delle sue strutture istituzionali, dei suoi rappresentanti e degli statuti comunitari. I presupposti metodologici di questa tradizione, che affonda le sue radici nello studio delle città dell'Europa medievale e della prima età moderna⁹, li ritroviamo alla base anche della storiografia sull'organizzazione sociale della popolazione non-musulmana (*zimmi*) dell'Impero ottomano e in generale sullo sviluppo delle *koinotitas* (comunità) nelle terre dell'Oriente greco-ortodosso. Gli studi condotti negli ultimi anni sia sulle province ottomane sia sullo *Stato da Mar* veneziano hanno posto l'accento sul carattere variegato e spesso informale di queste unità amministrative. Nell'Impero ottomano la creazione di strutture comunitarie legate ai singoli gruppi confessionali non trovò mai un pieno riconoscimento sul piano legale¹⁰ e fu dovuta più ad esigenze fiscali che al desiderio di preservare una presunta 'identità'¹¹; inoltre, l'esistenza di comunità religiose convisse e si sovrappose ad altre forme di rappresentanza e di organizzazione sociale legate alla dimensione del villaggio o del distretto territoriale¹². Nel Levante veneto le *koinotitas* costituivano invece «l'échelon le plus bas de l'administration vénitienne»¹³: corpi oligarchici, comunità «aperte» oppure miste e

⁹ Eleni GARA, «In search of communities in seventeenth century ottoman sources: the case of the Kara Ferye district», *Turcica*, 30 (1998), pp. 135-162; qui p. 135; cfr. Alan MACFARLANE, *Reconstructing historical communities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

¹⁰ Ayşe OZIL, *Orthodox christians in the late Ottoman Empire*, cit., pp. 123-124; Eleni GARA, «In search of communities in seventeenth century ottoman sources», cit., p. 136.

¹¹ Socrates D. PETMEZAS, «Christian communities in eighteenth- and early nineteenth-century Ottoman Greece: their fiscal functions», in Molly GREENE (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire*, cit., pp. 71-73.

¹² Cfr. Eleni GARA, «In search of communities in seventeenth century ottoman sources», cit., pp. 146-151.

¹³ B. SLOT, *Archipelagus turbatus: les Cylades entre colonisation latine et occupation ottomane c. 1500-1718*, 2 voll., Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1982, pp. 174-176.

socialmente stratificate, a seconda dei luoghi e delle fasi storiche queste istituzioni accolsero al loro interno gruppi sociali, confessionali e linguistici diversi¹⁴.

Se volgiamo lo sguardo oltre le singole compagini politiche, è nei grandi porti multiculturali del Mediterraneo che le «comunità religiose» o le «nazioni mercantili» tendono a strutturarsi sul piano istituzionale secondo forme più o meno omogenee. Nel suo saggio sul "*Cosmopolitanism" as a feature of the Greek commercial diaspora*, Evridiki Sifneos afferma che

A comparison between the cosmopolitan Mediterranean ports of Salonica, Leghorn, Alexandria and Odessa, where ethnic communities were prominent, shows that these communities gravitated towards their religious centres, schools, hospitals, charitable institutions, and so on...¹⁵.

Nella descrizione che Ozil fa delle strutture comunitarie ortodosse nell'Anatolia tardo ottomana¹⁶, oppure nel modo in cui Marie-Carmen Smyrnelis ritrae l'organizzazione istituzionale delle colonie europee e delle comunità etno-confessionali a Smirne tra i secoli XVIII-XIX¹⁷, ritroviamo infatti molti tratti simili a quelli delle comunità ortodosse presenti nei grandi centri portuali del Mediterraneo centrale. Come nelle città della penisola italiana, anche a Smirne:

les «nations» comme les communautés locales sont avant tout des groupes institutionnels ; elles existent en tant que telles pour les autorités ottomanes, pour leurs chefs [...] Mais ces groupes ont aussi une fonction d'encadrement des individus : ils les accueillent dans leurs hôpitaux ou leurs écoles, aident les indigents et fournissent à tous des secours matériels et moraux en cas de difficultés.¹⁸

¹⁴ Cfr. Anastasia PAPADIA-LALA, *Ο θεσμός των αστικών κοινοτήτων στον ελληνικό χώρο κατά την περίοδο της βενετοκρατίας (13^{ος}-18^{ος} αι.). Μια συνθετική προσέγγιση* [Comunità civiche nelle terre greche sotto il dominio veneziano (XIII-XVIII secoli): un approccio sintetico], Venezia, Istituto ellenico di studi bizantini e post-bizantini di Venezia, 2008.

¹⁵ Evridiki SIFNEOS, «"Cosmopolitanism" as a feature of the greek commercial diaspora», cit., p. 107.

¹⁶ Ayşe OZIL, *Orthodox christians in the late Ottoman Empire*, cit..

¹⁷ Marie-Carmen SMYRNELIS, «Colonies européennes et communautés ethnico-confessionnelles à Smirne coexistence et réseaux de sociabilité (fin du XVIII^e-milieu du XIX^e siècle)», cit..

¹⁸ *Ivi*, cit, pp. 181-182.

Nella regione di Bursa (Anatolia nord-occidentale), come nelle città del Mediterraneo centrale, la fondazione di una Chiesa indicava non solo la presenza di un insediamento ortodosso, ma anche la sua importanza sociale e demografica; qui, come nelle confraternite di Napoli, Ancona, Venezia, Trieste e Livorno, un consiglio elettivo di laici amministrava le istituzioni religiose e filantropiche (in alcuni casi anche educative), gestiva le questioni relative all'eredità e alle proprietà collettive e stabiliva gli statuti e le regole della comunità. È in questi ambiti che – afferma Ozil – i legami comunitari ortodossi erano creati e diventavano visibili¹⁹, sul piano istituzionale, sociale e anche su quello urbano.

Nonostante l'assenza di prescrizioni legali, infatti, nelle città del Levante ottomano come in quelle della *Cristianità*, intorno alla Chiesa sorgevano le strade e i quartieri con gli altri edifici comunitari e con le case abitate dai membri della «nazione», o almeno da una parte di essi. Nei luoghi dell'immigrazione, lo spazio 'costruito', frutto di offerte e lasciti testamentari, è ciò che conferisce alla comunità – nel tempo e nello spazio – visibilità, continuità e stabilità. La proprietà della Chiesa e delle sue rendite mobili e immobili costituisce perciò il fondamento stesso dell'esistenza di una comunità sul piano formale: a Barletta, ad esempio, negli ultimi anni del Settecento, la «nazione greca», in cerca di un riconoscimento ufficiale, in una memoria presentata alle autorità napoletane rivendicava non un' 'astratta' libertà di culto, bensì il diritto di proprietà sulla chiesa greca, dal 1670 in mano a istituzioni ecclesiastiche latine²⁰. A Livorno e a Trieste, invece, il dominio sulle proprietà ecclesiastiche e comunitarie da parte di una fazione del corpo sociale e confessionale, comportò l'uscita della fazione rivale dal corpo istituzionale e la creazione di una nuova chiesa e quindi di una nuova comunità.

Al di là delle prescrizioni di carattere pio e assistenziale rivolte al corpo generale della *nazione*, lo scopo principale degli statuti comunitari era perciò quello di definire i requisiti morali e sociali dei membri

¹⁹ Ayşe OZIL, *Orthodox Christians in the late Ottoman Empire*, cit., pp. 25-30.

²⁰ ADPB, Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Cause e liti, Controversia tra Greci, zio e nipote, 1789-1791, b. 13, 11 giugno 1789, cit., cc. 1r-4v; ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, Memoria scritta da Nicolò Coridis (Partenope, 15 maggio 1856), trasmessa al Ministero Affari Esteri dal Tenente Generale Lecca il 24 maggio 1856; Lettera di Spiridione Pallio Al Signor Cav.e Temple, cit..

ammessi alla gestione della chiesa, della confraternita e delle sue rendite, primo fra tutti quello della sedentarietà. E poiché le comunità sono anche e soprattutto corpi sociali mutevoli e dinamici, oltre che organi istituzionali, gli statuti delle *Fratrie*, delle *Scuole* o *Confraternite* dovevano perciò essere spesso rinegoziati, per la continua esigenza di definire e ridefinire nel tempo, almeno sul piano formale, i confini labili e corruttibili della comunità. Così, di fronte all'usurpazione della Confraternita greca di Sant'Anna e delle sue rendite da parte dei cittadini e nobili anconitani, la ricostituita comunità greca di Ancona chiese invano la loro estromissione sulla base delle scritture testamentarie e dei legati pii dei *Greci* fondatori della Chiesa²¹. Alla fine, i confini della comunità, almeno quelli formali, furono in questo caso ridefiniti dall'esterno: i nuovi statuti approvati nel 1776, tra i cui estensori c'erano tre anconitani e un solo «nazionale», Girolamo Drascovich, non solo non esclusero i latini dal governo della Confraternita, ma stabilirono che da lì in avanti avrebbero potuto accedervi, senza alcuna restrizione, soltanto i «Greci cattolici»²². Questa categoria non si riferiva, o almeno non soltanto, a un gruppo specifico, quello dei greci o in genere dei cattolici levantini di rito latino, ma era, come d'altronde tutto lo statuto della confraternita, ambigua e contingente: essa includeva tutti coloro che, tornati «per qualche tempo, al proprio Paese» e ritornati in Ancona, avessero presentato «l'attestato di aver qui rinnovata la sud.a Professione di Fede»²³.

A Napoli la riscrittura nel 1597 dei capitoli approvati nel 1561, consentì invece alla nazione di ristabilire il suo possesso sulle entrate della chiesa e, contro i passati abusi e le intromissioni dei latini, di ribadire il diritto spettante ai suoi «Maestri» di eleggere un sacerdote greco e di concedere «i luoghi e le sepolture agl'individui della Nazione»²⁴. A distanza di un secolo e mezzo la perdita presunta delle antiche *capitolazioni* e l'esigenza di «nuovamente ponere in piedi l'antica

²¹ I nuovi capitoli promulgati nel 1776 si limitarono a ripristinare l'obbligo per i confratelli, greci e latini, di eleggere alla carica di cappellano un sacerdote di rito greco. Il testo dei capitoli si trova in: ASPF, SOCG, vol. 882, 20 aprile 1789, *Costituzioni della Ven.le Confraternita di S. Anna de Greci rinuovate d'ordine dell'E.mo, e R.mo Sig.r Card.e Giovanni Ottavio Bufalini Vescovo, l'anno 1776*, cc. 437r-464v.

²² *Ivi*, cit., cc. 441v-443r.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Statuto con cui deve regolarsi la Chiesa e Confraternita de' Santi Pietro e Paolo de' Nazionali greci in Napoli*, cit., p. 4.

Congregazione de' Nazionali Greci», la cui esistenza s'identificava con quelle scritte e regolamenti, portarono alla promulgazione di nuovi statuti. Fu allora stabilito:

che non debbano avere voce, né attiva né passiva quei Nazionali Greci che sebbene si ritrovassero ascritti in detta confraternita nondimeno non fanno permanenza fissa e continuata in questa Città di Napoli, ma vanno e vengono, per loro negozii da Levante, ed altri luoghi.²⁵

Dal momento che, come abbiamo detto, la proprietà della Chiesa e delle sue rendite e gli statuti comunitari costituivano il fondamento dell'esistenza stessa della comunità sul piano ufficiale, il legame di 'discendenza' con i suoi fondatori e, attraverso quest'ultimo, il diritto a partecipare alla gestione delle rendite e degli organi comunitari, erano affermati innanzitutto sulla base dell'appartenenza al corpo confessionale della «nazione». Questo aspetto ci riporta al ruolo della Chiesa e della religione come fattori di costruzione comunitaria e dunque di distinzione «legale» tra i membri e i non-membri della comunità. I documenti suggeriscono come in generale la presenza di una chiesa fosse una condizione *sine qua non* per la nascita di una comunità e, viceversa, la sua assenza, almeno in apparenza, fosse causa della sua estinzione²⁶. A Trieste la presenza ortodossa cominciò a superare la dimensione transitoria e la sporadicità iniziali solo dopo la concessione del privilegio teresiano²⁷. All'epoca del conflitto tra *greci e illirici*, il metropolita ortodosso di Karlowitz, in una lettera indirizzata alla sovrana asburgica, racconta come i mercanti bosniaci che cominciavano ad affluire a Trieste fossero stati convinti dalla promessa di una chiesa e di un sacerdote illirico e che la loro assenza aveva distolto un gruppo di mercanti di Sarajevo dal progetto di trasferirsi nel Porto franco²⁸. Nel luglio del 1795 i «nazionali greci cattolici d'Ancona»

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ In particolare, negli studi sulle comunità italoalbanesi l'assimilazione dei coloni alla società locale è messa in relazione con la scomparsa del rito in seguito al processo di latinizzazione della comunità o con l'assenza di edifici per il culto. Così scrive, ad esempio, Giuseppe Croce: «Là où la communauté ne parvient pas à réaliser un minimum de structures, elle voit bientôt son identité en danger» (Giuseppe M. CROCE, «La stratégie missionnaire de l'église romaine», cit., 65; Cfr. Anthony O'MAHONY, «'Between Rome and Constantinople'», cit., p. 238).

²⁷ Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo», cit., p. 110.

²⁸ Marco DOGO, «Una nazione di pii mercanti», cit..

si rivolsero al Console francese dei Levantini, il Marchese Benincasa, per denunciare la mancata nomina del parroco, tanto più urgente dal momento che erano già «approdati al Porto d'Ancona vari Bastimenti nazionali per l'imminente fiera di Sinigaglia». Per sottolineare la gravità della situazione, nella supplica si racconta la vicenda di un vecchio greco della famiglia di Giorgio di Giovanni, stabilito da tempo per affari in Ancona, il quale «infermo già da qualche tempo, e disperata la sua guarigione [...] si determinò d'imbarcarsi per Trieste, dicendo, che avrebbe colà potuto ritrovare un sacerdote nazionale». Nonostante la precarietà delle sue condizioni s'imbarcò e due giorni dopo l'arrivo nel porto asburgico morì munito di tutti i sacramenti, coll'assistenza di un «sacerdote nazionale cattolico»²⁹.

Sebbene nelle fonti, come abbiamo visto, sia dunque frequente il richiamo all'importanza della chiesa, dissimulazione, adattamento e conversione ai dogmi cattolici potevano allargare e modificare, secondo i luoghi e le circostanze, i confini confessionali, e dunque quelli comunitari. Quei confini, come abbiamo visto nella prima parte di questo studio, non solo erano *in pratica* vaghi e mutevoli, diversi a seconda dei luoghi e delle circostanze, ma erano soprattutto continuamente contestati dai membri della *nazione*. A Napoli nei momenti di massima tensione tra *cattolici* e *scismatici*, i Greci *orientali* serrarono con sbarre il portone della Chiesa greca e andarono a celebrare i divini *uffici* nelle Chiese latine della città. A Livorno, le regole sull'endogamia prescritte negli statuti della Confraternita della Santissima Trinità dei Greci non uniti, come abbiamo visto, erano talvolta contestate sul piano individuale³⁰.

Anche nelle colonie albanesi dell'Italia meridionale i confini comunitari, continuamente ribaditi sul piano legale, erano allo stesso tempo sfidati attraverso l'esercizio di pratiche culturali 'ibride' e attraverso la creazione di spazi comunitari 'aperti'. Così, ad esempio, nel

²⁹ ASPF, SOCG, vol. 904, 1 agosto 1796, Lettera dei «nazionali greci cattolici d'Ancona» al Marchese Benincasa (luglio, 1795), cc. 415rv.

³⁰ Un'indagine condotta esclusivamente sui registri parrocchiali della Chiesa non unita della S. Trinità fornisce un quadro parziale, dal momento che esclude le unioni eventuali celebrate da membri della Confraternita con donne latine, proibite dalle regole ufficiali. Inoltre, come osserva Smyrnelis nel suo studio su Smirne, i documenti ci mostrano soltanto i legami ufficializzati, mentre non registrano l'esistenza di una rete di rapporti informali (Marie-Carmen SMYRNELIS, «Colonies européennes et communautés ethnico-confessionnelles à Smyrne coexistence et réseaux de sociabilité (fin du XVIII^e-milieu du XIX^e siècle)», cit., p. 189).

1751 la «Comunità della Terra di S. Benedetto Ullano» rivendicò dinanzi alle autorità del Regno lo *jus* di nominare il parroco del casale e l'estromissione da quella carica di un certo religioso basiliano, il quale «non era albanese, né di rito greco, come viene prescritto dalle regole»³¹. A Piana, in Sicilia, il popolo esercitava «l'istessa pietà latina colle congregazioni erette nelle lor chiese dell'anime del Purgatorio, e del Santissimo Rosario, e coll'Ospedale, fondato dagli Albanesi indistintamente per tutti gl'infermi, ed anco singolarmente per alloggio de P.P. Riformati di S. Francesco»³².

Ma è soprattutto a Barletta che, come vedremo tra poco, l'esistenza della comunità come corpo istituzionale e confessionale è contestata nel modo più radicale: qui, l'assenza prolungata di una chiesa e di strutture comunitarie legali non impedì la costruzione di canali comunitari informali e di forme di rappresentanza 'provvisorie'. Questo particolare 'modello' di comunità, in cui erraticità e autarchia dalle norme e dalle strutture legali si sostituiscono alla concentrazione insediativa e alla centralizzazione delle forme istituzionali, costituisce solo l'estrema gradazione di una prassi della comunità complessa, che non si esaurisce nell'inclusione e nell'uso degli spazi comunitari ufficiali e religiosamente definiti.

Ritornando, infine, per un attimo alle «comunità» del Levante, ci accorgiamo che nessuna discontinuità separa le realtà che abbiamo sin qui descritto da quelle che Ozil e Smyrnelis osservano nei villaggi dell'Anatolia nord-occidentale o a Smirne. Qui, dove le istituzioni comunitarie esercitavano uno stretto controllo sociale sugli individui, imponendo loro regole di condotta precise e codificate, Smyrnelis osserva anche che «les individus n'ont pas tous le même type de comportement et n'utilisent pas les communautés ou «nations» auxquelles ils sont officiellement rattachés de la même manière».³³

³¹ ASPF, Acta, 27 settembre 1751, Ricorso della Comunità della terra di S. Benedetto Ullano che pretende di avere il *jus* di nominare il parroco di d.a terra, n. 12, cc. 260r-266v.

³² ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, 20 settembre 1759, Relazione di Saverio Bavestrelli sulle colonie siculo-albanesi, cc. 462r-465r.

³³ Marie-Carmen SMYRNELIS, «Colonies européennes et communautés ethnico-confessionnelles à Smyrne coexistence et réseaux de sociabilité (fin du XVIII^e-milieu du XIX^e siècle)», cit., p. 182. Per una critica al concetto di «millet» ortodosso come insieme compatto e omogeneo, vedi anche: Marc AYMES, «La communauté d'historicité. La nation à l'horizon de la confession», *Labyrinthe*, Vol. 21: *Communauté en pièces: d'Europe, d'Islam et d'ailleurs*, N° 2 (2005), pp. 53-59.

I rapporti di vicinato definiscono uno spazio «marqué par la contiguïté et la connaissance» piuttosto che dai legami etnici e religiosi³⁴, e la diversità e la differenza prevalgono sugli elementi di affinità e somiglianza³⁵. Ciò nonostante, in superficie, qui come nelle comunità ortodosse d'Occidente, intorno alle Chiese e nelle strade le forme del passato modellano quelle future, cancellando «le asperità, i casi marginali, i mescolamenti»³⁶, e le istituzioni e i legami familiari e etno-confessionali disegnano 'territori culturali' omogenei.

1.2 Erraticità e autarchia: il caso dei Greci di Barletta

Nel 1786 il «Procuratore della nazione greca», residente in Barletta, ricorse a Sua Maestà rivendicando il possesso della «chiesa di S. Maria degli Angioli»³⁷. Ancora in quell'anno, come nei decenni precedenti, i membri della 'nazione' non erano organizzati all'interno di alcun sodalizio laico, né godevano di alcuno spazio giuridico, di un qualche riconoscimento legale o di un luogo di culto per l'esercizio del rito greco. Soltanto per gli affari relativi al commercio la nomina di tre consoli della nazione ottomana nel 1742 aveva consentito ai mercanti sudditi della Porta di godere di una forma di protezione e di rappresentanza ufficiale presso le autorità regnicole³⁸. Perciò – si narra nelle fonti – «si vedevano [quei Greci] esercitare gli atti di religione nelle [...] chiese di rito latino di quel paese e far uso di sacramenti secondo il rito medesimo nelle parrocchie di lor abitazione». Per cui, sebbene una «nazione greca» non esistesse sul piano confessionale, sin dai primi anni del Settecento nei registri notarili quel nome collettivo compare in molteplici atti, relativi per lo più a singoli individui, mercanti del «Regno d'Epiro» o di Corfù, quasi tutti residenti nel porto pugliese con le loro mogli latine e le loro botteghe di merci *levantine*.

Alla luce di questo quadro, è lecito chiedersi se quel nome collettivo ricorra nei documenti solo per indicare le origini – geografiche,

³⁴ *Ivi*, p. 179

³⁵ Ayşe OZIL, *Orthodox Christians in the late Ottoman Empire*, cit., p. 12.

³⁶ Jean-François CHAUVARD, «Scale di osservazione e inserimento degli stranieri nello spazio veneziano tra XVII e XVIII secolo», cit., pp. 88-89.

³⁷ ADPB, Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Cause e liti, Controversia tra Greci, zio e nipote, 1789-1791, b. 13, 11 giugno 1789, cit., c. 1r.

³⁸ Vedi *supra* cap. 2, pp. 102-103.

linguistiche o confessionali – di singoli individui, oppure rimandi all'esistenza di legami comunitari e di una qualche forma di comunità. A questo proposito c'è un documento che può aiutarci a districare meglio i termini della questione. Si tratta di un atto notarile del 1789 in cui, per la prima volta, un certo Cristofaro Pappafili da Ioannina si fa promotore di un'istanza collettiva, in quanto tale diversa dai consueti contenziosi commerciali o dalla stipula di convenzioni societarie. In qualità di «Procuratore della Nazione greca tanto di quella resid.te in questa sud.a città, che in ogni altro luogo del presente Regno»³⁹, Pappafili compare in quell'atto per trattare con dei mastri muratori la questione del restauro della chiesa. Già prima che fosse emesso il giudizio definitivo sull'istanza di «rivendicazione», il «procuratore della nazione» aveva denunciato alla Camera abbreviata di Napoli lo stato di rovina in cui si trovavano le *fabbriche* della Chiesa. Con questo pretesto, per facilitarne l'acquisizione da parte della «nazione» ed evitare di imbastire inutilmente una causa per un misero cumulo di pietre⁴⁰, il Procuratore propose un accordo in denaro.

Perché Pappafili potesse agire come rappresentante della «nazione» era necessario che, prima di allora, essa esistesse come comunità *in pratica* e nella percezione dei suoi membri. Che la locuzione «nazione greca» non fosse, dunque, semplicemente una definizione ad uso dei funzionari pubblici per identificare le origini di un gruppo di mercanti *forestieri*, è tra l'altro testimoniato da numerosi indizi sulle pratiche sociali, sulla mentalità e sui costumi della «nazione». La *prassi* della comunità che l'insieme di questi elementi consente di ricostruire, induce a riflettere sui limiti di una concezione di comunità basata sul nesso tra istituzioni e collettività, sull'identità confessionale e sulla contiguità spaziale.

Quest'ultimo aspetto appare particolarmente importante: lo spoglio degli atti notarili di Barletta ha consentito, come abbiamo visto, di ricostruire l'esistenza di una serie di legami amicali, di parentela e d'affari tra individui o piccoli gruppi di «nazione greca», sparsi all'interno del territorio provinciale, tra città e terre diverse, tutte più o meno gravitanti intorno all'emporio barlettano⁴¹. A ben guardare, la

³⁹ ASBT, NB, Dembek Emanuele, 14 marzo 1789, cc. 64r-65r.

⁴⁰ ADPB, Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Cause e liti, Controversia tra Greci, zio e nipote, 1789-1791, b. 13, 11 giugno 1789, cit., c. 1v.

⁴¹ Ancora nella prima metà del XIX secolo, cioè dopo il ritorno della chiesa al rito greco, i membri del «sodalizio» vivevano sparsi in vari comuni della

dispersione spaziale dei migranti ortodossi, cui allude lo stesso Pappafili nel suo atto di procura, e l'assenza di ogni inquadramento giuridico o ecclesiastico non sembrano essere tratti *tipici* della colonia barlettana. Anche per Inghilterra Jonathan Harris parla della presenza nei secoli XV-XVI, a Londra e nei dintorni, di pochi e 'isolati' greci, residenti e di passaggio, che svolgevano le loro attività di orafi, medici, sarti e mercanti in assenza di un luogo di culto proprio in cui celebrare nella propria lingua e secondo i propri riti gli *offici* divini. Ciò nonostante, non solo questi soggetti continuavano a dichiararsi *Greci* nei documenti pubblici e ad essere identificati come tali dalle autorità inglesi, ma soprattutto intrattenevano relazioni tra loro e, attraverso le reti mercantili e il commercio dei manoscritti greci, anche con i loro connazionali di Venezia⁴². Dai registri parrocchiali della Chiesa greca di Napoli si rileva la presenza nel 1827 di quattro individui – negozianti, caffettieri e proprietari regnicoli – tutti domiciliati a San Severo, in Capitanata, e originari di Calamites (Epiro)⁴³. Non risulta che in quella città ci fosse all'epoca una Chiesa di rito greco o una comunità ufficiale; molto probabilmente non esistevano neanche a Reggio, in Calabria, dove nel 1725 un certo capitano Martino «Greco Levantino», lì abitante già da circa diciotto anni, sposato con una latina e latino lui stesso, aveva fatto battezzare l'ultimo dei suoi figli «alla greca» dal Parroco dei Greci di Messina, Giovanni Papà Caravella, nella chiesa cattolica di Reggio⁴⁴. Nei documenti di Propaganda si trova menzione di altri casi di questo genere: a Udine una certa Regina Panajotti, nata nel 1782 a Costantinopoli, per mancanza di un sacerdote del proprio rito era stata battezzata e cresimata da un sacerdote *scismatico*⁴⁵, mentre l'Arcivescovo di Genova in una lettera scrive in merito alla notizia del plagio commesso dai «Greci Scismatici» nel Genovesato⁴⁶.

provincia di Bari e di Capitanata (ASVa, ANAN, fascicoli diversi - Propaganda Fide (1838-1850), n. 200, Per la Chiesa greca in Barletta, cc. 77r-81v; qui 77v).

⁴² Jonathan HARRIS, «La comunità greca e i suoi avamposti nell'Europa settentrionale», in Maria Francesca TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, cit., pp. 185-195.

⁴³ ASDN, Registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci, Libro dei matrimoni 1778-1863: Demetrio Sguero sposo, Giorgio margari, Demetrio Pinari e Giovanni Morrigo testimoni, 8 settembre 1827.

⁴⁴ ASPF, Acta, 11 dicembre 1725, Il Capitano Martino Greco abitante in Reggio fa battezzare l'ultimo dei suoi figli alla Greca in Messina, n. 4, 581v; SOCG, vol. 650, 11 dicembre 1725, c. 119r.

⁴⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Udine, 9 luglio 1805, c. 552r.

⁴⁶ *Ivi*, cit., Genova, 11 febbraio, 1804, cc. 494r-495r.

Tutti questi casi mettono in evidenza come la preservazione dei caratteri culturali originari dell'individuo fosse indipendente dall'esistenza nel territorio di istituzioni simboliche, custodi di una 'presunta' identità etno-culturale o confessionale. In Terra di Bari, ad esempio, nonostante l'omessa pratica del culto e l'assenza di pubbliche cerimonie, i membri della piccola e dispersa colonia levantina dovevano essere ben riconoscibili dall'esterno se un negoziante di caffè Sigismondo Lanzarazzi in una lettera al suo «principale» Raffaele Gurrieri di Foggia, identificava in un uomo «vestito da Greco» il responsabile di una frode creditizia⁴⁷. D'altronde, erano gli stessi mercanti greci che, come abbiamo visto, rivendicando il diritto di essere giudicati esclusivamente nel Supremo Magistrato di Commercio, il tribunale dei *forestieri*, e non nelle Corti locali, affermavano il loro status particolare di *esteri*⁴⁸.

Ma lo status individuale, la riconoscibilità dei segni esteriori e la semplice identificazione di questi individui come soggetti greci, non implicano da soli la loro appartenenza ad una comunità. Perché sia così, è necessario che quell'identificazione si traduca nell'interazione e nel legame dell'individuo con un'istituzione collettiva. È questo il caso degli epiroiti di San Severo a Napoli che, nonostante l'assenza di istituzioni comunitarie ortodosse nel territorio in cui avevano fissato il loro domicilio, a Napoli partecipano alla vita della comunità e della sua Chiesa; oppure dei due Greci di Udine e Reggio, i quali ricercano la figura di un parroco greco nonostante l'assenza di una Chiesa e di un clero di rito greco nel loro territorio. Allo stesso modo, le relazioni sociali, parentali e d'affari tra i mercanti greci abitanti nella provincia regnicola acquistano significato sul piano comunitario nella misura in cui quei legami si traducono nella messa in atto di pratiche collettive, per quanto informali e 'immateriali'.

Nonostante sul piano istituzionale la figura del console, come abbiamo detto, conferisse uno status giuridico alla «nazione ottomana», quest'ultima non era provvista, alla stregua delle altre colonie mercantili presenti nei porti del Mediterraneo, di edifici simbolici, di spazi comunitari ufficiali, come chiese, fondachi, ospizi, o di statuti comunitari. Ciò nonostante i mercanti greci si percepivano come

⁴⁷ ASN, SMC, b 27, fasc. 7, anno 1801, Lettera di Sigismondo Lanzarazzi a Raffaele Gurrieri di Foggia (Napoli, 28 agosto 1801), cc. 1r-2v.

⁴⁸ Vedi *supra* cap. 6, p. 341.

membri di una comunità, come si evince chiaramente da un atto notarile del 1782: qui un certo Michele Anastasio dichiara di aver prelevato dal magazzino della «comunità della Nazione greca», situato nella Piazza di Barletta, una balla di tessuto per far cappotti per conto di un altro negoziante greco, Apostolo di Giovanni abitante a Vieste⁴⁹.

Ma da dove nasceva questo senso di comunità? Come si traduceva sul piano pratico, in assenza di canali comunitari ufficiali? Era questo senso di comunità semplicemente il riflesso di un'affinità di interessi economici?

Il riferimento in alcuni atti notarili al «Costume della nazione» ci consente di cogliere i caratteri morali, non solo contingenti, di questa unione: in un documento, già citato in questo studio, abbiamo visto il console Attanasio Chiriachì dichiarare che, come richiesto dall'*uso* della nazione, era solito scegliere i propri collaboratori tra i suoi *connazionali*; per questo aveva accolto sotto la sua ala, fornendogli vitto e alloggio, un giovane greco, giunto appositamente dal Levante per essere avviato alla mercanzia⁵⁰. Inscritta nella consuetudine della «nazione» era anche la pratica di risolvere i contenziosi commerciali all'interno della cerchia dei *connazionali*, prima di ricorrere al Tribunale commerciale di Napoli. A tal fine, come abbiamo visto, venivano eletti come «arbitri» alcuni mercanti della nazione, con l'incarico di esaminare i libri contabili alla presenza delle parti e di cercare di trovare una soluzione extra-giudiziaria alla lite⁵¹. In assenza di ospizi *nazionali*, i mercanti greci si prestavano reciprocamente ospitalità e assistenza: così, Giovanni Macridima offrì per diversi mesi vitto e alloggio a un suo socio e connazionale Zavojani, di ritorno a Barletta dopo un lungo viaggio d'affari in Levante⁵²; oppure, nei casi di mancato pagamento di un debito i notai presso cui veniva formulata la protesta, prima di procedere alla richiesta d'invio delle lettere «esecutoriali», erano soliti domandare ai mercanti della «nazione» se avessero denaro di proprietà del debitore, loro *connazionale*, per l'estinzione della cambiale contestata.

Tutte queste pratiche s'inscrivono, dunque, all'interno del «costume della nazione». Questo sistema pratico-morale, il quale imponeva a ciascun membro il rispetto di norme non codificate ma inscritte nelle

⁴⁹ ASBT, NB, de Divitis Bartolomeo, vol. 933, 13 aprile 1782, cc. 104v-106v.

⁵⁰ Vedi *supra* cap. 5, pp. 308-309.

⁵¹ ASBT, NB, Dembek Emanuele, vol. 1026, 23 aprile 1787, cc. 198r-208r.

⁵² ASN, SMC, b. 35, fasc. 68, anno 1807.

pratiche collettive e nelle consuetudini comuni, non agiva soltanto nell'ambito commerciale, ma si estendeva anche alla sfera privata. Sebbene non manchino esempi di unioni endogamiche⁵³, i mercanti della nazione residenti nella provincia, primo fra tutti il console Chiriachì, già dopo alcuni anni dal loro arrivo, sposarono in maggioranza donne locali. In alcuni casi questa prassi suscitò manifestazioni di dissenso da parte dei familiari dello sposo. Abbiamo già visto il caso di Attanasio Zavojanni e dei suoi fratelli, i quali cercarono di costringere il primo a far ritorno in patria nonostante fosse sposato e residente a Napoli da molti anni⁵⁴. Altrettanto significativo è un episodio riguardante il matrimonio tra Anastachio Fozio di Ioannina e Serafina, figlia del barlettano Giovanni d'Ascoli. In un documento notarile Giorgio Cassara, un sacerdote greco di origine corsa di passaggio nella città, denuncia insieme ad altri due greci il comportamento di Tommaso Fozio, fratello del promesso sposo: questo aveva sottratto ad Anastachio il suo bagaglio pieno di biancheria e di altri effetti personali e aveva chiesto al console della nazione Chiriachi di ordinare il sequestro della *robba*, promettendone la restituzione solo nel caso in cui suo fratello avesse deciso di rinunciare a quel matrimonio⁵⁵. Molti decenni dopo, quando il matrimonio esogamico era divenuto ormai una prassi consolidata tra i membri della «nazione», si avverte nei documenti la preoccupazione dei parenti della sposa di soddisfare le richieste dei «Paesani Greci» dello sposo: per questo la madre di Grazia Maria Manuti, promessa sposa di Giorgio Pasquale greco, nel 1792 ricorse ad un notaio per rettificare alla presenza di un membro della famiglia Chiriachì, gli accordi già stipulati nei capitoli matrimoniali e aggiungere altri elementi di corredo e 150 ducati alla dote inizialmente concordata⁵⁶.

L'esistenza di queste pratiche collettive e di canali comunitari informali non preclude, al pari delle strutture istituzionali e delle norme comunitarie, la creazione di spazi di sociabilità più ampi e di usi culturali 'nuovi', che si sovrappongono, senza contrapporsi, a quelli della 'nazione'.

⁵³ Uno dei rarissimi casi documentati è quello di Giovanni Lazzaretti, originario di Cerigo e dimorante a Barletta, il quale sposò Maria Felicia, figlia di Cristofaro Papafili (ADPB, ADPB, Registri parrocchiali del Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Libro dei matrimoni, vol. VI (1772-1801), 6 maggio 1785, c. 103r.

⁵⁴ Vedi *supra* cap. 5, p. 310, 68n.

⁵⁵ ASBT, NB, Palmitessa Giacomo, 9 febbraio 1752, cc. 48v-49v.

⁵⁶ ASBT, NB, Licinio Giuseppe, vol. 1210, 30 dicembre 1797, cc. 267r-271r.

1. 3 *La costruzione dei confini comunitari: dinamica di un processo sociale*

Il tentativo di storicizzare la «comunità» attraverso l'esame delle pratiche collettive e consuetudinarie e degli effetti sociali che le istituzioni e le norme comunitarie producono sulla collettività, ha rivelato come entrambi questi meccanismi non definiscano sul piano pratico dei sistemi sociali chiusi ed omogenei. A tutti i livelli osserviamo che i caratteri d'instabilità, di contraddizione e di mobilità prevalgono o coesistono con pratiche sociali e culturali condivise, come la partecipazione alle cerimonie liturgiche orientali, il matrimonio endogamico e i legami di padrinate, forme di mutua assistenza o la stipula di società commerciali.

Ciò nonostante, se siamo in grado di misurare l' 'incompiutezza' e in un certo senso la 'debolezza' dei legami comunitari, è perché intuiamo, seppur ad un livello astratto, l'esistenza di un' 'identità' o di insieme sociale coeso e in qualche modo auto-evidente, distinto dalle altre forme di associazione osservabili all'interno dello spazio sociale più ampio ed eterogeneo in cui quell'insieme si colloca. Questa percezione non è semplicemente l'effetto di una visione *a posteriori*, di una propensione dello storico a stabilire connessioni tra elementi simili e ad attribuire un significato coerente a queste relazioni⁵⁷. L'elaborazione di questa unità astratta rappresenta essa stessa una *pratica* comunitaria, messa in campo dai membri della 'nazione' – o meglio dai suoi rappresentanti – per provare l'esistenza della comunità e per riaffermarne nel tempo i confini. Asserendo l' *antichità* dei diritti che nel presente legittimano il suo status particolare, la comunità costruisce la sua «perennità» nella storia e attraverso questa continuità temporale omogenizza un insieme in realtà socialmente complesso ed eterogeneo. A proposito del caso armeno, così Martine Hovanesian descrive i meccanismi di formazione della comunità:

La communauté serait plutôt cette abstraction qui, loin d'organiser l'ensemble des conduites et des désirs individuels, fonctionnerait comme système de référence symbolique" permettant d'unifier en substitut d'un État-nation les multiples "nous" de référence, s'étirant de la cellule familiale à l'unité associative, au macrocosme diasporique⁵⁸.

⁵⁷ Cfr. Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., p. 3

⁵⁸ Martine HOVANESSIAN, *Le lien communautaire: trois générations d'Arméniens*, cit., pp. 35-35.

Nelle numerose suppliche e memorie indirizzate in tempi diversi alle autorità secolari e religiose dalle élite comunitarie ortodosse, si tramanda un'immagine omogenea della comunità fondata sulla memoria delle comuni origini e sulla continuità storica tra presente e passato. Questi memoriali, indirizzati ai cardinali di Propaganda o ai ministri regi, sono in realtà quasi sempre prodotti contro *altri* gruppi o istituzioni religiose e collettive, per denunciare la violazione dello status della comunità e per rimarcarne i confini rispetto al mondo esterno. È attraverso questo processo di astrazione e di costruzione della memoria collettiva che i confini del 'gruppo' sono creati, sebbene poi, come abbiamo visto, quei confini siano continuamente attraversati e contestati sul piano delle relazioni quotidiane e dei comportamenti individuali.

È interessante costatare come un simile processo si riproduca, in forme quasi identiche, in quasi tutte le comunità, da quelle italoalbanesi del Regno di Napoli alle colonie *levantine* del litorale. Contro le ingerenze del Vescovo latino nel 1687 l'Università di Campomarino (Capitanata) rivendicava in una supplica di essere sempre vissuta «da tempo immemorabile sotto il rito greco», da quando in fuga dalle armi ottomani i primi albanesi erano giunti nel Regno, e chiedeva per questo che non fosse ammesso nella chiesa «altro rito del nostro antico greco»⁵⁹. In Calabria, a nome dell'Università della terra di Lungro, l'Arciprete Abramo de Marchis e il sindaco rivolsero a Propaganda la seguente supplica contro il progetto del Vescovo di Cassano di collocare un economo latino nei paesi albanesi:

...come gli Albanesi di d.o luogo fin dalla lor venuta dall'Albania ne' Regni di Napoli, e Sicilia, nati, vissuti, e tuttavia esistenti di rito greco, edificaron' a lor proprie spese una Chiesa col titolo d'Arciprete per la cura delle lor' anime; onde fin al di d'oggi con ogni purità han mantenuto il d.o lor S. rito, son vissuti con pace, e quiete in d.a lor Padria.⁶⁰

La validità nel presente dei privilegi e delle antiche norme costitutive della comunità è ovunque affermata sulla base di un legame di *discendenza* con i suoi fondatori. Gli atti testamentari sembrano perciò suggellare l'esistenza di quel legame più di ogni altra forma *scritta* di 'memoria'. Nella seconda metà del XVI secolo nei loro testamenti Alessio

⁵⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, Campomarino, 3 maggio 1687, cc. 149rv.

⁶⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Lungro, 14 giugno 1766, cc. 186r-187v; un'analogha supplica fu rivolta a Propaganda dal clero e popolo di S. Demetrio (*Ivi*, cit., S. Demetrio, 5 luglio 1766, cc. 194rv)

Lascari «di Costantinopoli d’Imperiale sangue» e Costantino Maurdini «parimente costantinopolitano», prima di morire ad Ancona, avevano prescritto alla comunità di fornire per tre giorni, con i denari donati alla chiesa, un ricovero gratuito a tutti i greci che in avvenire sarebbero arrivati in quella città⁶¹. Negli ultimi decenni del Settecento la ricostituita comunità greca di Ancona si richiamò a quei documenti, conservati nell’archivio della Confraternita, per contestare l’interruzione di quella pratica per volontà dei latini, divenuti nel frattempo padroni della confraternita. Il sacerdote greco unito di Livorno, Giovanni Doxarà, promotore della causa contro i confratelli latini presso la Congregazione di Propaganda, in una lettera non solo celebra la «munificenza de’ Greci benefattori» Lascaris e Maurdini, ma andando più in là nel tempo fa risalire la concessione della chiesa alla *nazione* a un atto di donazione compiuto nel 1380 dal Vescovo di Ancona a favore del Patriarca di Costantinopoli⁶². Alla base delle istanze formulate nel suo memoriale dal Doxarà, c’era soprattutto la denuncia dell’esclusione dei membri della «nazione greca» dalle cariche più importanti, non solo quelle che erano di «lucro e di emolumento», ma soprattutto quelle che davano accesso ai libri, alle carte e alle memorie dell’archivio: in tal modo – spiegava il parroco – i latini potevano continuare a manipolare la realtà a loro favore e ad obbligare tutti i «Greci» ad una «forzata cecità»⁶³.

In altri casi, attraverso le antiche scritture della comunità i suoi membri cercarono di ripristinare uno status interrotto da un evento traumatico, come la rivolta dei ribelli corsi a Paomia o la peste del 1656 a Barletta. Dopo il trasferimento ad Ajaccio e la sospensione degli antichi privilegi concessi ai mainotti nelle *Capitolazioni* del 1676, il clero mainotto cercò di rivendicare i diritti perduti, primo fra tutti quello ad

⁶¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, 23 febbraio 1771, Supplica dei «Greci cattolici dimoranti in Ancona», cc. 293r-298r.

⁶² ASPF, SOCG, vol. 882, 20 aprile 1789, cc. 99r-131r, Ristretto del cardinal Ponente Antonelli, c. 122v. Secondo Doxarà l’aggregazione dei latini non risaliva alla fondazione della Confraternita, bensì al 1668, quando nuovi statuti furono approvati dopo quelli del 1587 dal cardinal Giannicola, e fu motivata dall’esigenza di aumentare il numero dei membri.

⁶³ Ivi, cit., cc. 112rv. La tesi sostenuta dai confratelli, e smentita secondo Doxarà dai documenti celati, era che i due benefattori cattolici avevano affidato la cura dei due ospedali da loro fondati e delle rispettive rendite non alla Compagnia di S. Anna ma alla Fraternita della Misericordia, e Morte composta di soli latini; inoltre sostenevano che Maurdini per testamentaria disposizione avesse ordinato che il suo cadavere fosse seppellito nella Chiesa dei Padri Conventuali e che suo figlio sposasse una figlia di padre italiano e non di greca ed orientale nazione.

una Chiesa di rito greco, attraverso una ricostruzione storica delle origini e dell'evoluzione della «Colonia greca», condotta sulla base dei «Manoscritti Greci specialmente, che a presso la suddetta si conservano»⁶⁴.

In Corsica la 'sospensione' della comunità riguardò solo il suo status istituzionale e le sue forme materiali, intaccando solo in minima parte l'esistenza del corpo sociale, ridotto ma non estinto dalle migrazioni di quegli anni. A Barletta, invece, dopo la peste del 1656 la popolazione della colonia lentamente scomparve. Alcuni individui, per lo più mercanti di passaggio diretti nella capitale, cominciarono a riapparire dagli anni ottanta del Seicento. Fino agli anni quaranta del secolo successivo, quando fu siglato il trattato con la Porta, nei registri parrocchiali si trova solo traccia di qualche cognome greco, legato per lo più all'antica colonia coronea: Diamante, famiglia di spicco della colonia cinque-seicentesca, ormai completamente integrata nel tessuto locale, e Domenico Mandriotis, sacerdote latino probabile discendente di Costantino Mandrioti, menzionato come greco coroneo in un atto notarile del 1600⁶⁵. Ciò nonostante, nel 1789⁶⁶ e più tardi nel 1856⁶⁷, attraverso i suoi procuratori la 'nazione' ricorse alle scritture e agli atti notarili attestanti l'acquisto della chiesa da parte dei primi coloni per rivendicarne il possesso. In questi memoriali la storia della colonia è ripercorsa e reinventata con l'intento di creare un legame fittizio di

⁶⁴ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, settembre 1763, *Distinta ed esatta relazione della Venuta de' Greci in Corsica*, cit..

⁶⁵ ASBT, NB, G. Battista Palella, vol. 139, 16 maggio 1600, cc. 409r-410v.

⁶⁶ Al ricorso presentato alla Camera abbreviata di Napoli l'11 giugno 1789 dal Proc.re della nazione greca residente in Barletta, fu allegata una serie di scritture pubbliche volte a dimostrare che la «nazione greca», prima del contagio del 1656, possedeva nella città di Barletta un comprensorio di case, un giardino, e una chiesa sotto il titolo di S. Maria, nella quale venivano esercitate le sagre funzioni secondo la liturgia greca. Secondo quanto si dichiara in questo documento, la nazione continuò a godere della chiesa fino al 1656, quando a causa del contagio, «rimasti estinti tutti gli individui della detta nazione che dimoravano in Barletta, ed in altri luoghi convicini», il nunzio apostolico s'introdusse nella Chiesa. Gli atti presentati erano relativi a diversi affari riguardanti la chiesa: due risalenti rispettivamente al 1607 e al 1611, in cui compaiono il parroco greco e il procuratore che amministrava le rendite, e un terzo atto del 1621, in cui si attesta che il parroco Michele Degni, in veste di procuratore della nazione greca e della chiesa, diede a Emmanuele Degni 200 ducati, denaro destinato alla chiesa da testatori greci (ADPB, Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Cause e liti, Controversia tra Greci, zio e nipote, 1789-1791, b. 13, 11 giugno 1789, cit., cc. 1r-4v).

⁶⁷ ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, Memoria scritta da Nicolò Coridis, cit..

continuità tra presente e passato. Così, nel maggio del 1858 Nicolò Coridis fece circolare un foglio in cui si racconta che dopo il flagello della peste «que' levantini, nei limitrofi lor patrii focolari ricoverarono» e che cessato poi il letal contagio, ritornando, trovarono la chiesa e le case occupate dal governo locale e ne reclamarono invano la proprietà. Fu così che, pur di recuperare il diritto all'esercizio del loro culto, si piegarono alla richiesta di un reprobato pagamento. In questa *sintesi* storica, al contempo ideale e immaginifica, la discontinuità e il vuoto demografico creato dalla peste e nell'epoca successiva le forme di adattamento al contesto locale e all' *assenza* di una comunità formale e la complessità delle traiettorie individuali che abbiamo descritto nelle pagine di questo studio, sono rimosse attraverso un'operazione di astrazione e di reificazione della «comunità», ridotta a un oggetto storico unitario, omogeneo e definito.

Come appare evidente da tutti questi casi, il processo di reificazione è un processo sociale e non semplicemente un «intellectual bad habit»⁶⁸. Quello che Brubaker chiama «ethnic common sense» non rappresenta, cioè, solo una categoria analitica, in quanto tale da rigettare⁶⁹. Esso costituisce un dato empirico, il quale esiste non sul piano ontologico, bensì come strategia consapevole messa in atto dai «participants» attraverso le loro scritture e i loro discorsi. «By *invoking* groups – scrive Brubaker – they seek to *evoke* them, *summon* them, *call* them into being. Their categories are *for doing* – designed to stir, summon, justify, mobilize...»⁷⁰

Alla luce di questa interpretazione, l'opposizione e il conflitto tra greci e latini a Barletta, ad Ancona o nelle colonie albanesi non deve essere inteso come un conflitto tra gruppi confessionali esistenti sul piano storico e sociale come unità compatte e separate, ma piuttosto, per dirla con le parole del sociologo americano, come un «ethnicized or ethnically framed conflict»⁷¹.

All'interno di ciascuna comunità, il senso di un'identità separata era innanzitutto il riflesso di una società corporativista e confessionale: le norme, gli statuti e i privilegi approvati dall'autorità e tramandati nei documenti e nelle memorie scritte consentirono di trasmettere e di

⁶⁸ Rogers BRUBAKER, *Ethnicity without groups*, cit., p. 10.

⁶⁹ *Ivi*, cit., 9.

⁷⁰ *Ivi*, cit., p. 10.

⁷¹ *Ivi*, cit., p. 9. In campo sociologico, il termine etnia è utilizzato per indicare un'entità socialmente costruita e non un dato biologico.

perpetuare un' autorappresentazione del gruppo come entità definita da chiari confini culturali. Questo senso di alterità e di 'comunità' si esprime e si costruisce anche attraverso un altro processo sociale il quale, diversamente dal primo, non si svolge all'interno di un *luogo* particolare, circoscritto da precisi riferimenti politici, amministrativi e istituzionali, ma all'interno di uno *spazio* sociale più ampio, mobile e indefinito. Oltre i confini di ciascuna comunità, la creazione di canali di comunicazione inter-comunitari consentì ad ognuna di esse di percepirsi come unità «parallela e comparabile» alle altre. Questo meccanismo, descritto da Anderson attraverso la figura celebre delle «imagined communities»⁷², non prelude qui alla costruzione della nazione in senso moderno. Certamente, però, contribuì ad alimentare un 'sentimento comunitario', la consapevolezza della propria alterità e delle origini comuni. A questo proposito, nel suo studio sui greci di Livorno Despina Vlami ha mostrato l'importanza delle reti commerciali inter-comunitarie come fattore di coesione della comunità greca⁷³. Mathieu Grenet ha affermato l'irriducibilità dello «spazio della diaspora greca» alle attività esclusivamente commerciali, indicando l'esistenza di una logica più complessa oltre i meccanismi d'integrazione economica⁷⁴.

Le relazioni tra i migranti ortodossi – come abbiamo visto nella seconda parte di questo studio – in alcuni casi, però, incrociavano un universo sociale più ampio ed eterogeneo e le traiettorie della mobilità ecclesiastica integravano uno spazio confessionale dai confini ambigui e incerti. Sul piano della comunicazione tra le istituzioni e i rappresentanti delle diverse comunità⁷⁵, invece, sembra emergere ancora una volta una rappresentazione unitaria ed omogenea dello spazio ortodosso dell'immigrazione. Anche in questo caso, però, gli attori di questo processo sono soprattutto coloro che ricoprivano posizioni di potere

⁷² Cfr. Benedict R. O'G. ANDERSON, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso, 1991.

⁷³ Cfr. Despina VLAMI, *Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του κήπου. Έλληνες εμποροι στο Λιβόρνο, 1750- 1868* [Il fiorino, il grano e la via del giardino. Commercianti greci a Livorno, 1750-1868], cit..

⁷⁴ Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., p. 149.

⁷⁵ Per i contatti tra le comunità di Venezia e Livorno, vedi: *Ivi.*, cit. pp. 156-159; per le relazioni epistolari tra quelle di Ancona e Livorno, vedi: PAPAGEORGIOU, Georgiou P., «Συμβολή στην ιστορία της Ελληνικής παροικίας της Αγκωνας κατά τον 19ον αι.», [Contributo alla storia della comunità greca di Ancona durante il XIX secolo], cit.; Despina VLAMI, «Commerce and identity in the Greek communities. Livorno in the eighteenth and nineteenth centuries», cit., pp. 83-84.

all'interno della confraternita o comunità, ovvero i suoi *procuratori* o governatori. È a queste élite comunitarie che si deve l'elaborazione di una visione della comunità più ampia di quella da loro rappresentata e governata, una visione del tutto conforme al modello delle «comunità parallele e comparabili» di Anderson. In una delle innumerevoli suppliche inviate a Propaganda contro gli abusi dei confratelli latini, i greci di Ancona rivendicano il diritto a godere degli stessi diritti e privilegi accordati altrove ai loro «Nazionali»:

... a Livorno, e a Liegi, e a Napoli, ed altrove i Nazionali loro Cattolici hanno le loro Chiese fondate a spese dei rispettivi sovrani, e sono offziate con sagro decoro da vari Sagri Ministri, ne si permette dalla Sovrana autorità o che i Latini si appropino dei Beni delle lor Chiese, o che s'ingeriscano nell'amministrazione di essi, o che sia violato alcun loro privilegio.⁷⁶

Nel volantino di Cracovia, indirizzato nel 1720 dai «Deputati plenipotenziari della Compagnia de Greci» ai loro «Nazionali (*ομωγενεις*) dell'istessa fede» per promuoverne l'insediamento nelle terre asburgiche, un'unica denominazione – *διεσπαρμενοι ρωμαιοι* (*Romioi* dispersi) – unisce, nella percezione degli estensori del foglio, questi ultimi ai cristiani ortodossi (*ρωμαιοις*) «delli luoghi d'Italia, e altrove», destinatari di quell'appello⁷⁷. Questa denominazione collettiva descrive uno spazio d'identificazione omogeneo, che include al suo interno, unendoli, i luoghi dell'immigrazione a quelli d'origine. In un contesto diverso, il «Popolo Albanese» di Palazzo Adriano, Piana, Mezzoiuso e Contessa, in Sicilia, in un memoriale esprime il suo rammarico per «gl'infelici nazionali rimasti colà sotto la tirannide del turco [...] sin'oggi privi del lume della S. Fede». Per questo quel popolo sollecitava l'invio di missionari della «nazione» nelle regioni dell'Epiro e dell'Albania⁷⁸. Più tardi, la sospensione delle missioni cattoliche in Chimara spinsero un certo Costantino Cristoforo Casnezi, «greco cattolico» abitante in quella provincia albanese, a chiedere la spedizione di nuovi missionari dalla Calabria e dalla Sicilia, dove vivevano numerosi *oriundi* di rito greco originari dell'Epiro⁷⁹.

⁷⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Ancona, 25 maggio 1771, cc. 309r-310r.

⁷⁷ ASPF, SC, Greci, vol. 2, 1701-1736, cit., c. 243v.

⁷⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Memoriale del Popolo Albanese del Palazzo Adriano di Sicilia, Piana, Mezzoiuso e Contessa, 1756, cc. 345r-346v.

⁷⁹ ASPF, SC, Greci, vol. 3, Napoli, 12 maggio 1775, c. 337r.

CAPITOLO 8

1. Comunità e società: l'interazione dei migranti con la società locale

In una visione statica della comunità, la solidarietà e la coesione interne e le sue relazioni con la società locale sono considerate come due aspetti distinti e ugualmente fondamentali per l'identificazione sul piano dell'analisi storico-sociale di questa particolare forma di aggregazione¹. In questo capitolo, tenteremo di proporre una visione dinamica e relazionale di questi due aspetti, mostrando cioè il modo in cui essi entrano in relazione l'uno con l'altro nel processo di costruzione comunitaria.

Nel campo della ricerca storica post-strutturalista e degli studi socio-antropologici sulle società contemporanee, appare ormai consolidata l'idea per cui – come osservavano già nel 1949 Page e Maciver:

the solidarity always admits, even in the smallest groups and most obviously in the larger ones, the presence of differences. Certain differences do not disrupt the sense of community [...] others weaken, threaten, and may at length destroy it.²

Nelle prime parti di questo studio abbiamo osservato come anche nelle comunità ortodosse, in forme e gradi diversi, l'eterogeneità fosse un carattere costitutivo e non accidentale del corpo sociale. Negli studi sulla 'diaspora' la differenza è stata interpretata come un carattere intrinseco al *γένοϛ* ortodosso: in questo senso Kitromilides ha definito the «world of diasporas» come uno spazio confessionale e multiculturale «with no center to level it, imposing uniformity and uprooting diversity»³. Altri, invece, hanno interpretato la 'differenza' come

¹ Joseph P. FITZPATRICK, «The importance of “Community” in the process of immigrant assimilation», cit. p. 12.

² Robert Morrison MACIVER – Charles H. PAGE, *Society: an introductory analysis*, London, Macmillan & Co. Ltd, 1949, p. 304; Haris EXERTZOGLU, «Reconstituting community: cultural differentiation and identity politics in Christian Orthodox communities during the late Ottoman era», cit., pp. 137-154.

³ Paschalis M. KITROMILIDES, «Diaspora, Identity, and Nation-Building», cit., p. 326.

espressione della struttura policentrica e polimorfa dello spazio diasporico: al suo interno – afferma Grenet – la molteplicità delle affiliazioni, legate alle solidarietà regionali o allo status politico, può generare forme di appartenenza esterne a quella definita dal legame comunitario”; inoltre, a livello locale, l’opposizione tra élite laiche e poteri ecclesiastici e la contraddizione tra logiche collettive e strategie personali definiscono la 'comunità' come «un campo sociale e politico» in cui convergono e si scontrano forze contraddittorie⁴.

Nelle pagine seguenti, la differenza e il conflitto intra-comunitario saranno invece considerati innanzitutto come effetti delle dinamiche complesse legate al processo migratorio e all’inserimento dei migranti nella società locale. Nel linguaggio della 'diaspora' la relazione tra comunità/identità e società è stata a lungo compresa lungo le linee di un’opposizione binaria tra un centro (la patria) e la sua periferia (comunità della diaspora); più di recente, all’interno di una visione più dinamica e processuale, Seirinidou ha affermato che «the identities of migrants are not defined by the intensity of the relationship between their culture of origin and that of their settlement, but by the process of renegotiating the association between them»⁵. Fuori dall’immagine di un «terzo spazio»⁶, in cui le identità così rinegoziate diventano espressione di «hybridity», mostreremo come, sul piano intra-comunitario, l’esperienza del radicamento nella società locale da un lato e la continuità del processo migratorio dall’altro non si traducano in un’astratta identità ibrida e frammentata, ma piuttosto determinino un cambiamento sociale profondo, in grado di rompere la coesione della comunità. A contatto con la società locale, le relazioni comunitarie evolvono nel tempo in un insieme di nuovi legami: questa evoluzione non è omogenea né sincronica, ma coinvolge i membri del corpo sociale in tempi e modi diversi, finendo inevitabilmente per alterarne i caratteri e di conseguenza l’unità.

Nell’analisi dell’interazione della comunità con la società locale anche l’ambiente fisico rappresenta una variabile importante, per la sua capacità di influire sui caratteri del corpo sociale e sulle relazioni interne

⁴ Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., p. 244

⁵ Vassiliki SEIRINIDOU, «The "Old" Diaspora, the "New" Diaspora, and the Greek Diaspora in the Eighteenth through Nineteenth Centuries Vienna», cit., p. 156.

⁶ Cfr. Homi K. BHABHA, «In the Cave of Making: Thoughts on Third Space», in Karin IKAS – Gerhard WAGNER, *Communicating in the third space*, New York, Routledge, 2009, pp. IX-XIV; Id., *The location of Culture*, cit..

ed esterne alla comunità. In questo caso cercheremo di mostrare come la differenza tra comunità urbane e comunità rurali rappresenti un'*impossibile* contrapposizione sul piano dell'analisi dei processi d'integrazione o assimilazione alla società locale o, viceversa, del processo di mantenimento dei confini comunitari. Le differenze tra un insediamento e l'altro sono dovute alla combinazione di molteplici fattori. L'interazione di questi fattori, da cui ha origine la comunità, avviene sempre all'interno di un contesto, di cui l'ambiente fisico o economico rappresenta solo un aspetto particolare e mai deterministico⁷.

1.1 Processi d'integrazione e conflitti intra-comunitari: il caso della comunità ortodossa di Napoli

In quali circostanze la diversità può minare la coesione interna della comunità? Nella sua analisi della «comunità» Maciver annovera tra le «differenze di tipo distruttivo» quelle generate dalla «race consciousness» (in senso non-biologico), le differenze economiche accentuate e quelle di natura religiosa⁸.

All'interno delle comunità ortodosse dell'immigrazione, là dove il conflitto assume la forma di una lotta tra opposte «fazioni», motivi di natura economica, divisioni culturali e confessionali sono spesso utilizzate sul piano discorsivo per dare significato al conflitto. In nessun caso, però, questi tre piani definiscono il campo in cui il conflitto ha origine: le ragioni della formazione di opposte «fazioni», all'interno della comunità devono essere allora ricercate altrove, all'interno di un contesto più ampio di quello comunitario. Lo scontro tra *cattolici* e *scismatici* all'interno della comunità di Napoli può essere da questo punto di vista esemplificativo.

Nel luglio 1730 Dionisio Cigala, parroco cattolico della Chiesa greca di Napoli, privato del seggio di cappellano, scrive a Propaganda una lettera contro i suoi persecutori, quei Greci di *Giannina* (Ioannina) residenti a Napoli solo di passaggio che, dopo quindici anni di persecuzioni, si erano «ingegnati» per introdurre nella Chiesa un prete di Corsica, Antonio Stefanopoli. Tumultuosamente – racconta –

⁷ Robert Morrison MACIVER – Charles H. PAGE, *Society: an introductory analysis*, cit., p. 284.

⁸ *Ivi*, cit., pp. 304-309.

quest'ultimi entrarono in Chiesa «come in trionfo» e a sua «onta» sfondarono la porta di una stanza, dove il prete corso fu posto ad abitare; dopodiché, quei greci, capeggiati dallo Stefanopoli, con mazzole di legno lo cacciarono via dalla Chiesa, costringendolo a rivolgere una nuova e disperata supplica a Roma⁹. Dopo qualche mese, i «Greci Confratelli della Ven.ble Parochial Chiesa di d.a Nazione di Napoli ivi commorantino *accasati, e con figli procreati, e permanenti da più anni veri cattolici Apostolici Romani*», inviarono a Propaganda una lettera apologetica a favore di Cigala, contro la perfidia dei greci di *Giannina* «che di passaggio capitano in quella»¹⁰.

Negli stessi anni i «Nazionali Greci cattolici», oppositori del Cigala, in una lettera al delegato Argento si lamentavano perché «costretti di andare ritrovando altre chiese» e di non potersi tuttavia confessare «perché non intesi nel di loro linguaggio»¹¹. Già nel 1717, infatti, agli inizi di questa faida, Cigala aveva cominciato ad impedire a tutti i «Greci forestieri» che capitavano in città di partecipare alla messa e ai divini *uffici*¹². Più tardi ritroviamo quei greci, per lo più mercanti, celebrare, al seguito del prete corso, le funzioni religiose nelle loro case segretamente, oppure in quelle dei principi e delle dame della città, che Stefanopoli era riuscito ad ingraziarsi «affettando santità, ed ipocrita umiltà»¹³. I mercanti greci avevano goduto anche in passato della protezione di personaggi illustri e influenti: nel 1722 Cigala in una lettera riferisce che i suoi *scismatici* persecutori godevano della protezione del barone di Fleximan, Ministro cesareo inviato nel Regno per lo stabilimento del commercio, il quale era entrato in contatto con uno dei suoi persecutori Valmudi a Costantinopoli, nel tempo in cui era rappresentante cesareo nella città ottomana¹⁴.

Nella corrispondenza ufficiale entrambe le fazioni si definiscono cattoliche; nell'intento di screditare la fazione rivale davanti alle autorità, ciascuna accusa l'altra di ateismo o di essere *scismatica*. Al di là delle accuse reciproche e delle auto-definizioni, se osserviamo le origini geografiche e linguistiche e le pratiche confessionali ci accorgiamo che i

⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Napoli, 4 luglio 1730, cit., c. 410v

¹⁰ *Ivi*, cit., Napoli, 26 agosto 1730, cc. 416r-420v.

¹¹ *Ivi*, cit., Napoli, s.d., cc. 433r-434v.

¹² *Ivi*, cit., Napoli, 20 febbraio 1717, cc. 43r-45r.

¹³ *Ivi*, cit., 1731, Relazione sulla condotta di Dionisio Cigala, c. 441r.

¹⁴ *Ivi*, cit., Napoli, 9 maggio 1722, cc. 184rv; Napoli, 16 maggio 1722, cc. 186r-187v.

due 'gruppi' in conflitto non corrispondono a due schieramenti culturalmente e confessionalmente omogenei e in quanto tali contrapposti. La dissimulazione religiosa costituiva una pratica ricorrente tra i *greci orientali* provenienti dal Levante. Lo stesso Stefanopoli era un italogreco, nato non in Levante bensì all'interno di una colonia la cui fondazione, come abbiamo visto, era avvenuta sotto l'egida della Chiesa cattolica¹⁵. Cigala, invece, era originario di Santorini e aveva abiurato lo *scisma* solo una volta giunto a Roma dalla *Barbaria*, dove prima aveva ricoperto la carica di protosincello del Patriarca ortodosso d'Alessandria e poi aveva guidato la parrocchia greca di Tunisi¹⁶. Tra gli autori della scrittura apologetica indirizzata a Propaganda in supporto del Cigala, c'era anche un ecclesiastico italoalbanese, Antonio Tamburi, firmatario di quella supplica insieme a due greci, Giovanni Emanuele e Paolo di Demetrio, i quali avevano ricoperto la carica di Governatori della Confraternita nel 1728¹⁷.

Le origini del conflitto devono allora essere ricercate non nelle differenze religiose o culturali, bensì nel cambiamento sociale e demografico che investì la comunità in quegli anni. Alla fine del XVII secolo – riferisce Hassiotis – l'arrivo di nuovi migranti a Napoli, in gran parte commercianti, «provocò questioni giurisdizionali tra i vecchi e i nuovi coloni»¹⁸. Nei documenti citati l'eco di questa divisione risuona nella distinzione tra Greci «commoranti» e «accasati» e Greci «forestieri» e «di passaggio».

Un'analogia distinzione si ritrova nelle lettere trasmesse dai greci uniti di Livorno a Propaganda nei decenni precedenti il *Motuproprio* del 1757 e la fondazione di una chiesa dei greci non uniti. Già nel 1742 Giovanni Bocti, greco melchita di Damasco, denunciava che «caduto il nuovo Governo della detta Chiesa in persone d'alcuni Greci d'Arcipelago non qui stabiliti», questi ultimi essendo *forestieri* avevano rifiutato di riconoscere come primo parroco della chiesa Anastasio Demori, nato a Livorno da genitori greci, pretendendo la nomina di un sacerdote ordinato in Levante¹⁹. L'Arcivescovo di Pisa esaudì le richieste

¹⁵ Vedi *supra* cap. 3, pp. 153-180.

¹⁶ Vedi *supra* cap. 4, pp. 228-229.

¹⁷ Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., p. 251.

¹⁸ Ioannis K. HASSIOTIS, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli», cit., p. 430.

¹⁹ ASPF, Acta, 24 gennaio 1746, Chi debba essere il primo parroco dei Greci di Livorno, o Atanasio Demori, o Metodio Calogera, n. 9, cc. 6r-8r-

dei governatori e nominò parroco della chiesa della Santissima Annunziata un monaco di Patmos, Metodio Calogerà, residente da venti anni a Roma, il quale fu da quelli accettato ed eletto. Allo scopo di sedare ogni contesa tra *Greci orientali* da una parte e *Greci Livornesi e Melchiti* dall'altra, l'Arcivescovo dispose che la Chiesa fosse amministrata alternativamente da entrambi quei parroci²⁰. Nel 1756, alla vigilia della separazione, Nicola Calat denunciava come i Greci *eterodossi*, dopo aver conquistato il dominio della Chiesa grazie ai voti di alcuni ospiti e marinai, «pensarono di levare dalla fratellanza tutti gli Itali Greci veri Ortodossi qui domiciliati»²¹. Anche in questo caso il conflitto emerse all'interno della contrapposizione tra *oriundi* e *forestieri* e, almeno in origine, si svolse lungo linee trasversali alle distinzioni linguistiche e confessionali.

Nel suo studio sul Peloponneso al tempo della conquista veneta della Morea (1687-1715), Alexis Malliaris mostra che la politica di colonizzazione messa in atto dalle autorità veneziane nella regione fu accompagnata dal sorgere di conflitti analoghi tra popolazione immigrata, composta prevalentemente di pastori e contadini provenienti dai territori ottomani, e popolazione nativa, costituita da greci, albanesi arvaniti e turchi cristianizzati. Per questi ultimi, infatti, la concessione delle terre ai nuovi venuti costituiva un'usurpazione²². In modo analogo, i Greci di Napoli e di Livorno oriundi o residenti da tempo in quelle città, avvertirono come una minaccia l'arrivo dei nuovi venuti, soprattutto a causa della loro superiorità demografica, la quale garantì loro il dominio sulle cariche elettive della confraternita e sulle sue rendite.

Con il tempo nella Morea veneta l'interazione tra le componenti eterogenee di questa società portò alla nascita di nuovi assetti sociali. L'immigrazione fu per molti occasione di mobilità sociale: perciò l'integrazione e l'incorporazione dei migranti nelle strutture sociali locali attraverso i matrimoni misti e l'accesso alle istituzioni comunali fecero sì che la divisione tra membri e non membri della *koinotita*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Livorno, 21 giugno 1756, cc. 355r-356r.

²² Alexis MALLIARIS, «Population Exchange and Integration of Immigrant Communities in the Venetian Morea, 1687-1715», *Hesperia Supplements*, Vol. 40: *Between Venice and Istanbul: Colonial Landscapes in Early Modern Greece* (2007), pp. 97-109.

subentrasse alle vecchie distinzioni di status, linguistiche e religiose²³. Anche all'interno delle nostre comunità, le forme del conflitto non rimasero certamente stabili nel tempo: all'interno di un contesto in continuo cambiamento, le alleanze erano mutevoli, legate a interessi variabili e contingenti, i confini religiosi mobili e le identificazioni confessionali per lo più strategiche e situazionali.

A Napoli, nella seconda metà del Settecento, quei mercanti *forestieri* e di passaggio che all'inizio del secolo erano stati esclusi dalla comunità e dalla sua Chiesa da coloro che da più tempo abitavano nella città, divennero una presenza più stabile e numerosa. Furono loro nel 1764, come abbiamo visto, a promuovere la stesura di un nuovo *Statuto* allo scopo di escludere dalla confraternita tutti coloro che non avevano un domicilio fisso in città, soprattutto i numerosi mercanti *forestieri* e soldati del Reggimento provenienti dalle isole Ionie e quelli originari della Chimara. Nel conflitto che fece da preludio alla stesura delle nuove regole, i *greci ottomani* erano contrapposti ai *greci veneti*²⁴: anche in questo caso, come vedremo, le differenze economiche e religiose furono utilizzate dalle parti per dare significato al conflitto e determinare i rapporti di forza all'interno della comunità e dinanzi alle autorità esterne.

Già al tempo del Cigala, nel mezzo della lotta tra abitanti e forestieri, osserviamo come le alleanze siano continuamente mutevoli, soprattutto sul piano confessionale. Nel 1723, contro le pretese di alcuni individui esterni alla confraternita, desiderosi che la Chiesa fosse amministrata da un parroco latino, Cigala inviò a Propaganda una petizione sottoscritta dai «Greci cattolici di Napoli», tra cui erano compresi anche alcuni dei suoi persecutori. In questo caso al centro del conflitto c'era la difesa del diritto della «nazione» ad avere un «Paroco nazionale», diritto questo stabilito dai fondatori della chiesa, «nazionali» dei supplicanti, «per l'intelligenza del linguaggio, come per esercizio del loro Rito»²⁵. Anche a Livorno, dopo la fuoriuscita dei *greci scismatici* dalla chiesa e confraternita della Santissima Annunziata, i sacerdoti e i confratelli *greci uniti* si schierarono contro i latini, tra cui molti erano i greci oriundi e gli arabi, i quali fino ad allora erano stati accettati in quanto *cattolici*

²³ *Ivi*, cit., pp. 103-104.

²⁴ Vincenzo MEOLA, *Delle Istorie della Chiesa greca in Napoli esistente*, Napoli, presso Vincenzo Mazzola-Vocola, 1790, pp. 147-149; Cfr. Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., pp. 217-223.

²⁵ ASPF, SC, *Italogreci*, vol. 3, Napoli, 3 novembre 1723, cc. 305r-306r.

all'interno della comunità²⁶. «Rimasti in picciol numero», gli *uniti* supplicarono il dicastero romano che fosse concesso ai «Greci orientali cattolici» passati al rito latino di tornare al rito greco e che, morendo qualche «nazionale greco di rito latino», questo fosse sepolto nella Chiesa greca²⁷. Molti greci *uniti* – racconta Patrizio Stefanopoli – avevano, infatti, cominciato a frequentare la Chiesa *scismatica* della Santissima Trinità, riducendo il numero dei greci *uniti* a poche unità. Anche la chiesa *scismatica*, tuttavia – prosegue Stefanopoli – era «agitata da' suoi stessi membri». L'espulsione del parroco Atanasio Trofù, sospettato di cattolicesimo anche per le sue origini venete²⁸, aveva provocato divisioni e malcontenti: «alcuni non si accostano, almen di presente nel loro Chiesino, altri poi amano meglio di frequentare la Chiesa unita, senza però parteciparne de sacramenti»²⁹.

Al di fuori dello schema classico del conflitto e della divisione tra gruppi etnici e confessionali, le dinamiche del conflitto sin qui descritte nascono evidentemente all'interno di una realtà fluida e complessa: qui le appartenenze sono ridefinite sulla base di caratteri non ascrivibili e l'esigenza di legittimità di fronte alle autorità secolari ed ecclesiastiche è ciò che determina e rivela la natura strategica e 'situazionale' delle *identificazioni confessionali*³⁰.

1. 2 Città portuali e casali rurali: un'impossibile contrapposizione

Il tradizionale dualismo storiografico tra un'Europa delle città e un'Europa delle campagne ha sin qui costituito il filtro attraverso cui è stato interpretato il fenomeno dell'immigrazione ortodossa. Nella 'geografia della diaspora' tracciata da Katsiardi-Hering, l'assimilazione dei migranti ortodossi alla popolazione locale è associata all'ambiente economico-sociale: soltanto a est di Vienna, in particolare in Russia e in

²⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Livorno, 7 giugno 1756, cc. 218r-219r.

²⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, 20 gennaio 1763, c. 45r.

²⁸ *Ivi*, cit., Livorno, 23 febbraio 1767, cc. 219r-220r. Anche Dorianella Dell'Agata Popova sottolinea come i greci uniti fossero soprattutto sudditi veneti mentre gli ortodossi fossero in prevalenza sudditi della Porta (Dorianella DELL'AGATA POPOVA (a cura di), *Icone greche e russe del Museo civico di Livorno*, Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 1978).

²⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, 23 febbraio 1767, cit., cc. 219v.

³⁰ Cfr. Robert BARTLETT, «Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 31, No.1 (2001), pp. 39-56.

Ungheria, dove gli ortodossi vivevano in piccole comunità fluviali e agricole, il coinvolgimento dei coloni nell'economia agricola e nella proprietà della terra determinò una graduale ma *inevitabile* perdita dei caratteri originari e dunque del loro status comunitario. Questo destino non riguardò invece le «central communities», sia quelle che sorgevano nei centri urbani e mercantili della Russia meridionale e dell'Europa centrale, sia quelle situate a ovest di Vienna, nelle principali *port-cities* del Mediterraneo centro-occidentale³¹. Queste 'comunità centrali' non solo – osserva Katsiardi-Hering – mantennero nel tempo una mobilità costante con i territori d'origine, legata soprattutto ai traffici commerciali, ma furono legate tra loro da assidue e reciproche relazioni. Al contrario, gli insediamenti greco-albanesi dell'Italia meridionale, fondati tra i secoli XV- XVI, a causa della loro vocazione agro-pastorale e della loro posizione isolata, rimasero esclusi «from the perspective of incorporation in the networks of overland or maritime routes in which the establishments of their more northern fellow-villagers became incorporated»³².

Questa realtà è spiegata dalla studiosa attraverso l'assunzione di un nesso tra 'identità diasporica', partecipazione alle reti ortodosse e commercio. Questa interpretazione, sulla base della quale anche Hassiotis, come abbiamo visto, compara e contrappone le colonie rurali albanesi a quella della capitale³³, si fonda su alcuni principali assunti tra loro connessi:

a) le colonie urbane, per la natura stessa delle attività svolte dai loro membri, avrebbero saputo meglio preservare la loro identità originaria rispetto a coloro che s'insediarono nei centri rurali dell'entroterra, caratterizzati da una maggiore staticità e immobilismo: la dimensione mobile e transitoria del commercio e della navigazione avrebbe garantito nel tempo il mantenimento dei legami economici, familiari e sociali con i luoghi di origine, mentre gli investimenti nella proprietà e il conseguente radicamento nella società locale avrebbe favorito la perdita dell'identità originaria;

³¹ Olga KATSIARDI-HERING «Central and peripheral communities in the Greek diaspora», cit., p. 179.

³² Olga KATSIARDI-HERING, «The Greek Diaspora: Geography and Typology», cit., p. 228.

³³ Ioannis K. HASSIOTIS, «La Comunità greca di Napoli dal XV al XIX secolo», cit., p. 479.

b) lo status sociale dei *rayas* cristiano-ortodossi nell'Impero ottomano³⁴ e il ruolo economico che i mercanti ortodossi assunsero all'interno dello *Stato da mar* in conseguenza del progressivo declino della marina mercantile veneziana, avrebbero determinato la prevalente vocazione marittima e commerciale di questo gruppo sociale e culturale. In particolare nell'Impero ottomano:

Lack of or inaccessibility to resources due to geographical reasons, restrictive administrative measures falling upon the Greeks as subjects of the Sultan, heavy taxation and difficulties in acquiring sufficient and productive pieces of land opened the way to navigation, commerce and migration³⁵.

In realtà, nell'Impero ottomano la maggior parte dei cristiano-ortodossi era impiegata nell'agricoltura e nella commercializzazione delle derrate agricole. Nel XIX secolo nei Balcani – afferma Nicolaj Todorov – la massa degli agricoltori era costituita da piccoli mercanti-produttori³⁶. I mercanti greci, inoltre, erano attivi non solo nelle reti del commercio internazionale ma erano coinvolti anche nelle reti del commercio domestico³⁷. A Patrasso, situata a poca distanza dal mare, tra due piccole pianure alluvionali, l'aumento nel Settecento delle esportazioni agricole attraverso le navi greche fu legato allo sviluppo della produzione agricola, in cui era impiegata la maggior parte della popolazione cristiano-ortodossa della regione³⁸. A Naxos nel XVII secolo, data l'esiguità della popolazione cattolica, i matrimoni misti erano inevitabili; una certa endogamia era praticata all'interno dei diversi gruppi professionali, mentre i membri delle famiglie ortodosse più facoltose erano uniti da legami matrimoniali al ristretto gruppo degli aristocratici latini e in questo caso – osserva Aglaia Kasdagli – la loro affiliazione religiosa non era sempre chiara³⁹.

³⁴ Cfr. Donald QUATAERT, *The Ottoman empire, 1700-1922*, cit., p. 67.

³⁵ Evridiki SIFNEOS, «“Cosmopolitanism” as a feature of the greek commercial diaspora», cit., p. 98.

³⁶ Nicolaj TODOROV, «La ville balkanique aux XV-XIX siècle. Développement socio-économique et démographique», cit., p. 196.

³⁷ Cfr. Daniel PANZAC, *La caravane maritime. Marins européens et marchands ottomans en Méditerranée (1680-1830)*, Paris, CNRS Editions, 2004; Id., *Commerce et navigation dans l'Empire ottoman au XVIIIe siècle*, cit.; Id., «International and domestic maritime trade in the Ottoman Empire during the 18th century», *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 24, No. 2 (1992), pp. 189-206.

³⁸ Malcom WAGSTAFF – Elena FRANGAKIS-SYRETT, «The port of Patras in the second Ottoman Period», cit., pp. 86-89.

³⁹ Aglaia E. KASDAGLI, *Land and marriage settlements in the Aegean: a case study of seventeenth-century Naxos*, Venice, Hellenic Institute of Byzantine and Post-

Una simile interpretazione, perciò, offre un quadro per certi versi semplificato della realtà, costruito intorno ad una serie di dicotomie che non esistono come dati assoluti e concreti: la mobilità dei mercanti inseriti nelle rotte del commercio internazionale è contrapposta alla staticità della popolazione rurale, la campagna è contrapposta senza sfumature e gradazioni intermedie alla città e i processi assimilatori sono contrapposti al mantenimento di un'identità diasporica, distinta da un'identità locale o autoctona. La realtà, tuttavia, quella dei paesaggi naturali, dei contesti economici e ambientali e delle dinamiche sociali, non risulta scomposta in una serie di dicotomie e di unità sociali, economiche e culturali distinte e separate, ma appare piuttosto come un insieme variabile di situazioni complesse.

Se – come scrive Braudel – «il Mediterraneo non è un mare, ma una successione di pianure liquide»⁴⁰, ciò è ancora più vero in Terra di Bari, dove la dimensione urbana e costiera si estendeva senza soluzione di continuità nell'entroterra agricolo, e viceversa. Qui i mercanti della «nazione greca», come abbiamo visto, erano anche massari, artigiani e bottegai: sebbene intrattenessero relazioni sociali e d'affari con i loro *connazionali* residenti a Napoli e nelle altre città della penisola e con i loro corrispondenti in Levante, questi mercanti/massari erano soprattutto inseriti all'interno delle reti del commercio regnicolo e nell'economia locale, legati da alleanze matrimoniali alle altre famiglie di mercanti e agricoltori locali. In Abruzzo la colonia di Villa Badessa, composta secondo i catasti da braccianti e proprietari terrieri, ancora nel XIX secolo intratteneva relazioni con le vicine comunità ortodosse dell'Adriatico, Ancona e Barletta, e con quella di Napoli⁴¹.

La presunta staticità delle popolazioni rurali è stata negli ultimi anni messa in discussione da diversi studi, come quello di Purcelle e Horden, che ha mostrato l'ampia varietà dei modelli e delle cause della mobilità nell'area Mediterranea, e quelli di Sutton e di Forbes sulla mobilità della popolazione rurale greca nei territori veneti e ottomani⁴². L'ambiente naturale, tuttavia, poteva favorire un certo grado di immobilismo e di

Byzantine Studies - Hērakleion, Vikelea Municipal Library of Iraklion, 1999, p. 239.

⁴⁰ Fernand BRAUDEL, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, cit., vol. I, p. 102.

⁴¹ Vedi *supra* cap. 3, p. 180, 273n.

⁴² Hamish FORBES, «Early Modern Greece: liquid landscapes and fluid populations», *Hesperia Supplements*, Vol. 40: *Between Venice and Istanbul: Colonial Landscapes in Early Modern Greece*, (2007), pp. 111-135, qui p. 112.

chiusura rispetto all'esterno, creando i presupposti per la formazione di una 'identità locale'. Così, ad esempio, nel suo studio su *Les sociétés insulaires de la mer égée au temps de la domination ottomane*, Dimitris Dimitropoulos osserva come:

la structure naturelle des îles en tant qu'espaces géographiques entourés par la mer, a facilité le développement de l'«identité locale [...] Le commerce, les déplacements des hommes, ainsi que l'existence de pôles points nœud, comme les monastères, qui concentraient une puissance économique et un prestige dépassant les limites de l'île, ont constitué des facteurs favorables pour la création de réseaux informels dans l'espace insulaire pendant la domination ottomane. Ces réseaux ont formé un tissu de liens et de communications entre les habitants, mais ils n'ont pas pu briser le caractère fermé des sociétés insulaires particulières.⁴³

In un contesto geografico ed economico differente, ma anch'esso 'insulare', vivevano le popolazioni albanofone di Calabria: arroccate su colline boschive, lontane dal mare e dai pochi centri urbani della regione, si muovevano all'interno di un contesto economico chiuso, basato per lo più sulla produzione agricola locale e su un sistema di scambi e comunicazioni estremamente ridotto. Oltre che al pagamento del canone i raccolti erano qui destinati per gran parte all'autoconsumo locale o allo scambio di derrate con i paesi vicini⁴⁴. L'assenza di un vasto mercato verso cui far confluire i beni prodotti spiega perché, a differenza dei mercanti levantini residenti a Barletta, che pure conobbero un analogo processo di penetrazione negli assetti agrari di quella provincia, la società italoalbanese del regno rimase in genere esclusa dalle reti della mobilità e della sociabilità ortodossa, con l'eccezione del suo clero, di alcuni chierici e uomini illustri.

Dunque, più che dal radicamento alla terra, il generale e progressivo allontanamento dei coloni albanofoni di Calabria dal Levante, dalle sue reti e dalla sua 'civiltà', fu determinato qui più che altrove dalla conformazione geografica e dalla chiusura degli spazi economici⁴⁵. I

⁴³ Dimitris DIMITROPOULOS, «Les sociétés insulaires de la mer Égée au temps de la domination ottomane: routes communes et trajectoires séparées», cit., pp. 115; 125.

⁴⁴ Cfr. Innocenzo MAZZIOTTI, *Immigrazioni albanesi in Calabria*, cit., pp. 215-216; Luigi DE ROSA, «The Balkan minorities (Slavs and Albanians) in South Italy», cit., pp. 452-53; Claudio ROTELLI (a cura di), *Gli Albanesi in Calabria. Secoli XV-XVIII*, cit..

⁴⁵ Vincenzo GIURA, «La vita economica degli Albanesi in Calabria nei secoli XV-XVIII», cit., pp. 99-100.

coloni calabro-albanesi, almeno fino alla prima metà del XIX secolo, vissero in una condizione di maggiore isolamento dal resto dell'Ortodossia 'occidentale' e orientale, mentre quelli di Capitanata e soprattutto di Sicilia ebbero contatti più frequenti con l'Oriente ortodosso e con i migranti *levantini*. Ciò nonostante, meccanismi di natura per lo più istituzionale – l'autonomia amministrativa e la riproduzione nel tempo dello *jus dell'università* sul territorio e sulla chiesa greca attraverso le *Capitolazioni* e la memoria delle origini – impedirono nella maggior parte dei casi la perdita dei caratteri culturali originari: qui, i processi di mescolamento a livello sociale e demografico con la popolazione calabrese avvennero nel mantenimento dell'antico status comunitario e confessionale, mentre l'intensità delle relazioni inter-comunitarie a livello micro-regionale fece sì che anche in quei casali in cui il rito latino divenne dominante, la popolazione continuasse a serbare la lingua e gli usi originari.

CAPITOLO 9

1. Le dimensioni dell'appartenenza: ambiguità, dicotomie e sovrapposizioni

Gli individui che vivevano e si muovevano attraverso le società e le comunità del Mediterraneo moderno erano consapevoli delle differenze reciproche di status, linguistiche, religiose o in senso lato culturali¹. Questa consapevolezza, come abbiamo visto, crebbe anche all'interno delle tassonomie ufficiali, delle strutture comunitarie, dei sistemi morali e delle tradizioni religiose; anche l'abbigliamento, la lingua, lo status politico o professionale identificavano l'individuo come parte di un insieme culturale, di una compagine politica o di un gruppo sociale particolare, distinti dagli altri.

Questa consapevolezza, seppur con gradazioni diverse, è stata in genere interpretata e declinata dagli studiosi attraverso il 'linguaggio dell'identità'. Nel tentativo di superare le rappresentazioni essenzialiste dei gruppi e delle loro identità, all'interno della storiografia post-strutturalista l'enfasi è stata posta sulla fluidità delle frontiere religiose e dei confini linguistici, politici e sociali, e sul carattere molteplice e socialmente costruito di ogni identità. A questo proposito Eric Dursteler osserva come:

Identity in the early modern era did not possess "an essential, primordial quality," nor was it "defined by a nuclear component of social or cultural characteristics." It was not an object but rather a process, "a bundle of shifting interactions," a "part of a continuum." It was socially constructed, a process of defining and redefining or, perhaps better, of imagining boundaries. It was then, as it is today, "contingent and relational."²

All'interno di contesti caratterizzati, come abbiamo visto, da un forte grado di fluidità, parlare di 'identità' costituisce una sorta di ossimoro. Ciò non significa, però, che le denominazioni collettive e le distinzioni linguistiche, religiose e politiche di cui si trova traccia nei documenti siano sempre neutre e irrilevanti. Nelle situazioni di crisi o di conflitto

¹ Cfr. Donald QUATAERT, *The Ottoman empire, 1700-1922*, cit., pp. 175-176.

² Eric DURSTELER, *Venetians in Constantinople*, cit., p. 18.

queste distinzioni sono utilizzate allo scopo di rivendicare determinati diritti e condizioni³; in altri contesti e situazioni, invece, le stesse differenze appaiono prive di effetti sul piano sociale e, anzi, sono talvolta superate dalla creazione di nuove appartenenze all'interno di un contesto diverso da quello in cui quelle differenze avevano avuto origine.

Nelle pagine seguenti tenteremo di seguire queste dinamiche su tre piani distinti, quello politico, confessionale e linguistico. Ciò ci consentirà di mostrare innanzitutto come questi tre livelli d'analisi siano nella realtà intersecati: la differenza tra gruppi culturali diversi, ad esempio, non è sempre declinata dagli individui e dalle collettività attraverso categorie 'etniche' o religiose. In secondo luogo osserveremo come all'interno di ciascuno di questi tra piani la rivendicazione della differenza non esprima sempre un'istanza identitaria e i processi d'identificazione e di distinzione siano quasi sempre contingenti e non definiscano in modo assoluto appartenenze e identità separate e contrapposte.

Lo scopo di questa analisi sarà non solo quello d'interpretare una realtà più varia e complessa di quella che è possibile intuire dalla considerazione di un singolo aspetto e attraverso il ricorso a singole categorie ('etniche', religiose, politiche ecc.). Giunti al termine di questo lavoro, cercheremo di mostrare concretamente in che modo l'esigenza dello storico di definire i 'confini' del suo oggetto di studio possa essere rimodulata intorno a una realtà storica e sociale varia e in continuo mutamento.

1.1 Status politico e appartenenza confessionale

Nelle tassonomie ufficiali, come abbiamo visto, l'affiliazione religiosa e lo status politico compaiono come i principali fattori in base ai quali gli individui o i gruppi umani sono identificati e classificati dalle autorità politiche o ecclesiastiche. Anche lo storico, nel suo sforzo di definire i gruppi, le culture e in genere le realtà oggetto della sua indagine, è

³ Brubaker sostiene che i gruppi e dunque le identità non esistano come entità concrete, ma che possano esistere come «social, cultural, and political project». È in questo modo che le «categorie», tra cui quelle etniche, sono trasformate in «gruppi». Rogers BRUBAKER, *Ethnicity without groups*, cit., pp. 13-15.

portato in genere a gerarchizzare e distinguere gli elementi costitutivi dell'identità⁴. Nella realtà, però, quasi mai quei fattori definiscono identità fisse e concrete. Nella percezione dei contemporanei talvolta questi due elementi, quello religioso e quello politico, si fondono l'un l'altro: ad esempio, in una petizione inviata alle autorità napoletane nel 1630 i Governatori della Confraternita greca di Napoli accusano i corsari della «S. Religione di Malta» di aver depredato le *robbe* di alcuni mercanti greci ottomani credendo che fossero «robbe di infedeli»⁵. Per questa ragione – osserva Molly Greene – davanti al Tribunale maltese i mercanti ortodossi sudditi ottomani avanzavano le loro richieste di giustizia appellandosi al fatto di essere soprattutto dei cristiani. Così, mentre per i corsari maltesi lo status politico e quello religioso si sovrappongono, di fronte alle autorità cattoliche le loro vittime «assert not their territorial but their religious identity. They are Christian, they say, as is the cargo, the ship, and anything else that may come up in the testimony»⁶.

In generale, all'interno del Mediterraneo cattolico, la condizione di *liminalità* che caratterizza i sudditi cristiani della Porta li costringe a rimarcare sul piano ufficiale le differenze confessionali interne alla «nazione ottomana», là dove invece nelle gilde ottomane⁷ o sulle navi mercantili quelle differenze erano nella pratica irrilevanti⁸. Prendiamo, ad esempio, il caso già citato di Mehmet Reys e i suoi compagni di «nazione turca», i quali nel 1756 si rivolsero al console ottomano Atanasio Chiriachì per ottenere giustizia e protezione contro alcuni locali, accusati di aver commesso furti e saccheggi a danno della loro imbarcazione. Nella sua corrispondenza con il Segretario di Stato Chiriachì identifica quei marinai non come membri della «nazione ottomana», di cui egli era il protettore e garante, bensì come individui di «nazione turca». Dopo averne assunto inizialmente la difesa attraverso il notaio Dionisio Pascale, attuario della «regia suddelegazione greca», di fronte alla contrarietà mostrata dalle autorità regnicole per le

⁴ Cfr. Eric DURSTELER, *Venetians in Constantinople*, cit., p. 104

⁵ ASN, Camera di Santa Chiara - Processi, Carte e processi riguardanti i Greci di Barletta e Sicilia, Inc. 1, cart. 46 - Diversi II parte B (ex Sommaria – Diversi, II/27), fasc. a, Atti relativi a Diometro Lambro, maggio 1630, cc. 20r-21v.

⁶ Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., p. 155.

⁷ Nicolaj TODOROV, *Society, the city and industry in the Balkans, 15th-19th centuries*, Aldershot - Brookfield, Ashgate, 1998, p. 100.

⁸ Molly GREENE, *Catholic pirates and Greek merchants*, cit., pp. 131-136.

«stravaganze dei turchi» e per la loro «avanzata temerarietà»⁹, Chiriachì ordinò la carcerazione di quel Turco «insolente», proibendogli anche di cercare giustizia presso la Corte di Napoli¹⁰.

D'altronde, lo status politico aveva più un valore pratico che identitario e la funzione del console in età moderna non era certo quella di rappresentare gli interessi della «nazione» in generale, ma piuttosto di assistere i singoli nelle incombenze pratiche e quotidiane¹¹. Quando i mercanti greci di Barletta «sudditi della Porta ottomana» nel 1769 supplicarono sua Maestà di nominare un nuovo console della «nazione», lo fecero per la necessità di avere un protettore che li assistesse come interprete e nelle questioni relative al commercio¹². Allo stesso modo, i negozianti greci di Messina, pur essendo «accasati» e stabiliti con le loro famiglie in quella città da diverso tempo, chiesero alla Corte vicereale d'impedire al Senato di Messina di includerli nel ceto dei negozianti paesani, come richiesto da questi ultimi per alleggerire il peso delle loro imposte. I Greci ottomani desideravano essere trattati come *forestieri* per poter continuare a godere dell'immunità fiscale, «sotto la buona fede della quale han piantato le loro case di negozio, maggiormente ch'essendo eglino sudditi della Porta ottomana, la medesima nel trattato perpetuo di Pace, e Commercio stabilito con V. M. ha concesso ai vostri Vassalli maritati e non maritati una simile esenzione»¹³.

In determinati contesti e situazioni, perciò, lo status di suddito ottomano non era problematico, anzi poteva assumere un'assoluta centralità rispetto a quello confessionale ed essere, in alcuni casi,

⁹ ASBT, SRUPT, Processi civili e atti diversi in materia civile, (inv. analitico n.), Mechnet Reys..., cit., b. 13, fasc. 88, anno 1757, Al Segretario di Stato e di Guerra, Trani, 22 gennaio 1757.

¹⁰ *Ivi*, cit., Lettere inviate dal console Chiriachì al Preside e Governatore dell'Armi nella Regia Udienza di Trani: Barletta, 13 dicembre 1756; Barletta, 15 gennaio 1757.

¹¹ Géraud POUmarede, «Consuls, réseaux consulaires et diplomatie à l'époque moderne», cit., pp. 209-211.

¹² ASN, MAE, Nazione greca, (1736-1772), b. 4403, Supplica dei «Nazionali greci sudditi della Porta ottomana», rimessa dal Supremo Magistrato di Commercio al Ministero Affari Esteri il 16 febbraio 1769.

¹³ Fu richiesto un parere alla Segreteria di Stato, Guerra e Marina, la quale si pronunciò a favore dei greci ottomani: il domicilio o il matrimonio con una paesana non furono giudicati sufficienti per decretare la cessazione delle immunità; questa era prevista solo in caso di acquisizione della «civiltà», ovvero dello status di cittadino (ASN, MAE, Nazione greca, (1736-1772), b. 4403, fasc. Napoli, 16 febbraio 1743, Al Principe Corsini si si rimette il memoriale dei negozianti Greci residenti in Messina affinché si mantenga l'esenzione per lo scalo franco, come si è praticato in passato.

addirittura asservito alla difesa di prerogative di natura religiosa. A Costantinopoli, ad esempio, i Peroti, discendenti degli antichi coloni genovesi, nei conflitti che li opposero al Papato, ai francesi e ai veneziani per il controllo delle Chiese cattoliche della città, si imposero sulla base del loro status di sudditi ottomani e non sulla loro identità religiosa¹⁴. Anche nelle comunità ortodosse d'Occidente, lo status di suddito ottomano, britannico e poi ellenico fu utilizzato in diverse circostanze dagli ortodossi per la difesa delle loro prerogative religiose. All'indomani del rescritto imperiale (1757) che assegnò la Chiesa della Santissima Annunziata e i suoi beni ai greci uniti, l'Arcivescovo di Firenze racconta che un certo Demetrio Marcacchi nativo dell'Arcipelago si era portato in Algeri, dove aveva assunto «il titolo di Servo, e domestico» alla corte di quel Bey; tornato a Livorno, in veste di inviato del Bey, cercò di fare pressioni sulla Corte, chiedendo che quel rescritto fosse riformulato a vantaggio dei greci non uniti¹⁵.

Il caso dei sudditi cristiani della Porta consente di osservare in maniera limpida come gli individui, a seconda delle circostanze, enfatizzino in modo strumentale le appartenenze religiose e lo status politico. Nella vita di ogni giorno, come abbiamo visto nel corso di questo studio, nè l'uno nè l'altro di questi fattori costituiva una barriera invalicabile e identitaria. Questo implica che non esistono identità stabili, sempre e ovunque contrapposte, ma soltanto individui o comunità che, per ragioni d'interesse o di autopreservazione, definivano status e appartenenze sulla base di fattori ogni volta diversi. I molteplici livelli e registri attraverso cui si articolò a Napoli lo scontro tra *Greci orientali* e *Italo-albanesi* possono essere a questo proposito esemplificativi.

Esteri e regnicoli

Agli inizi del XIX secolo nella comunità di Napoli si aprì uno scontro tra *greci orientali* e *regnicoli* (italoalbanesi) che sarebbe durato diversi decenni. Nel corso del secolo precedente i governatori *orientali* della Confraternita si erano talvolta opposti all'imposizione da parte dell'Arcivescovo di sacerdoti «non Greci Itali come Siciliani, Calabresi, e

¹⁴ Eric DURSTELER, *Venetians in Constantinople*, cit., pp. 146-150.

¹⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Firenze, 15 agosto 1758, cc. 458rv; SC, vol. 5 (1761-1780), Livorno, s.d., cc. 382rv.

simili» perché non «prattici de riti, e molto meno della lingua greca»¹⁶: ciò avvenne, ad esempio, nel 1735, dopo la morte del parroco Cigala, e più tardi nel 1745, quando i governatori chiesero che fosse eletto come «cappellano uno della loro Nazione ad esclusione degli altri, che sono di diversi paesi, e di altro linguaggio, benché del medesimo rito greco»¹⁷. Motivo reale di contestazione non era la «debole» ortodossia degli oriundi greci o albanesi¹⁸, bensì la scarsa o nulla conoscenza del greco letterale e volgare. Per questo, quando i candidati possedevano tali requisiti erano ben accolti dagli *Orientali*, nonostante le loro origini non *levantine*. Marcello Modinò, monaco basiliano originario di Mezzojuso, nominato cappellano nel 1746, rimase in carica per diversi anni e fu riletto dagli stessi governatori *orientali* anche dopo l'approvazione degli Statuti del 1764¹⁹. Nel tempo, anche altri sacerdoti italoalbanesi e greci oriundi di Corsica furono eletti dai Confratelli alla carica di cappellano.

Quando nel 1826 il neo-commissario regio acconsentì all'iscrizione nel greco sodalizio del calabrese Giuseppe Jenò, medico di corte, i greci si opposero con fermezza. Fomentati da Jenò, altri calabresi delle colonie pretesero di avere accesso alla Confraternita, così i suoi governatori, esautorati dal regio commissario, presentarono un'istanza alla Consulta del Regno. Ciò che i *greci orientali* contestavano era il lesò «diritto di nazionalità voluto dalle regole fondamentali della Confraternita». Ieno e i suoi conterranei non godevano della qualità di «nazionale greco» in quanto cittadini napoletani e sudditi del Re di Napoli²⁰. Il termine «nazionalità» non rimanda, dunque, qui nè allo status confessionale nè

¹⁶ ASPF, SOCG, vol. 682, 16 maggio 1735, Supplica dei «Nazionali Greci commoranti nella città di Napoli», cc. 182rv. In una memoria, scritta probabilmente dai Governatori della Confraternita, si sottolinea come quella Chiesa fosse sempre stata amministrata da sacerdoti Greci Orientali «non altrimenti, che le chiese delli Genovesi, Spagnuoli, ed altri Nazionali, che ritrovansi in Napoli, hanno sempre li suoi Rettori di quelle medesime Nazioni» (*Ivi*, cit., Memoria sulla chiesa Parrocchiale dei SS. Pietro e Paolo della nazione greca di Napoli, c. 190r).

¹⁷ *Ibidem*. Nell'inventario (n. II) dell'Archivio della Confraternita dei SS. Pietro e Paolo dei Greci le stesse parole sono citate come titolo di una delibera dei Governatori della Confraternita, datata 2 gennaio 1754.

¹⁸ Ioannis K. HASSIOTIS, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli», cit., p. 413.

¹⁹ ASN, Camera di Santa Chiara - Processi, Carte e processi riguardanti i Greci di Barletta e Sicilia, Inc. 1, cart. 46 - Diversi II parte B (ex Sommaria - Diversi, II/27), fasc. c, Scritture diverse relative al 1767, cc. 1r-37v.

²⁰ ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, fasc. 30 settembre 1859, Per la Confraternità della Chiesa de' SS. Pietro e Paolo de' nazionali Greci in Napoli, cc. 50rv.

tantomeno alla nazione in senso etno-culturale. Ciò che i Greci orientali rivendicavano era la proprietà e nazionalità *estera* della Chiesa, dalla quale erano esclusi tutti i *regnicoli*²¹. Il neonato Stato ellenico non rappresentava l'unico referente politico: molti erano nella confraternita i sudditi britannici originari delle isole Ionie e quelli ottomani, i quali già nei decenni precedenti si erano rivolti ai rispettivi sovrani in cerca di aiuto e protezione contro le ingerenze della Curia latina²².

D'altronde, almeno negli anni iniziali di questo conflitto, la nomina regia dei nuovi governatori, tra cui c'era anche il calabrese Jenò²³, non segnò alcuna discontinuità sul piano confessionale: nel dicembre 1828 quelli inoltrarono al prefetto di polizia la richiesta del cappellano della fregata russa ancorata nel porto, di poter celebrare le funzioni religiose per l'equipaggio²⁴. Ancora in quell'anno, inoltre, nella Chiesa officiavano tre sacerdoti «nazionali greci» e il nunzio apostolico protestava per la presenza di una Chiesa *scismatica* nella capitale²⁵. Fu la nunziatura apostolica che, sulla base del concordato del 1818, fece pressioni affinché il sovrano riconoscesse con un rescritto (19 giugno 1828) l'ordinaria giurisdizione dell'Arcivescovo sulla chiesa e confraternita. I governatori, allora, si uniformarono alle nuove disposizioni imponendo l'obbligo della professione di fede, licenziando i due cappellani *Levantini* e invitando Giorgio Matranga, arciprete di Piana degli Albanesi, a celebrare nella Chiesa greca²⁶. Alcuni confratelli *greci orientali* si ribellarono, invocando l'intervento dei loro rispettivi sovrani, e per questo furono dichiarati decaduti; altri, invece, si piegarono alla nuova situazione²⁷.

²¹ *Ivi*, cit., 51r.

²² ASPF, Acta, 26 novembre 1827, cc. 520a rv; 520b rv; 520c rv; 520d r; nella prima metà del XIX secolo anche i greci di Barletta e di Messina rivolsero appelli analoghi ai loro rispettivi sovrani e al Patriarca di Costantinopoli affinché sollecitasse l'intervento della Porta. Questi appelli suscitarono grande clamore sui giornali europei e sulla stampa greca (vedi: ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240).

²³ Gli altri erano Marco Dacorò, Demetrio Gallo, Basilio Gargiani (Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., p. 320).

²⁴ *Ivi*, cit., p. 322.

²⁵ *Ivi*, cit., pp. 322-323.

²⁶ *Ivi*, cit., pp. 324-325.

²⁷ Vedi: ASPF, Acta 26 novembre 1827, Sullo stato di scisma in cui trovasi la Chiesa Parrocchiale di rito greco [...] esistente in Napoli, trasmessa da Monsig. Amat nunzio apostolico in Napoli con lettere de' 5 giugno 1827 (Estratto dal Ristretto del cardinal Ponente Emanuele De Gregorio, cc. 521r-537r), cc. 225r-526v; cfr. Jannis KORINTHIOS, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia*, cit., pp. 324-334.

Durante le sue diverse fasi, il conflitto trascorse da un piano all'altro: da quello linguistico a quello politico-legale a quello confessionale e nazionale²⁸. Al di fuori dello spazio ristretto e conflittuale della comunità, su un orizzonte politico e confessionale più ampio e unitario, invece, *greci orientali* e *italoalbanesi* invocavano negli stessi anni la protezione della Russia ortodossa contro le ingerenze delle autorità latine e dei principi cattolici a difesa del rito greco.

Sotto «l'Arme dell'Imperador delle Russie»

Nel 1736, mentre ad Azov l'armata russa combatteva contro le forze ottomane, un abate greco-veneto Antonio Catiforo pubblicava a Venezia una *Vita di Pietro il Grande*. In uno degli ultimi capitoli l'autore spiega con toni profetici il significato dell'emergere dello zar sulla scena politica internazionale e nella coscienza di tutti i «Popoli del rito greco»:

i Popoli di quelle due Provincie (Valcchia e Moldavia), come pure tutti gli altri Popoli del rito Greco, che gemono sotto il giogo dell'Ottomano, cominciato avevano a riguardare il Czar Pietro come l'Angelo mandato dal cielo per metter fine alla Tirannia dei Turchi. Anzi l'istesso Czar [...] avea concepito speranze, che il Cielo l'avesse destinato, per rovesciare la tirannia de' barbari Maomettani, e rimetter la gloria del Greco Imperio [...] onde lusingavasi che tutti i Greci sudditi del Turco alla prima occasione si solleverebbero in suo favore.²⁹

Al di fuori del piano retorico e del linguaggio encomiastico che caratterizza questa biografia, nel Settecento l'influenza dell'Impero degli zar sui cristiani ortodossi costituisce una realtà tangibile, anche nelle comunità dell'immigrazione. Qui, già agli inizi del secolo, prima che la

²⁸ Negli anni settanta del XIX secolo la 'grecità' dei coloni italoalbanesi sarebbe stata contestata attraverso un linguaggio e contenuti nuovi, sulla base cioè delle origini storiche e culturali della 'nazione'; i coloni italoalbanesi risposero fondando la propria 'grecità' sul legame di discendenza con gli antichi abitanti della *Magna Grecia*. Nel corso del processo – racconta il difensore dei cattolici - i Greci levantini cominciarono ad «andare in busca delle parole *nazionali greci*, e *nazione greca* che si rinvengono nei documenti esibiti» nel tentativo di fondare «sulle medesime l'edificio della nazionalità e dominio greco della Chiesa dei SS. Pietro e Paolo di Napoli, che va quanto fondarlo sull'arena» (Francesco P. RUGGIERO – Nicola DE LUISE, *Ragionamento intorno alla nazionalità della chiesa dei greci di Napoli, al dominio dei suoi beni e alle competenze dei tribunali ordinari*, Napoli, Stab. tip. all'insegna dell'Ancora, 1870).

²⁹ Antonio CATIFORO, *Vita di Pietro il Grande Imperador della Russia*, Venezia, Francesco Pitteri, 1748 I ed. 1736), *Libro quinto*, p. 220-221.

presenza russa si diffondesse in tutto il Mediterraneo, si intuiscono il suo emergente peso politico e tutta la sua forza simbolica.

Nel 1711 la Confraternita greca di Venezia sollecitò l'intervento dello zar contro il decreto con cui nel 1708 la Repubblica aveva imposto ai cappellani di San Giorgio l'obbligo di fare la professione di fede cattolica dinanzi al Patriarca veneziano³⁰. Intorno agli stessi anni a Napoli Cigala, nelle suppliche rivolte al dicastero romano, accusa i suoi persecutori *scismatici* di aver ammesso in Chiesa un sacerdote moscovita, di aver intonato i canti liturgici in lingua russa e, soprattutto, di aver preteso da lui «che nelli Divini Officij, e Sacrificij fosse nominato [...] il nome del loro Patriarca di Costantinopoli, e del Zar di Moscovia, e non già il nome del Sommo Romano Pontefice, e della Maestà dell'Imperatore Carlo Sesto»³¹. Il tradizionale supporto russo alla *Graecia capta* - afferma Kitromilides - crebbe durante il secolo di pari passo con l'espansione del potere politico e culturale della Russia³². Quando nel 1780 i Maruzzi, ricchi mercanti greci di Venezia, cercarono senza successo di favorire l'elezione di un *papasso* di Pietroburgo al seggio del Metropolita di Filadelfia, la Curia interpretò il loro zelo come espressione della volontà di «alettare la fantasia della Sovrana delle Russie colla notizia del loro impegno per l'estensione della sua Religione»³³. A Livorno, in seguito al rescritto del 1757 che assegnò la Chiesa ai greci uniti, i greci *scismatici*, approfittando dell'alleanza militare austro-russa, ricorsero all'ambasciatore russo a Vienna affinché proteggesse la loro causa presso la corte asburgica³⁴.

Il 'mondo greco' e la Russia erano da sempre legati da relazioni molteplici, valori e affinità estetiche e dal senso di un'eredità comune. Questa affinità fu alimentata nel tempo da rapporti reciproci, di natura

³⁰ Renato D'ANTIGA - Giorgio FEDALTO [et al.] (a cura di), *Insedimenti greco-ortodossi, protestanti, ebraici*, Padova, Gregoriana Libreria editrice, 2008 (Storia religiosa del Veneto 11), p. 111.

³¹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, *Alla Sagra CONGREGAZIONE di Propaganda Fide per il Padre D. Dionisio Cigala*, cit., cc. 442r-449v; SOCG, vol. 610, 20 settembre 1717, cc. 184r-187v.

³² Paschalis M. KITROMILIDES, «From Orthodox Commonwealth to National Communities: Greek-Russian intellectual and ecclesiastical ties in the Ottoman era», in Id., *An Orthodox Commonwealth*, cit., cap. VI, pp. 1-18; qui p. 9.

³³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Venezia, 28 ottobre 1780, cc. 617r-618r.

³⁴ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, 25 aprile 1757, Estratto d'una Lettera del Sig. r Nicola Calat agente in Livorno della S. Congreg.ne di PF, diretta al sacerdote Dionisio Haggiar, cc. 399r-400v.

soprattutto religiosa e intellettuale. Il clero e i sovrani russi finanziarono con le loro donazioni fondazioni sacre e supportarono economicamente lo sviluppo della cultura post-bizantina. Dotti, sia laici che ecclesiastici, eredi e custodi della tradizione culturale bizantina, nel corso dei secoli giunsero nei territori russi portando con sé le risorse intellettuali di cui disponevano al fine di proteggere l'universo ortodosso dalla penetrazione della Chiesa Uniate e dall'influenza del Protestantismo³⁵. L'unità e il rapporto di reciproca influenza tra la Russia e il mondo dell'Ortodossia balcanica erano tali che, agli inizi del XVIII secolo, il missionario greco Giovanni Stai suggeriva alla Curia romana come uno dei mezzi più appropriati per promuovere tra i propri «nazionali» l'unione, quello d'inviare sacerdoti Greci cattolici in Moscovia³⁶.

All'epoca di Pietro il Grande e soprattutto dopo la metà del XVIII secolo, queste relazioni assunsero una forte connotazione politica. Il coinvolgimento per la prima volta della Russia ortodossa all'interno del fronte 'variabile' delle alleanze europee anti-ottomane³⁷, significò non soltanto un riorientamento nella politica estera moscovita. Agli inizi del XVIII secolo la Russia, con tutta la forza del millenarismo e del simbolismo religioso ortodosso³⁸, cominciò ad emergere nella coscienza dei cristiani ortodossi come un punto di riferimento contro il potere ottomano e, nel Mediterraneo cattolico, contro le ingerenze della Chiesa romana.

Questa evoluzione fu l'effetto della combinazione di diversi fattori, culturali, religiosi e politici. Sotto l'impatto delle vicende belliche un'opinione pubblica ortodossa cominciò a formarsi, alimentata dalla pubblicazione di opere storiografiche, di fogli e di gazzette. Il racconto delle storie belliche e civili contemporanee cominciò ad affiancare la tradizionale narrazione cronachistica a carattere religioso, talvolta mescolandosi con essa³⁹. L'autore della biografia petrina diresse per alcuni anni un periodico veneziano di attualità politica, la «Storia

³⁵ Paschalis M. KITROMILIDES, «From Orthodox Commonwealth to National Communities: Greek-Russian intellectual and ecclesiastical ties in the Ottoman era», cit., pp. 4-9.

³⁶ ASPF, Acta, 1 luglio 1709, n. 37, Giovanni Stai, in quali missioni sia stato e come si sia portato, n. 37, c. 335rv.

³⁷ Cfr. E. V. ANISIMOV, «The imperial heritage of Peter the Great in the foreign policy of his early successors», in Hugh RAGSDALE (ed.), *Imperial Russian foreign policy*, cit., pp. 21-35.

³⁸ Cfr. Victor ROUDOMETOF, «From Rum Millet to Greek nation», cit., pp. 17-21.

³⁹ Cfr. Paschalis M. KITROMILIDES, «War and Political Consciousness: theoretical implications of eighteenth-century Greek historiography», cit..

dell'anno»⁴⁰. Nel 1737 Atanasio Schiadàn (Athanasios Skiadas) di Cefalonia, traduttore greco della *Vita di Pietro il Grande* di Catiforo e insegnante di lingua greca a Mosca, presentò ai *Riformatori dello Studio di Padova* una supplica affinché gli fosse consentito di «stampare tradotti in lingua greca li foglietti che vengono da Amsterdam»⁴¹.

La partecipazione degli ortodossi dell'immigrazione e del Levante agli eventi politici e militari di quegli anni presto andò oltre l'ambito puramente intellettuale. Durante le guerre russo-turche della fine del Settecento migliaia di cristiani ortodossi dei Balcani entrarono nei ranghi delle armate moscovite⁴². Dalla metà degli anni sessanta, di fronte alla crescente minaccia di una guerra russo-turca, il Conte Aleksel Orlov con l'aiuto di Panos Maroutsès, ambasciatore russo a Venezia e incaricato d'affari negli Stati italiani, organizzò una rete di spie e agenti slavi e greci che da Trieste a Venezia ad Ancona, attraverso l'Adriatico, si estendeva ai territori ottomani⁴³. Questi consoli e agenti non agirono soltanto come reclutatori⁴⁴ o marinai sulle navi corsare russe, nè la loro azione fu diretta soltanto ad alterare e ridefinire gli equilibri di potere nel Mediterraneo orientale. Nelle corti europee o nelle città portuali questi agirono sempre più spesso come protettori dei mercanti greci attivi nel commercio granaio tra la penisola e il Mar Nero e soprattutto come rappresentanti degli zar ortodossi in difesa della libertà del rito greco nei territori cattolici.

Nel Trattato di Kuchuk Kainarji, concluso al termine della guerra russo turca del 1768-1774, una clausola formalizzò per la prima volta il diritto degli zar di proteggere gli ortodossi residenti fuori dal suo

⁴⁰ Angela FALCETTA, «Diaspora ortodossa e rinnovamento culturale: il caso dell'abate greco-veneto Antonio Catiforo (1685-1763)», *Cromhos*, 15 (2010), pp. 1-24, URL: http://www.cromhos.unifi.it/15_2010/falcetta_catiforo.html, pp. 11-12.

⁴¹ ASVe, *Riformatori dello Studio di Padova*, filza 15, c. 111. Athanasios Skiadas fu anche autore nel 1711 di un proclama, scritto con l'intento di incitare i greci ad unirsi agli eserciti di Pietro il Grande contro il Turco oppressore (Paschalis M. KITROMILIDES, «War and Political Consciousness: theoretical implications of eighteenth-century Greek historiography», cit., p. 356).

⁴² Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., pp. 61.

⁴³ *Ivi*, cit., p. 66

⁴⁴ Giunto in Corfù Pano Bizilli, tenente colonnello e console al servizio russo, da Corfù inviò lettere a tutte le comunità dell'Albania, invitando quei *primati* a sostenere la Russia contro i turchi in cambio della perpetua protezione dell'Imperatrice, di onori, gradi e ricchezze (ASN, MAE, Affari con l'Albania (1789-1799), b. 4253, inc. 6, Ristretto di lettera del Ten.te Giovanni Spiro al Brigad.r Naselli in data 9 luglio 1789 da Cimarra nell'Albania, cc. 9r-10v).

Impero, sudditi del Sultano. Quel vincolo di protezione, in modi affatto informali, si estese progressivamente a tutti gli ortodossi che vivevano dentro i confini politici e giurisdizionali 'non ortodossi'. Nel 1764 l'Arcivescovo di Pisa scrive a Propaganda per informare la Congregazione che presto a Livorno sarebbe stato stabilito un console della «Nazione Moscovita» e che quella carica sarebbe stata ricoperta da «un Greco di Levante scismatico, avendo la Czara di Moscovia idea di stabilirvi una Fattoria di Commercio per la Nazione Russa»⁴⁵. Le autorità ecclesiastiche cattoliche guardavano naturalmente con preoccupazione ai legami tra gli zar e i greci *scismatici*. Proprio in quegli anni, sempre a Livorno, questi ultimi chiesero al Gran Cancelliere di Moscovia, il Conte Woronzow, di passaggio con la sua famiglia nel porto toscano, di perorare presso la Corte di Vienna la loro causa, chiedendo che fosse loro concesso il diritto al pubblico culto, al pari delle altre chiese cattoliche della città⁴⁶.

All'indomani della spedizione russa nel Peloponneso guidata dai fratelli Orlov, nel 1773 l'«agente de' Moscoviti» in Ancona, a nome di tutti i «Greci» di quella città, invocò l'intervento del Conte Orlov contro gli abusi dei confratelli latini: il Conte rispose a quell'appello, ordinando ad un ufficiale russo di presentarsi in sua vece al cospetto del Nunzio di Firenze per chiedere di porvi riparo⁴⁷. Durante la guerra russo-turca un membro della comunità, residente da tempo in Ancona, Giorgio Protopsalti, era stato nominato console russo: le autorità ecclesiastiche latine erano certe che, per sostenere le ragioni della sua «nazione», presto quello avrebbe utilizzato i suoi legami con la corte russa, suggellati dallo stemma russo posto sulla porta della propria casa⁴⁸. Ancora nel 1794 il Vescovo di Ancona in una lettera a Propaganda esprime il timore che il perdurare delle sopraffazioni dei latini a danno dei poveri greci li avrebbe spinti a porsi sotto la protezione dell'Imperatrice delle Russie⁴⁹.

Più tardi, al tempo delle guerre napoleoniche, quando gli ufficiali della flotta russa giunsero a Napoli, a Roma e ad Ancona per liberare

⁴⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Pisa, 13 febbraio 1764, cc. 103rv.

⁴⁶ *Ivi*, cit., Livorno, 16 gennaio 1764, cc. 93r-94r; Firenze, 14 febbraio 1764, c. 106r.

⁴⁷ *Ivi*, cit., 3 novembre 1773, cc. 447r-450r.

⁴⁸ ASPF, Acta, 4 aprile 1803, Storia della occupazione fatta dagli scismatici della Chiesa di S. Anna in Ancona, Ristretto, cc. 301rv.

⁴⁹ ASPF, SOCG, v. 904, 1 agosto 1796, Lettera di Filippo Ruffini (Vicario dell'Arcivescovo di Ancona Vincenzo Ranuzzi), Ancona, 16 novembre 1794, cc. 437r-438r.

quelle città dai francesi e arrestarne l'avanzata sulla penisola e nel Mediterraneo⁵⁰, le comunità greche lì presenti utilizzarono la nuova situazione per ottenere una nuova legittimazione sul piano politico e confessionale. Durante l'assedio della città di Ancona, il comandante delle forze russe, il Conte Volnovich, originario delle Bocche di Cattaro⁵¹, pose sopra la porta della Chiesa «l'Arme dell'Imperador delle Russie»⁵². Quando il governo pontificio sulla città fu ripristinato, nulla fu alterato. L'incaricato d'affari russo presso la Santa sede, il Conte Cassini, scrisse nel 1803 al Vescovo amministratore di Ancona per prevenire ogni mutamento, facendo leva sui legami personali che lo univano al suo interlocutore. Nella lettera il ministro russo fondava il diritto dei greci all' 'antica' proprietà della chiesa su una concessione della Russia, che i greci – «sudditi» del suo augustissimo signore – avevano sempre servito con onore⁵³. L'ambiguità e la sovrapposizione dei due piani, quello politico e quello religioso, diventano esplicite nella risposta dell'Arcivescovo: al ministro, il quale aveva lasciato intendere che in caso di nuovi abusi avrebbe risolto la controversia sul piano politico, il prelado cattolico replicò che l'affare non era di governo, bensì di religione, e doveva perciò essere risolto secondo le leggi ecclesiastiche⁵⁴. Era questo certamente un affare di governo e non di religione per Niceforo Loverdo: al tempo dell'occupazione francese della città pontificia questo greco *unito* originario di Cefalonia, insieme agli *scismatici*, era stato tra i primi a guidare la cacciata dei latini dalla chiesa e dalla confraternita⁵⁵. Durante l'assedio dei russi, nemici dei francesi, egli lasciò la città insieme a questi ultimi e al suo ritorno promosse insieme ai latini l'istanza per la restituzione della Chiesa⁵⁶, la quale si trovava ancora sotto la protezione russa nonostante la fine dell'occupazione.

⁵⁰ Cfr. Norman E. SAUL, *Russia and the Mediterranean, 1797-1807*, cit., pp. 105-125.

⁵¹ Nicholas C. PAPPAS, *Greek in Russian military service*, cit., p. 88.

⁵² ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Ancona, 27 agosto 1802, cc. 400rv; SOCG, v. 910, 4 aprile 1803, Memoria scritta dai fratelli della Compagnia di S. Anna «di nazione latini, e Greci», cc. 161r-165r.

⁵³ *Ivi*, cit., Lettera del Conte Cassini Min.o di Russia presso la Corte di Roma al Vescovo amministratore di Ancona (Roma, 19 marzo 1803), cc. 182r-183r.

⁵⁴ *Ivi*, cit., Risposta alla lettera del Conte Cassini (Ancona, 31 marzo 1803), c. 187r).

⁵⁵ ASPF, Acta, 4 aprile 1803, Storia della occupazione fatta dagli scismatici della Chiesa di S. Anna in Ancona, Ristretto, cit., cc. 296v-296r.

⁵⁶ *Ivi*, cit., c. 298v-299r.

Dagli appelli rivolti alla Russia ortodossa in questi anni, a sostegno sia della liberazione dei territori ortodossi dal 'giogo' ottomano sia della protezione del rito greco nei paesi cattolici, si intuisce come all'interno dello spazio dell'Ortodossia, le 'appartenenze' non siano ancora espressione di culture e identità fisse ed omogenee, ma nascano piuttosto dalla combinazione variabile di fattori politici, culturali e confessionali.

Nel 1771, mentre era in corso la spedizione russa nel Peloponneso, guidata dai fratelli Orlov, Giorgio Corafà, comandante del Reggimento Real Macedone, si fece promotore a Napoli di una silloge poetica *in lode di Caterina II*: all'iniziativa parteciparono letterati napoletani e provinciali, greci residenti nella capitale o solo di passaggio, ortodossi e cattolici come il gesuita Tommaso Stanislao Velasti di Chio, residente a Messina, ed anche un erudito di origine italoalbanese come Pasquale Baffi, autore di una *Grammatica greca*⁵⁷. Velasti, che all'imperatrice dedicò anche la traduzione della sua *Dissertatio de Litterarum Graecarum pronuntiatione*, era convinto dell'«unità culturale del mondo greco e del mondo latino, malgrado la frattura causata dallo scisma»⁵⁸. Ciò che accomuna questi personaggi all'autore della biografia petrina è il loro carattere di intellettuali (in alcuni casi ecclesiastici) di frontiera: Catiforo visse, infatti, costantemente al limite tra le due fedi, sottraendosi consapevolmente ad ogni univoca definizione di appartenenza ad una delle due Chiese, quella uniate e quella ortodossa⁵⁹.

Se, dunque, come afferma Kitromilides, la rete di supporto e di reciproche relazioni tra il mondo russo e l'Oriente greco definì concretamente l'esistenza del «Commonwealth ortodosso» nella coscienza e nell'esperienza storica dei suoi popoli, tra questi bisogna includere anche le popolazioni italoalbanesi dell'Italia meridionale. Nel febbraio 1825 i coloni albanofoni della Piana, in Sicilia, inoltrarono al Conte Nessolrhode, Segretario di Stato russo per gli affari esteri, una supplica⁶⁰ composta dal loro papàs Giovanni Borgia contro il

⁵⁷ Filippo D'ORIA, «Cultura napoletana e Diaspora greca nell'età dei Riformatori», cit., pp. 340-347.

⁵⁸ *Ivi*, cit., p. 342.

⁵⁹ Angela FALCETTA, «Diaspora ortodossa e rinnovamento culturale: il caso dell'abate greco-veneto Antonio Catiforo (1685-1763)», cit., p. 7.

⁶⁰ ASPF, Acta 19 settembre 1825, Lettera scritta a nome della Colonia greca della Piana a S. Ecc. il Signor Conte Nessolrhode, Consigliere ministro, segretario di stato per gli affari esteri di S.M. Alessandro I Imperatore di tutte le Russie (26

«dispotismo» dell'Arcivescovo di Monreale⁶¹. Al suo interno è ribadito con forza il senso di appartenenza a un corpo confessionale più ampio, posto sotto la protezione politica dello zar ortodosso:

...la Greca Nazione colla sua Oriental Chiesa in qualunque Regno stabilita non conosce altra ancora salutare, difesa, e protezione che il solo braccio potentissimo del Russo Imperatore...e sono questi sacri vincoli indissolubili, che il Gran Cesare Greco ha sposati nel santo battesimo, e per questo oggetto grandioso essa Greca Chiesa in tutte le remote arene dell'orbe terraqueo, ove rinviensi, ha lo stretto obbligo giornalmente ben cinque volte per i Sovrani Ortodossi di Lei figli pregare nella messa, e altre quattro nella Divina Salmodia, e che oggi al giorno, unico figlio riconosce della sua professione santissima, ch'è appunto il Gran Cesare delle Russie, non essendovi altri sovrani di rito greco...⁶²

Il senso di questa unità confessionale, consolidata dalla protezione politica dello zar, all'interno dei territori dell'immigrazione sopravvisse all'emergere dei primi Stati nazionali balcanici: ancora nel 1840 a Barletta, infatti, i mercanti greci della città si posero sotto la protezione del console russo.

Le lealtà politiche e le appartenenze religiose descrivono, perciò, traiettorie non lineari nel tempo e variabili nello spazio. Le 'identità' confessionali, come vedremo tra poco, non sono altro che l'esito di queste traiettorie.

1.2 Identità confessionali ?

L'idea che l'Ortodossia, e dunque l'appartenenza religiosa, costituisse

febbraio 1825), (Estratta dal Nuovo ristretto con sommario sulla richiesta erezione di una Collegiata di rito greco, cc. 542r-579r), cc. 577r-579r.

⁶¹ L'arcivescovo di Monreale osteggiava in quegli anni il progetto di erezione in quella colonia di una Collegiata di rito greco (ASN, MAE, Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240, fasc. Napoli, 31 marzo 1824: Al conte di Staichelberg si rimette una dettagliata esposizione in riguardo alle popolazioni delle colonie greche in Sicilia).

⁶² ASPF, Acta 19 settembre 1825, Lettera scritta a nome della Colonia greca della Piana a S. Ecc. il Signor Conte Nesselrhode, cit., c. 578r. L'interesse del clero italoalbanese verso la Russia ortodossa è precedente questa supplica. Agli inizi degli anni ottanta del Settecento in una lettera a Propaganda un parroco di Palazzo Adriano commenta con entusiasmo l'arrivo nel Regno dell'ambasciatore russo, esprimendo la speranza che l'Imperatrice di Moscovia favorisse l'unione fra le chiese. Questa speranza era stata suscitata dalle parole di un ufficiale albanese impiegato al servizio della corte russa (ASPF, SC, Italoalbanesi, vol. 6, 5 giugno 1783, cc. 62rv).

la base dei legami comunitari ed il principale fattore – come afferma Grenet – nella costituzione delle identità sociali nell’universo umano variegato dei ‘greci’⁶³, è supportata da numerosi studi⁶⁴.

Eppure, molte delle relazioni e suppliche inviate a Propaganda hanno al loro centro il tema del passaggio da un rito all’altro: gli individui o le comunità che raccontano di aver vissuto questa esperienza non sembrano considerarla una circostanza eccezionale, ma piuttosto una prassi normale, quasi consuetudinaria. Il fatto stesso che la materia fosse scrupolosamente regolamentata da numerose costituzioni pontificie sta a dimostrare quanto quella prassi fosse frequente ed usuale. Nel 1732 l’Arciprete di Chieuti (Capitanata), a nome degli italo-albanesi «di nazione, idioma, e di rito», chiese a Propaganda che la colonia non fosse molestata a causa del suo spontaneo ritorno al proprio rito: battezzati secondo la consuetudine della Chiesa orientale – racconta – contro il divieto dei decreti dei Concili e delle Costituzioni Apostoliche erano vissuti nell’osservanza del rito latino unicamente per godere di alcune comodità, come quella di una sola quaresima⁶⁵. A Livorno il parroco e rappresentante della «Chiesa greca cattolica» chiese, come abbiamo visto, che ai battezzati secondo il rito greco, «o si vero nazionali Greci, che praticano il rito latino», fosse consentito di ritornare al loro rito, «unicamente per mantenere, et aumentare il troppo scarso numero de’ Greci cattolici di questa città»⁶⁶. A Napoli, le reclute turche arruolate nel Reggimento macedone, una volta giunte nella capitale, attraverso il rito del battesimo diventavano cristiani di rito greco. Il passaggio al rito latino, molto comune tra i greci *uniti* e tra gli italoalbanesi, coinvolgeva talvolta anche gli *scismatici*, i quali, giunti in *Cristianità*, chiedevano di poter professare la religione cattolica, magari con la prospettiva di far carriera. Più diffusa era tra i migranti *levantini* la pratica della dissimulazione.

⁶³ Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire*, cit., p. 45; sull’esistenza di un’identità pan-ortodossa nei Balcani prima dell’emergere dei nazionalismi, si veda soprattutto la raccolta di saggi, già più volte citata in questo studio, di Paschalis Kitromildes [*An Orthodox Commonwealth*, cit.].

⁶⁴ Sull’importanza in generale della religione come fattore primario dell’identità collettiva e individuale, vedi: Bernard LEWIS, *Il linguaggio politico dell’Islam*, Roma-Bari, Laterza, 1991; Marie-Carmen SMYRNELIS, «Colonies européennes et communautés ethnico-confessionnelles à Smyrne, coexistence et réseaux de sociabilité (fin du XVIII^e-milieu du XIX^e siècle)», cit., pp. 188.

⁶⁵ ASPF, Acta, 5 maggio 1732, Supplica dell’Arciprete di Chieuti, Diocesi di Larino di rito greco, n. 19, c. 226v; SOCG, v. 672, 5 maggio 1732, c. 240r.

⁶⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4 (1741-1760), Livorno, s.d., cc. 513rv.

I passaggi 'ufficiali' da un rito o da un credo all'altro rappresentano, infatti, solo una, la più visibile e la meno diffusa, delle forme attraverso cui si manifesta nei secoli dell'età moderna l' «ambiguità confessionale del Mediterraneo». Attraverso questa categoria Eric Dursteler, nel suo studio sulla nazione veneziana a Costantinopoli, descrive una realtà in cui gli individui si muovevano facilmente tra una religione e l'altra, oppure erano indifferenti alle questioni religiose, un mondo in cui «frontiers of faith were more porous than we have previously believed» e dove, quando i confini religiosi non erano violati, «a certain religious syncretism existed»⁶⁷.

Questo quadro, che la nostra documentazione estende anche al Mediterraneo centrale, induce a riflettere sulla dimensione e sul valore sociale della religione. In un contesto storico in cui la religione «meant membership of a community much more than adherence to a set of principles or beliefs»⁶⁸, quando le differenze religiose costituivano un ostacolo alla creazione di legami comunitari? Quali effetti tali differenze producevano sul piano sociale e nella percezione del sé individuale e collettivo? In quali circostanze quelle differenze diventavano irrilevanti? Per rispondere a queste domande, converrà soffermarci su alcuni casi empirici.

Italogreci e orientali

Nei primi anni del Settecento il tesoriere della cattedrale di Rossano visitò le colonie italoalbanesi della sua diocesi. In una lettera inviata alla Congregazione dei riti riferisce di diversi «inconvenienti» riscontrati nella pratica del rito, come la devozione di famosi santi scismatici e altre forme di devianza nella celebrazione della messa e nell'amministrazione dei sacramenti⁶⁹. In un memoriale⁷⁰ consegnato nel 1750 dal Segretario di

⁶⁷ Eric DURSTELER, *Venetians in Constantinople*, cit., pp. 11-12; Cfr. Natalie ROTHMAN, «Conversion and Convergence in the Venetian-Ottoman Borderlands», cit.; cfr. Anthony MOLHO, «Ebrei e marrani fra Italia e Levante ottomano», in *Storia d'Italia*, Annali, vol. 11: Corrado VIVANTI (a cura di), *Gli ebrei in Italia*, Torino, Giulio Einaudi Editore 1997; Lucetta SCARAFFIA, *Rinnegati: per una storia dell'identità occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

⁶⁸ Robert BARTLETT, «Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity», cit., p. 42.

⁶⁹ ASPF, Acta, 21 agosto 1713, Inconvenienti trovati tra i Greci della Diocesi di Rossano in materia di fede, n. 1, cc. 485rv-486r.

Propaganda all'Archivio della Congregazione, si fa riferimento al legame simbolico che univa ancora le popolazioni italoalbanesi – che pur «non ardiscono negare il primato del sommo pontefice» – al Patriarca di Costantinopoli e a tutta la tradizione orientale, visibile nel culto di santi apocrifi e nell'uso del calendario antico. Ancora nel 1841, Monsignor Antonio Mussabini, nella sua visita «ai greci italoalbanesi ed italogreci» delle chiese di Napoli, Barletta, Lecce, Villa Badessa e della Calabria, denuncia alcuni «mali generali», tra cui la presenza di sacerdoti sospetti di *scisma*, la mancanza di libri liturgici di edizione cattolica e l'avversione verso i Latini⁷¹.

La 'deviazione' dalla norma costituiva, dunque, una costante sia tra gli oriundi italo-albanesi sia tra i migranti greci provenienti dal Levante. Eppure, come abbiamo già visto, sia sul piano storiografico sia negli scritti dei contemporanei, gli italoalbanesi e i mercanti grecofoni provenienti dall'Oriente ortodosso e residenti nelle città portuali del Mediterraneo sono rappresentati come due 'gruppi' confessionali distinti e contrapposti, il primo *unito* alla Chiesa romana e il secondo *scismatico*. In che modo e in che misura, allora, questi due 'gruppi' incarnavano due 'identità' confessionali distinte?

Certamente, questo dualismo fu innanzitutto il risultato di una sapiente costruzione ideologica. Fu all'interno dei Collegi romani e dei Seminari italoalbanesi che il clero italoalbanese apprese ed elaborò la 'coscienza storica' delle proprie origini⁷². Prima che nella metà del Settecento l'opera di Rodotà ne cristallizzasse definitivamente il contenuto, negli ambienti della Curia romana era già diffusa e consolidata la convinzione per cui, come si legge in un documento trasmesso dalla Congregazione dei Vescovi e regolari nel 1726, gli Albanesi erano «stati sempre in pienissimo possesso, e credito di ottimi cattolici, non solo in Occidente, ma in Oriente stesso in mezzo al bollore e furore della contrarietà de Greci scismatici»⁷³. Nel tempo essi

⁷⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, 1751, Memoriale trasmesso dal Segretario della Congregazione di Propaganda Fide all'Archivio, cc. 268r-271r.

⁷¹ «Ristretto» del Cardinal Angelo Mai sulla «Visita di Mons. Mussabini Antonio ai greci italo-albanesi ed italo-greci [...], in Lino BELLIZZI, *Villa Badessa*, cit., p. 107.

⁷² Cfr. Matteo MANDALÀ, «Paolo Maria Parrino e le origini dell'ideologia albanista», cit.; Italo C. FORTINO, «Funzione dei seminari di rito greco di Calabria e di Sicilia nella formazione del laicato Italo-Albanese», cit.

⁷³ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3 (1716-1740), s.d., *Riflessioni sopra la lettera circolare per gli Ord.ri d'Italia nelle cui diocesi vi sono Greci*, cit., cc. 363rv.

conservarono l'unione con la Santa Sede non solo «nello spirituale» ma anche «nel politico», come dimostravano le gesta di Scanderbergh, chiamato da Pio II «Fortissimus Christi Atleta, et indefessus religionis nostre propugnator». Nella metà del XVIII secolo Pompilio Rodotà, nella sua storia sul rito greco in Italia, raffigura all'interno di un *continuum* storico ininterrotto la vicenda degli Italogreci dell'Italia meridionale, dallo scisma del 1054 ai secoli successivi alla caduta di Costantinopoli (1453):

Dell'arbore sì eccelso miseramente caduto, volle nondimeno Iddio, secondo gli eterni disegni della sua provvidenza, che il tronco e le radici ne fossero salve; cioè, che le venerabili cerimonie, cui i SS.Apostoli, e gli uomini Apostolici avevano aperto il teatro nelle chiese Orientali, non fossero profanate da gente infetta dalla scismatica perfidia (...); ma che, trapiantate nel grembo della Chiesa Romana, si servassero sotto la cura, e provvidenza del Sommo Pontefice pure ed illese (...). Ebbero questa sorte gl' Italiani de' due Reami di Napoli, e di Sicilia, i quali hanno giusto motivo di rincorare il loro spirito, e di formare di loro stessi una gloriosa idea, per aver veduto due volte nascere nelle loro Chiese il rito greco.⁷⁴

Non solo le origini storiche, ma anche l'idioma e la «purezza di fede» degli italoalbanesi giustificavano, agli occhi delle autorità ecclesiastiche cattoliche e di molti ex-alunni del Collegio greco, la necessità di distinguere tra i «Greci orientali di rito, e nazione propriam.te tali» e «li Greci puram.te di rito»:

Nelle 4 diocesi di Calabria, e di Sicilia vi sono l'Albanesi puram.te; e precise di rito greco, e non Greci orientali: li primi cioè li Albanesi hanno idioma proprio, che non corrisponde, anzi è totalm.te diverso dal greco litterale, e volgare, e siccome li Greci orientali commoranti nelle Chiese di Napoli, Venezia, Livorno... hanno forse di bisogno d'istruire nel dogma; perché sospetti; così gli Albanesi non hanno altra necessità, che di essere sovvenuti in tutt'altro fuorché nel dogma, essendo sempre stata d.a Nazione...conservatrice della purezza di fede, come potrà riconoscersi da tutti li Archivi delle Sacre Cong.ni dalle relazioni de loro Ord.ri e dalla pratica stessa della S. Apostolica...⁷⁵

⁷⁴ La prima volta ciò avvenne – continua l'autore – nell'VIII secolo, al tempo delle lotte iconoclaste; la seconda molti secoli più tardi, al tempo dell'oppressione turca in Albania. Pietro Pompilio RODOTÀ, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, cit., vol. I, pp. 3-6.

⁷⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3 (1716-1740), s.d., *Riflessioni sopra la lettera circolare per gli Ord.ri d'Italia nelle cui diocesi vi sono Greci*, cit., cc. 363r-366v.

Questa distinzione aveva anche dei significativi risvolti sul piano pratico, sia su quello legale dell'applicabilità delle costituzioni pontificie sia su quello linguistico. Nel 1736 l'Arcivescovo di Napoli Monsignor Spinelli chiede a Propaganda se i Greci della sua diocesi avrebbero dovuto osservare le prescrizioni contenute nella Bolla di Clemente VIII, le quali tra le altre cose vietavano ai preti greci di impartire il sacramento della cresima unitamente al battesimo. Quelli, infatti – riferisce l'Arcivescovo – erano «non già Itali Greci» ma «Greci Levantini [...] i quali «à cagion del commercio» per qualche tempo dimoravano in Italia e a Napoli frequentavano in circa duecento la Chiesa greca, «a riserva di molti pochi, che v'anno contratto un permanente domicilio»⁷⁶. Negli stessi anni, rimasto vacante il seggio di cappellano dopo la morte di Cigala, un consultore consigliò a Propaganda di non eleggere a quella carica l'italoalbanese Tamburi, già economo di quella Chiesa greca, e di confermare la nomina, decisa dai confratelli, di un sacerdote greco «cattolico» di Tinos, Gabriele Gavalà. Sebbene onesto e di ottimi costumi, Tamburri non avrebbe potuto soddisfare pienamente le esigenze di quei greci nel sacramento della penitenza e nel catechismo, «per non essere nazionale Greco, e per non possedere la lingua greca»⁷⁷.

Sia Monsignor Spinelli sia l'anonimo consultore, sollevando tali questioni non facevano che accogliere le istanze presentate dai *Greci orientali*. La qualità principale richiesta da questi ultimi al cappellano non era tanto la fedeltà al Patriarca di Costantinopoli quanto la conoscenza e la purezza del rito e della lingua greca volgare e letterale, «senza la quale – affermavano – non si possono ben amministrare li sacramenti, e massime la S. Confessione, e spiegazione del Vangelo, e prediche alli Greci Orientali domiciliati, e che in gran numero sempre vanno, e vengono in Napoli, non potendo un Italo mai avere la lingua perfetta, quanto bisogna»⁷⁸. Per questo, nel 1736 i Greci orientali di Napoli sostennero con forza l'elezione del greco Gavalà, nonostante questi avesse professato la sua fede nei dogmi della Chiesa romana nel Santo Offizio⁷⁹; sempre per questa ragione venti anni prima i governatori nemici e 'persecutori' del Cigala avevano eletto parroco

⁷⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Napoli, maggio 1736, cc. 550r-551r.

⁷⁷ ASPF, SOCG, vol. 682, 16 maggio 1735, Memoria sulla chiesa Parrocchiale dei SS. Pietro e Paolo della nazione greca di Napoli, cit., c. 187v.

⁷⁸ *Ivi*, cit., Supplica dei «Nazionali Greci commoranti nella città di Napoli», c. 182r.

⁷⁹ *Ivi*, cit., Lettera del sacerdote Gabriele Gavalà, cc. 186rv:

Domenico Mamula, «naturale dei Greci di Sicilia»: sebbene di origine italoalbanese, come abbiamo già raccontato, Mamula era partito al seguito di due mercanti per Ioannina, dove aveva potuto apprendere in un Collegio la lingua e i riti greci⁸⁰.

All'interno di questo orizzonte *pratico* la lingua e le tradizioni liturgiche non avevano tanto un valore identitario ma riflettevano piuttosto l'attaccamento agli usi quotidiani di un popolo. Qui i confini giurisdizionali tra Cristianità latina e greca diventavano estremamente fluidi e la prossimità geografica spesso contava più delle distinzioni formali. All'interno di un simile contesto Scipione Ancora, parroco delle colonie di origine bizantina di Terra d'Otranto, nel 1710 chiese che quelle popolazioni di rito greco fossero sottoposte al Vicario apostolico di Chimara, distante solo sessanta miglia di mare, e non al più lontano Vescovo di Roma⁸¹. Allo stesso modo, un sacerdote siciliano di rito greco, Macario Musacchia racconta che nel 1715 era stato chiamato dal Patriarca della vicina Alessandria e da qui inviato a Damasco per ricevere il grado episcopale dal Patriarca greco scismatico d'Antiochia Cirillo⁸².

'Cristiani orientali d'Occidente', ossia Maroniti, Melchiti, Serviani e Costantinopolitani

Prima dell'emergere delle Chiese nazionali, l'Oriente cristiano era diviso internamente in molteplici Chiese particolari e tradizioni liturgiche. Dopo lo scisma del 1054, il Patriarcato di Costantinopoli assurse al rango di patriarcato ecumenico, il cui primato era riconosciuto dagli altri tre patriarchi orientali, quello d'Alessandria, quello di

⁸⁰ Vedi *supra* cap. 6, p. 324, 9n.

⁸¹ ASPF, Acta, 23 giugno 1710, Scipione Ancora e suoi parenti Greci d'Otranto supp.no della facoltà al Vic.o Ap.co Greco di Cimarra d'ordinare i suoi nazionali, n. 14, cc. 229v-230v. Nonostante la secolare collocazione di tutte le comunità grecofone di origine bizantina all'interno della giurisdizione occidentale, quelle che sopravvissero alla progressiva latinizzazione dei secoli XVI-XVII furono inglobate all'interno del nuovo ordinamento canonico previsto negli anni successivi al Concilio di Trento per tutti i fedeli del rito greco residenti nelle diocesi latine.

⁸² ASPF, Acta, 16 settembre 1715, Mons.r Macario Musacchia di rito greco siciliano consagrato Vesc.o da Vescovi scismatici domanda la conferma, n. 1, cc. 499r-500v.

Antiochia e quello di Gerusalemme⁸³. Solo nel 1724 una parte della Chiesa melchita d'Antiochia (Siria meridionale e Palestina) si unì alla Chiesa romana pur mantenendo la sua autonomia patriarcale. Il proselitismo latino in Oriente, sostenuto dalla diplomazia delle potenze cattoliche europee, soprattutto da quella francese, costituì il contesto in cui si consumò la rottura dell'unità ortodossa e maturò l'adesione della Chiesa armena al Cattolicesimo romano⁸⁴. Altre Chiese orientali, come quella maronita, si erano unite alla Chiesa romana già in epoca medievale. In Medio Oriente, quindi, il pluralismo culturale dell'Ortodossia coesisteva con altre forme di Cristianità e con altre grandi religioni monoteistiche. Nei Balcani, invece, l'Ortodossia, dominante, era divisa internamente in diverse tradizioni liturgiche e, a fasi storiche alterne, anche in giurisdizioni patriarcali autocefale e subordinate a Costantinopoli: gli arcivescovi di Ocrida (Ohrid) fino al 1767 esercitarono la loro giurisdizione sulle terre meridionali, abitate da greci, slavi, vlacchi e albanofoni, mentre quelli di Peć, il cui seggio fu abolito nel 1766, estendevano la loro tutela sulle popolazioni slavofone settentrionali; in seguito alle grandi migrazioni del 1690 e del 1737-1739 un nuovo seggio episcopale ortodosso sorse all'interno dei confini imperiali asburgici, a Karlowitz, dove risiedeva un esarca del Patriarca di Peć⁸⁵.

A Roma e negli altri territori della *republica christiana* le distanze tra le diverse chiese orientali, di origine sia cattolica che ortodossa, si accorciano e talvolta scompaiono: lo status di «nazione orientale» definisce un terreno comune, in cui i tradizionali confini linguistici, liturgici e giurisdizionali si ricompongono all'interno di nuove configurazioni, confondendosi e sovrapponendosi gli uni agli altri secondo logiche diverse, non sempre di natura confessionale.

All'interno del 'nuovo' spazio dell'uniatismo 'ufficiale' il rito greco non costituisce un *limes* culturale e i confini linguistici e confessionali diventano più sfumati: Gennadio Emanuele, giunto a Roma da Salonicco, fu inviato in Sicilia per seguire gli studi nel monastero di Mezzojuso e nel Seminario greco-albanese di Palermo, da dove, come abbiamo già visto, partì come missionario per la Croazia, sotto la

⁸³ Cfr. Enrico MORINI, *Gli Ortodossi*, cit., pp. 46-48.

⁸⁴ Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient des origines à nos jours*, cit., pp. 287-291.

⁸⁵ Luciano VACCARO (a cura di), *Storia religiosa di Serbia e Bulgaria*, cit., pp. 256-257.

direzione del Vicario Apostolico di Zagabria. All'interno di questa sorta di *koinè* cristiano-orientale il sacerdote greco Gavalà nel 1735 fu raccomandato presso l'Arcivescovo di Napoli per ricoprire la carica di cappellano greco a Napoli dal siro maronita Monsignor Assaman⁸⁶. Il Vescovo greco-cattolico di Roma non sempre proveniva dalla sfera culturale greco-bizantina. Tra la fine del Settecento e gli inizi del secolo successivo il sacerdote greco-melchita Salomone Ruma, segretario del Patriarca di Antiochia, si candidò a ricoprire quella carica: la sua idoneità derivava non soltanto dall'aver frequentato il Collegio urbano e dall'aver partecipato alle missioni in Oriente, ma soprattutto dalla sua capacità di dir messa tanto in lingua araba quanto in quella greca e dalla sua conoscenza della lingua latina e italiana, necessaria per «esaminare» le parrocchie degli italogreci⁸⁷. I sacerdoti di rito greco, di fronte alle autorità romane, erano soliti equiparare il loro status a quello dei loro confratelli orientali armeni, per rivendicare analoghe libertà di culto, come quella di impartire il sacramento della cresima unitamente al battesimo⁸⁸, o sussidi economici⁸⁹. In un caso, Propaganda affidò addirittura un giovane armeno alle cure di un sacerdote di rito greco Anastasio Petropoli⁹⁰.

Questa convivenza, 'nuova' per i cristiani ortodossi dei Balcani, era invece una realtà diffusa in Medio Oriente, dove assunse addirittura i tratti del sincretismo. Ad Aleppo le liturgie religiose cristiane, ebraiche e islamiche erano basate sullo stesso sistema melodico arabo, come anche a Istanbul⁹¹; in tutto il Medio Oriente il sincretismo religioso, linguistico e in senso lato culturale «formed the content of social experience at the grassroots and supplied vitality to a multiplicity of forms of coexistence and survival but also sustained the dynamic of transition and change»⁹².

Nei territori della Cristianità romana, comunque, questa *koinè* non generò ovunque forme di sincretismo né costituì dappertutto uno spazio pacifico, unito nella comune adesione, talvolta solo formale, al

⁸⁶ ASPF, SOCG, v. 682, 16 maggio 1735, Lettera del cardina Spinelli da Napoli, cc. 194rv.

⁸⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, s.d., cc. 579r-580r.

⁸⁸ Ivi, cit., Livorno, 16 giugno 1794, cc. 256rv.

⁸⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, 8 luglio 1770, cc. 272r-273r; Livorno, 6 maggio 1771, cc. 302r-304r.

⁹⁰ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Livorno, 13 gennaio 1796, c. 298.

⁹¹ Donald QUATAERT, *The Ottoman empire, 1700-1922*, cit., p. 179.

⁹² Paschalis M. KITROMILIDES, «Introduction», cit., p. XI.

cattolicesimo romano. Particolari equilibri sociali e politici, sul piano locale, potevano generare al suo interno inedite alleanze o dar nuova forza a differenze e divisioni storiche e tradizionali. Dove il 'braccio' secolare lo permise, come a Livorno e a Trieste, le Chiese ortodosse ottennero di essere riconosciute sul piano legale come Chiese «non unite» alla romana. A Trieste, inoltre, le differenze liturgiche tra *illirici* (di rito slavo-ortodosso) e *greci* (di rito costantinopolitano) acquistarono una forza e un valore per certi versi nuovi. Nell'Oriente ortodosso le strutture del Patriarcato ecumenico e la cultura greco-bizantino costituirono a lungo un terreno comune per tutti i popoli ortodossi, nonostante le differenze liturgiche e linguistiche; nel porto asburgico, invece, la presenza di un Patriarca slavo-ortodosso all'interno dei confini imperiali consentì alla «nazione illirica» di rivendicare prima una condizione di «perfetta uguaglianza con li Greci» nella gestione delle strutture sia laiche che ecclesiastiche della comunità⁹³ e successivamente la separazione dagli stessi.

A Livorno, invece, l'affinità linguistica e confessionale portò gradualmente gli arabi maroniti e gli arabi greco-melchiti, divenuti cattolici dopo il 1724, a superare i rispettivi confini ecclesiastici, suscitando le proteste del clero greco unito. Nel porto toscano, infatti, gli arabi melchiti, membri della chiesa e confraternita greco-unita della Santissima Annunziata, non ebbero mai un sacerdote e confessore stabile di lingua araba. Intorno al 1727 alcuni «cattolici Levantini» residenti a Livorno, «che non hanno altra lingua fuori dell'arabica», supplicarono il dicastero romano di assegnare loro qualche sacerdote «siasì di qualsivoglia nazione, purché possa capire il loro idioma»⁹⁴. Per questo, dopo la morte di un prete gesuita, il quale aveva studiato nel Collegio dei Maroniti a Roma, l'Abate Assemani suggerì la nomina di un prete melchita di passaggio, Graziano Salemi d'Aleppo, nonostante maroniti e melchiti appartenessero a due chiese 'particolari' diverse⁹⁵. La fondazione di una cappella maronita⁹⁶ portò molte famiglie greco-melchite ad abbandonare la Chiesa greca per poi tornare in alcuni casi al

⁹³ Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo», cit., p. 124.

⁹⁴ ASPF, 31 marzo 1727, Graziano Salemi melchita d'Aleppo: si danno libri e tre commendatizie per il ritorno in Patria, ma si fa trattenere per due mesi in Livorno [...], n. 13, cc. 139r-140v.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Firenze, 1 agosto 1769, cc. 245rv.

rito greco in caso di presenza in città di un sacerdote di rito greco capace d'intendere la lingua araba⁹⁷.

Nel 1779 sorse un conflitto tra il maronita aleppino Tommaso Diab «dell'ordine dei Predicatori e cappellano degli Orientali» di Livorno e il sacerdote livornese greco-unito Atanasio Demori. Quest'ultimo, nella sua qualità di «cappellano delle Nazioni orientali» aveva chiesto e ottenuto la licenza di accompagnare nella Chiesa di Santa Caterina il feretro di un mercante aleppino, Tommaso di David, passato al rito latino durante il suo soggiorno al Cairo. Il sacerdote maronita si scagliò contro questa decisione e contro il parroco greco, intimandogli di non ingerirsi mai più negli affari delle «nazioni orientali» poste sotto la sua direzione⁹⁸.

«Benché fossero talvolta de' scismatici»: obbedienza e dissimulazione tra i migranti di rito greco nei territori della Cristianità romana

La storia dell'Ortodossia 'occidentale' è in gran parte la storia di una lunga dissimulazione religiosa. La diffusione di questa pratica tra gli 'ortodossi d'Occidente' non nacque all'interno di un contesto di dissidenza religiosa e politico-intellettuale, come nel caso degli eretici del Cinquecento o dei libertini⁹⁹. In comune con queste espressioni di «nicodemismo», la dissimulazione degli ortodossi assunse in molti casi i tratti di una consapevole strategia di resistenza nei confronti del potere della Chiesa romana. Più in generale, tuttavia, essa emerse soprattutto dalla necessità di adattamento ad un contesto culturale nuovo, regolato da rapporti di potere diversi da quelli vigenti nei territori d'origine. Alla stregua dei fenomeni di ridefinizione dei confini ecclesiastici, delle divisioni giurisdizionali e delle differenze culturali o del passaggio da un rito all'altro, su cui ci siamo soffermati nelle pagine precedenti, questa pratica prese forma all'interno di un'esperienza di trasferimento, adattamento e trasformazione. La fluidità e l'ambiguità dei confini

⁹⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Pisa, 24 settembre 1781, c. 29r.

⁹⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Livorno, maggio 1779, cc. 572r-573v.

⁹⁹ Cfr. Jean-Pierre CAVAILLÉ,, «Pour une histoire de la dis/simulation - Per una storia della dis/simulazione», *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2009-02 | 2009, URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/3666> ; DOI : 10.4000/dossiersgrihl.3666; Perez ZAGORIN, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1990.

religiosi non sono altro che l'effetto di questa esperienza.

D'altronde, le stesse autorità religiose cattoliche erano ben consapevoli che la «purezza della fede» era più un'aspirazione che una realtà concreta e inconfutabile. All'interno del proprio ambito giurisdizionale, dopo la Riforma, la Chiesa cattolica cercò di tradurre questa aspirazione in un processo di «confessionalizzazione»¹⁰⁰, ovvero di «territorializzazione» della fede, attraverso la costituzione di un fronte dogmatico e di apparati di controllo e di disciplinamento. All'esterno, questa volontà si tradusse in un'opera di conversione nei territori d'Oltreoceano, mentre in Levante e nell'intero Mediterraneo si manifestò non solo nel proselitismo, spesso aggressivo, ma anche attraverso una strategia di protezione verso tutti i cristiani orientali «benché fossero talvolta de' scismatici»¹⁰¹.

I limiti sul piano pratico di questo progetto di «confessionalizzazione» e delle sue strutture operative erano, tuttavia, ben noti alle stesse gerarchie cattoliche. Persino la fucina del 'cattolicesimo orientale', il Collegio di Sant'Atanasio, era considerato un luogo «sospetto nella purezza della fede»¹⁰². Questa realtà era sotto gli occhi soprattutto delle autorità cattoliche che operavano in Levante. Agli inizi del Settecento l'Arcivescovo di Corinto e l'ambasciatore francese a Costantinopoli in alcune lettere mettevano in guardia il dicastero romano sulla condotta dei missionari greci in Levante:

...i giovani Greci, che sono stati alunni in Roma tornando alla loro patria sono i più fieri nemici e persecutori della religione cattolica in quelle parti, abusandosi in danno della med.a delle scienze imparate in Coll.o, senza alcun

¹⁰⁰ Cfr. Wolfgang REINHARD, «Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico», in Paolo PRODI – Carla PENUTI (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 101-123.

¹⁰¹ ASPF, SC, Greci, vol. 3, Libretto stampato per i tipi Giannini & Mainardi ne nel 1729 in occasione di una causa promossa dai monaci e abitanti dell'isola di Patmos, vittime dei corsari maltesi. Nel 1710 la Congregazione inviò il libretto al Gran Maestro affinché ordinasse ai comandanti delle Galere «di sua Religione» di non danneggiare nei mari di Levante i Cristiani Orientali e di risarcirli eventualmente per evitare che questi ultimi «prendessero da ciò motivo d'inferire contro i Cattolici» (c. 446r); nel 1711 la Congregazione scrisse al Granduca di Toscana, al Gran Maestro di Malta e al Viceré di Napoli ordinandogli di proibire ai loro corsari di danneggiare «i Greci anche scismatici di Levante», specialmente quelli delle isole dell'Arcipelago (c. 447rv).

¹⁰² ASPF, SC, Italogreci, vol. 5, Venezia, 31 luglio 1762, c. 35r.

riguardo al giuramento in esso prestato di promoverla, o difenderla tra loro nazionali.¹⁰³

Anche nelle terre di missione occidentali le autorità cattoliche diocesane si mostrano costantemente diffidenti nei confronti dei loro fedeli di rito greco, anche quando la cura di quel gregge era affidata a religiosi cattolici, nati in *Cristianità*. L'arcivescovo di Pisa, ad esempio, nel 1721 in una lettera a Propaganda non si compiace troppo delle rassicurazioni ricevute dal parroco della «nazione greca» di Livorno, un monaco basiliano di nome Gabriello Veneri, sulla fedeltà dei greci al calendario gregoriano. La sua preoccupata comunicazione al dicastero romano si conclude, infatti, con queste parole: «Può essere però, che d.o Monaco assai accorto a me dica in un modo, e poi osservi al buio in un altro, e che diversa sia la bocca dal cuore»¹⁰⁴.

Quarant'anni dopo – erano certe le autorità cattoliche – a promuovere e a sostenere la 'fronda' all'interno della Chiesa greca unita non furono solo i mercanti greci appena arrivati dal Levante, bensì gli «scismatici simulanti in addietro la ortodossia, stabiliti, e da stabilirsi in Livorno»¹⁰⁵. Ad Ancona, all'arrivo delle truppe francesi nel 1797, non solo i mercanti greci, esclusi dalla chiesa e dalla confraternita, ma anche «quei pochi che erano Fratelli della Confraternita e però professi» rivendicarono la Chiesa usurpata dai latini, rasero al suolo i loro altari e smisero di riconoscere il primato del Pontefice¹⁰⁶.

Ovunque, anche a Venezia¹⁰⁷ e a Napoli, i prelati latini o gli stessi sacerdoti greco-cattolici manifestano costantemente il 'sospetto' che quei greci fossero solo in apparenza *uniformi* alla Chiesa cattolica. In tal modo – spiega in una lettera Cigala – i Greci pensavano che, ingannando i latini con atti e dichiarazioni formali, avrebbero potuto vivere spensierati¹⁰⁸. Nelle colonie italo-albanesi la dissimulazione divenne

¹⁰³ ASPF, Acta, 19 giugno 1719, I giovani Greci stati alunni in Roma sono i più fieri persecutori della Catt.ca Religione, n. 57, cc. 247r-248r. Tale allarme fu comunicato nel 1708 dall'Arcivescovo cattolico di Corinto e trasmesso al Cardinale Protettore del Collegio Urbano; nel 1711 l'ambasciatore di Francia in Costantinopoli rinnovò quell'allarme nella sua corrispondenza con Roma.

¹⁰⁴ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Pisa, 21 aprile 1721, cc. 154r-157v.

¹⁰⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Pisa, 17 settembre 1759, cc. 488r-489v.

¹⁰⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Ancona, 29 marzo 1802, cc. 384r-388v.

¹⁰⁷ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Venezia, 7 settembre 1748, c. 160r.

¹⁰⁸ ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Napoli, 24 settembre 1718, cc. 69r-70v.

anche simulazione¹⁰⁹ sul piano liturgico delle pratiche prescritte nelle costituzioni romane, senza tuttavia mai portare alla realizzazione di una piena 'ortodossia' cattolica.

L'«immagine di un percorso ineluttabile, precoce e prevalentemente governato 'dall'alto', verso la fissazione delle identità confessionali»¹¹⁰, veicolata dal paradigma reinhardiano della «confessionalizzazione», è diventata negli ultimi anni oggetto di contestazione e decostruzione all'interno degli studi sulle comunità religiose nell' Europa della Riforma e della Controriforma. La realtà appena descritta, fatta di adattamenti, negoziazione, scelte pragmatiche e manipolazione, consente di generalizzare ed estendere questa critica ad altri contesti temporali e culturali e di riflettere, all'interno di un quadro più ampio, sulle conseguenze sociali, psicologiche e culturali dei comportamenti religiosi «di confine».

Oltre le identità confessionali: nicodemismo e secolarizzazione

Negli anni settanta del Settecento, al tempo delle rivendicazioni dei Greci d'Ancona contro i Confratelli latini di Sant'Anna, l'Arcivescovo Bufalini così commenta in una lettera indirizzata al Segretario di Stato pontificio la partecipazione dei Greci cattolici alla causa promossa dagli *scismatici*: «quando non gli scusasse forse tal seduzione sarebbe questo pur troppo un chiaro argomento, che all'amor della fede, prevale in essi quello della nazionalità, e che la loro professione è più apparente, che sincera»¹¹¹. In questa lettera l'adesione solo «apparente» alla fede cattolica è messa in relazione con l'esistenza di un interesse o di un sentimento d'affiliazione diverso da quello nutrito dalla sola fede religiosa. Certamente il prelado cattolico aveva una concezione di fede esclusiva e l'accezione qui del termine «nazionalità» non ha nulla a che vedere con quella moderna. Ciò nonostante, con quel termine il prelado cattolico intendeva cogliere l'esistenza di un legame e di un «sentimento

¹⁰⁹ Sulla distinzione tra simulazione e dissimulazione, vedi: Jean-Pierre CAVAILLÉ, «Pour une histoire de la dis/simulation - Per una storia della dis/simulazione», cit., p. 7.

¹¹⁰ Marco BATTISTONI, «Comportamenti di confine. Cattolici e valdesi nell'età della confessionalizzazione», cit., p. 4.

¹¹¹ ASPF, SOCG, vol. 882, 20 aprile 1789, Copia di lettera scritta dall'Arcivescovo di Ancona Bufalini al Segretario di stato di Clemente XIV (15 ottobre 1773), cc. 293rv.

comunitario» che andava oltre l'adesione ad una dottrina religiosa, cattolica o scismatica che fosse.

L'ipotesi di un nesso tra dissimulazione religiosa e «deconfessionalizzazione» è stata avanzata da Jean-Pierre Cavaillé all'interno dei suoi studi sui testi e sulle pratiche sociali del dissenso e del «nicodemismo» libertino dei filosofi, del basso clero, dei cortigiani, degli esponenti delle professioni liberali, dei mistici e dei mercanti nell'Europa della prima età moderna¹¹². Albano Biondi e Carlos Eire hanno mostrato come anche al centro delle controversie politico-religiose legate alla Riforma, il problema della dissimulazione fosse direttamente legato alla nozione di *adiaphora* (cioè delle cose indifferenti)¹¹³. In che modo queste intuizioni trovano riscontro anche all'interno della realtà sociale e religiosa qui descritta e analizzata? I discorsi e le azioni possono costituire anche nel nostro caso il 'testo' più idoneo per cercare di rispondere a questa domanda.

Circa vent'anni dopo che l'Arcivescovo anconetano scrisse quella lettera, al tempo dell'occupazione francese Marino Crassan, greco di Cefalonia¹¹⁴, pronunciò al suo interno un discorso in onore di Bonaparte, per volontà del quale era stata finalmente concessa ai greci la libertà di culto. Questo discorso, pronunciato soprattutto per celebrare la conquistata libertà religiosa, si svolge all'interno di un orizzonte semantico 'secolarizzato'. Accostando il suo nome a quello dei grandi oratori dell'antichità classica, l'avvocato cefalonioti paragona la vittoria delle armi francesi a quelle di Salamina e di Maratona; e alla celebrazione del passato fanno eco nel testo le speranze e le attese di liberazione della «Patria madre»:

¹¹² Jean-Pierre CAVAILLÉ, «Nicodemism and Deconfessionalisation in early modern Europe», *Les Dossiers du Grihl [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Secret et mensonge. Essais et comptes rendus*, mis en ligne le 30 mai 2012, URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/5376>.

¹¹³ Jean-Pierre CAVAILLÉ, «Pour une histoire de la dis/simulation - Per una storia della dis/simulazione », *Les Dossiers du Grihl*, cit., p. 17.

¹¹⁴ Negli atti della Congregazione generale del 4 aprile 1803 si riferisce che Marino Crassan era cognato di Nicefaro Loverdo e che giunse ad Ancona pochi anni prima della rivoluzione con sua moglie e i suoi figli. Fatta la professione di fede, fu ammesso alla chiesa e confraternita di S. Anna e ricevette dei sussidi dal Vicario Ranuzzi. Fissò il suo domicilio a Sinigallia, e tornò ad Ancona al tempo dell'occupazione francese (ASPF, Acta, 4 aprile 1803, Storia della occupazione fatta dagli scismatici della Chiesa di S. Anna in Ancona, Ristretto, cit., cc. 296v).

Oh! Notizia ben lieta, e grata, di cui voi sarete apportatori col vostro ritorno alla Patria madre [...] Rintracciate al vostro giungere diligentemente dove riposano le gloriose Ceneri di Platone, di Demostene, di Melciade, di Temistocle, e di tanti altri illustri Campioni, e dite loro, che la Libertà v'è spandendo felicemente le sue Ali, e che non tarderà molto a scuotere anche in quel fortunato Clima li Semi della Virtù, delle Scienze, e della Gloria, che una lunga vergognosa schiavitù tiene imprigionati¹¹⁵.

Il tema dominante nel discorso non è la liberazione della «patria», bensì la religione, dal momento che fu anche e soprattutto su questo terreno che la nuova epoca inaugurata da Bonaparte segnò subito una forte discontinuità rispetto al passato. Il vecchio ordine, l'*ancien régime* – denuncia Crassan – aveva abusato della «Religione», utilizzandola come un pretesto, come un «manto» per far «deserti li regni» e armare «di ferro l'uomo per scannare il suo simile». Le stesse «mascherate umane ambizioni produssero la fatale divisione della Nostra Chiesa Orientale dall'Occidentale», ma ora – prosegue Crassan – «il mostro dell'impostura, e della superstizione Sacerdotale» era stato finalmente abbattuto dalla «legge», dalla «giustizia» e da un «governo libero».

La Rivoluzione francese segnò un momento di svolta sul piano politico e ideale e l'inizio dell' «immaginazione» di un ordine politico nuovo, in cui i popoli diventano soggetti autonomi e indipendenti e non sono più sudditi di un sovrano o fedeli di una Chiesa. Certamente dalla retorica rivoluzionaria Crassan trae in gran parte il linguaggio del suo discorso. Le sue parole sulla religione, però, nascono anche dall'esperienza personale dell' «impostura» e della dissimulazione. Solo un anno prima della declamazione del suo discorso Crassan aveva scritto da Senigallia a Propaganda per riferire la vicenda di un mercante di rito scismatico, suo cliente, il quale in punto di morte aveva rifiutato in tutti i modi la sua offerta di condurre al suo capezzale un parroco latino. A far da ostacolo a che ciò avvenisse, non fu soltanto la richiesta di un parroco del proprio idioma, ma anche e soprattutto la sua indole superstiziosa, per la quale, moribondo, aveva allontanato da sé con terrore il sacro simbolo del crocifisso, reputandolo un segno d'idolatria¹¹⁶.

¹¹⁵ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Discorso pronunciato dal cittadino Marino Crassan di Ceffalonia Dottore in ambe le leggi ed Avvocato in Ancona per la Repubblica Francese, nella Chiesa di S. Anna de' Greci nel giorno 15 agosto 1797 [...], cc. 316r-325r (libretto a stampa).

¹¹⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Senigallia, 24 settembre 1796, cc. 308r-309v.

Non è questo l'unico caso in cui dalle carte la dissimulazione emerge come una strategia lucida e consapevole, messa in atto per trarre il maggior vantaggio possibile dalle circostanze presenti e soddisfare i propri immediati interessi. Così, ad esempio, Teodoro Papateodoro, un negoziante greco residente nella terra di Peschici (Terra di Bari), nel 1791 accusò suo nipote Demetrio Gagioj, giunto da Ioannina per apprendere l'arte del «negozio» nella sua bottega di Vico, di aver «abiurato» la fede natia e di aver abbracciato il rito romano solo per sottrarsi alla restituzione di una somma di denaro¹¹⁷. Prima di allora, ragioni d'interesse avevano indotto i negozianti epiroti di Barletta e di Terra di Bari ad adattarsi all'assenza di una chiesa di rito greco e a frequentare le Chiese latine, dopo i continui rifiuti opposti dalle autorità regnicole ai loro ricorsi; Così nel tempo anche le navi sui cui viaggiavano le loro merci assunsero sempre più spesso nomi legati alla tradizione agiografica latina.

Che la religione e la tolleranza religiosa fossero d'altronde per gli stati e i sovrani cattolici soprattutto una questione utilitaristica era ben chiaro ai coloni di Livorno e di Trieste: nell'ambito dei conflitti tra greci *uniti* e *non uniti* e tra nazione *illirica* e *greca*, nel tentativo di ottenere l'accoglimento delle loro richieste contro i propri correligionari, le fazioni in lotta non portarono all'attenzione dei sovrani argomentazioni di natura politico-filosofica e religiosa, ma cercarono in ogni modo di far valere il loro peso economico, documentando il volume dei commerci che la loro presenza in città attirava verso lo scalo.

Dal momento che l'adesione esteriore al culto costituiva un aspetto *relativo*, strettamente legato com'era all'interesse economico e alle circostanze contingenti, quali effetti tutto ciò aveva sulla mentalità degli individui e sulla percezione di sé? Il relativismo e la crisi di ogni affiliazione religiosa che la dissimulazione porta con sé – è questa la nostra tesi – inducono necessariamente un indebolimento del valore della religione come fattore di definizione del sé individuale e collettivo. Poiché all'interno di molti territori della Cristianità romana i migranti levantini – identificati per lo più come *Greci* - si dichiaravano e spesso si comportavano come cattolici di rito greco o talvolta, come nel caso di

¹¹⁷ ADPB, Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore, Cause e liti, Controversia tra Greci, zio e nipote, 1789-1791, b. 13, Lettera indirizzata da Giuseppe Baldacchino Gargano e Orazio Spera alla Segreteria di Stato, guerra, e commercio (Barletta, 16 luglio 1791), cc. 25r-27r.

Barletta, come latini, l'Ortodossia e in senso lato l' 'identità' religiosa non possono essere considerate un marchio identitario forte, né tanto meno unico e immutabile¹¹⁸.

1.3 Oltre le identità linguistiche

La questione della lingua all'interno dello spazio dell'immigrazione ortodossa è senza dubbio centrale per comprenderne da un lato l'unità simbolica e culturale, dall'altro per cogliere, sul piano pratico, i limiti di questa unità e le linee della sua frammentazione interna. Che all'interno di questo spazio la lingua potesse agire al contempo come elemento di unità e di frammentazione, non costituisce un'aporia se consideriamo che le funzioni sociali della lingua, ovvero i modi in cui essa esprime e costruisce i legami sociali, sono nella realtà molteplici.

Oltre ogni univoca correlazione tra lingua e comunità, gli studi di Burke sulla storia sociale del linguaggio¹¹⁹ e le riflessioni di Anderson sulle radici delle «comunità nazionali»¹²⁰ hanno indagato il legame esistente tra lingua e comunità nei secoli che precedono la nascita delle moderne nazioni, mostrando la natura complessa e mutevole di questo rapporto. Studiare il linguaggio nella sua evoluzione storica e soprattutto nel suo ambiente sociale e culturale ha permesso di «denaturalizzare» il rapporto tra lingue e popoli e, come suggerisce Burke, di comprendere piuttosto il modo in cui «the use of a particular variety of language expresses, maintains and even helps to create solidarity between the members of the group»¹²¹. All'interno della prospettiva indicata da questi studi, ogni gruppo o comunità – regionale, nazionale, ecclesiastica o professionale – trova nel linguaggio uno strumento e un simbolo di coesione, senza tuttavia che ciò generi dei confini chiusi e degli spazi omogenei ed esclusivi. Le lingue sacre, ad esempio, furono a lungo simboli e agenti d'unità nelle grandi comunità religiose «globali», mentre lo sviluppo delle lingue volgari al loro interno trovò man mano impieghi e spazi funzionali sempre più ampi.

¹¹⁸ Eric DURSTELER, *Venetians in Constantinople*, cit., p. 18-21.

¹¹⁹ Peter BURKE, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 2004; Id., *The social history of language*, Cambridge University Press, 1987.

¹²⁰ Benedict R. O'G ANDERSON, *Imagined communities*, cit..

¹²¹ Peter BURKE, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, cit. p. 5.

All'interno delle nostre comunità ortodosse, l'uso delle lingue volgari agì come fattore distintivo fin dentro lo spazio sacro e confessionale, dal momento che per la confessione e la penitenza, come abbiamo visto, era necessario che il parroco comprendesse la lingua *parlata* dai suoi parrocchiani. Sia a livello della cultura "alta", della lingua scritta e dell'istruzione sia sul piano degli usi pratici, quotidiani e funzionali della lingua, come vedremo, il plurilinguismo prevale all'interno di un contesto geografico e sociale in cui le molteplici «comunità linguistiche» di Burke si sovrappongono l'una all'altra.

Lingue liturgiche e lingue volgari

L'emergere delle moderne nazioni fu preceduto – afferma Anderson – da altri «large cultural systems». Uno e il più rilevante di questi, insieme ai poliglotti regimi dinastici, era costituito dalle comunità religiose, le quali divennero «imaginable» ai loro membri e affiliati «through the medium of a sacred language and written script»¹²². All'interno dell'Oriente ortodosso la tradizione ecclesiastica slava e quella greca costituivano i due principali sistemi scrittori, liturgici e culturali. Per i popoli slavi ortodossi lo *slavěnskij*, ovvero l'antico slavo ecclesiastico, nelle sue varianti regionali, identificava una comunità linguistica sovranazionale, la *Slavia ortodossa*, che comprendeva sia i popoli slavi meridionali che quelli orientali. Questo «medium altamente 'artificiale'» era espressione di «una intera società cristiana che accettava la guida della chiesa in pressoché ogni aspetto delle vita culturale»¹²³. Esso non aveva soltanto un'importanza liturgica e sacrale, ma nel Settecento, fino soprattutto agli anni ottanta, esercitò una funzione modellante anche sulla prassi scrittoria vernacolare, sui testi cioè destinati all'uso pratico o popolare, più aperti all'apporto degli usi linguistici locali¹²⁴.

La liturgia slava costituiva una variante linguistica e regionale del rito bizantino. All'interno dell'impero ottomano l'egemonia del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, custode della tradizione

¹²² Benedict R. O'G ANDERSON, *Imagined communities*, cit., pp. 12-13.

¹²³ Rosanna MORABITO, *Tradizione e innovazione linguistica nella cultura serba del XVIII secolo*, Cassino, Laboratorio di comparatistica, Dipartimento di linguistica e letterature comparate, Università di Cassino, 2001 (Dimore, 2), pp. 71-72.

¹²⁴ *Ivi*, cit., pp. 75-76.

culturale e liturgica greco-bizantina, garantì al greco lo status di lingua colta ed ecclesiastica per eccellenza¹²⁵. Poiché il sistema dell'alta istruzione era posto sotto la sua egida, l'insegnamento della lingua greca favorì l'osmosi culturale tra i popoli ortodossi dei Balcani, o almeno tra le sue élite laiche ed ecclesiastiche. Nei territori bulgari e danubiani, dove lo slavo ecclesiastico era la lingua liturgica tradizionale, le élite laiche ed ecclesiastiche adottarono gradualmente il greco come lingua dotta e sacrale. Le popolazioni albanofone di fede ortodossa che, come i vlacchi, non avevano sviluppato una prassi scrittoria e liturgica propria, sin dal loro ingresso nella sfera religioso-culturale bizantina adottarono la lingua greca nella liturgia e nell'istruzione. Dopo la conquista ottomana, anche gli altri patriarcati orientali, soprattutto quelli di Alessandria e Gerusalemme¹²⁶, la cui sede era a Costantinopoli, utilizzarono il greco come lingua ufficiale e liturgica, mentre quello melchita d'Antiochia, con sede a Damasco, preservò la liturgia in lingua araba, la quale dal XVII secolo era subentrata definitivamente al siriano¹²⁷.

Nei territori dell'immigrazione la stragrande maggioranza degli ortodossi seguiva il rito greco: non solo i sacerdoti, i mercanti, *cappottari* e soldati provenienti dai territori grecofoni del Levante, sottoposti all'autorità diretta del Patriarcato ecumenico, ma anche le sparute minoranze di mercanti arabo-melchiti e slavofoni, le migliaia di coloni italoalbanesi del Regno di Napoli e i nuovi migranti epiroti e cimarriotti greco-albanofoni che vi giunsero nel Settecento. Mentre le popolazioni albanofone seguivano tradizionalmente, come abbiamo detto, la liturgia bizantina in lingua greca, per gli altri le condizioni politico-ecclesiastiche e la loro esiguità numerica rispetto alla componente maggioritaria grecofona/costantinopolitana, determinarono di fatto l'abbandono in 'Occidente' del tradizionale pluralismo liturgico ortodosso. Non era, però, ovunque così all'interno di quell'Adriatico multiculturale che abbiamo descritto nella prima parte di questo studio. A Cattaro, ad esempio, il Vescovo cattolico, in una lettera indirizzata a Propaganda nel 1753, sollecita l'invio di un sacerdote di lingua greca per soccorrere nei

¹²⁵ Cfr. Peter MACKRIDGE, *Language and national identity in Greece, 1766-1976*, cit., pp. 33-34.

¹²⁶ Ciò determinò presto l'emergere a Gerusalemme di una dicotomia tra l'alto clero grecofono e il basso clero e i fedeli di lingua araba (Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient des origines à nos jours*, cit., p. 287).

¹²⁷ *Ivi*, cit., p. 288.

loro bisogni spirituali quei greci che, giunti lì «con le galere del Golfo», avevano fissato il loro domicilio in quelle parti con le loro famiglie¹²⁸. A Trieste, l'elevato numero di mercanti *illirici*, stabili e di passaggio, come sappiamo, portò già nel 1749 alla nomina di un sacerdote di rito *serviano*, grazie anche alla presenza sul suolo asburgico del Patriarca slavo ortodosso di Karlovitz. Nelle altre comunità della penisola, invece, gli slavofoni, di numero esiguo o solo di passaggio, provenienti per lo più dalle coste dell'Adriatico orientale, si uniformarono alla liturgia in lingua greca. A Livorno e a Malta, la presenza di greci melchiti di lingua araba non si tradusse nella nomina permanente di un sacerdote arabo-melchita ma portò, come abbiamo visto nel caso toscano, alla creazione di nuove alleanze confessionali, senza che ciò comportasse una rottura della primitiva unione.

Il prestigio riconosciuto al rito greco-bizantino e alla lingua liturgica greca costituiva, in ogni caso, la ragione dell'unità simbolica e religioso-culturale dell'Ortodossia 'occidentale'. Il clero italoalbanese, o almeno quei chierici che avevano accesso ai Seminari greci di Calabria, Sicilia o di Roma, apprendevano la lingua greca, quella antica del Nuovo testamento, e nel Collegio di Sant'Atanasio anche quella volgare, necessaria per le missioni in Levante. Al ritorno in patria da Roma gli ecclesiastici italoalbanesi ex-alunni del Collegio greco insegnavano la lingua greca e latina negli istituti e nei seminari fondati nelle loro colonie per la formazione del clero. Il papàs Guzzetta di Piana degli Albanesi, prima della fondazione del Seminario greco-albanese di Palermo, aveva insegnato nella Congregazione di sacerdoti celibi di rito greco fondata presso l'istituto di S. Filippo Neri¹²⁹. Nel 1745 Giorgio Stassi dichiara di aver «fatto la scuola greca» nel Seminario di Palermo e di aver «quotidianamente assistito alle ripetizioni degli scientifici, et agl'altri esercizi letterari», come la composizione di «ragionamenti spirituali, Panegirici, e dissertazioni istorico-dogmatiche»¹³⁰. Anche nel Collegio greco di San Benedetto Ullano, in Calabria, allo studio delle materie teologiche, filosofiche e della grammatica latina si univa quello della lingua greca e del canto liturgico greco¹³¹. Le carenze, reali o spesso

¹²⁸ ASPF, Acta, 30 aprile 1753, Greci di Cattaro, n. 19, Lettera di Monsignor Castelli Vecovo di Cattaro (Venezia, 31 marzo 1753), cc. 103v-104v.

¹²⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, Piana d'Albanesi, 29 dicembre 1742, cc. 71rv.

¹³⁰ *Ivi*, cit., Palermo, 5 febbraio 1745, cc. 122rv.

¹³¹ ASN, Camera di Santa Chiara - Processi, Carte e processi riguardanti i Greci di Barletta e Sicilia, Inc. 1, cart. 46 - Diversi II parte B (ex Sommaria - Diversi,

solo pretestuose, nell'insegnamento della «lingua greca letterale» o il limitato accesso ai Seminari greci, spingevano molti sacerdoti italoalbanesi a chiedere a Propaganda di poter passare al rito latino: ufficialmente a causa dell'ignoranza della lingua greca ma, più probabilmente, nell'intento di aver accesso a un beneficio ecclesiastico o a un seggio parrocchiale latino in mancanza di uno greco vacante¹³². La necessità di sfuggire a un matrimonio forzato per vestire l'abito sacerdotale spinse il siculo-albanese Giorgio Matranga, alunno del Collegio Urbano, a chiedere di essere ordinato sacerdote latino, perché «ignorante della lingua greca tanto letterale, che volgare, e [...] delle cerimonie proprie del sud.o rito». In seguito al rifiuto di Propaganda alla sua supplica, Matranga chiese allora di poter essere ordinato nel rito latino e di poter esercitarlo solo per il tempo necessario all'apprendimento dell'idioma greco¹³³.

All'interno di questo Mediterraneo cattolico lo studio del latino e la conoscenza dell'italiano consentivano ai parroci greci, in particolari contesti come quello di Paomia o delle colonie regnicole dell'Italia meridionale, di impartire i sacramenti anche ai latini che si erano stabiliti nel tempo all'interno delle loro colonie e che frequentavano le loro chiese di rito greco¹³⁴; viceversa, anche un prelado cattolico e latino «prattico dell'idioma, e rito greco» come Tommaso Giustiniani dell'isola di Chio poté per diversi anni guidare una parrocchia grecofona e di rito bizantino come quella mainotta di Corsica¹³⁵.

Queste vicende e le traiettorie personali di molta parte del clero greco rivelano la consapevolezza da parte di quest'ultimo del carattere del tutto convenzionale o puramente simbolico della lingua liturgica greca. Puramente simbolico era il suo uso presso i monaci basiliani del Monastero di Sant'Agrippino di Napoli, i quali, nonostante avessero ormai da secoli adottato il latino nella liturgia, presero a preservare l'uso della

II/27), fasc. b, Relazione sullo stato del Collegio Greco di Bisignano, inviata da S. Benedetto Ullano il 18 gennaio 1770 al Marchese Tanucci, Segretario di Stato di Sua Maestà in Napoli, cc. 1r-22r.

¹³² ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, S. Demetrio, 12 maggio 1750, c. 210r.

¹³³ ASPF, Acta, 12 marzo 1731, A Giorgio Matranga nativo della Piana in Sicilia di rito greco, ed attuale alunno del Coll. Urbano non si dà licenza di ordinarsi in Rito latino, n. 10, cc. 111rv; Acta, 16 agosto 1734, n. 8, cc. 286rv.

¹³⁴ ASPF, Acta, 22 aprile 1720, Greci di Paomia, n. 17, cc. 244r-248r.

¹³⁵ ASPF, Acta, 24 maggio 1723, Greci di Paomia, n. 31, 330r- 331v.

lingua greca, ormai del tutto ignara a chi la udiva, nella sacra funzione del battesimo¹³⁶.

Per le popolazioni delle colonie regnicole, però, i riti, i canti e le cerimonie in lingua greca acquistavano un forte valore identitario quando si trattava di respingere l'intromissione di un sacerdote latino o di un monaco basiliano all'interno delle loro chiese e seminari. In queste situazioni di conflitto anche la conoscenza della lingua da loro parlata, l'albanese, era rivendicata come requisito indispensabile per predicare la parola divina nella lingua natia e per udire nella medesima le confessioni. Nel 1751 la «comunità della terra di S. Benedetto» contestava così l'elezione di un «italiano di rito latino» a rettore del Seminario: «come italiano, non sa la lingua albanese, necessaria a predicare, ed a confessare particolarmente la gente più bassa, e le donne che sono ignare della lingua italiana»¹³⁷.

Nelle colonie italoalbanesi una simile rivendicazione nasceva da due ordini di cause: innanzitutto dal fatto che, nonostante fossero trascorsi secoli dall'insediamento dei primi coloni, in assenza di mezzi coercitivi per indurre un'assimilazione di massa¹³⁸, era comprensibile che la «gente più bassa» parlasse esclusivamente il prevalente dialetto locale albanese¹³⁹; è vero anche però che questa rivendicazione era parte di una consapevole strategia di 'resistenza culturale e confessionale' nei confronti delle pressioni dei Vescovi latini.

¹³⁶ ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, 24 giugno 1709, Attestato dei monaci basiliani del monastero di Agrippino di Napoli, cc. 358rv.

¹³⁷ ASPF, SOCG, vol. 746, 19 gennaio 1751, cc. 188r-189r.

¹³⁸ Per questa ragione lì dove le comunità ortodosse subirono la forte pressione del clero locale e furono latinizzate, alla perdita del rito e dunque dell'uso della lingua liturgica non seguì, almeno non subito e non ovinque, la perdita della lingua volgare. La lingua albanese continuò ad essere a lungo parlata anche nelle colonie passate nel XVII secolo al rito latino; a Sovana, nella Maremma toscana, venti anni dopo l'arrivo dei mainotti, «L'intero Popolo e nazione Greca» in una lettera sottoscritta in caratteri greci comunica al dicastero romano di essere "universalmente" passato al rito latino (ASPF, SC, Italogreci, vol. 2, Sovana, 4 giugno 1694, cc. 240r-241r).

¹³⁹ Nella scrittura di un consultore, stesa in risposta alla denuncia del sindaco di Castroreggio contro i frequenti passaggi al rito latino della popolazione italoalbanese del suo casale, è scritto: Quanto poi sia necessario l'esserci tra gl'italo Greci sacerdoti celibi dell'istessa nazione, i quali sappiano la di loro particolare favella, et abili a poter amministrare in rito latino i sacramenti a quell'italo Greci, i quali osservano il rito latino, et ad insegnarli in lingua albanese per non intendere già l'italiana» (ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, 1750, c. 194v).

A Lecce¹⁴⁰ e a Napoli, dove continuò nel Settecento l'afflusso di nuovi migranti, il greco era per molti l'unica lingua parlata, come testimonia anche il frequente ricorso a un interprete negli atti notarili e ufficiali o le sottoscrizioni in caratteri greci¹⁴¹. Qui, perciò, come abbiamo visto, i Confratelli *greci orientali*, ma anche le gerarchie ecclesiastiche posero con forza il problema della conoscenza della lingua greca volgare ogni qual volta un sacerdote italo-albanese, ignaro di quella lingua, si candidava al seggio di cappellano. Nel 1735 fu il vescovo greco-cattolico di Roma, originario delle colonie italo-albanesi, Monsignor Matranga a giustificare così l'inopportunità che nella chiesa greca di Napoli fosse eletto alla carica di cappellano un sacerdote italogreco:

la Chiesa Greca Orientale di Napoli ricerca per espressa necessità un cappellano, o sia Parroco, che intenda, e parli perfettamente la lingua greca volgare orientale, e che sia pratico dell'ufficiatura, e canto greco orientale per render facile l'intelligenza de peccati nelle confessioni, e per non rendersi ridicolo nell'officiare, e cantare in Chiesa.¹⁴²

Anche a Malta, come abbiamo già visto, quando Neofito Name, sacerdote greco-cattolico di Aleppo, fu nominato parroco della Chiesa greca dell'isola, quei Greci «non solo di rito greco, ma anche di loquela», indirizzarono al Vescovo un memoriale per rivendicare il loro diritto ad avere un parroco della loro lingua con cui potersi confessare, comunicare, sentire i catechismi, i sermoni, i vesperi e i *mattutini*¹⁴³.

Attraverso queste rivendicazioni le comunità non intendevano tutelare la supremazia di una presunta comune 'lingua madre'. D'altronde, queste comunità non erano quasi mai linguisticamente omogenee: gli orientali stabiliti da più tempo a Napoli¹⁴⁴, a Livorno¹⁴⁵ o a

¹⁴⁰ Giorgio Ruffo di Atene abitante a Lecce, a nome di tutti i suoi compatrioti di nazione greca, nel 1734 rivolse al vescovo una supplica chiedendo che fosse nominato un parroco di rito greco, di cui erano privi da tre anni, «per non sapersi ben confessare ad altra lingua, non intendendo l'idioma italiano» (ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Lecce, 12 marzo, 1734, c. 513r).

¹⁴¹ ASN, SMC, b. 31, fasc. 74, anno 1805.

¹⁴² ASPF, SOCG, vol. 682, 16 maggio 1735, Lettera di Mons. Matranga vescovo di Acrida deputato della S. fede in S. Attanasio, cc. 206rv.

¹⁴³ ASPF, SOCG, vol. 632, 24 novembre 1721, Supplica di Emanuele Castrizio, cc. 146v-149r.

¹⁴⁴ Nelle suppliche rivolte contro Cigala dai suoi persecutori *orientali*, molti firmano in entrambi gli idiomi o solo in quello italiano (ASPF, SC, Italogreci, vol. 3, Copia del ricorso dei Greci di Napoli contro il parroco Cigala, allegata ad una lettera del Nunzio di Vienna (Vienna, 8 ottobre, 1718), cc. 75r-76r). In molti casi i parroci greci comunicano in Chiesa i provvedimenti e le decisioni assunte

Malta¹⁴⁶ parlavano anche italiano¹⁴⁷; a Napoli, i migranti di «nazione albanese», originari del sud dell'Albania, parlavano sia greco che albanese, mentre i pochi mercanti slavi lo avevano appreso nello spazio del commercio adriatico-levantino.

Le differenze e le appartenenze linguistiche all'interno dello spazio eterogeneo dell'immigrazione devono essere perciò interpretate innanzitutto nella loro dimensione simbolica, funzionale e talvolta strumentale. Ciò resta vero anche se, con la pubblicazione di grammatiche e di opere in lingua volgare nei principali centri dell'immigrazione come Vienna e Venezia, la lingua *parlata* cominciasse lentamente proprio nel Settecento ad assumere un valore culturale e ideale nuovo¹⁴⁸.

dalla Curia romana in ambe le lingue (vedi ad esempio: *Ivi*, cit., Napoli, 21 settembre 1717, cc. 51r-52v).

¹⁴⁵A Livorno, il sacerdote greco unito Anastasio Petropoli in una lettera a propaganda riferisce che, per guadagnarsi da vivere, si era occupato dell'educazione di alcuni ragazzi greci non uniti, fino a quando non fu sostituito da un parroco scismatico, il quale però non possedeva come lui la conoscenza e la pratica dell'italiano e del latino (ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, Livorno, 17 marzo 1806, cc. 549rv).

¹⁴⁶Vedi *supra* cap. 3, p. 194.

¹⁴⁷Già nel 1824 nella chiesa greco-melchita di Marsiglia, eretta nel 1821 per i mercanti Greci melkiti e per tutti «gli orientali della favella Araba che ivi ritovansi», il cleropredicava anche in francese affinché i giovani della nazione nati in Francia, che non capiscono bene l'arabo, potessero comprendere la predica (ASPF, 31 gennaio 1825, Lettera indirizzata a Propaganda nel luglio 1824 dal clero melchita della Chiesa di San Niccolò di Mira di Marsiglia c. 13r-35r). Anche a Vienna – fa notare Kitromilides – nei primi decenni del XIX secolo un commentatore notava con indignazione il fatto che i bambini figli di famiglie greche apprendessero la lingua dei padri non spontaneamente dai loro genitori, bensì nelle scuole o attraverso l'aiuto di insegnanti privati (Paschalis M. KITROMILIDES, «Diaspora, Identity, and Nation-Building», cit., p. 328 ; per le comunità di Vienna e Trieste cfr. Olga KATSIARDI-HERING, «Εκπαίδευση στη διασπορά. Προς μια παιδεία ελληνική ή προς "θεραπεία" της πολυγλωσσίας», [Istruzione e diaspora. Per una educazione greca o 'terapia' del multilinguismo], cit.)

¹⁴⁸Cfr. Paschalis M. KITROMILIDES, «'Imagined communities' and the origin of the National Question in the Balkans'», in Martin BLINKHORN – Thanos VEREMES (eds.), *Modern Greece: nationalism & nationality*, London, Sage-Athens, ELIAMEP, 1990, pp. 23-66; qui pp. 26-33; Rosanna MORABITO, *Tradizione e innovazione linguistica nella cultura serba del XVIII secolo*, cit., pp. 149-267.

La funzione sociale della lingua

Per comprendere meglio in che modo, nel periodo e all'interno delle società qui considerate, la lingua avesse una dimensione prevalentemente *funzionale*, legata cioè a usi e contesti particolari, come quello sacro, educativo-culturale o professionale, può essere utile riprendere qui le parole del Vescovo calabro-albanese Francesco Bugliari. Alla richiesta rivoltagli da Propaganda se vi fosse nelle parrocchie italogreche della provincia un sacerdote «di buoni costumi, e che sappia la lingua greca volgare, ed il rito dei Greci» da destinare alla Chiesa greca di Ancona, il Vescovo di Tagaste rispose così:

L'incontrano però molte difficoltà per cui non sene possa avere uno per la presente urgenza di Ancona. Primeriam.te la lingua comune di queste colonie è l'albanese, e non già la greca volgare, quale neppur si studia, non essendo lingua erudita, ma che s'apprende coll'uso da chi deve commerciare nell'Oriente.¹⁴⁹

Nei Balcani, sulle coste africane o negli scali italiani ed europei, il greco era utilizzato come lingua *franca*¹⁵⁰ dai commercianti che operavano tra i mercati ottomani e levantini e gli altri centri portuali della regione mediterranea. Tale uso linguistico era talmente diffuso che anche un panettiere abruzzese, un certo Gregorio Romito, il quale aveva acquistato delle quantità di grano dal negoziante greco di Barletta Giovanni Papisimo, nel suo libro contabile annotò in idioma greco i dati relativi alla vendita¹⁵¹.

All'interno dei territori ottomani i cristiani ortodossi di ogni origine geografica e linguistica potevano apprendere la dottrina, la lingua e le lettere greche all'interno delle accademie principesche di Jassy e Bucharest, in quella del Monte Athos e nel Monastero di San Giovanni

¹⁴⁹ ASPF, SC, Italogreci, vol. 6, S. Adriano, 12 settembre 1796, cc. 306r-307r. Dal 1794 il Collegio Corsini fu trasferito da San Benedetto Ullano, luogo povero e insalubre, in questo nuovo sito.

¹⁵⁰ Georges DRETTAS, «Le Grec pour tous: théorie et pratiques des langues véhiculaires», in CHRISTIDES, Anastasios-Phoivos – ARAPOPOULOU, Maria M. – CHRITE, Maria (eds.), *Γλώσσα, κοινωνία, ιστορία: τα Βαλκάνια. Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 11-12 Νοεμβρίου 2001 / Language, society, history: the Balkans. Proceedings of an international conference, Thessaloniki, 11-12 November 2001*, Thessalonikē, Kentro Hellēnikēs Glōssas, 2007, pp. 43-55; qui p. 47.

¹⁵¹ ASBT, NB, vol. 1027, 25 giugno 1788, cc. 298r-299v

sull'isola di Patmos, a Ioannina, a Moscopoli a Smirne e a Costantinopoli¹⁵². Soprattutto nel Settecento a queste istituzioni si aggiunsero le scuole fondate dai ricchi e facoltosi mercanti ortodossi nei centri dell'immigrazione e nei loro territori d'origine, soprattutto tra l'Epiro, la Tessaglia e la Macedonia: qui, insieme alle lettere greche erano insegnate anche le scienze pratiche¹⁵³. Come spiega chiaramente Peter Mackridge:

For such people Greek not only provided access to the texts of Ancient Greek and Christian culture; it was also an aspirational language, an item of cultural capital that offered the material advantages of social prestige, geographical mobility and economic superiority.¹⁵⁴

Molti storici sono concordi nell'affermare che nei Balcani ortodossi le denominazioni etniche corrispondevano ad una divisione del lavoro. All'interno di questa ripartizione, in cui «vlacco» era sinonimo di pastore transumante e «bulgaro» di contadino, «Greci» erano i membri dell'élite mercantile ortodossa¹⁵⁵. Di questo 'gruppo sociale' faceva parte il mercante bocchese di Catelnuovo Stefano Zupcovich, il quale nel 1755 presentò ai magistrati veneziani la candidatura del nipote Alessandro per l'ammissione al Collegio greco Flangini¹⁵⁶.

Che la lingua fosse innanzitutto un mezzo di comunicazione e non creasse necessariamente un legame identitario, è evidente anche al di fuori dello spazio economico e commerciale. Ad esempio, il sacerdote Vincenzo Anchora, proveniente dalle colonie otrantine di origine bizantina, in un documento dichiara che, in virtù delle sue origini italogreche, era stato impiegato per quarant'anni a Roma come

¹⁵² Paschalis KITROMILIDES, «Orthodox culture and collective identity in the Ottoman Balkans during the eighteenth century», cit., p. 138.

¹⁵³ Cfr. Richard CLOGG, «The greek mercantile bourgeoisie: 'Progressive' or 'reactionary'?', in Id., *Anatolica. Studies in the Greek East in the 18th and 19th centuries*, Brookfield, Aldershot, 1996, cap. X, pp. 1-20, pp. 2-14.

¹⁵⁴ Peter MACKRIDGE, *Aspects of language and identity in the Greek peninsula since the eighteenth century*, www.farsarotul.org/nl29_1.htm.

¹⁵⁵ Peter MACKRIDGE, *Language and national identity in Greece, 1766-1976*, cit., p. 56.

¹⁵⁶ Angela FALCETTA, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo», cit., p. 126.

interprete di lingua greca tra le gerarchie ecclesiastiche cattoliche e i Vescovi orientali ed altri soggetti della «nazione greca»¹⁵⁷.

I fenomeni e gli aspetti che abbiamo sin qui osservato, legati alla dimensione pratica, simbolica e funzionale della lingua, non escludono l'esistenza di altri processi, di natura ideologico-intellettuale. Nel Settecento, infatti, all'interno del mondo ortodosso le lingue volgari cominciarono ad assumere un'importanza crescente sul piano della produzione letteraria. A questo secolo risale l'elaborazione sul piano intellettuale e ideologico del significato della lingua come elemento di unione e di appartenenza¹⁵⁸. Sebbene questi sviluppi siano stati analizzati e messi in relazione con l'emergere d'identità nuove e secolari, non bisogna dimenticare che in origine essi produssero forme e visioni culturali ancora lontane dalla natura monolitica ed esclusiva che avrebbe connotato le 'identità', le culture e le lingue nazionali nell'era del nazionalismo tardo-ottocentesco.

Bilinguismi, ovvero sulla lingua prima della nascita della nazione

Prima che la «fatalità della diversità linguistica umana», come osserva Anderson, si trasformasse in «continuità» e «la contingenza in significato»¹⁵⁹, i popoli non identificavano necessariamente sé stessi e la loro storia con un'unica tradizione linguistica e culturale, particolare ed omogenea. Anche nel corso di questa transizione, soprattutto ai suoi inizi, le popolazioni cristiane dei Balcani continuarono a muoversi tra un sistema linguistico e un altro, tra percezioni e sistemi culturali diversi e sovrapposti, senza che ciò generasse alcuna contraddizione. Emblematico è il caso di Alexandros Mavrocordatos, primo ospodaro fanariota di Moldavia e Valacchia, il quale, pur maturando già nella metà del XVII secolo, attraverso i suoi contatti con gli intellettuali europei, un senso di continuità tra la «nazione greca» e la Grecia antica,

¹⁵⁷ ASPF, Acta, 27 maggio 1715, Vincenzo Ancora italo-greco d'Otranto espone le sue benemerienze, e supplica d'esser raccomandato per la Chiesa di Castro, n. 6, cc. 264r-265r.

¹⁵⁸ Sul dibattito intorno alla lingua tra gli intellettuali greci tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, vedi: Peter MACKRIDGE, *Language and national identity in Greece, 1766-1976*, cit., pp. 79-125.

¹⁵⁹ Benedict R. O'G ANDERSON, *Imagined communities*, cit., p. 11.

aveva una coscienza profondamente ottomana e ortodossa¹⁶⁰. Nelle accademie principesche di Bucharest e di Jassi lo slavo ecclesiastico e il rumeno erano insegnati insieme al greco, la lingua dell'istruzione per eccellenza. Nel Settecento nei principati danubiani gli intellettuali crearono una letteratura rumena in greco, proprio come prima avevano creato una letteratura rumena in slavo antico¹⁶¹. Fino al primo decennio del XIX secolo, osserva Mackridge, l'istruzione greca in Romania mantenne un carattere pan-balcanico e il greco continuò a godere di un alto prestigio fino alla metà dell'Ottocento¹⁶².

Nei territori meridionali dell'Albania, da dove provenivano molti dei migranti che nel XVIII secolo troviamo nel Regno di Napoli e gli antenati dei coloni italoalbanesi, la popolazione cristiano-ortodossa e anche i cristiani convertiti all'Islam parlavano in maggioranza sia greco che albanese¹⁶³. Nelle carte d'archivio questa regione è identificata anche con il nome di «Regno d'Epiro» e più spesso con quello delle sue province interne, soprattutto quelle di Ioannina e di Chimara. I Cimarrioti in particolare sono identificati nei documenti ufficiali o nei registri parrocchiali come individui di «nazione albanese», per ragioni di toponomastica ma probabilmente anche per la lingua da loro parlata. In tutta la regione, tuttavia, l'egemonia culturale della Chiesa costantinopolitana fece sì che il greco rimanesse a lungo l'unica lingua scritta e che i membri dei ceti più elevati ed istruiti fossero «of necessity oriented to the Greek language and culture»¹⁶⁴. Tra i secoli XVII-XIX nelle province di Delvino, Chimara e Aryirokastro l'insegnamento in lingua greca fiorì anche grazie all'opera di ricchi mercanti 'espatriati'¹⁶⁵. Non sorprende, perciò, che le lettere inviate nel tardo Settecento dai *primati* della Chimara ai ministri napoletani fossero scritte in greco,

¹⁶⁰ Paschalis KITROMILIDES, «Orthodox identities in a World of Ottoman Power», cit., pp. 8-9.

¹⁶¹ Cfr. Ariadna CAMARIANO-CIORAN, *Les Academies princieres de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1974; Peter MACKRIDGE, *Language and national identity in Greece, 1766-1976*, cit., p. 41.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Basil KONDIS, *The Greeks of northern Epirus and Greek-albanian relations*, cit., pp. 8-9; Robert ELSIE, «Albanian literature in Greek script. The eighteenth- and early nineteenth- century Orthodox tradition in Albanian writing», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 15 (1991), pp. 20-34; qui p. 20.

¹⁶⁴ *Ivi*, cit., p. 21

¹⁶⁵ Basil KONDIS, *The Greeks of northern Epirus and Greek-albanian relations*, cit., pp. 7-10; Stavro SKENDI, «The Millet system and its contribution to the blurring of orthodox national identity in Albania», in Benjamin BRAUDE – Bernard LEWIS (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, cit., pp. 243-257, qui p. 246.

anche se proprio allora cominciava a diffondersi nella regione l'uso della lingua albanese in caratteri greci¹⁶⁶. Il Reggimento macedone, d'altronde, di cui molti *primati* di Chimara erano tenenti e ufficiali, accoglieva al suo interno soprattutto soldati epiroti, delle isole Ionie e della Chimara. Come i loro territori d'origine, anche il battaglione macedone era uno spazio di acculturazione greco-albanese. Nel 1740, in un dispaccio indirizzato al Senato, il residente veneto Bartolini racconta che il Tenenete Corafà di Cefalonia si presentò per la prima volta al re «in divisa da albanese» e gli fece omaggio della propria spada, «asserendo essere appartenuta allo Scanderbeg», come provato da alcuni documenti e dall'antica impugnatura che custodiva nella sua casa di Cefalonia¹⁶⁷.

Come osserva Mackridge, il processo di «ellenizzazione» culturale e linguistica e la successiva adesione di molti cristiano-ortodossi albanofoni, arumeni e slavofili al «progetto nazionale ellenico», furono facilitati dal fatto che «their languages were almost entirely unwritten»¹⁶⁸. Nel 1843 Edward Lear nei suoi diari di viaggio racconta di aver ascoltato nella casa di Costantino Vlasi, a Villa Badessa, un giovane ceco cantare «twenty interminable verses of a Greek song about the battle of Navarino»¹⁶⁹. Prima di questo incontro, durante la visita al sacerdote Gregorio Callonà, originario dell'isola di Creta, Lear aveva notato la presenza nella sua piccola biblioteca di alcuni classici greci, di due traduzioni della Bibbia, una in greco e l'altra in albanese, e di una copia della *l'Histoire Ancienne* di Charles Rollin¹⁷⁰. A quale cultura o, meglio, a quali culture e visioni culturali rimandano questi testi? La risposta a questa domanda va ricercata non all'interno di un sistema culturale codificato ed omogeneo, bensì nelle molteplici situazioni di frontiera in cui si svolse la lunga e complessa vicenda delle popolazioni albanofone, prima della nascita nel 1913 di uno Stato nazionale albanese.

¹⁶⁶ Robert ELSIE, «Albanian literature in Greek script. The eighteenth- and early nineteenth- century Orthodox tradition in Albanian writing», cit., pp. 20-30.

¹⁶⁷ Bartolini al Senato, Napoli, 12 gennaio 1740 (1739 m. v.), n. 104, in in Eurigio TONETTI (a cura di), *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci. Vol. XVII*, cit., p. 107.

¹⁶⁸ Peter MACKRIDGE, *Language and national identity in Greece, 1766-1976*, cit., p. 61; Cfr. Oliver SCHULZ, «Port cities, diaspora communities and emerging nationalism in the Ottoman Empire: Balkan merchants in Odessa and their network in the early nineteenth century», cit., p. 136; Stavro SKENDI, «The Millet system and its contribution to the blurring of orthodox national identity in Albania», cit., p. 245.

¹⁶⁹ LEAR, Edward, *Illustrated excursion in Italy*, cit., p. 105.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

La prima di queste 'situazioni' si colloca alla frontiera tra confessioni religiose diverse. I primi testi in lingua albanese, stampati all'interno della tipografia di Propaganda Fide a Roma¹⁷¹, circolarono solo all'interno della ristretta cerchia del clero, tra gli ecclesiastici cattolici dell'Albania settentrionale ma anche tra i missionari inviati nella provincia di Chimara e nelle colonie di rito greco del Regno di Napoli. Nel Settecento, nel Seminario greco-albanese di Palermo, insieme ai testi per l'insegnamento delle scienze filosofico-teologiche e della lingua greca, era in uso anche una traduzione in lingua albanese della *Dottrina cristiana* di Bellarmino e un dizionario *Latino=Epiroticum*¹⁷². La diffusione del libro e della lettura in lingua albanese nelle terre ottomane, invece, ricevette un forte impulso solo agli inizi del XIX secolo, grazie all'iniziativa della protestante *British and Foreign Bible Society* di Londra¹⁷³.

Tra i secoli XVII-XVIII nelle colonie italoalbanesi la produzione di opere nel dialetto albanese locale non si limitò soltanto alla composizione di abbecedari o alla traduzione di testi di carattere dottrinale. Oltre a poemetti di carattere religioso e didascalico, scritti in lingua greca e albanese, alcuni esponenti del clero siculo-albanese, come abbiamo già accennato, composero anche opere di carattere storico-etnografico sulla storia dei Macedoni e delle loro antiche origini pelasgiche¹⁷⁴. L'arrivo delle reclute albanesi nel Regno e le missioni cattoliche in Chimara contribuirono all'emergere all'interno dell'ambiente ecclesiastico-erudito italoalbanese di queste nuove percezioni culturali. Intorno alla metà del XVIII secolo il papàs italoalbanese Andrea Figlia, allora cappellano nel Reggimento Real Macedone, nella sua *Relazione* indirizzata al Parrino si rivolgeva agli ufficiali e alle reclute «albanesi» come a membri del suo stesso 'popolo'¹⁷⁵. Diversi decenni dopo, nel 1825, l'Arciprete di San Costantino (Basilicata), Michele Scutari, tradusse questa percezione in un breve

¹⁷¹ Nathalie CLAYER, «Le goût du fruit défendu ou de la lecture de l'albanais dans l'Empire ottoman finissant», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88 (1999), pp. 225-250; qui pp. 227-228

¹⁷² ASPF, SC, Italogreci, vol. 4, 20 settembre 1759, Relazione di Saverio Bavestrelli sulle colonie siculo-albanesi, cit., cc. 463v-464r.

¹⁷³ Nathalie CLAYER, «Le goût du fruit défendu ou de la lecture de l'albanais dans l'Empire ottoman finissant», cit., pp. 228-229.

¹⁷⁴ Italo C. FORTINO, «Funzione dei seminari di rito greco di Calabria e di Sicilia nella formazione del laicato Italo-Albanese», cit., p. 66.

¹⁷⁵ *Relazione del Rev. Papàs Andrea Figlia*, cit., pp. 6-7.

trattato, intitolato *Notizie storiche sull'origine, e stabilimento degli Albanesi nel Regno delle due Sicilie, sulla loro indole, linguaggio, e rito*. Qui, dall'identità linguistica con i militari albanesi il papàs italoalbanese fa discendere l'idea dell'unità tra gli Albanesi del Regno e quelli d'Oriente:

si sa, che costoro (i militari albanesi del Reggimento) non parlavano, che la lingua Albanese. Perché dunque non dire esser quella, che oggi si parla nel nostro Regno delle due Sicilie dagli Albanesi, che vi soggiornano, un'istessa con quella, che pronunciano i Naturali di Macedonia, dell'Albania, dell'Epiro, dell'Illirico, se quella, e questa son d'un medesimo conio?¹⁷⁶

Il greco, invece – aggiunge l'Arciprete – «non si conosce, che dai soli Ecclesiastici, i quali indispensabilmente devono apprenderla per eseguire le sacre cerimonie...»¹⁷⁷. Queste percezioni si situano oltre le differenze confessionali, lungo la frontiera tra 'Oriente' e 'Occidente', tra religione e 'nazione', tra passato e presente.

Uno spazio-culturale greco-albanese sarebbe, tuttavia, sopravvissuto a lungo. *L'Histoire Ancienne* di Charles Rollin, che il prete greco-albanese di Badessa custodiva nella sua biblioteca, nel 1750 era stata tradotta in lingua greca da Alexandros Kanhellarios, un greco abitante a Venezia, il quale con questa pubblicazione aveva voluto far conoscere al γένος ortodosso le imprese dei suoi antenati¹⁷⁸. La narrazione storica terminava proprio con la descrizione del Regno macedone di Filippo II e di Alessandro il Grande. Fino agli anni ottanta del XIX secolo, nelle loro pubblicazioni i Greci ancora continuarono a rivolgersi agli Albanesi come ai loro fratelli pelasgici, evocando contro i turchi le loro comuni origini autoctone.

¹⁷⁶ Michele D. SCUTARI, *Notizie storiche sull'origine, e stabilimento degli Albanesi nel Regno delle due Sicilie, sulla loro indole, linguaggio, e rito, compilate dal R. Arciprete di S. Costantino D. Michele Scutari*, Potenza, Nella Tipografia di Basilicata, 1825, p. 23.

¹⁷⁷ *Ivi*, cit., p. 22.

¹⁷⁸ Anna TABAKI, «Historiographie et identité nationale dans le sud-est de l'Europe (XVIIIe siècle-début du XIXe). Antiquité et Byzance dans l'exemple grec», *Cromohs*, 13 (2008), pp. 1-9; qui pp. 2-3.

CONCLUSIONI

Al termine di questo percorso appare evidente che l'Ortodossia non fosse un corpo confessionale e culturale monolitico, ma piuttosto una realtà internamente frammentata, mobile e composita. Nella visione della Curia romana, dei cardinali di Propaganda Fide e dei suoi missionari, l'insieme dei cristiani di rito greco, e più in generale l'insieme di tutti i cristiani, costituiva un unico corpo, al di là delle differenze dogmatiche interne. Questa visione rifletteva poco più che un *desideratum*, un'aspirazione, forse un progetto politico. Nell'entroterra del Regno di Napoli, nei centri mercantili del Mediterraneo, nei domini veneti e in quelli ottomani, infatti, ai missionari di Propaganda e ai vescovi cattolici i cristiani di rito greco si mostravano ovunque instabili nella fede, impuri, talvolta indifferenti alla religione, frustrando così le aspirazioni all'unità e alla purezza nutrite dalla Curia romana. Il frate greco agostiniano Diodato Solera nella sua relazione indirizzata a Benedetto XIV osservava che nel Regno di Napoli, dove «dagl'Ordinari sono stati levati i Preti greci, o per zelo, che diventino latini, o per cupidigia d'avere più sudditi», i Greci e gli Albanesi, «tuttoché nell'esteriore per timore delle temporali pene facciano alla Latina, ad ogni modo confondono il rito greco col latino senz'osservanza d'amendue». Volgendo poi lo sguardo al Levante constatava che, sebbene «quei Greci, che stanno sotto la Tirannide del Turco [...] pajono più degl'altri lontani dall'ubbidienza della Sede Apostolica», più drammatica era la condizione dei cristiani nel «Cattolico Dominio Veneto»: a Corfù gli ebrei «abitano in compagnia de Cristiani», mentre l'arrivo continuo di navi inglesi e fiamminghe fa sì che i «Greci abbino facile il transito dallo Scisma all'Eresia»; ovunque, poi – continuava – per la carenza di sacerdoti cattolici di lingua greca «tutte le donne di rito latino» vanno a confessarsi e ad ascoltare le prediche dei sacerdoti scismatici¹.

Mentre *in pratica* i confini confessionali erano continuamente attraversati, le autorità civili ed ecclesiastiche cercarono di ordinare secondo rigide tassonomie una realtà estremamente fluida, lasciando

¹ ASVa, Missioni (di Propaganda Fide), Scritture e lettere Grecia (1611-1784), fasc. n. 116, *Scrittura del P. Diodato Solera*, cit., cc. 2r; 5r-13r.

intuire il perdurare nel Settecento, soprattutto nei territori della Cristianità romana, di un processo di confessionalizzazione, iniziato almeno un secolo prima e in realtà mai compiuto. Il Mediterraneo cattolico, in cui si svolse la vicenda di una parte importante della 'civiltà' ortodossa, era continuamente percorso da monaci questuanti provenienti dai monasteri ortodossi del Monte Athos, del Sinai e di Patmos, da vescovi 'scismatici' e soprattutto da giovani chierici in cerca di un sussidio papale o di un impiego all'interno delle tante parrocchie di rito greco della *Cristianità*. La frontiera tra le due 'società' cristiane era dunque mobile, ambigua e porosa. Qui, i fenomeni d'intersezione, di relazione (anche conflittuale), di dissimulazione che abbiamo osservato all'interno di quest'area, disegnano una realtà complessa: fatta soprattutto di zone liminali, interstiziali, essa si sottrae alle tassonomie confessionale ufficiali (greci di rito latino, cattolici di rito greco, greci orientali ecc..) e alle dicotomie intorno a cui appare 'costruita' sul piano storiografico. Una realtà, questa – è importante ribadirlo – che incrocia anche il mondo delle comunità italoalbanesi dell'Italia meridionale.

Questa complessità fu determinata da una serie di variabili diverse: le comunità, infatti, e al loro interno i singoli gruppi e individui, si adattarono in maniera diversa e 'caotica' alla società locale e agli interventi disciplinari e normativi dei pontefici e dei sinodi diocesani. Le politiche ecclesiastiche dei principi cattolici, discontinue e contraddittorie, influenzarono lo status e le pratiche confessionali. Inoltre, soprattutto sul piano individuale, di fronte alle autorità civili, nelle dinamiche interne alla comunità o nelle relazioni con i locali, lo status politico o quello di *forestiero* poteva assumere in determinate situazioni un'assoluta centralità rispetto a quello confessionale. D'altronde, anche per quanto riguarda il piano comunitario, abbiamo visto come nelle fonti l'uso del termine «nazione» non sia mai univoco: le *nationes* erano innanzitutto degli «spazi giuridici», modellati sull'esempio degli altri corpi o unità amministrative presenti sul territorio. Dentro la *nazione* i processi d' «identificazione» erano molteplici, e spesso strumentali, e soprattutto i vincoli di lealtà politica e quelli confessionali non definivano status o identità fisse e immutabili. Questi aspetti unificano lo 'spazio occidentale' dell'Ortodossia, il quale è emerso dai documenti come un insieme di terre di frontiera, tra loro connesse, in cui le permanenze, le trasformazioni e l'incontro tra le sue diverse stratificazioni scandirono l'evoluzione di una realtà peculiare.

* * *

Questa unità, espressa più di tutto nel comune richiamo alla protezione della Russia ortodossa, non significa, però, uniformità sul piano sociale, culturale o confessionale. L'Ortodossia occidentale, infatti, prese forma non solo a contatto con il più ampio e per certi versi omogeneo contesto del Mediterraneo cattolico, ma anche e soprattutto all'interno dei suoi differenti ambiti micro-regionali. Così nel Regno di Napoli, e in particolare nella sua provincia adriatica, l'organizzazione, le attività economiche e i comportamenti sociali dei mercanti di «nazione greca», presentano forme eccentriche rispetto a quelle su cui il canone della «trading diaspora» è stato costruito. Diversamente dai mercanti e armatori greci attivi sulle rotte del commercio a lunga distanza, residenti soprattutto a Livorno, a Trieste e a Marsiglia, le reti del credito e della fiducia non prefigurano qui alleanze basate esclusivamente sull'affiliazione etnica o confessionale. Uno degli aspetti più interessanti emersi è costituito dagli stretti legami esistenti tra i mercanti della «nazione greca» e i commercianti ragusei, non solo nella sfera pubblica e professionale. Il commercio non costituì, infatti, per la sua natura di spazio neutro e cosmopolita, l'unico terreno per lo sviluppo di relazioni inter-confessionali e di pratiche transculturali. Né la consuetudine di rapporti tra queste due «nazioni», come pure con altri operatori locali e stranieri, nasceva da un astratto «cosmopolitismo». Più verosimilmente questi rapporti derivavano dalla condivisione degli stessi interessi e del medesimo spazio economico e regionale, dal comune coinvolgimento cioè nel commercio tra il litorale pugliese e le coste dell'Adriatico orientale e dal loro radicamento nell'economia provinciale e nei suoi circuiti commerciali. Il confronto tra queste due diverse ma connesse realtà commerciali, ha consentito allora di «storicizzare» la fenomenologia dei legami sociali all'interno dello spazio mercantile ortodosso e, in ultima analisi, di decostruire la realtà omogenea evocata dall'idea astratta di «trading diaspora».

In Terra di Bari i mercanti di nazione greca mostrarono, infatti, un'inedita capacità di penetrazione nell'economia locale. Attraverso la gestione di *industrie di campo* e la compravendita di prodotti agricoli a livello locale e regionale, essi riuscirono a trarre dalla vocazione prevalentemente agricola del territorio le risorse necessarie ad alimentare le loro reti di scambi e di rapporti commerciali regnicoli e

trans-adriatici. Dalla ricostruzione di questi rapporti e di queste attività, in cui la fabbricazione di cappotti occupava un posto importante, è emerso il quadro di una società regnicola e provinciale plurale, in grado di esprimere una qualche forma di dinamismo nonostante il peso delle sue strutture feudali. Una realtà economica e sociale, dunque, quella regnicola e provinciale, non chiusa e paralizzata in un immobilismo secolare, che gli studi di Biagio Salvemini e di altri studiosi hanno iniziato a svelare attraverso lo studio dei processi d'innovazione confusi, precari e contraddittori che vi ebbero luogo tra i secoli XVIII-XIX².

* * *

Abbiamo visto come l'instaurazione di un rapporto stretto e duraturo con il territorio e di relazioni trans-culturali non prelude qui alla dissoluzione dei legami *nazionali*, visibili non solo tra i mercanti greci che vivevano sparsi nella provincia, ma anche tra questi e coloro che risiedevano nella capitale e in altri porti della penisola. La coesione sociale non fu qui legata alla presenza di una chiesa e di una confraternita, a un modello insediativo basato sulla contiguità spaziale e alla pratica dell'endogamia.

Questa forma 'erratica' di comunità, autarchica e diffusa, contesta dunque in modo radicale l'idea di comunità come corpo omogeneo e insulare e un modello interpretativo che continua a individuare nell'interrelazione tra una dimensione normativo-istituzionale e la formazione di un «sentimento comunitario» un elemento costitutivo primario. Al tempo stesso questa analisi ha suggerito la necessità di una esplorazione più ampia dei fattori in gioco nel processo di costruzione dei confini comunitari. Attraverso la comparazione di casi empirici e di contesti geografici e sociali diversi, abbiamo dunque esplorato la prassi della comunità osservando i vari modi in cui i legami comunitari sono creati, modificati, mantenuti o interrotti. L'elaborazione di un'immagine astratta della comunità, omogenea nel tempo e nello spazio, è emersa essa stessa come una *pratica* comunitaria, messa in campo dalle élite comunitarie per asserire l'antichità dei diritti della nazione e legittimare il suo status particolare.

² Cfr. Biagio SALVEMINI, *L'innovazione precaria: spazi, mercati e società nel Mezzogiorno tra Sette e Ottocento*, cit..

Questa riflessione empirica sulla comunità ha dunque portato a reinterpretare le appartenenze e le differenze e a rilevare come non fossero sempre e soltanto espressione d'istanze identitarie e come spesso fossero l'esito di processi d'«identificazione», di natura situazionale e strumentale.

* * *

Per cogliere questa complessità ed eterogeneità di situazioni abbiamo in un certo senso allontanato lo sguardo dalle civiltà e dalle loro «singolari permanenze» e lo abbiamo rivolto agli individui. Non per dimostrare l'astrattezza delle civiltà o l'irrilevanza dei loro confini, ma per storicizzarne e denaturalizzarne i caratteri. Le traiettorie individuali non sono state qui considerate singolarmente, né i luoghi analizzati sono stati osservati come microcosmi di più ampi spazi e dinamiche. Attraverso una rete costruita su una molteplicità di percorsi e frammenti biografici, abbiamo cercato di tessere un quadro più articolato, più sfumato delle società, delle culture, delle civiltà. Come scriveva già Braudel ne *La Méditerranée*: «All'uomo, sono permesse tutte le scalate, tutti i trasferimenti. Nulla può fermarlo, lui e i beni, materiali o spirituali, che trasporta con sé, quando è solo e opera in proprio nome». Mentre può capitare, quindi, che gli individui spostandosi tradiscano le civiltà, queste – scrive ancora lo storico francese – «continuano a vivere di vita propria, aggrappate ad alcuni punti fissi, e quasi inalterabili»³. È la somma di questi movimenti e mutamenti che abbiamo cercato qui di descrivere e d'interpretare.

³ Fernand BRAUDEL, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo*, cit., vol. 2, p. 814.

FONTI E BIBLIOGRAFIA

Fonti manoscritte

Roma

Archivio storico di *Propaganda Fide*

- **Acta**

Anni: 1709-1710-1711-1712-1713-1714-1715-1716-1717-1718-1719-1720-1721-1722-1723-1725-1727-1729-1732-1734-1735-1738-1739-1743-1744-1746-1751-1753-1755-1756-1757-1758-1759-1762-1764-1765-1770-1779-1781-1783-1789-1795-1796-1803-1805-1817-1824-1825-1827-1828

- **Scritti originali riferiti nelle Congregazioni generali**

- Vol. 569, 1 luglio 1709
- Vol. 580, 11 gennaio 1712
- Vol. 599, 7 maggio 1715; 27 maggio 1715
- Vol. 602, 2 dicembre 1715; 17 dicembre 1715
- Vol. 610, 23 agosto 1717; 20 settembre 1717
- Vol. 611, 31 gennaio 1718
- Vol. 614, 18 luglio 1718
- Vol. 619, 19 giugno 1719
- Vol. 622, 22 gennaio 1720
- Vol. 625, 8 luglio 1720
- Vol. 630, 1 settembre 1721
- Vol. 632, 24 novembre 1721
- Vol. 634, 27 aprile 1722
- Vol. 637, 28 settembre 1722
- Vol. 640, 21 giugno 1723
- Vol. 650, 11 dicembre 1725
- Vol. 655, 31 marzo 1727
- Vol. 661, 6 luglio 1728
- Vol. 665, 6 ottobre 1729
- Vol. 668, 21 agosto 1730
- Vol. 672, 5 maggio 1732
- Vol. 679, 19 luglio 1734

- Vol. 681, 7 febbraio 1735
- Vol. 682, 16 maggio 1735
- Vol. 694, 13 gennaio 1738
- Vol. 698, 24 febbraio 1739
- Vol. 707, 15 maggio 1741
- Vol. 720, 22 giugno 1744
- Vol. 727, 24 gennaio 1746
- Vol. 731, 5 dicembre 1746
- Vol. 746, 19 gennaio 1751
- Vol. 748, 27 settembre 1751
- Vol. 755, 30 aprile 1753
- Vol. 767, 15 novembre 1756
- Vol. 769, 8 marzo 1757
- Vol. 785, 28 aprile 1760
- Vol. 793, 22 marzo 1762; 12 luglio 1762 v. 793
- Vol. 819, 1 dicembre 1767
- Vol. 827, 2 aprile 1770
- Vol. 851, 15 giugno 1779
- Vol. 856, 23 aprile 1781
- Vol. 864, 23 settembre 1783
- Vol. 882, 20 aprile 1789
- Vol. 904, 1 agosto 1796
- Vol. 910, 4 aprile 1803
- Vol. 917, 23 settembre 1817
- Vol. 934, 31 gennaio 1825
- Vol. 941, 26 novembre 1827
- Vol. 942, 13 luglio 1828

- **Scritture riferite nei Congressi**

- Arcipelago, Atene, Balcani, Candia, Grecia:
vol.18 (1766-1771)
vol. 19 (1763-1771)

- Greci:
vol. 2 (1701-1736)
vol. 3 (1737-1844)
Misc. 1 (Relazioni diverse)

- Italo Greci:
vol. 2 (1681-1715)
vol. 3 (1716-1740)
vol. 4 (1741-1760)
vol. 5 (1761-1780)
vol. 6 (1781-1810)

Archivio Segreto Vaticano

- **Congregazione del Concilio. Relationes Dioecesium (fine XVI-1908)**

- Altamura, fasc. 35
- Trani, fasc. 809 A
- Napoli, fasc. 560 A

- **Segreteria di Stato, Napoli**

- Trattato di Commercio e di Navigazione tra sua Maestà il Re delle due Sicilie e sua Maestà la Imperatrice di tutte le Russie (1778), n. 615

- **Missioni (di Propaganda Fide)**

- Greci scismatici (1660-1762), fasc. n. 155
- Scritture e lettere Grecia (1611-1784), fasc. n. 116

- **Archivio Nunziatura apostolica di Napoli (1818-1860)**

- Fascicoli diversi - Propaganda Fide (1838-1850), scatola n. 200
- Fascicoli Napoli: fasc. Greci in Regno (1842-1847), scatola 203
fasc. Greci in Regno (1852-1860), scatola 204

Napoli

Archivio di Stato di Napoli:

- **Ministero degli affari esteri:**

- Affari con l'Albania, b. 4253
- Nazione greca, b. 4403
- Chiese greche nei domini napoletani, Diversi, (s.d.), b. 4240 (carte relative al XIX secolo)
- Spedizioni e relazioni di bastimenti arrivati in questi porto (1734-1772), bb. 4853-4861

- Legazione del Governo di Napoli in Russia (1761-1786), b. 1668; (1797-99), b. 1680

- **Camera di S. Chiara - Processi**

- Carte e processi riguardanti i Greci di Barletta e Sicilia, Inc. 1, cart. 46 - Diversi II parte B (ex Sommaria – Diversi, II/27):

- **Cappellano Maggiore**

- Statuti e Congregazioni, b. 1204, fasc. 61

- **Supremo magistrato di commercio - Processi**

- bb. 3, 4, 6, 7, 9, 12, 15, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36.

- **Camera della Sommaria - Catasti onciari, Rivele**

- Provincia di Bari:

Barletta, 1751, Rivele, b. 8860

Molfetta, 1759, Rivele, b. 8908

- Provincia di Capitanata:

Distretto di S. Severo, Chieuti, 1743, Rivele, b. 7123

- Terra d'Otranto:

Brindisi, 1754, Rivele, b. 9114

S. Marzano, 1753, Rivele, b. 8094

Archivio storico diocesano di Napoli

- **Fondo registri parrocchiali della Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo dei Greci**

- Libri dei battesimi:

1717-1738

1736-1777

1777-1821

- Libri dei matrimoni:

1717-1738

1735-1777

1777-1801

1778-1863

- Libri dei morti:

1718-1738

1736-1777

1777-1820

• **Fondo processetti matrimoniali**

- 1753, Lettera N: Nicola Barbarigo et Caterina Praticò; Nicola di Maddalena et Barbara di Rosa; Nicolò Plastarà e Caterina Angela Castelli.
- 1764, Lettera A: Attanasio Zavojani e Sofia di Nicola
- 1790, Lettera B: Basilio Lucici e Rosa Sangiorgio
- 1792, Lettera A: Attanasio Gerocariti e Maria Elena Brancacci
- 1799, Lettera S: Spiridione Spiro e Vincenza Piarrelli; Stefano di Giovanni ed Elena Varelà; Spiridione Domero ed Elisabeth Lalla
- 1831, Lettera S: Stefano Palli e Anna Maria Battaglino

• **Fondo sacre visite**

- 1688, Antonio Pignatelli, I, cc. 240-246.
- 1693, Giacomo Cantelmo, III, c. 448/ XI, c. 94.
- 1711, Francesco Pignatelli, I, c. 115/ IV, c. 54
- 1843, Filippo Giudice Caracciolo, V, 2° parte, cc. 152-163.

• **Fondo Arcivescovi: da Filangieri a Giudice Caracciolo**

- Parrocchia di S. Pietro e Paolo dei Greci: i sacerdoti addetti alla medesima conosciuti di dubbia credenza", s.d., f. 49, n. 9.
- Russi e Greci di rito non-unito: si vuol permettere nel Regno l'esercizio del loro culto, 20 settembre 1804, f. 49, n. 3.
- Parrocchia de SS. Pietro e Paolo de Nazionali Greci: per poter accettare un legato disposto da D. Sara Drakulic, 25 giugno 1842, f. 113, n. 117.
- Ministeriale relativa alla provenienza dei preti greci in questo Regno: perché debbono presentarsi alla Nunziatura, 10 luglio 1839, f. 110, n. 147.
- Greci delle isole ionie cercano di essere ascritti fratelli della Congregazione de SS. Pietro e Paolo de' Greci cattolici, 28 dicembre 1841, f. 117, n. 54.

Biblioteca Nazionale di Napoli

- *De rito specialmente greco*, Codice Brancacciano, I, B-6 (Carte del secolo XVI. Miscellanea dei riti greci).

Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria

- *Nota del numero delle anime di ciascheduna delle parrocchie della città e Borghi di Napoli, giusto lo stato di esse nell'anno 1707. SS. Pietro e Paolo dei Greci*, XXXI, C. 8, fol. 71.

Puglia

Archivio di Stato di Trani / Sezione Archivio di Stato di Bari

- **Notai di Barletta**

- D'Elia Giuseppe 1720-1761: voll. 411 (1727); 415 (1731); 416 (1732); 424 (1740); 429 (1745); 435 (1751); 436 (1752); 438 (1754); 442 (1758).
- Palmitessa Ignazio 1722-1754: voll. 447 (1724); 448 (1725); 457 (1734); 461 (1738); 465 (1742); 471 (1748); 472 (1749).
- Dionisio Pasquale 1743-1780: voll. 524 (1747); 525 (1748); 526 (1750); 527 (1751,1753); 532 (1758); 536 (1762); 537 (1763-64); 539 (1769).
- Quietani Fran. Saverio 1744-1799: vol. 556 (1785).
- Del Monaco Nicola 1748-1796: vol. 566 (1753).
- Palmitessa Giacomo 1750-1792: voll. 599 (1752); 604 (1757).
- De Divitiis Bartolomeo 1751-1780: voll. 637 (1765); 638 (1766).
- Notaio Leonardo Cellamare 1755-1789: voll. 698 (1759); 700 (1761); 730 (1789); 734 (1793).
- Paolillo Felice 1767-69: vol. 825 (1769).
- Spera Orazio 1773-1825: voll. 841 (1773); 842 (1774); 852 (1784); 854 (1786); 855 (1787); 856 (1789).
- Centaro Fedele 1775-1809: voll. 888 (1781); 893 (1786).
- De Divitiis Andrea 1781-1808: voll. 955 (1781); 956 (1785).
- Antonio Paolillo 1781 al 1805: voll. 933 (1781-1782); 934 (1783); 935 (1784); 936 (1785); 938 (1787); 940 (1789); 947 (1796); 952 (1801).
- Lupoli Giacomo 1782-1810: voll. 979 (1782, 1784); 980 (1785); 981 (1787-1788); 982 (1790); 983 (1792); 986 (1797-1798); 987 (1799-1800); 990 (1803); 995 (1808); 996 (1809); 998 (1811); 999 (1812); 1001 (1814).
- Fuccilli Giuseppe 1783-1803: voll. 1016 (1792); 1019 (1795)
- Dembek Emanuele 1785-1790: voll. 1025 (1786); 1026 (1787); 1027 (1788); 1028 (1789); 1029 (1790).
- Lovero Leonardo 1787-1807: voll. 1030 (1788-1789); 1031 (1793).

- Barracchia Francesco 1789-1818: voll. 1048 (1791); 1049 (1792); 1050 (1793); 1052 (1795); 1053 (1796).
- Campanelli Nicola 1791-1803: vol. 1150 (1792).
- Barracchia Vincenzo 1792-1812: voll. 1159 (1794), vol. 1162 (1797), vol. 1164 (1799).
- Licinio Giuseppe 1793-1828: voll. 1207 (1794); 1210 (1797); 1211 (1798); 1212 (1799).
- Musti Ignazio 1793-1831: voll. 1239 (1795); 1240 (1796).
- Lupoli Gaetano 1801-1846: vol. 1338 (1806).
- De Donato Ciro 1819-1826: vol. 1566 (1819).

- **Sacra Regia Udienza Provinciale di Trani, Tribunali Diversi, Fascicoli civili (dall'inventario cartaceo antico)**

- Andria: le monache benedettine di Andria, i fratelli Papagiorgio Greci e Luigi Cardone (1800-1808), b. 9, f. 74

- **Sacra Regia Udienza Provinciale di Trani, Processi civili e atti diversi in materia civile (dall' inventario analitico nuovo)**

- Reale Camera di S. Chiara, Sacra Regia Udienza Provinciale di Trani: i Parroci delle parrocchie della Chiesa Cattedrale, della Collegiata di S. Nicola dei Greci e della SS. Trinità di Altamura, 1794-1796, b. 6, fasc. 38.
- Sacra Regia Udienza Provinciale di Trani: Mechnet Reys, il suo equipaggio turco e altri marinai di nazionalità turca 1757, b. 13, fasc. 88.
- Regia Corte di Francavilla delegata dal Sacro Regio Consiglio: Don Pasquale Bonelli Castriota marchese di S. Marzano e la Duchessa di Taurisano e il marchese Affaitati di Canosa, 1807, b. 26, fasc. 173.
- Sacra Regia Udienza Provinciale di Trani, Università di Cisternino, Fasciano e altre città di terra di Bari: Bosco Davidovich, suddito ottomano, 1754, b. 30, fasc. 213.
- Sacra Regia Udienza Provinciale di Trani, i Deputati della salute pubblica di Trani: Alessandro Carigà di Cefalonia, 1777, b. 102, fasc. 501.

Archivio diocesano Pio IX di Barletta

- **Stati delle anime**

Anni: 1711, 1789, 1795, 1797, 1798, 1799, 1800, 1801, 1803, 1804

- **Registri parrocchiali del Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore:**

- Libri di battesimi:

- vol. VI (1661-1686);
 - vol. VII (1687-1702)
 - vol. VIII (1703-1713)
 - vol. IX (1714-1719)
 - vol. X (1719-1729)
 - vol. XI (1729-1737)
 - vol. XII (1738-1747)
 - vol. XIII (1747-1755)
 - vol. XIV (1755-1766)
 - vol. XIV bis. (1764-1766)
 - vol. XV (1767-1780)
 - vol. XVI (1781-1787)
 - vol. XVII (1787-1796)
 - vol. XVIII (1797-1801)

- Libri dei matrimoni:

- vol. III (1718-34)
 - vol. IV (1735-1755)
 - vol. V (1755-1772)
 - vol. VI (1772-1801)
 - vol. VII (1801-19):

- Libri dei morti:

- vol. II (1710-1735)
 - vol. III (1735-1754)
 - vol. IV (1754-1790)
 - vol. V (1790-1809)
 - vol. VI (1801-1812)

- **Fondo processetti matrimoniali**

- Anno 1785: matrimonio tra Paolo Costantinovich e Maria Antonelli
 - Anno 1742: matrimonio tra Attanasio Chiriachi e Maddalena Isernia
 - Anno 1763: matrimonio tra Cristofaro Papafilo e orsola Bonaventura
 - Anno 1770: matrimonio tra Spiridione Chiriachì e Vincenza del Giudice

- **Visite pastorali**

- Barletta, fasc. 12 (1702-1723); 15 (1707-1751); 16 (1726); 17 (1781, 1784); 18; 19 (1790-1794); 20 (1793-1795); 21 (1794-1795).

- **Capitolo della Cattedrale di Santa Maria Maggiore**

- Cause e liti: Controversia tra Greci, zio e nipote, 1789-1791, b. 13.

Archivio di Stato di Bari

- **Notai di Altamura**

- Not. Plantamura Filippo: capitoli matrimoniali, vol. 24 (1593-1626); testamenti, voll. 25 (1593-1628); 26 (1589-1626)/(1595-1602).
- Argentieri Giovanni: capitoli matrimoniali, voll. 94 (1600-1618); 95 (1608-1618).

Archivio diocesano di Altamura

- **Fondo del Capitolo di S. Niccolò dei Greci**

- Visite pastorali, (1581-1650).
- Carte amministrative varie (Chiesa S. Niccolò dei Greci), secc. XVI-XVII.
- Carte amministrative varie (Chiesa S. Niccolò dei Greci), sec. XVII.
- Reg. misc. vol. V, «Esame testimoniale sull'esistenza del rito greco ad Altamura», 1581, ff. 1r-56v

Biblioteca provinciale S. Teresa dei Maschi di Bari

- **Fondo De Gemmis**

- Altamura - Chiese (1472-1865): b. 12 (ex 111), fasc. 1, 2, 3, 14 (a,b,c), 19, 23, 24, 25 (c), 29, 36.
- Varie famiglie di Altamura: b. 205, fasc. 4, 6.

Archivio Biblioteca Museo Civico di Altamura

- Capitolo di S. Niccolò dei Greci (mss. a cura di C. Padiglione): cartella 218, fasc. n. 162; n. 312 E

Fonti a stampa

CAPASSO, Bartolomeo, *Sulla circoscrizione civile ed ecclesiastica e sulla popolazione della città di Napoli dalla fine del XIII sec. fino al 1809: ricerche e documenti*, Napoli, Tip. della Regia Università, 1882.

CAUSSIN DE PERCEVAL, Armand Pierre, *Précis historique de la guerre des Turcs contre les Russes, depuis l'année 1769 jusq'ua l'année 1774, tiré des Annales de l'historien turc Ahmed Vâsîf Efendi*, Paris, Le Normant, 1822.

CERALDI, Nicola, *Memoria per la Chiesa, e confraternita de' nazionali greci sotto il titolo de SS. Pietro e Paolo, esistente nella città di Napoli contro D. Nicola Jenò, e D. Giaginto Bidulco non che altri indigeni del Regno delle due Sicilie. Nella Real Consulta di Stato a rapporto dell'ornatissimo Signor Consultore Canofari*, Napoli, Dalla tipografia del Tasso, 1836.

CUCCA, Carlo, *Dilucidazioni sul real decreto de' 24 marzo 1829 relativo alla chiesa e confraternita de' nazionali greci sotto il titolo de' SS. Pietro e Paolo entro la città di Napoli: dissertazione dell'abate Carlo Cucca. Da servire d'illustrazione alla controversia tra i nazionali greci levantini, e gl'indigeni del Regno delle due Sicilie. Nella reverendissima Curia arcivescovile di Napoli*, Napoli, tip. del Tasso, 1840.

Dissertazione istorico-cronologica del Regimento Real Macedone, nella quale si tratta della sua origine, formazione e progressi, e delle vicissitudini, che gli sono accadute fino all' anno 1767, II edizione, Bologna, presso il Volpe, 1768.

Documenti per la Chiesa e Confraternita de' SS. Pietro e Paolo de' Nazionali greci in Napoli, umiliati a S. E. il ministro Segretario di Stato degli Affari ecclesiastici per essere inviati alla real consulta di Stato, Napoli, Dalla tipografia del Tasso, 1837.

GALANTI, Giuseppe Maria, *Breve descrizione della città di Napoli e del suo contorno. Di servire di appendice alla Descrizione geografica e politica delle Sicilie*, Napoli, Presso li Soci del Gabinetto letterario, 1792.

GALLO, Cajo Domenico, *Annali della città di Messina Capitale del Regno di Sicilia dal giorno di sua fondazione fino a tempi presenti*, Tomo I, Messina, Per Francesco Gaipa Regio Impressore, 1756.

GIUSTINIANI, Lorenzo, *Dizionario geografico - ragionato del Regno di Napoli di Lorenzo Giustiniani regio bibliotecario a Sua Maestà Ferdinando IV Re delle Due Sicilie*, tomo X, Napoli, 1805.

- , *Dizionario geografico - ragionato del Regno di Napoli di Lorenzo Giustiniani a Sua Maestà Ferdinando IV Re delle Due Sicilie*, tomo I, Napoli, presso Vincenzo Manfredi, 1797
- IOFANI, Giacomo, *Nuova difesa per la Chiesa, e Confraternita de' nazionali greci sotto il titolo de SS. Pietro e Paolo contro gl'indigeni del Regno di Napoli. Nella Real Consulta di Stato al di qua del faro a rapporto dell'ornatissimo Signor Consultore Com. Canofari*, Napoli, Dalla tipografia del Tasso, 1839.
- LEAR, Edward, *Illustrated excursion in Italy*, Vol. 1, Lean, 1846.
- , *Journal of a Landscape Painter in Corsica*, London, Robert John Bush, 1870.
- LEH, A., *Cenno storico dei servigi militari prestati nel Regno delle Due Sicilie dai Greci, Epiroti, Albanesi e Macedoni in epoche diverse, Corfù*, [s. n.], 1843.
- MABLY, Gabriel Bonnot de, *Le droit public de l'Europe, fondé sur les traités*, Tome premier, Genève-Paris, Bailly, Libraire, 1766.
- , *Principes des Négociations, pour servir d'introduction au Droir public de l'Europe*, A La Haye, 1757.
- MASCI, Angelo, *Discorso del Consigliere di Stato Angelo Masci sull'origine, i costumi e lo stato attuale degli Albanesi nel Regno di Napoli*, Ristampato per cura di Francesco Masci, Napoli, Stabilimento tip. Di Gaetano Nobile, 1847 (prima ed. 1807).
- MEOLA, Vincenzo, *Delle Istorie della Chiesa greca in Napoli esistente*, Napoli, presso Vincenzo Mazzola-Vocola, 1790.
- MORELLI, Tommaso, *Cenni storici sulla venuta degli Albanesi nel Regno delle Due Sicilie*, Napoli, Dallo stabilimento del Gutemberg, 1842.
- REINA, Placido, *Delle Notizie Istoriche Della Città Di Messina. Seconda parte nella quale si narrano le cose più memorabili, che le sono intervenute, tanto nello stato Ecclesiastico, quanto nel Politico, dal principio della nostra salute infino a gli anni 600.* del Signore, Messina, Paolo Bonacota, 1668.
- RODOTÀ, Pietro Pompilio, *Dell'Origine progresso, e stato presente del rito greco In Italia osservato dai Greci, Monaci Basiliani, e Albanesi*, Libro terzo: *Degli Albanesi, Chiese greche moderne, e collegio greco*, Roma, Per Giovanni Generoso Salomoni, 1763.
- RUGGIERO, Francesco P. – DE LUISE, Nicola, *Ragionamento intorno alla nazionalità della chiesa dei greci di Napoli, al dominio dei suoi beni e*

alle competenze dei tribunali ordinari, Napoli, Stab. tip. all'insegna dell'Ancora, 1870.

SCUTARI, Michele D., *Notizie storiche sull'origine, e stabilimento degli Albanesi nel Regno delle due Sicilie, sulla loro indole, linguaggio, e rito, compilate dal R. Arciprete di S. Costantino D. Michele Scutari, Potenza, Nella Tipografia di Basilicata, 1825.*

Statuto con cui deve regolarsi la Chiesa e Confraternita de' Santi Pietro e Paolo de' Nazionali greci in Napoli, munito di Regio exequatur del 20 febbraio 1764. Estratto a parola dall'originale esistente nell'Archivio della Chiesa e Confraternita, URL: http://host.uniroma3.it/progetti/cedir/cedir/Istrel/ss_p_p.pdf.

STEPHANOPOLI DE COMNENE, Nicolaos, *Histoire de la colonie grecque établie en Corse accompagnée de réflexions politiques sur l'état actuel de la Grèce, Paris, a Thoision-Desplaces, 1826.*

TRIA, Giovanni Andrea, *Memorie storiche civili, ed ecclesiastiche della città, e diocesi di Larino, Libro IV, Roma, per Giovanni Zempel presso Monte Giordano, 1744.*

Fonti edite

ARATHIMOU, Spiridoula, «Εντοπισμός αρχειακών σειρών ελληνικού ενδιαφέροντος στο αρχείο της Νεάπολης», [Individuazione di serie archivistiche d'interesse greco nell'Archivio di Napoli], in *Ελληνισμός και κάτω Ιταλία από τα Ιόνια νησιά στην Grecia Salentina*, [Ellenismo e Italia meridionale dalle isole Ionie alla Grecia salentina], Τόμος Α, Κερκυρα, Ιονιο Πανεπιστήμιο επιτροπή ερευνών, 2002, pp. 213-240.

BELLIZZI, Lino, *Villa Badessa: colonia greco-albanese in terra d'Abruzzo. Memorie storico-artistico linguistico-liturgiche*, Pescara, Edizioni Tracce, 1994.

BUCCOLA, Onofrio Arciprete Papàs, *La colonia greco-albanese di Mezzojuso: origine, vicende e progresso*, Palermo, Stab. Tipografico F. Andò, 1909.

COCO, Primaldo F. A., «Casali albanesi nel Tarentino. Ricerche storiche con documenti inediti», *Roma e l'Oriente*, XV (gen.- giu. 1918), pp. 32-47; pp. 137-155; XVI (1918), pp. 88-105.

- , *Casali albanesi nel Tarentino. Studio storico critico con documenti inediti*. Estratto da: *Roma e l'Oriente*, Grottaferrata, Scuola Tipogr. Italo Orientate «S. Nilo», 1921.
- , «Vestigi di Grecismo in Terra d'Otranto. Appunti e documenti», *Roma e l'Oriente*, XV (gen.- giu. 1918), pp. 25-31; pp. 110-136.
- , «Vestigi di Grecismo in Terra d'Otranto. Appunti e documenti. Cap. VIII: Grecismo in Otranto e diocesi sino alla fine del sec. XVIII», *Roma e l'Oriente*, XV (lug.-sett. 1918), pp. 32-52.
- FARELLA, Vittorio, *I decreti sinodali dell'Arcivescovo Lelio Brancaccio relativi ai Greco- Albanesi del Tarentino*. Estratto da: *Studi di Storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli*, Vol. II, Galatina, Mario Congedo Editore, 1973, pp. 659-683.
- FOSCOLOS, Markos, «Συμπλήρωμα στις ελληνικές ιστορικές βιβλιογραφίες (1523-1874)», [Supplemento alle bibliografie storiche greche], *Ο Έρανιστής*, Vol. 12, no. 67 (1975), pp. 28-51.
- FYRIGOS, Antonis, «Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del pontificio collegio greco in Roma (1701-1803)», in Id. (a cura di), *Il collegio greco di Roma: ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma, Pontificio Collegio Greco di S. Atanasio, 1983 (Analecta Collegii Graecorum, 1), pp. 23-77.
- GASSISI, Sofronio D., *Contributo alla storia del rito greco in Italia: note e documenti*, fascicolo 1. Estratto da: *Roma e l'Oriente*, (1914-1917), Grottaferrata, Tip. Italo-Orientale S. Nilo, 1917.
- INFELISE, Mario (a cura di), *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci. Vol. XVI: 10 giugno 1732 - 4 luglio 1739*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 1992.
- KOLIOS, Vassilis N., «Η απήχηση του ροσοτουρκικού πολέμου 1787-1792 στους Έλληνες της Βενετίας», [La risonanza della guerra russoturca del 1787-1792 sui Greci di Venezia], *Θησαυρίσματα*, 34 (2004), pp. 159-175.
- KOMIS, Constantino, «Η Κορσική και οι Μανιάτες. Τρία γαλλικά υπομνήματα (1769-1771)», [La Corsica e i maniotti. Tre memorie francesi (1769-1771)], *Λακωνικάί Σπουδαί*, 12 (1994), pp. 129-140.
- KORINTHIOS, Jannis, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia dal XV al XX secolo*, Cagliari, AM&D Edizioni, 2012 (Serie "Diaspore" vol. 1).
- LA MANTIA, Giuseppe (a cura di), *I capitoli delle colonie greco-albanesi di Sicilia dei secoli XV e XVI*, Palermo, Stab. Tip. A. Giannitrapani, 1904.

- MAGGIULLI, Luigi, *Castro. Monografia*, Galatina, Tipografia Pietro Galatino, 1896.
- METZLER, Josef, «Le antiche e principali fonti storiche sul pontificio collegio greco presso l'archivio della sacra congregazione per l'evangelizzazione dei popoli o de Propaganda Fide», in Antonis FYRIGOS (a cura di), *Il collegio greco di Roma: ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma, Pontificio Collegio Greco di S. Atanasio, 1983 (Analecta Collegii Graecorum, 1), pp. 329-350.
- NARDI, Gennaro, «Elenco degli alunni delle nazioni soggette al dominio turco che ricevettero l'educazione nel Collegio della S. Famiglia di Napoli», in Id., *Cinesi a Napoli: un uomo e un'opera*, Napoli, Edizioni Dehoniane -Pime, pp. 584-587.
- PAPADOPOULOS, Thomas, «Επτανήσιοι μαθηταί του εν Ρώμη ελληνικού κολλεγίου του Αγίος Αθανασίου», [Studenti dell'Éptaneso del Collegio greco di S. Atanasio a Roma], *Παρνασσος*, Vol. 11, no. 4 (1969), pp. 622-629.
- , «Αίγαιοπελαγίται μαθηταί τοῦ ἐν Ρώμη φροντιστηρίου τοῦ Αγίου Αθανασίου», [Studenti dell'Arcipelago a Roma nel Collegio di Sant'Atanasio], *Επετηρίς της εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών*, 8 (1970), pp. 484-566.
- , «Ταξίδι στην Ελλάδα Δημητρίου και Πατρικίου Στεφανόπολι για νέα μετοίκηση Μανιατών στην Κορσική (1780)», [Informazioni per una missione segreta organizzata nel 1780 dalla Corte di Francia per il trasferimento in Corsica di molte famiglie dal Peloponneso, particolarmente da Maina], *Λακωνικάί Σπουδαί*, 11 (1992), pp. 347-378.
- PLOUMIDIS, Georgios, «Αι βουλλαι των Παπών περί των Ελλήνων Ορθόδοξων της Βενετίας (1445-1782)», [Le bolle papali sui greci ortodossi di Venezia (1445-1782)], *Θησαυρίσματα*, 7 (1970), pp. 228-266.
- Relazione del Rev. Papàs Andrea Figlia da Mezzojuso diretta al Rev.mo Papàs Paolo Parrino, Rettore del Seminario Greco- Albanese di Palermo e Parroco della Parrocchia Greca della medesima città, sugli albanesi stanziatisi nella Capitanata di Puglia. Scritta da Napoli il 12 giugno 1764. Manoscritto inedito del Papàs Andrea Figlia (1764), trascrizione e pubblicazione online a cura di Giuseppina e Pietro Di Marco, URL: <http://www.jemi.it/index.php/arberiakatundet/katundet/storia/1250--sp-813/754-manoscritto-inedito-del-papas-andrea-figlia-1764>.*
- SANTERAMO, Salvatore – BORGIA, Carlo Ettore (a cura di), *Codice diplomatico barlettano*, voll. I-XIII, Barletta, 1988-1990.

- TONETTI, Eurigio (a cura di), *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci. Vol. XVII: 30 giugno 1739 - 24 agosto 1751*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 1994.
- VAGIAKAKOU, Dikaiou V., «Οι Μανιάται της Κορσικής. Β΄. Ληξιαρχικά βιβλία των βαπτίσεων», [I Mainotti di Corsica. Registri di battesimo], *Λακωνικαί Σπουδαί*, 1 (1972), pp. 369-480; 2 (1975), pp. 305-416.
- , «Οι Μανιάται της Κορσικής. Δ΄. Ληξιαρχικά βιβλία των θάνατων», [I Mainotti di Corsica. Registri dei morti], *Λακωνικαί Σπουδαί*, 6 (1982), pp. 284-432; 7 (1983), pp. 216-354.
- VLAMI, Despina, «Ο νόμος της λύπης στην ελληνική κοινότητα του Λιβόρνου και οι αποβιωτήριες πράξεις του ναού της Αγίας Τριάδος, 1761-1900», [La legge dell’Afflizione nella comunità greca di Livorno e gli atti di morte della chiesa della Santa Trinità, 1761-1900], *Θησαυρίσματα*, 36, pp. 425-478.

Bibliografia

- AA.VV., *Les relations entre les peuples de l’Urss et les Grecs: fin du XVIIIème-début du XXème s.*, Troisième colloque organisé à Thessaloniki et Ouranoupolis, Halkidiki (24-27 Mai 1989) par l’Institut d’études balkaniques de Thessalonique et l’Institut d’études slaves et balkaniques de l’Académie des Science de l’URSS, Thessaloniki, Institute for Balkan studies, 1992.
- ABBONDANZA, Rocchina M. – LANDO, Salvatore, «Esame della legislazione borbonica relativa all’organizzazione ecclesiastica», in AA. VV., *La società religiosa nell’età moderna. Atti del Convegno di storia sociale e religiosa* (Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972), Napoli, Guida, 1973, pp. 529-547.
- ABOU-EL-HAJ, Rifaat A., «The Formal Closure of the Ottoman Frontier in Europe: 1699-1703», *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, No. 3 (1969), pp. 467- 475.
- ABULAFIA, David, *Mediterranean encounters, economic, religious, political, 1100-1550*, Aldershot, Ashgate, 2000.
- , *The Mediterranean in history*, London, Thames & Hudson, 2003.

- AKSAN, Virginia H., *Ottoman wars 1700-1870: an empire besieged*, Harlow, England, Longman/Pearson, 2007.
- AMBRASI, Domenico, «In margine all'immigrazione greca nell'Italia meridionale nei secoli XVI-XVII. La comunità greca di Napoli e la sua Chiesa», *Asprenas*, vol. VIII, n. 2 (1961), pp. 156-185.
- AMELANG, James, «The myth of the Mediterranean city: perceptions of sociability», in Alexander COWAN (ed.), *Mediterranean urban culture, 1400-1700*, University of Exeter Press, 2000, pp. 15-30.
- ANAGNOSTOPOULOU, Athanasia, «Église œcuménique, Église nationale. Le problème des rapports entre religion et nation dans les Balkans, XIX^e-début XX^e siècle. L'exemple grec», in Gilles GRIVAUD [et al.], *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Helene Antoniadis-Bibicou*, 2007, pp. 159-175.
- , «L'historicité des termes: les Grecs et la domination ottomane, XVI^e-XIX^e siècles », in May CHEHAD – Yannis E. IOANNOU – Françoise MÉTRAL (éds.), *Méditerranée ruptures et continuités*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 2003, pp. 187-196.
- ANAGNOSTOU, Yiorgos, «Where Does "Diaspora" Belong? The View from Greek American Studies», *Journal of Modern Greek Studies*, 28 (2010), pp. 73–119.
- ANASTASOPOULOS, Antonis – Elias KOLOVOS (eds.), *Ottoman rule and the Balkans, 1760-1850: conflict, transformation, adaptation. Proceedings of an international conference held in Rethymno, Greece, 13-14 December 2003*, Rethymno, University of Crete, Department of History and Archaeology, 2007.
- , «Albanians in the Eighteenth-century Ottoman Balkans», in Elias KOLOVOS, Elias – John Christos ALEXANDER (eds.), *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek lands: toward a social and economic history. Studies in honor of John C. Alexander*, Istanbul, Isis Press, 2007, pp. 37-47.
- ANDERSON, Benedict R. O'G., *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso, 1991.
- ANDREOZZI, Daniele, «Tra Trieste, Ancona, Venezia e Bologna. La canapa e il commercio nell'Adriatico del '700», in Daniele ANDREOZZI – Carlo GATTI (a cura di), *Trieste e l'Adriatico. Uomini, merci, conflitti*, Trieste, EUT, 2006, pp. 142-185.
- ANGIOLINI, Franco - ROCHE, Daniel (éds.), *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, Édition de l'École des hautes études en sciences sociales, 1995.

- ANGOLD, Michael, «Byzantium and the West 1204–1453», in *The Cambridge history of Christianity*, Vol. 5: Michael ANGOLD (ed.), *Eastern Christianity*, Cambridge Histories Online, Cambridge University press, 2008, pp. 53-78.
- ANSELMINI, Sergio (a cura di), *Italia felix. Migrazioni slave e albanesi in Occidente: Romagna, Marche, Abruzzi secoli XIV-XVI*, Urbino, 1988 (Quaderni di “Proposte e ricerche”, n. 3).
- , *Adriatico. Studi di storia (secoli XIV-XIX)*, Ancona, Clua, 1991.
- ANTEBY-YEMINI, Lisa – BERTHOMIÈRE, William, «Diaspora: A Look Back on a Concept », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [En ligne], 16 (2005), URL : <http://bcrfj.revues.org/257>.
- ANTHIAS, Floya, «Evaluating ‘diaspora’: beyond ethnicity?», *Sociology*, Vol. 32, No. 3 (1998), pp. 557–580.
- ANTONIADIS-BIBICOU, Hélène, «Conditions historiques de la formation du commun et du différent dans les cultures des pays balkaniques», *Études balkaniques*, 3 (1996), pp. 15-37.
- APPLEGATE, Celia, «A Europe of Regions: Reflections on the Historiography of Sub-National Places in Modern Times», *The American Historical Review*, Vol. 104, No. 4 (1999), pp. 1157-1182.
- ARBEL, Benjamin, «Roman Catholic and Greek Orthodox in the early modern Venetian State», in Nili COHEN – Andreas HELDRICH (eds.), *The Three Religions. Interdisciplinary Conference of Tel Aviv University and Munich University*, Venice, October 2000, Herbert Utz Verlag, 2002 pp. 73-85.
- ARGYRIOU, Asterios, «Les idées politiques du monde grec après la Révolution française», *Revue des études néo-helléniques*, Vol. III, No. 1 (1994), pp. 77-91.
- ARGYROPOULOS, Roxane D., «La communauté grecque de Smyrne au temps des Lumières», *Balkan Studies (Etudes balkaniques)*, 1 (2002), pp. 110-115.
- ARISTIDOU, Ekaterinis Ch., «Εμπορικές σχέσεις Κύπρου και Αγκώνας από το ΙΓ' ως το ΙΣΤ' αιώνα», [Le relazioni commerciali tra Cipro e Ancona dal XIII al XVI secolo], *Κυπριακάί Σπουδαί*, 42 (1978), pp. 47-58.
- ARMOUR, Ian D., *A history of Eastern Europe 1740-1918*, London, Hodder Arnold, 2006.
- AUGUSTINOS, Gerasimos, *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent - Ohio,

The Kent State University Press, 1992.

- AYMES, Marc, «La communauté d'historicité. La nation à l'horizon de la confession», *Labyrinthe*, Vol. 21: *Communauté en pièces: d'Europe, d'Islam et d'ailleurs*, N° 2 (2005), pp. 53-59.
- BABUDIERI, Fulvio, «Maritime commerce of the Hasburg Empire: the port of Trieste, 1789-1913», in Apostolos E. VACALOPOULOS – Constantinos D. SVOLOPOULOS – Bela K. KIRALY (eds.), *Southeast European maritime commerce and naval policies from the mid-eighteenth century to 1914*, New York, Columbia University Press, 1988 («War and society in East central Europe», vol. XXIII), pp. 221-244.
- BADE, Klaus J. – LUCASSEN, Leo – EMMER, Pieter C. – OLTMER, Jochen (eds.), *The Encyclopedia of Migration and Minorities in Europe: from the 17th century to the present*, Cambridge University Press, 2011.
- BADE, Klaus J., *Migration in European History*, Oxford, Blackwell, 2003.
- BAKER, Derek (ed.), *Orthodox churches and the West. Papers read at the fourteenth summer meeting and the fifteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1976.
- BALIVET, Michel, *Romanie byzantine et pays de Rûm turc. Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, Istanbul, Les éditions Isis, 1994 (Les cahiers du Bosphore, X).
- BARBAGALLO DE DIVITIIS, Maria Rosaria (a cura di), *Una fonte per lo studio della popolazione del Regno di Napoli: la numerazione dei fuochi del 1732*, Roma, Palombi, 1977.
- BARBARICS, Zsuzsa – PIEPER, Renate, «Handwritten newsletters as a means of communication in early modern Europe», in Robert MUCHEMBLED (ed.), *Cultural exchange in early modern Europe*, Vol. III: Francisco BETHENCOURT – Florike EGMOND (eds.), *Correspondence and cultural exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, 2007, pp. 53-79.
- BARBIERI, Olivo [et al.], *Le vie del Mezzogiorno: storia e scenari*, Roma, Donzelli editore, 2002.
- BARBU, Violeta, «La géographie ecclésiastique des Balkans au XVIIe siècle», in Lidia COTEA – Dolores TOMA (eds.), *Vers l'Orient européen. Voyage et images: pays. Roumains, Bulgarie, Grèce, Constantinople, Bucarest*, Editura Universității din București, 2009, pp. 99-110.
- BARKER, Philip W., *Religious nationalism in modern Europe: if God be for us*, New York, Routledge, 2009.

- BARTH, Fredrik (ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo, Bergen, 1969.
- BARTLETT, Robert, «Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 31, No.1 (2001), pp. 39-56.
- BASILE, Vincenzo, *La comunità greca di Altamura dal sec. XIII al sec. XVI*, Altamura, Buona stampa, 1977.
- BATTISTONI, Marco, «Comportamenti di confine. Cattolici e valdesi nell'età della confessionalizzazione», *Monografie Past*, n. 1 (Nov. 2012), URL: http://past.unipmn.it/pubbl/past_m001.pdf.
- BAUBÖCK, Rainer – FAIST, Thomas (ed.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam University Press, 2010.
- BAUMANN, Martin, «Dispora: Genealogies of semantics and transcultural comparison», *Numen*, 47 (2000), pp. 313-337.
- BAZIN, Marcel, «Méditerranée orientale et monde turco-iranien: une aire productrice de diasporas?», *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, N° 30, 2000, pp. 13-30.
- BEATON, Roderick – RICKS, David, *The making of modern Greece: nationalism, Romanticism, & the uses of the past (1797-1896)*, Farnham, U.K.-Burlington, VT, Ashgate, 2009.
- BEATON, Roderick, «Antique nation? "Hellenes" on the eve of Greek independence and in twelfth-century Byzantium», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 31/1 (2007), pp. 79-98.
- BELLI, Carolina, «La comunità greca a Napoli. Una cerniera nel Mediterraneo fra Oriente e Occidente», in Laura BARLETTA (a cura di), *Integrazione ed emarginazione: circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, Napoli, CUEN, 2002, pp. 453-483.
- BEUCHARD, Jacques, «Les relations épistolaires de Nicolas Mavrocordatos avec Jean Le Clerc et William Wake», *O Ερανιστής*, 11 (1974), pp. 67-92.
- BHABHA, Homi K., «In the Cave of Making: Thoughts on Third Space», in Karin IKAS – Gerhard WAGNER, *Communicating in the third space*, New York, Routledge, 2009, pp. IX-XIV.
- , *The location of Culture*, London, Routledge, 1994.

- BISAHA, Nancy, *Creating East and West. Renaissance humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.
- BLANKEN, Gerard Hendrik, *Les Grecs de Cargèse (Corse). Recherches sur leur langue et sur leur histoire. Tome 1: Partie linguistique*, Leiden, Netherlands, A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N. V., 1951.
- BOOGERT, Maurits H. van den., *The capitulations and the Ottoman legal system. Qadis, consuls, and beraths in the 18th century*, Leiden - Boston, Brill, 2005.
- BONO, Salvatore, *Un altro Mediterraneo: una storia comune fra scontri e integrazioni*, Roma, Salerno editrice, 2008, pp. 24-25.
- BORRI, Dino, «Lineamenti generali e locali della trasformazione urbana in Puglia e Terra di Bari tra antico regime ed età moderna: a proposito della città di Bitonto anche se non solo di essa», in Felice MORETTI – Vincenzo ROBLES (a cura di), *Cultura e società a Bitonto nell'Ottocento: atti del convegno nazionale (Bitonto, Palazzo di Città, 18-20 ottobre 2001)*, Bari, Edipuglia srl, 2003, pp. 303-314.
- BRACEWELL, Wendy – DRACE-FRANCIS, Alex, «South-Eastern Europe: History, Concepts, Boundaries», *Balkanologie*, Vol. III, No. 2 (1999), URL : <http://balkanologie.revues.org/741>.
- BRAMBILLA, Elena, «Statuto delle minoranze religiose e secolarizzazione della cittadinanza (da Giuseppe II all'età francese)», in Marina FORMICA – Alberto POSTIGLIOLA (a cura di), *Diversità e minoranze nel Settecento. Atti del Seminario di Santa Margherita Ligure 2-4 giugno 2003*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006 (Biblioteca del XVIII secolo, 4 - Serie della Società italiana di Studi sul secolo XVIII), pp. 173-202.
- BRANCACCIO, Giovanni, «Nazione genovese»: consoli e colonia nella Napoli moderna, Napoli, Guida, 2001.
- BRAUDE, Benjamin, «Venture and Faith in the Commercial Life of the Ottoman Balkans, 1500-1650», *The International History Review*, Vol. 7, No. 4 (1985), pp. 519-542.
- BRAUDEL, Fernand, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, nuova ed., voll. 2, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982; ed. or. *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Librairie Armand Colin, c1949.
- BRESCHI, Marco – KALE, Aleksej – NAVARRA, Elisabetta, «The Formation of a Border Town. Trieste in the Eighteenth Century», in Guy BRUNET – Michel ORIS – Alain BIDEAU (éds.), *Les minorities. Une*

démographie culturelle et politique, XVIII-XX siècles, Berna, P. Lang, 2004, pp. 347-370.

BREUL, Wolfgang, «Da Lutero a Calvino: la confessionalizzazione del principato di Anhalt», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2 (2010), pp. 151-165.

BREWER, David, *The flame of freedom: the Greek war of independence 1821-1833*, London, John Murray, 2001.

BROMBERGER, Christian, «Bridge, Wall, Mirror: coexistence and confrontations in the Mediterranean World», *History and Anthropology*, Vol. 18, No. 3 (2007), pp. 291-307.

BRUBAKER, Rogers, «The 'diaspora' diaspora», *Ethnic and racial studies*, Vol. 28, No. 1 (2005), pp. 1-19.

———, *Ethnicity without groups*, Cambridge-Massachusetts-London, Harvard University Press, 2004.

BRUESS, Gregory L., *Religion, identity and Empire: a Greek Archbishop in the Russia of Catherine the Great*, Boulder, East European Monographs, 1997.

BRUMFIELD, Allaire, «Agriculture and rural settlement in Ottoman Crete, 1669-1898. A modern site survey», in Uzi BARAM – Lynda CARROL (eds.), *The historical archaeology of the Ottoman Empire: breaking new ground*, New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 200, pp. 37-78.

BRUMMETT, Palmira, «Visions of the Mediterranean: a Classification», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 37, No. 1 (2007), pp. 9-55.

BRUNEAU, Michel, «Hellénisme et diaspora grecque. De la Méditerranée orientale à la dimension mondiale», *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, N° 30, 2000, pp. 33-57.

———, «Hellénisme, Hellenismos: nation sans territoire ou idéologie? / Hellenism, Hellenismos: a nation without territory or ideology?», *Géocarrefour*, Vol. 77, n°4 (2002), pp. 319-328.

———, «Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora», *L'Espace géographique*, t. 35, 2006/4, pp. 328-333.

———, «Peuples-monde de la longue durée: Grecs, Indiens, Chinois», *L'Espace géographique*, 3 (2001), pp. 193-212.

- BRUNET, Guy – ORIS, Michel – BIDEAU, Alain, «La démographie des minorités ou les aléas de la démographie différentielle», in Guy BRUNET – Michel ORIS – Alain BIDEAU (éds.), *Les minorités. Une démographie culturelle et politique, XVIII-XX siècles*, Berna, P. Lang, 2004, pp. 1-20.
- BRYANT, Joseph M. – HALL, John A., «Towards Integration and Unity in the Human Sciences: the Project of Historical Sociology», in Joseph M. BRYANT – John A. HALL (eds.), *Historical methods in the social sciences*, vol. I, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Publications, 2005, pp. I-XV.
- BUCCI, Giuseppe, «Relazioni tra Greci e Latini a Barletta», *Nicolaus*, anno IV, fasc. 1 (1976), pp. 243-248.
- BUGLIARI, Francesco, «Vita di Mons. Francesco Bugliari Vescovo tit. di Tagaste e Presidente del Collegio italo-greco di Sant'Adriano (1742-1806)», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, nuova s., Vol. XXIV (1970), pp. 73-105.
- BULGARELLI LUKACS, Alessandra, «Le 'Universitates' meridionali all'inizio del Regno di Carlo di Borbone: la struttura amministrativa», *Clio*, Anno XVII, n. 1 (1981), pp. 5-25.
- , *L'imposta diretta nel regno di Napoli in età moderna*, Milano, FrancoAngeli, 1993.
- BURKE, Peter, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 2004.
- , *The social history of language*, Cambridge University Press, 1987.
- , *Cultural Hybridity*, Cambridge-Malden, Polity press, 2009.
- , «Civilizations and frontiers: anthropology of the early modern Mediterranean», in John A. MARINO (ed.), *Early modern history and the social sciences: testing the limits of Braudel's Mediterranean*, Kirksville, Truman State University Press, 2002, pp. 123-141.
- BUTLER, Kim D., «Defining diaspora, refining a discourse», *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*, Vol. 10, No. 2 (2001), pp. 189-219.
- CACCAMO, Domenico, «Venezia, Pietro il Grande e i Balcani», in Francesco GUIDA – Luisa VALMARIN (a cura di), *Studi Balcanici*. Pubblicati in occasione del VI Congresso Internazionale dell'Association Internationale d' Études Sud-Est Europeennes, AIESEE, Sofia, 30 agosto-5 settembre 1989, Roma, Crucci, 1989 («Quaderni di Clio», 8), pp. 61-83.

- CALABI, Donatella, «Gli stranieri e la città», in Alberto TENENTI e Ugo TUCCI (a cura di), *Storia di Venezia*, vol. V: *Il Rinascimento: società ed economia*, Roma, 1996, pp. 913-946.
- CAMPBELL J. K., «Regionalism and local community», *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 268 (1976), pp. 18-27.
- CANALE CAMA, Francesca – CASANOVA, Daniele – DELLI QUADRI, Rosa Maria, *Storia del Mediterraneo moderno e contemporaneo*, Napoli, Guida Editore, 2009.
- CANCILA, Orazio, *Impresa, redditi, mercato nella Sicilia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1980
- CANCILA, Rossella, *Autorità sovrana e potere feudale nella Sicilia moderna*, Palermo, Associazione Mediterranea, 2013
- CANTU, Francesca, «Aspetti di metodologia della ricerca nella storiografia delle "Annales"», in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, t. 93, n. 1 (1981), pp. 433-455.
- CAPALBO, Cinzia, «Il paesaggio agrario e gli insediamenti urbani», in Claudio ROTELLI (a cura di), *Gli Albanesi in Calabria. Secoli XV-XVIII*, vol. 1, Cosenza, Edizione Orizzonti Meridionali, 1988, pp. 43-70.
- CARIDI, Giuseppe, «Una riforma borbonica bloccata: il Supremo Magistrato di commercio nel Regno di Napoli (1739-1746)», *Mediterranea. Ricerche storiche*, Anno VIII, n. 21 (2011), pp. 89-124.
- , *Popoli e terre di Calabria nel Mezzogiorno moderno*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2001.
- CARRAS, Costa, «Greek identity: a long view», in Maria N. TODOROVA, (ed.), *Balkan identities: nation and memory*, London, Hurst & Co., 2004, pp. 294-326.
- CARRINO, Annastella, «Il mondo rurale: massari e bracciali», in Angelo MASSAFRA – Biagio SALVEMINI (a cura di), *Storia della Puglia*, vol. 1, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 214-227.
- CASSANDRO SERNIA, Anna, *Santa Maria degli Angeli: parrocchia dei Greci*, Barletta, Di Rienzo & D'Argenio, 1973.
- CASSANDRO, Michele, *Barletta nella storia e nell'arte*, Barletta, Tip. Rizzi & Del Re, 1956.
- CASSAR, Carmel, «Latins versus Uniates in sixteenth century Malta», *Studi sull'Oriente Cristiano*. Vol. 6, No.1 (2004), pp. 203-218.

- CASSONI, Mauro, *Il tramonto del rito greco in Terra d'Otranto*, Nardò, Besa, 2000 (Sallentinae res).
- CASTIGNOLI, Paolo, «La comunità livornese dei Greci non uniti», *La Cavaniglia*, Anno IV (gen.-mar. 1979), pp. 3-7.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre, «Pour une histoire de la dis/simulation - Per una storia della dis/simulazione », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2009-02 | 2009, URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/3666> ; DOI : 10.4000/dossiersgrihl.3666
- , «Nicodemism and Deconfessionalisation in early modern Europe», *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], *Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Secret et mensonge. Essais et comptes rendus*, mis en ligne le 30 mai 2012, URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/5376>.
- CECI, Rita – MASCOLO, Ruggiero, *Barletta: leggere la città*, Barletta, Edizioni Libreria Liverini, 1986.
- CENTLIVRES, Pierre, «Portée et limites de la notion de diaspora», *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, N°30 (2000), pp. 2-6.
- CENTRO STUDI ANTONIO GENOVESI PER LA STORIA ECONOMICA E SOCIALE (a cura di), *Il Mezzogiorno settecentesco attraverso i catasti onciari*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1983.
- CHARON, Cyrille, «L'Église grecque catholique de Livourne», *Echos d'Orient*, 11 (1908), pp. 227-37.
- CHATZIOANNOU, Maria Christina, «Greek merchant networks in the age of empires (1770-1870)», in Ina Baghdiantz MCCABE – Gelina HARLAFTIS – Ioanna PEPELASE MINOGLU (eds.), *Diaspora Entrepreneurial Networks: Four Centuries of History*, Oxford-New York, Berg, 2005, pp. 371-382.
- , «Greek Merchants in Victorian England», in Dimitris TZIOVAS (ed.), *Greek Diaspora and Migration since 1700: Society, Politics and Culture*, Farnham - Burlington, Ashgate, 2009, pp. 45-60.
- , «Mediterranean pathways of Greek merchants to Victorian England», *The Historical Review / La Revue Historique*. Institute for Neohellenic Research, Vol. VII (2010), pp. 213-237.
- CHAUVARD, Jean-François, «Scale di osservazione e inserimento degli stranieri nello spazio veneziano tra XVII e XVIII secolo», in Donatella CALABI – Paola LANARO (a cura di), *La città italiana e i luoghi degli stranieri: XIV-XVIII secolo*, Roma, Laterza, 1998, pp. 85-107.

- CHIOCCHETTA, Pietro, «Tra Fede e Disciplina: l'opera della S. C. per i fedeli di rito greco in Italia», in Josef METZLER (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum: 350 anni a servizio delle missioni*, Vol. II: 1700-1815, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 1973, pp. 555-576.
- CHRISTIDĒS, Anastasios-Phoivos – ARAPOPOULOU, Maria M. – CHRITĒ, Maria (eds.), *Γλώσσα, κοινωνία, ιστορία: τα Βαλκάνια. Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 11-12 Νοεμβρίου 2001 / Language, society, history: the Balkans. Proceedings of an international conference, Thessaloniki, 11-12 November 2001*, Thessalonikē, Kentro Hellēnikēs Glōssas, 2007.
- CHRISTOPOULOS, Dimitris, «Defining the Changing Boundaries of Greek Nationality», in Dimitris TZIOVAS (ed.), *Greek Diaspora and Migration since 1700: Society, Politics and Culture*, Farnham - Burlington, Ashgate, 2009, pp. 111-123.
- CHRISTOPOULOS, Marianna D., «Greek Communities Abroad: Organization and Integration. A Case Study of Trieste», in Juan PAN-MONTOJO – Frederik PEDERSEN (eds.), *Communities in European History. Representations, Jurisdictions, Conflicts*, Edizioni Plus-Pisa University Press, 2007, pp. 23-46.
- CICANCI, Olga, «Formes d'organisation de l'activité commerciale dans le Sud-Est de l'Europe aux XVIIIe et XVIIIe siècles jusqu'au commencement du XIXe siècle», in Maria Christina CHATZIOANNOU [et al.] (eds.), *Économies méditerranéennes équilibres et intercommunications: XIII-XIX siècle. Actes du IIe Colloque international d'histoire (Athens, 18-25 septembre 1983)*, Tome I, Athens, Centre de recherches neohelleniques - Fondation nationale de la recherche scientifique, 1985, pp. 77-90.
- CIGNI, Cinzia, *Fonti economiche e demografiche inedite per lo studio del territorio. Messina e le circoscrizioni parrocchiali nel Settecento*, Dottorato di ricerca in cultura del Territorio, Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", Facoltà di lettere e filosofia, a.a. 2009-2010.
- CINI, Umberto, «Arméniens et Grecs en diaspora. La trajectoire de deux communautés marchandes à Livourne entre les XVIe et XXe siècles», *Cosmopolis*, 1 (2010), URL: <http://www.cosmopolis-rev.org/index.php/cosmo/article/view/6>
- CIUFFREDA, Antonio, «Massari e mercanti di piazza. Storie di famiglia e percorsi individuali nelle medie città pugliesi tra sei e settecento». In *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 112, n°1 (2000), pp. 173-191.

- CLAYER, Nathalie, «Le goût du fruit défendu ou de la lecture de l'albanais dans l'Empire ottoman finissant», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88 (1999), pp. 225-250.
- , «The dimension of confessionalisation in the Ottoman Balkans at the time of Nationalisms», in Hannes GRANDITS – Nathalie CLAYER – Robert PICHLER, *Conflicting loyalties in the Balkans. The Great Powers, the Ottoman Empire, and Nation- Building*, London - New York, I.B. Tauris, 2011, pp. 89-109.
- CLIFFORD, James, «Diasporas», *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 3, (1994), pp. 302-338.
- CLOGG, Richard (ed.), *Balkan society in the Age of greek independence*, Totowa, N.J., Barnes & Noble Books, 1981.
- , «Anti-clericalism in pre-independence Greece c. 1750-1821», in Derek BAKER (ed.), *Orthodox churches and the West. Papers read at the fourteenth summer meeting and the fifteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1976, pp. 257-276.
- , «I kath'imas Anatoli: the Greek East in the eighteenth and nineteenth centuries», in Id., *Anatolica. Studies in the Greek East in the 18th and 19th centuries*, Brookfield, Aldershot, 1996, cap. I, pp. 1-7.
- , «The greek mercantile bourgeoisie: 'Progressive' or 'reactionary'?, in Id., *Anatolica. Studies in the Greek East in the 18th and 19th centuries*, Brookfield, Aldershot, 1996, cap. X, pp. 1-20.
- , «The Greek mercantile diaspora: the Greek community of Bengal», in Id., *The movement for Greek independence, 1770-1821: a collection of documents*, London, Macmillan, pp. 38-41.
- , «The Greek Millet in the Ottoman Empire», in Id., *Anatolica. Studies in the Greek East in the 18th and 19th centuries*, Brookfield, Aldershot, 1996, cap. I, pp. 185-207.
- , *The struggle for Greek independence: essays to mark the 150th anniversary of the Greek War of Independence*, London, Macmillan, 1973.
- COCO, Primaldo F. A., «Gli Albanesi in Terra d'Otranto», *Japigia*, 10 (1939), pp. 329-341.
- , *Faggiano: primo casale albanese del Tarentino*, Taranto, Tipografia Pappacena, 1928.

- COLAPIETRA, Raffaele – MARINANGELI, Giacinto – MUZI, Paolo (a cura di), *Settecento abruzzese: eventi sismici, mutamenti economico-sociali e ricerca storiografica*. Atti del convegno L'Aquila 29-30-31- ottobre 2004, L'Aquila, Colacchi, 2007.
- COLAPIETRA, Raffaele, *Abruzzo: un profilo storico*, Lanciano, R. Carabba, 1977.
- COMNÈNE, Marie-Anne, *Cargèse: une colonie grecque en Corse*, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- CONFINO, Alon, «Collective Memory and Cultural History: problems of method», *The American Historical Review*, Vol. 102, No. 5 (1997), pp. 1386-1403.
- CONGDON, Eleanor A., «Datini and Venice: news from the Mediterranean trade network», in Dionisius A. AGIUS – Ian Richard NETTON (eds.), *Across the Mediterranean frontiers: trade, politics and religion, 650-1450*. Selected proceedings of the international medieval congress (University of Leeds, 10-13 July 1995, 8-11 July 1996), Turnhout, Brepols, 1997, pp. 157-171.
- CONSTANTELOS, Demetrios J., *Christian Hellenism. Essays and studies in continuity and change*, New Rochelle - New York - Athens, Aristide D. Caratzas Publisher, 1998.
- CONSTANTINE, David, *Early greek travellers and the hellenic ideal*, Cambridge University Press, 1984.
- CONTINO, Elvira, *Le funzioni dei consoli e lo sviluppo del commercio marittimo del Regno di Napoli nel XVIII secolo*, Napoli, Giannini, 1983.
- CONZEN, Kathleen N. – STOUT, Harry S. – HOLIFIELD, E. Brooks – ZUCKERMAN, Michael, «The Place of Religion in Urban and Community Studies», *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, Vol. 6, No. 2 (1996), pp. 107-129.
- CORSI, Pasquale, «La comunità greca di Altamura», *Nicolaus*, Anno V, fasc. 2(1977), pp. 145-174/pp. 365-403; Anno VI, fasc. 2 (1978), pp. 289-325; Anno VII, fasc. 1 (1979), pp. 91-135.
- , *Altamura bizantina e sveva*, Bari, Biblios Edizioni, 2002.
- COSTANTE-FORTINO, Italo, «Funzione dei seminari di rito greco di Calabria e di Sicilia nella formazione del laicato italo-albanese», *Oriente Cristiano*, Vol. 35, nos. 2-3 (1985), pp. 54-76.
- COSTANTINI, Emanuela – PITASSIO, Armando, *Ricerca di identità, ricerca di modernità. Il Sud-est europeo tra il XVIII e il XX secolo*, Perugia,

Morlacchi Editore, 2008.

COSTANTINI, Massimo (a cura di), *Il Mediterraneo centro-orientale tra vecchie e nuove egemonie. Trasformazioni economiche, sociali e istituzionali nelle Isole Ionie dal declino della Serenissima all'avvento delle potenze atlantiche (secc. XVII-XVIII)*, Roma, Bulzoni editore, 1998.

—, «Resistenza al declino e difesa dell'autonomia: le nuove dimensioni dello spazio marittimo veneziano», in Id. (a cura di), *Il Mediterraneo centro-orientale tra vecchie e nuove egemonie*, Roma, Bulzoni editore, 1998, pp. 133-141.

COSTANTINI, Vera, «Commerci ed economie nell'Adriatico d'età moderna», in Gherardo ORTALLI – Oliver J. SCHMITT (a cura di), *Balcani occidentali, Adriatico e Venezia fra XIII e XVIII secolo/Der westliche balkan, der Adriaarum und Venedig (13th-18th Jahrhundert)*, Venezia-Wien, Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 2009, pp. 363-372.

COUTO, Dejanirah, «Spying in the Ottoman Empire: sixteenth century encrypted correspondence», in Robert MUCHEMBLED (ed.), *Cultural in early modern Europe*, Vol. III: Francisco BETHENCOURT – Florike EGMOND, Florike (eds.), *Correspondence and cultural exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, 2007, pp. 274-312.

COWAN, Alexander, «Foreigners and the City. The case of the Immigrant merchant», in Id. (ed.), *Mediterranean urban culture, 1400-1700*, University of Exeter press, 2000, pp. 45-55.

CROCE, Giuseppe M, «La stratégie missionnaire de l'église romaine à l'égard des communautés orthodoxes grecques et russes en Italie et en France aux époques moderne et contemporaine (XV^e-XX^e siècles)», in Christian SORREL – Frédéric MEYER (éds), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle* (Actes du colloque de Chambéry 18-20 marzo 1999), Chambéry, Inst. d'Études Savoisiennes, 2001, pp. 63-72.

CRUMMEY, Robert O., «Eastern Orthodoxy in Russia and Ukraine in the age of the Counter-Reformation», in *The Cambridge history of Christianity*, Vol. 5: Michael ANGOLD (ed.), *Eastern Christianity*, Cambridge Histories Online, Cambridge University press, 2008, pp. 302-324.

CURTIN, Philip D., *Cross-cultural trade in world history*, Cambridge University Press, 1984.

D'ADDABBO, Leonardo, «San Michele e una colonia serba», in *Japigia*, Anno VII, fasc. III (1936), pp. 289-310.

- D'ANTIGA, Renato – FEDALTO, Giorgio [et al.] (a cura di), *Insedimenti greco-ortodossi, protestanti, ebraici*, Padova, Gregoriana Libreria editrice, 2008 (Storia religiosa del Veneto 11), p. 111.
- D'ORIA, Filippo, «Arcadia e filellenismo a Napoli nel Settecento: Tommaso Stanislao Velasti», *Ιταλοελληνικά. Rivista di cultura greco-moderna*, 2 (1989), pp. 253-266.
- , «Cultura napoletana e Diaspora greca nell'età dei Riformatori», *Ιταλοελληνικά. Rivista di cultura greco-moderna*, Atti del V Convegno Nazionale di Studi Neellenici, Napoli, 15-18 maggio 1997), Napoli, Università degli studi di Napoli "l'Orientale", 6 (1997-1998), pp. 331-348.
- DAL PASSO, Fabrizio, «Il sistema clanico e la "vendetta" corsa», *Geografia. Trimestrale di ricerca scientifica e di programmazione regionale*, gennaio-giugno 2003, pp. 1-32.
- D'AMORA, Rosita, «The diplomatic relations between Naples and the Ottoman empire in the mid-eighteenth century: cultural perceptions», in Maurits H. Van den BOOGERT – Kate FLEET (eds.), *The Ottoman Capitulations: text and context*, Roma, Ippocan, 2003 (Oriente Moderno, 3), pp. 715-727.
- DANN, Otto – DINWIDDY, John, *Nationalism in the age of the french revolution*, London and Ronceverte, The Hambledon Press, 1988.
- DAUMARD, Adeline – FURET, François, «"Méthodes de l'Histoire sociale": Les Archives notariales et la Mécanographie», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Anno XIV, No. 4 (1959), pp. 676-693.
- DAVIES, Siriol – DAVIS, Jack L., «Greeks, Venice, and the Ottoman Empire», *Hesperia Supplements*, Vol. 40: *Between Venice and Istanbul: Colonial Landscapes in Early Modern Greece*, (2007), pp. 25-31.
- DE BENOIST, Alain, «On identity», *Éléments*, 113 (Summer 2004), pp. 9-64.
- DE GOEY, Ferry – VELUWENKAMP, Jan Willem (eds.), *Entrepreneurs and institutions in Europe and Asia, 1500-2000*, Amsterdam, Aksant, 2002.
- DE LEO, Pietro, «Condizioni economico-sociali degli Albanesi in Calabria tra XV e XVI secolo. L'esempio di Santa Sofia d'Epiro», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, nuova s., Vol. XXXV (1981), pp. 45-57.

- DE MUNCK, Bert – WINTER, Anne, *Gated Communities?: Regulating Migration in Early Modern Cities*, Farnham-Burlington, Ashgate Publishing, Ltd., 2012.
- DE PAZ, Elisabetta (a cura di), *Documentazione storico urbanistica sulla comunità greca e sulla chiesa della SS. Trinità*, Pisa, Giardini editori e stampatori, 1978.
- DE ROSA, Luigi, «The Balkan minorities (Slavs and Albanians) in South Italy», *Journal of European Economic History*, 36 (2007), pp. 445-456.
- , «Navi, merci, nazionalità, itinerari in un porto dell'età preindustriale: il porto di Napoli nel 1760», in AA. VV., *Saggi e ricerche sul Settecento Italiano*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1968, pp. 332-400.
- DELACROIX-BESNIER, Claudine, «Les Grecs unionistes réfugiés en Italie et leur influence culturelle», in Michel BALARD – Alain DUCÉLLIER (éds.), *Migrations et diasporas méditerranéennes (X^e-XVI^e siècles)*. Actes du Colloque de Conques (octobre 1999), Paris, Publications de la Sorbonne, 2002 (*Byzantina Sorbonensia* 19), pp. 59-73.
- DELILLE, Gérard – LEVI, Giovanni (a cura di), *Il mercato della terra*, Bologna, Il mulino, 1987 (*Quaderni storici*, 65).
- DELILLE, Gérard, «I meccanismi sociali», in Claudio ROTELLI (a cura di), *Gli Albanesi in Calabria. Secoli XV-XVIII*, vol. 1, Cosenza, Edizione Orizzonti Meridionali, 1988, pp. 101-113.
- , *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli, XV e XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1988.
- , *Massari et braccianti dans l'Italie des XVI^e-XVIII^e siècles*, Bari, Cacucci, 1992, Estratto da: «La famiglia ieri e oggi», vol. 1, Bari, Cacucci, 1992, pp. 105-127.
- DELL'AGATA, Doriana (a cura di), *Icone greche e russe del Museo civico di Livorno*, Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 1978.
- , «Greci e slavi in alcuni tentativi popolazionistici dei Granduchi di Toscana», *Europa orientalis*, VIII (1989), pp. 105-115.
- DERTLIS, Georges B., «Entrepreneurs grecs: trois générations, 1770-1900», in Franco ANGIOLINI – Daniel ROCHE (sous la direction de), *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1995, pp. 111-129.
- DETREZ, Raymond – SEGAERT, Barbara, *Europe and the historical legacies in the Balkans*, Bruxelles - New York, Peter Lang, 2008.

- DI CIOMMO, Enrica, «Piccole e medie città meridionali tra antico regime e periodo napoleonico», in *Villes et territoire pendant la période napoléonienne (France et Italie)*. Actes du colloque de Rome (3-5 mai 1984), Rome, École Française de Rome, 1987 (Publications de l'École Française de Rome, 96), pp. 355-421.
- DI LENA, Matteo G., «Legami tra gli arbëreshë di Sicilia e del Molise», in *Le minoranze etniche e linguistiche*. Atti del 2° Congresso Internazionale, II, Piana degli Albanesi, 7/11 settembre 1988, pp. 491-499.
- DI MARCO, Pietro, «La Chiesa bizantina di Sicilia», in Matteo MANDALÀ (a cura di), *Cinque secoli di cultura albanese in Sicilia. Giornate di studi offerte a Antonino Guzzetta*. Atti del XXVIII Congresso Internazionale di Studi Albanesi (Palermo-Piana degli Albanesi-Mezzojuso-Contessa Entellina, 16-19 maggio 2002), Palermo, A. C. Mirror, 2003, pp. 207-214.
- DI MICELI, Francesca, «Condizione contadina di un comune arbresh all'interno della Sicilia nei secoli XVI-XVII», in Francesco ALTIMARI [et. al.] (a cura di), *Atti del Congresso internazionale di studi sulla lingua, la storia e la cultura degli Albanesi d'Italia, (Mannheim, 25-26 giugno 1987)*, Rende, CELUC, 1991, pp. 101-107.
- , *Contessa Entellina. Per una storia attraverso cronache e documenti*, Palermo, A. C. Mirror, 2003.
- DI VITTORIO, Antonio, *Il commercio tra Levante ottomano e Napoli nel secolo XVIII*, Napoli, Giannini, 1979.
- , «Porti e porto franco. Un aspetto della politica commerciale austriaca nel Mezzogiorno continentale d'Italia 1707-1734», *Mitteilungen des osterreichischen Staatsarchivs*, 25 (1972), pp. 257-269.
- DIAMANDOUROS, Nikiforos P. – PETROPOULOS, John Anthony (eds.), *Hellenism and the first Greek war of liberation (1821-1830): continuity and change*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1976.
- DIMADIS, Konstantinos A. (ed.), *Ταυτότητες στον ελληνικό κόσμο (από το 1204 έως σήμερα). Δ' Ευρωπαϊκό Συνέδριο Νεοελληνικών Σπουδών Γρανάδα, 9-12 Σεπτεμβρίου 2010. Πρακτικά / Identities in the Greek world (from 1204 to the present day). 4th European Congress of Modern Greek Studies Granada, 9-12 September 2010. Proceedings, Vol. 3, Athens, European Society of Modern Greek Studies, 2011.*
- DIMITROPOULOS, Dimitris, «Les sociétés insulaires de la mer Égée au temps de la domination ottomane: routes communes et trajectoires séparées», *The Historical Review / La Revue Historique*.

Institut de Recherches Néohelléniques, Vol. I (2004), pp. 113-125.

—, «Limites intérieures dans l'espace grec au temps de la domination ottomane. L'aspect géographique des administrations politiques et ecclésiastiques», *The Historical Review / La Revue Historique*. Institut de Recherches Néohelléniques, Vol. V (2008), pp. 239-253.

DIXON, Simon, «The Russian Orthodox Church in Imperial Russia 1721-1917», in *The Cambridge history of Christianity*, Vol. 5: Michael ANGOLD, Michael (ed.), *Eastern Christianity*, Cambridge Histories Online, Cambridge University press, 2008, pp. 325-347.

DJORDJEVIĆ, Dimitrije – FISCHER-GALAŢI, Stephen A., *The Balkan revolutionary tradition*, New York, Columbia University Press, 1981.

DOGO, Marco, « "A respectable body of nation": religious freedom and high-risk trade: the Greek merchant in Trieste, 1770-1830», *The Historical Review / La Revue Historique*, Institute for Neohellenic Research, Vol. VII (2010), pp. 199-211.

—, «La comunità serbo-illirica di Trieste 1751- 1914», in Lorenza RESCINITI – Michela MESSINA – Marisa BIANCO FIORIN (a cura di), *Genti di San Spiridione. I serbi a Trieste, 1751-1914*, Cinisello Balsamo, Silvana, 2009, pp. 19-37.

—, «La nation du marchand orthodoxe. Notes sur les colonies de marchands dans le Nord de l'Adriatique, XVIII^e-XIX^e siècles», in Josiane BOULAD-AYOUB – Gian Mario CAZZANIGA (éds.), *Traces de l'autre. Mythes de l'antiquité et Peuples du Livre dans la construction des nations méditerranéennes*, Pisa, ETS, 2004, pp. 153-168.

—, «Mercanti fra due Imperi», in Gino PAVAN (a cura di), *Trieste e la Turchia: storie di commerci e di cultura*, Trieste, Graphart, 1996, pp. 7-23.

—, «Una nazione di pii mercanti. La comunità serbo-illirica di Trieste, 1748-1908», Estratto da: Roberto FINZI – Giovanni PANJEK (a cura di), *Storia economica e sociale di Trieste*, vol. I: *La città dei gruppi 1719-1918*, LINT, Trieste, 2001, URL: <http://www.rastko.org.yu/rastko-it/istorija/mdogo-serbi-trieste-it.html>.

—, *Profitto e devozione: la comunità serbo-illirica di Trieste, 1748-1908*, Trieste, Lint, 2000.

DONATI, Claudio, «La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675-1760)», in *Storia d'Italia. Annali*, IX: Giorgio CHITTOLINI – Giovanni MICCOLI (a cura di), *La Chiesa e il potere*

politico dal Medioevo all'età contemporanea, Torino, Giulio Einaudi Editori, 1986, pp. 719-766;

DORONZO, Giuseppe, *I borghi antichi di Barletta*, Vol. II: *Borgo Santa Maria*, Barletta, Crsec, 2003.

DRIESEN, Henk, «Mediterranean Port Cities: Cosmopolitanism Reconsidered», *History and Anthropology*, Vol. 16, No. 1 (2005), pp. 129-141.

DROULIA, Loukia, «Towards modern greek consciousness», *The Historical Review/ La Revue Historique*. Institute for Neohellenic Research, Vol. I (2004), pp. 51-67.

—, «Το βλέμμα «του άλλου». Το Αμστερνταμ στον 18^ο αιώνα όμως το είδαν δύο Έλληνες της αποχής», [Lo sguardo degli altri. Amsterdam nel XVIII secolo attraverso gli occhi di due Greci dell'epoca], *Ο Έρανιστής*, 24 (2003), pp. 95-103.

DUBOST, Jean-François, «Les stéréotypes nationaux à l'époque moderne (vers 1500 - vers 1800)», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 111, n. 2. 1999, pp. 667-682.

DUCELLIER, Alain – DOUMERC, Bernard – IMHAUS, Brünhilde – DE MICELI, Jean, *Les Chemins de l'exile. Bouleversements de l'Est Européen et migrations vers l'Ouest à la fin du Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1992.

DUFOIX, Stéphane, «La structuration de l'expérience collective à l'étranger», *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, N° 30 (2000), pp. 319-332.

DUMONS, Bruno – HOURS, Bernard (sous la direction de), *Ville et religion en Europe du XVI^e au XX^e siècle. La cité réenchantée*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2010.

DURANTI, Alessandro (a cura di), *Culture e discorso: un lessico per le scienze umane*, Roma, Meltemi, 2002; ed. or. *Key terms in language and culture*, Oxford, Blackwell, 2001).

DURSTELER, Eric, *Venetians in Constantinople: nation, identity, and coexistence in the early modern Mediterranean*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006.

—, «On Bazaars and Battlefields: Recent Scholarship on Mediterranean Cultural Contacts», *Journal of Early Modern History*, 15 (2011), pp. 413-434.

EDWARDS, Brent Hayes, «The Uses of Diaspora», *Social Text*, Vol. 19, No. 1 (2001), pp. 45-73.

- EDWARDS, John, *Language, Society and Identity*, Oxford, Blackwell in association with Deutsch, 1985.
- , *Minority Languages and Group Identity Cases and Categories*, Amsterdam - Philadelphia, John Benjamins Pub. Co., 2010.
- EFTHYMIU, Maria, «Greek seamen in the Ottoman navy: a reconsideration», in Gelina HARLAFTIS – Maria Christina CHATZIOANNOU (eds.), *Following the Nereids. Sea routes and maritime business, 16th-20th centuries*, Athens, Kerkyra Publications, 2006, pp. 74-83.
- ELDEM, Edhem, «Structure et acteurs du commerce international d'Istanbul au XVIII^e siècle», in Daniel PANZAC (sous la direction de), *Les villes dans l'empire ottoman: activités et sociétés*, Tome I, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1991, pp. 243-272.
- ELEY, Geoff – SUNY, Ronald Grigor, *Becoming national: a reader*, New York -Oxford, Oxford University Press, 1996.
- ELOY, Martin-Corrales, «Greek-ottoman captains in the service of spanish commerce in the late eighteenth century», in Maria FUSARO – Colin HEYWOOD, Colin – Mohamed S. OMRI (eds.), *Trade and cultural exchange in the early modern Mediterranean: Braudel's maritime legacy*, London - New York, Tauris Academic Studies, 2010, pp. 203-222.
- ELSIE, Robert, «Albanian literature in Greek script. The eighteenth- and early nineteenth- century Orthodox tradition in Albanian writing», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 15 (1991), pp. 20-34.
- EPSTEIN, Steven A., *Purity lost. Transgressing boundaries in the Eastern mediterranean, 1000-1400*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2007.
- ESCALLIER, Robert, «Le cosmopolitisme méditerranéen: réflexions et interrogations», *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 67 (2003), URL : <http://cdlm.revues.org/index120.html>.
- EXERTZOGLU, Haris, «Reconstituting community: cultural differentiation and identity politics in Christian Orthodox communities during the late Ottoman era», Minna ROZEN [ed.], *Homelands and Diasporas. Greeks, Jews and their Migrations*, London-New York, I.B. Tauris & Co Ltd., pp. 137-154.
- FALCETTA, Angela, «Comunità ortodosse nell'alto Adriatico e in Dalmazia veneta durante il XVIII secolo: spazi politico-sociali,

religione, identità», *Annali della Fondazione Einaudi*, Vol. XLIV (2010), pp. 95-130.

——, «Diaspora ortodossa e rinnovamento culturale: il caso dell'abate greco-veneto Antonio Catiforo (1685-1763)», *Cromhos*, 15 (2010), pp.1-24, URL: http://www.cromohs.unifi.it/15_2010/falcetta_catiforo.html,

FEDALTO Giorgio, «La Comunità greca, la Chiesa di Venezia, la Chiesa di Roma», in Maria Francesca TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2002, pp. 83-102.

——, «Le minoranze straniere a Venezia tra politica e legislazione», in Hans-Georg BECK – Manoussos MANOUSSACAS – Agostino PERTUSI (a cura di), *Venezia: centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI. Aspetti e problemi*, Firenze, L. S. Olschki, 1977, vol. I, pp. 143-162.

——, «Stranieri a Venezia e a Padova, 1550-1700», in Girolamo ARNALDI – Manlio PASTORE STOCCHI (a cura di), *Storia della cultura veneta. Il Seicento*, vol. IV/2, Vicenza, Neri Pozza Editore, 1984, vol. I, pp. 251- 279.

FERRANDINO, Vittoria, «La clientela dei banche pubblici napoletani al tempo di Carlo di Borbone (1734-1759)», in *Rivista di storia finanziaria*, 22 (2009), pp. 57-94.

FERRARI, Giuseppe, «Gli italo-albanesi tra Costantinopoli e Roma», *Nicolaus*, 9 (1981), pp. 349-356.

FERRAROTTI, Franco, «Elogio del Mediterraneo», in Fabrizio BARCA – Maurice AYMARD (a cura di), *Conflitti, migrazioni e diritti dell'uomo. Il Mezzogiorno laboratorio di un'identità mediterranea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 229-239.

FIKRET, Adanir, «Religious communities and ethnic groups under imperial sway. Ottoman and Hasburg lands in comparison», in Dirk HOERDER – Christane HARZIG – Adrian SHUBERT (eds.), *The historical practice of diversity: transcultural interactions from the early modern Mediterranean to the postcolonial world*, New York - Oxford, Berghahn Books, 2003, pp. 54-86.

FINE, John V. A., *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans: a Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*, University of Michigan Press, 2006.

- FIORELLA, Danila A. R., «La comunità greca di Barletta», in Cinzia DICORATO (a cura di), *La Chiesa greca di Santa Maria degli Angeli a Barletta*, Pubblicazioni Mutec, Barletta, 2003, pp. 8-11.
- , «La comunità greca di Barletta», *Nicolaus*, nuova s., Anno XX, fasc. 2 (1993), pp. 191-200.
- , *L'Albania d'Italia. Comunità albanesi nel Mezzogiorno tra XV e XVI secolo*, Vasto, Edizioni Cannarsa, 1998.
- , *La comunità greca di Barletta*, Tesi di Laurea in Storia Bizantina - Università degli studi di Bari, Facoltà di lettere e Filosofia, a. a. 1992-1993.
- FISHMAN, Joshua A., *Language and nationalism: two integrative essays*, Rowley - Mass, Newbury House Publisher, 1975.
- FITZPATRICK, Joseph P., «The importance of "Community" in the process of immigrant assimilation», *International Migration Review*, Vol. 1, No. 1 (1966), pp. 5-16.
- FONTAINE, Laurence, «Gli studi sulla mobilità in Europa nell'età moderna: problemi e prospettive di ricerca», *Quaderni storici*, 93 / Anno XXXI, n. 3, (1996), pp. 739-756.
- FORBES, Hamish, «Early Modern Greece: liquid landscapes and fluid populations», *Hesperia Supplements*, Vol. 40: *Between Venice and Istanbul: Colonial Landscapes in Early Modern Greece*, (2007), pp. 111-135.
- FORTESCUE, Adrian, *The Uniate Eastern Churches: the byzantine rite in Italy, Sicily, Syria and Egypt*, London, Burns Oates & Washbourne Ltd., 1923.
- FORTINO, Eleuterio F., «Esempio significativo di ecclesiologia di comunione tra Chiese. Aspetti ecclesiologici della Chiesa italo-albanese», *Oriente Cristiano*, 1-2, XXXIV (1994), pp. 3-25.
- FORTINO, Italo C., «Funzione dei seminari di rito greco di Calabria e di Sicilia nella formazione del laicato Italo-Albanese», *Oriente Cristiano*, Vol. 25 (1985), n. 2-3, pp. 54-76.
- FOSCOLOS, Marco, «I Vescovi ordinanti per il rito greco a Roma. Nota bibliografica ed archivistica», in Antonis FYRIGOS (a cura di), *Il collegio greco di Roma: ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma, Pontificio Collegio Greco di S. Atanasio, 1983 (Analecta Collegii Graecorum, 1), pp. 289-302.
- FRANCHINI, Vittorio, «Ancona porto franco e centro di commerci ebraico-levantini nel secolo XVIII», in *Deputazione di storia patria*

per le Marche. *Atti e memorie*, serie VII, vol. III, Ancona, 1948, pp. 83-108.

FRANGAKIS-SYRETT, Elena, «Greek mercantile activities in the Eastern Mediterranean, 1780-1820», *Balkan Studies*, 28/1 (1987), pp. 73-86.

——, «Networks of friendship, networks of kinship: eighteenth-century levant merchants», *Eurasian Studies*, vol. I/2 (2002), pp. 183-205.

——, «The Greek mercantile community of Izmir in the first half of the nineteenth century», in Daniel PANZAC (sous la direction de), *Les villes dans l'empire ottoman: activités et sociétés*, Tome I, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1991, pp. 391-416.

FRATTARELLI FISCHER, Lucia, «Alle radici di una identità composita. La "nazione" greca a Livorno», in Gaetano PASSARELLI (a cura di), *Le iconostasi di Livorno. Patrimonio iconografico post-bizantino*, Pisa, Pacini Editore, 2001, pp. 49-61.

FRAZEE, Charles A., *Catholics and Sultans: the Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Cambridge University Press, 1983.

FRIGO, Daniela, «Trieste, Venezia e l'equilibrio italiano nel Settecento: uomini, territori, traffici», in Daniele ANDREOZZI – Carlo GATTI (a cura di), *Trieste e l'Adriatico. Uomini, merci, conflitti*, Trieste, EUT, 2006, pp. 11-33.

FUSARO, Maria, «Coping with Transition: Greek merchants and shipowners between Venice and England in the Late Sixteenth Century», in Ina Baghdiantz MCCABE – Gelina HARLAFTIS – Ioanna PEPELASE MINOGLU (eds.), *Diaspora Entrepreneurial Networks: Four Centuries of History*, Oxford-New York, Berg, 2005, pp. 95-124.

GALANI, Katerina, «The Napoleonic wars and the disruption of Mediterranean shipping and trade: british, greek and american merchants in Livorno», *The Historical Review / La Revue Historique*. Institute for Neohellenic Research, VII (2010), pp. 179-198.

GALASSO, Giuseppe, «Strutture sociali e produttive dal Cinquecento all'Unità», in Angelo MASSAFRA (a cura di), *Problemi di storia delle campagne meridionali nell'età moderna e contemporanea*, Bari, Edizioni Dedalo, 1981, pp. 159-172.

GARA, Eleni, «In search of communities in seventeenth century ottoman sources: the case of the Kara Ferye district», *Turcica*, 30 (1998), pp. 135-162.

- GAWRYCH, George W., «Tolerant dimensions of cultural pluralism in the Ottoman empire: the albanian community, 1800-1912», *International Journal of Middle East Studies*, 15 (1983), pp. 519-536.
- GEANAKOPOLOS, Deno John, *Byzantine East and Latin West: two worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History*, Oxford, Basil Blackwell, 1966.
- , *Greek scholars in Venice. Studies in the dissemination of greek learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962.
- , *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Haven - London, Yale University Press, 1976.
- GEKAS, Sakis – GRENET, Mathieu, «Trade, politics and city space(s) in Mediterranean ports», in Carola HEIN (ed.), *Port Cities. Dynamic landscapes and global networks*, London and New York, Routledge-Taylor & Francis Group, 2011, pp. 89-103.
- GELAO, Clara, *La Puglia al tempo dei Borbone: storia, arte, cultura*, Bari, Mario Adda Editore, 2000.
- GEORGOPOULOU, Maria, *Venice's Mediterranean colonies: architecture and urbanism*, Cambridge University Press, 2001.
- GIACOMARRA, Mario Gandolfo, «Albanesi di Sicilia: costruzione d'identità nell'isolamento dei municipi», in Matteo MANDALÀ (a cura di), *Cinque secoli di cultura albanese in Sicilia. Giornate di studi offerte a Antonino Guzzetta. Atti del XXVIII Congresso Internazionale di Studi Albanesi (Palermo-Piana degli Albanesi-Mezzojuso-Contessa Entellina, 16-19 maggio 2002)*, Palermo, A. C. Mirror, 2003, pp. 265-280.
- GIAKOUMIS, Konstantinos, «Fourteenth-century Albanian migration and the 'relative autochthony' of the Albanians in Epeiros. The case of Gjirokastër», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 27 (2003), pp. 171-184.
- GIANNAKOPOULOU, Eleni, «Ηπειρώτες έμποροι στην Ιταλία κατά το 18^ο αιώνα (Νέα αρχειακά στοιχεία)», [Mercanti epiroti in Italia durante il XVIII secolo (Nuovi dati d'archivio)], *Ο Έρανιστής*, 21 (1997), pp. 143-175.
- GIANNOTTI, Donato, *Il rito greco a Lecce. Note per uno studio storico dal secolo XVI ai nostri*, Fasano, Grafischena, 2001.

- GIURA, Vincenzo, «La comunità greca di Napoli», in Id., *Storie di minoranze: Ebrei, Greci, Albanesi nel Regno di Napoli*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1987, pp. 119-156.
- , «Vita economica e minoranze: due casi a confronto», *Clio*, Anno XL, n. 3 (lug.-sett. 2004), pp. 544-555.
- , «La vita economica degli Albanesi in Calabria nei secoli XV-XVIII», in Claudio ROTELLI (a cura di), *Gli Albanesi in Calabria. Secoli XV-XVIII*, vol. 1, Cosenza, Edizione Orizzonti Meridionali, 1988, pp. 71-100.
- , *Note sugli albanesi d'Italia nel Mezzogiorno*, Società Italiana di Demografia Storica, 2008 (<http://sides.uniud.it/>).
- GLAMANN, Kristof, «The Changing Patterns of Trade», in E. E. RICH – C. H. WILSON (eds.), *The Cambridge Economic History of Europe*, Vol. 5, Cambridge University press, 1977, pp. 185-289.
- GLEASON, Philip, «Identifying Identity: A Semantic History», *The Journal of American History*, Vol. 69, No. 4 (1983), pp. 910-931.
- GOITEIN, Shelomo D., *A Mediterranean society: the Jewish communities of the Arab world as portrayed by the documents of the Cairo Geniza*, 6 voll., Berkeley, University of California Press, 1967-1993.
- GONZÁLEZ-BERNALDO, Pilar – MARTINI, Manuela – PELUS-KAPLAN, Marie-Louise (sous la direction de), *Étrangers et sociétés: représentations, coexistences, interactions dans la longue durée*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.
- GOSWAMI, Manu, «Rethinking the Modular Nation Form: Toward a Sociohistorical Conception of Nationalism», *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 44, No. 4 (2002), pp. 770-799.
- GOUNARIS, Vassilis – FRANGOPOULOS, Yannis, «La quête de la nation grecque moderne et le « cas grec » comme un cas paradoxal de la construction du fait national contemporain », *Socio-anthropologie* [En ligne], 23-24 (2009), URL: <http://socio-anthropologie.revues.org/index1252.html>
- GRECO, Gaetano, «Le forme del ministero cristiano alle soglie della secolarizzazione», in Alberto MELLONI (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, società e Stato, 1861-2011*, Roma, Fondazione Treccani, 2011, pp. 121-133.
- GRECO, Michele, «Immigrazione di Albanesi e Levantini in Manduria (desunta dal Libro Magno)», *Rinascenza salentina*, Anno VI, 1940, pp. 208-220.

- GREENE, Molly, «Introduction», in Id. (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton, N.J, Markus Wiener Publishers, 2005.
- , «The Ottoman in the Mediterranean», in Virginia H. AKSAN – Daniel GOFFMAN (eds.), *The early modern Ottomans: remapping the Empire*, Cambridge University Press, 2007, pp. 104-116.
- , *A shared world: Christians and Muslims in the early modern Mediterranean*, Princeton University Press, 2000.
- , *Catholic pirates and Greek merchants: a maritime history of the Mediterranean*, Princeton University Press, 2010.
- GREGORIČ BON, Nataša, *Contested spaces and negotiated identities in Dhërmi/Drimades of Himarë/Himara area, southern Albania*, Dissertation, University of Nova Gorica, Graduate School, 2008, <http://www.ung.si/~library/doktorati/interkulturni/3GregoricBon.pdf>.
- GREGOVICH, Diana, «La comunità serbo-ortodossa di Trieste», *Porta Orientale*, Vol. 30, n. 3-4 (1960), pp. 105-110.
- GRENET, Mathieu, «Appartenances régionales, expérience diasporique et fabrique communautaire: le cas grec, fin XVIe-début XIXe siècle», *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 23 (2012), URL : <http://traces.revues.org/5544> ; DOI : 10.4000/traces.5544.
- , «Culte orthodoxe et stratégies communautaires. Le cas des Grecs de Marseille (v.1790-v.1840)», in Bruno DUMONS – Bernard HOURS (éds.), *Ville et religion dans l'Europe moderne et contemporaine*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2010, pp. 183-200.
- , «Entangled allegiances: Ottoman Greeks in Marseille and the shifting ethos of Greekness (c. 1790–c. 1820)», *Byzantine and Modern Greek Studies*, Vol. 36 No. 1 (2012), pp. 56–71.
- , «Grecs de nation, sujets ottomans: expérience diasporique et entre-deux identitaires, v.1770-v.1830», in Jocelyne DAKHLIA – Wolfgang KAISER (éds.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. II, *Passages et contacts en Méditerranée*, Paris, Albin Michel, 2013, pp. 311-344.
- , «Vivre chez l'autre, travailler sans lui? Les capotteri grecs de Venise, 1764-1804 », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 84 (2012), URL : <http://cdlm.revues.org/6400>.
- , *La fabrique communautaire. Les Grecs à Venise, Livourne et Marseille, v. 1770-v.1830*, Ph.D Thesis, European University Institute, Department of History and Civilization, 2010.

- GRILLO, Maria, «Società di ceti e società di mercato. Momenti di un dibattito in una periferia dell'economia mondo europea: la Napoli delle riforme», in Antonella ALIMENTO (a cura di), *Modelli d'oltre confine. Prospettive economiche e sociali negli antichi stati italiani*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2009 (Biblioteca del XVIII secolo, 10), pp. 89-105.
- GULLINO, Giuseppe, «La politica ecclesiastica veneziana nella seconda metà del XVIII secolo», in Giuseppe GULLINO – IVETIĆ, Egidio, *Geografie confessionali. Cattolici e ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718-1797)*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 13-28.
- GUZZETTA, Antonino (a cura di), *Il contributo degli Albanesi d'Italia allo sviluppo della cultura e della civiltà albanese. Atti del XIII Congresso internazionale di studi albanesi (Palermo, 26-28 novembre, 1987)*, Palermo, Bellanca, 1989.
- HADZIOSSIF, Christos, «Social values and business strategies in the naming of ship in Greece, eighteenth-twentieth centuries», in Speros Jr. VRYONIS (ed.), *The Greeks and the sea*, New Rochelle-New York, Aristide D. Caratzas, 1993, pp. 135-151.
- , «Εμπορικές παρούκιες και ανεξάρτητη Ελλάδαερμηνειες και προβλήματα», *Ο Πολίτης*, 62 (1983), pp. 28-34.
- , «Εμπορικές παρούκιες και ανεξάρτητη Ελλάδα ερμηνείες και προβλήματα», [Comunità mercantili e Grecia indipendente. Interpretazioni e problemi], *Ο Πολίτης*, 62 (1983), pp. 28-34.
- HAMILAKIS, Yannis, *The nation and its ruins: antiquity, archaeology, and national imagination in Greece*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.
- HARLAFTIS, Gelina, «Mapping the greek maritime diaspora from the early eighteenth to the late twentieth centuries», in Ina Baghdiantz MCCABE – Gelina HARLAFTIS – Ioanna PEPELASE MINOGLU (eds.), *Diaspora Entrepreneurial Networks: Four Centuries of History*, Oxford-New York, Berg, 2005 pp. 147-171.
- , «The 'Eastern invasion': Greeks in Mediterranean trade and shipping in the eighteenth and early nineteenth centuries», in Maria FUSARO – Colin HEYWOOD – Mohamed S. OMRI (eds.), *Trade and cultural exchange in the early modern Mediterranean: Braudel's maritime legacy*, London - New York, Tauris Academic Studies, 2010, pp. 223-252.
- HARRIS, Jonathan – PRFYRIOU, Heleni, «The greek diaspora: italian port cities and London, c. 1400-1700», in Robert MUCHEMBLED (ed.),

Cultural in early modern Europe, Vol. II: Donatella CALABI, Donatella – Stephen Turk CHRISTENSEN (eds.), *Cities and cultural exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, 2007, pp. 65-86.

HARRIS, Jonathan, «La comunità greca e i suoi avamposti nell'Europa settentrionale», in Maria Francesca TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2002, pp. 185-195.

—, «Silent Minority: The Greek Community of Eighteenth-Century London», in Dimitris TZIOVAS (ed.), *Greek Diaspora and Migration since 1700: Society, Politics and Culture*, Farnham - Burlington, Ashgate, 2009, pp. 31-43.

HART, Laurie Kain, «Culture, Civilization, and Demarcation at the Northwest Borders of Greece», *American Ethnologist*, Vol. 26, No. 1 (1999), pp. 196-220.

HASSIOTIS, Ioannis K. – KATSIARDI-HERING, Olga – AMBATZI, Euridiki (a cura di), *Οι Έλληνες στη Διασπορά 15ος-21ος αι.*, [I Greci della Diaspora XV-XXI secc.], Αθήνα, 2006.

HASSIOTIS, Ioannis K., «Past and present in the history of modern greek diaspora», in Waltraud KOKOT – Khachig TÖLÖLYAN – Carolin ALFONSO (eds.), *Diaspora, identity and religion: new directions in theory and research*, London, Routledge, 2004, pp. 93-101.

—, «From the 'Refledging' to the 'Illumination of the Nation', aspects of political ideology in the greek church under ottoman domination», *Macedonian heritage. An on-line review of macedonian affairs, history and culture*, 2000, URL: http://www.macedonian-heritage.gr/Contributions/20020726_Hassiotis_Church.html.

—, «La Comunità greca di Napoli dal XV al XIX secolo», *Il Veltro*, Anno XXVII, 3-4 (1983), pp. 477-494.

—, «La comunità greca di Napoli et i moti insurrezionali nella penisola Balcanica meridionale durante la seconda metà del XVI secolo», *Balkan Studies*, 10 (1969) pp. 279-288.

—, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli (dal XV alla metà del XIX sec.)», in *Επιστημονική Έπετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 1981, pp. 409-452.

—, *Επισκόπηση της ιστορίας της νεοελληνικής διασποράς*, [Panoramica della storia della diaspora neoellenica], Θεσσαλονίκη, Εκδοσεις Βάνιας, 1993.

- , «Ελληνικοί αποικισμοί στο βασίλειο της Νεάπολης κατά τον 17ο αιώνα» [Colonizzazione greca nel Regno di Napoli nel corso del XVII secolo], *Ελληνικά*, Vol. 22, t. 1 (1969), pp. 116-163.
- HAYNES, Alan, «Greek nationals in England, 1400-1705», *History Today*, Vol. 29, No. 3, 1979, pp.179-187.
- HEYBERGER, Bernard – VERDEIL, Chantal (sous la direction de), *Hommes de l'entre-deux: parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVIe-XX siècle)*, Paris, Les Indes savantes, 2009.
- HEYBERGER, Bernard, «“Pro nunc, nihil respondendum”. Recherche d'informations et prise de décision à la Propagande: l'exemple du Levant (XVIIIe siècle)», in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, T. 109, N°2 (1997), pp. 539-554.
- , «Eastern Christians, Islam, and the West: a Connected History», *International Journal of Middle East Studies*, 42 (2010), pp 475-478.
- , «Le Catholicisme tridentin au Levant (XVIIe-XVIIIe siècles)», in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, T. 101, N°2 (1989), pp. 897-909.
- , *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles)*, Rome, École française de Rome, 1994.
- HOCQUET, Jean Claude, «L'armamento privato», in *Storia di Venezia*, Vol. XII: Alberto TENENTI – Ugo TUCCI (a cura di), *Il mare*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1991, pp. 397-433.
- HODGKINSON, Harry, *Scanderbeg*, ed. by Bejtullah DESTANI & Westrow COOPER, London, Centre for Albanian Studies, 1999.
- HOERDER, Dirk, «Migration Research in Global Perspective: recent developments», *Social History Online*, 9 (2012), pp. 63-84.
- , «Revising the monocultural Nation-State paradigm. An introduction to transcultural perspectives», in Dirk HOERDER – Christiane HARZIG – Adrian SHUBERT (eds.), *The historical practice of diversity: transcultural interactions from the early modern Mediterranean to the postcolonial world*, New York - Oxford, Berghahn Books, 2003, pp. 1- 12.
- , «Transcultural states, nations and people», in Dirk HOERDER – Christiane HARZIG – Adrian SHUBERT (eds.), *The historical practice of diversity: transcultural interactions from the early modern*

Mediterranean to the postcolonial world, New York - Oxford, Berghahn Books, 2003, pp. 13-32.

HORDEN, Peregrine – PURCELL, Nicholas, *The corrupting sea: a study of Mediterranean history*, Oxford, Blackwell, 2000.

HORDEN, Peregrine, «Mediterranean excuses: Historical writing on the mediterranean since Braudel», *History and Anthropology*, Vol.16, No.1 (2005), pp. 25-30.

HÖSCH, Edgar, *Storia dei Balcani. Dalle origini ai giorni nostri*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2005; ed. or. *Geschichte der Balkanländer. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München, Verlag C. H. Beck oHG, 1988.

HOVANEŠSIAN, Martine, «La notion de diaspora. Usages et champ sémantique», *Journal des anthropologues*, 72-73 (1998), pp. 11-30.

———, *Le lien communautaire: trois générations d'Arméniens*, Paris, A. Colin, 1992.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, *History of the Ottoman state, society and civilisation*, 2 voll., Istanbul, IRCICA, Research Centre for Islamic History, Art, and Culture, 2001-2002.

ILIOU, Filippou, «Βιβλία με συνδρομητές: τα χρόνια του Διαφωτισμού (1749-1821)», [Sottoscrizioni di libri: gli anni dell'Illuminismo], *Ο Εραμιστής*, 12 (1975), pp. 101-179.

IMHAUS, Brunehilde, *Le minoranze orientali a Venezia, 1300-1510*, Roma, Il veltro, 1997.

INCAMPO, Vito, «La fine del rito greco in Altamura», *Nicolaus*, Anno V, fasc. 2 (1977), pp. 439-446.

IORGA, Nicolae, «Byzance après Byzance»: *continuation de l'Histoire de la vie byzantine*, Bucarest, Institut d'etudes Byzantines, 1971.

———, «Eléments de communauté entre les peuples du Sud-Est Européen», *Revue Historique du Sud-est européen*, Anno XXII, n. 4-6 (1935), pp. 107-125;

IVETIĆ, Egidio, «Venezia e l'Adriatico orientale: connotazioni di un rapporto (secoli XIV-XVIII)», in Gherardo ORTALI – Oliver J. SCHMITT (a cura di), *Balcani occidentali, Adriatico e Venezia fra XIII e XVIII secolo/Der westliche balkan, der Adria-raum und Venedig (13th-18th Jahrhundert)*, Venezia-Wien, Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 2009, pp. 239-260.

- , «Cattolici e ortodossi nell'Adriatico orientale veneto, 1699-1797», in Giuseppe GULLINO – IVETIĆ, Egidio, *Geografie confessionali. Cattolici e ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718-1797)*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 98-101.
- , *Un confine nel Mediterraneo. L'Adriatico orientale tra Italia e Slavia (1300-1900)*, Roma, Viella, (in corso di stampa).
- JAKELIĆ, Slavica, *Collectivistic religions. Religion, choice, and identity in late modernity*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2010.
- JARVIS, Adrian – LEE, W. Robert, «Trade, Migration and Urban Networks, c. 1640- 1940: An Introduction», in Adrian JARVIS – Robert W. LEE (eds.), *Trade, Migration and urban networks in port cities, c. 1640-1940*, St. John's, Newfoundland, 2008 (Research in maritime history, no. 38), pp. 1-14.
- JEDIN, Hubert (a cura di), *Storia della Chiesa*, Vol. VIII/1: Roger AUBERT – Johannes BECKMANN – Rudolf LILL, *Tra rivoluzione e restaurazione 1775-1830. Secolarizzazione, concordati, rinascita teologico-spirituale*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1993.
- JELAVICH, Barbara, *History of the Balkans*, 2 voll., Cambridge University Press, 1983.
- JOCHALAS, Titos P., «Nomi e cognomi greci nelle comunità greco-albanesi d'Italia», in Francesco ALTIMARI [et. al.] (a cura di), *Atti del Congresso internazionale di studi sulla lingua, la storia e la cultura degli Albanesi d'Italia, (Mannheim, 25-26 giugno 1987)*, Rende, CELUC, 1991, pp. 151-166.
- JURLARO, Rosario, «Gli Slavi a Brindisi fino al XVIII secolo», in *Das östliche Mitteleuropa in Geschichte und Gegenwart. Acta Congressus Historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1966, pp. 149-162.
- JUSDANIS, Gregory, «Hellenisms», *Modern greek studies*, Vol. 3 (1995), pp. 97-115.
- KABASHI, Artemida B. A., *The memory of George Castriota Scanderbeg among the Arberesh of Italy: a study on the role of diaspora in the creation of albanian national identity*, Master's degree thesis, Texas Tech University, 2005.
- KARDASIS, Vassilis, «Greek diaspora in Southern Russia in the eighteenth through nineteenth centuries», in Minna ROZEN [ed.], *Homelands and Diasporas. Greeks, Jews and their Migrations*, London-New York, I.B. Tauris & Co Ltd, pp. 161-167.

- , *Diaspora merchants in the Black Sea: the Greeks in Southern Russia, 1775-1861*, Lanham - Boulder - New York - Oxford, Lexington Books, 2001.
- KARPAT, Kemal H., «Millets and Nationality: the Roots of the incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era», in Benjamin BRAUDE – Bernard LEWIS (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Londres-New York, Holmes & Meier, 1982, vol. 1: The Central Lands, pp. 141-169.
- , *An inquiry into the social foundations of nationalism in the Ottoman state: from social estates to classes, from millets to nations*, Princeton-N.J., Center of International Studies, Princeton University, 1973.
- KASDAGLI, Aglaia E., *Land and marriage settlements in the Aegean: a case study of seventeenth-century Naxos*, Venice, Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies - Hērakleion, Vikelea Municipal Library of Iraklion, 1999.
- KATSIARDI-HERING, Olga, «Central and peripheral communities in the Greek diaspora: interlocal and local economic, political, and cultural networks in the eighteenth and nineteenth centuries», in Minna ROZEN [ed.], *Homelands and Diasporas. Greeks, Jews and their Migrations*, London-New York, I.B. Tauris & Co Ltd., pp. 169-180.
- , «Christian and Jewish Ottoman subjects: family, inheritance and commercial networks between East and West (17th-18th)», in Simonetta CAVACIOCCHI (a cura di), *La famiglia nell'economia europea. Secc. XIII-XVIII. The economic role of the family from the 13th to the 18th centuries*, Prato, 6-10 Aprile 2008, Firenze University Press, 2009, pp. 409-440.
- , «Greco-orientali», in *Enciclopedia monografica del Friuli-Venezia Giulia*, Vol. 3: *La storia e la cultura*, Udine, Istituto per l'Enciclopedia del Friuli-Venezia Giulia, 1971, pp. 819-826.
- , «Greek in the Hasburg lands (17th-19th centuries): expectation, realities, nostalgias», in Herbert KROLL (ed.), *Austrian-Greek encounters over the centuries: history, diplomacy, politics, arts, economics*, Innsbruck, Studienverlag, 2007, pp. 147-158.
- , «The Greek Diaspora: its geography and typology», in Spyros I. ASDRACHAS [et al.] (eds.), *Greek Economic History: 15th-19th centuries*, Vol. I, Athens, Piraeus Group Bank, 2007, pp. 226-235.
- , «Εκπαίδευση στη διασπορά. Προς μια παιδεία ελληνική ή προς "θεραπεία" της πολυγλωσσίας», [Istruzione e diaspora. Per una educazione greca o 'terapia' del multilinguismo] in Νεοελληνική

παιδεία και κοινωνία. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου αφιερωμένου στη μνήμη του Κ.Θ. Δημαρά, [Cultura e società greche moderne. Atti del Colloquio internazionale in memoria di K. Th. Dimaras], Αθήνα, OMEΔ, 1995, pp. 153-176.

—, *Η ελληνική παροικία της Τεργέστης (1751-1830)*, [La colonia greca di Trieste (1751-1830)], 2 voll., Αθήνα, Presses de l'Université Nationale Capodistrienne, 1986.

—, *Λησμονημένοι ορίζοντες ελλήνων εμπόρων: το πανηγύρι στη Senigallia (18ος - αρχές 19ου αιώνα)*, [Orizzonti dimenticati dei mercanti greci: la fiera di Senigallia], Αθήνα, Βιβλιοπωλειο Διονυσίου Νοτή Καραβία, 1989.

KECHAGIOGLOU, Giorgos, «Ξενόγλωσσες εκδόσεις ελληνικών τυπογραφείων της Βενετίας. Συμπληρωματικά στοιχεία για τον 18^ο αιώνα», [Edizioni straniere delle tipografie greche di Venezia. Dati supplementari per il XVIII secolo], *Ελληνικά*, Vol. 41, t. 2 (1990), pp. 287-311.

KIEL, Machiel, «The Smaller Aegean Islands in the 16th-18th centuries according to ottoman administrative documents», *Hesperia Supplements*, Vol. 40: *Between Venice and Istanbul: Colonial Landscapes in Early Modern Greece*, (2007), pp. 35-54.

KITROEFF, Alexander, «The transformation of homeland - Diaspora relations: the greek case in the 19th- 20th centuries», in John M. FOSSEY, John (ed.), *Proceedings of the first international congress on the hellenic diaspora from antiquity to modern times*, t. II, Amsterdam, G. C. Gieben, 1991, pp. 233-250.

KITROMILIDES, Paschalis M., «'Imagined communities' and the origin of the National Question in the Balkans», in Martin BLINKHORN – Thanos VEREMES (eds.), *Modern Greece: nationalism & nationality*, London, Sage-Athens, ELIAMEP, 1990, pp. 23-66.

—, «Diaspora, Identity, and Nation-Building», in Minna ROZEN [ed.], *Homelands and Diasporas. Greeks, Jews and their Migrations*, London-New York, I.B. Tauris & Co Ltd., pp. 323-331, 2008, pp. 323-331.

—, «The last battle of the ancients and moderns: ancient Greece and Modern Europe in the Neohellenic revival», *Modern greek studies yearbook*, Vol. 1 (1985), pp. 79-91.

—, *An Orthodox Commonwealth. Symbolic legacies and cultural encounters in Southeastern Europe*, Aldershot, Ashgate-Variorum, 2007.

—, «Orthodoxy and the West: Reformation to Enlightenment», in *The Cambridge history of Christianity*, Vol. 5: Michael ANGOLD (ed.),

Eastern Christianity, Cambridge Histories Online, Cambridge University press, 2008, pp. 187-209.

KONDIS, Basil, *The Greeks of northern Epirus and Greek-albanian relations*, Historical review from the greek edition, vol. I: 1897-1918, vol. II: 1919-1921, Hestia publishers & booksellers, 1995.

KORINTHIOS, Jannis, «Confraternite laicali della diaspora greca nell'Italia meridionale» in *Atti del Terzo Congresso Paneuropeo della Società Europea di Studi Neoellenici* (Bucarest, 2-4 giugno 2006), <http://www.eens-congress.eu/pdf/77.pdf>.

—, *I Greci di Napoli e del Meridione d'Italia dal XV al XX secolo*, Cagliari, AM&D Edizioni, 2012 (Serie "Diaspore" vol. 1), pp. 256-260;

—, «La Universitas Graecorum di Messina», in *ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΜΗΝΥΜΑΤΑ. Rassegna di Cultura e Attualità*, nuova serie, 4 (2001).

—, «Materiale archivistico inedito dell'archivio di Stato di Napoli concernente la Rivoluzione greca del 1821», *Ιταλοελληνικά. Rivista di cultura greco-moderna*, 1 (1988), pp. 209-213.

—, «Το βασίλειο των δύο Σικελιών και η ελληνική επανάσταση», [Il Regno delle due Sicilie e la rivoluzione greca], *Ιταλοελληνικά. Rivista di cultura greco-moderna*, 3 (1990), pp. 183-194.

KOROLEVSKIJ, Cirillo, «Italo-greci ed Italo-albanesi nell'archivio di Propaganda Fide», *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, XVI (1947), pp. 113-153; XVII (1948), pp. 165-180; XVIII (1949), pp. 178-190; XIX (1959), fasc. III, pp. 185-196; XX (1951), fasc. I-IV, pp. 119-134; XIX (1959), fasc. III, pp. 185-196.

—, «Le vicende ecclesiastiche dei paesi italo-albanesi della Basilicata e della Calabria», *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 1(1931), pp. 43-68; 4(1934), pp. 207-217.

KOSTALLARI, Androkli, «Lekë Matrënga e gli esordi della lingua letteraria albanese», in *Le minoranze etniche e linguistiche. Atti del 2° Congresso Internazionale*, I, Piana degli Albanesi, 7/11 settembre 1988, pp. 211-224.

KOSTANTARAS, Dean J., *Infamy and revolt: the rise of the national problem in early modern Greek thought*, Boulder, East European Monographs, 2006.

KOUTMANIS, Sotiris, «Το τρίτο είδος. Θρησκευτική υβριδικότητα και κοινωνική αλλαγή στην ορθόδοξη κοινότητα της Βενετίας (τέλη 17^{ου}- αρχές 18ου αιώνα)», [La terza specie. Ibridazione

religiosa e cambiamento sociale nella comunità ortodossa di Venezia], *Θησαυρισματα*, 37 (2007), pp. 389-420.

KREMMYDAS, Vassilis, «Quelques aspects de la navigation et des liaisons commerciales en Méditerranée au XVIIIe et au début du XIXe siècle», in Maria Christina CHATZIOANNOU [et al.] (eds.), *Économies méditerranéennes équilibrées et intercommunications: XIII-XIX siècle*. Actes du IIe Colloque international d'histoire (Athens, 18-25 septembre 1983), Tome I, Athens, Centre de recherches neohelleniques, Fondation nationale de la recherche scientifique, 1985, pp. 143-162.

LALLOTOU, Ioanna, «Greek diaspora», in Carol R. EMBER – Melvin EMBER – Ian A. SKOGGARD (eds.), *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and refugee cultures around the world*, New York, Springer, 2005, pp. 85-92.

LAMBROS, S. P., «Μετανάστευσις Ελλήνων, ιδίως Πελοποννησίων αποίκων εις το βασίλειον της Νεαπόλεως» [Migrazioni di Greci, soprattutto del Peloponneso, nel Regno di Napoli], *Νέος Ελληνομνημων*, 8 (1911), pp. 377-461.

LAMOTTE, P., «Projet de colonisation pour la Corse en 1825», *Λακωνικά Σπουδαί*, vol. 2 (1975), pp. 162-172.

LASZKIEWICZ, Hubert, «Les monastères et les couvents dans la zone frontière de la chrétienté latine et grecque en Europe centrale: compte rendu des travaux sur l'Atlas d'histoire socio-religieuse de l'Europe du Centre-Est», in Jean-Loup LEMAITRE – Michel DMITRIEV – Pierre GONNEAU (eds.), *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, Genève, Droz, 1996, pp. 87-97.

LAZZARINI, Antonio, *Confraternite napoletane: storia, cronache, profili*, 2 voll., Napoli, Laurenziana, 1995.

LEDONNE, John P., *The grand strategy of the Russian Empire, 1650-1831*, Oxford University Press, 2004.

LEE, Robert, «Commerce and culture: a critical assessment of the role of cultural factors in commerce and trade from c. 1750 to the early twentieth century», in Robert LEE (ed.), *Commerce and Culture: nineteenth-century business elites*, Farnham - Burlington, Ashgate, 2011, pp. 1-35.

LEMERCIER, Claire, «Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52-2 (2005), pp. 88-112.

———, *Faire de l'histoire avec des bases de données. Trajectoires individuelles et en réseau. Pistes bibliographiques*, Colloque «Conception et

exploitation de bases de données littéraires», 19 décembre 2005,
<http://lemercier.ouvaton.org/docannexe.php?id=104>

- LENTIN, Antony, *Russia in the eighteenth century: from Peter the Great to Catherine the Great (1696-1796)*, London, Heinemann Educational Books, 1973.
- LEONTIS, Artemis, «Mediterranean Topographies before Balkanization: on Greek Diaspora, Emporion, and Revolution», *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 6, No. 2, 1997, pp. 179-194.
- LEOPOLD, Anita M. – JENSEN, Jeppe S. (eds.), *Syncretism in religion: a reader*, London, Equinox, 2004.
- LEPETIT, Bernard – OZOUF, Marie V. – SALVEMINI, Biagio, «Pratiche dello spazio e identità sociali: temi e problemi di una riflessione in corso», *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, 18 (1993), pp. 141-150.
- LEPRE, Aurelio, «Azienda feudale e azienda agraria nel Mezzogiorno continentale fra Cinquecento e Ottocento», in Angelo MASSAFRA (a cura di), *Problemi di storia delle campagne meridionali nell'età moderna e contemporanea*, Bari, Edizioni Dedalo, 1981, pp. 27-40.
- , *Feudi e masserie: problemi della società meridionale nel Sei e Settecento*, Napoli, Guida, 1973.
- , *Il Mezzogiorno dal feudalesimo al capitalismo*, Napoli, Società editrice napoletana, 1979 (Collana di ricerche e analisi storiche, 2).
- LEVI, Giovanni – FASANO, Elena – DELLA PINA, Marco, «Movimenti migratori in Italia nell'età moderna», *Bollettino di demografia storica*, 12 (1990), pp. 19-34.
- LEWIS, Bernard, «Foundation Myths of the Millet System», in Benjamin BRAUDE – Bernard LEWIS (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Londres-New York, Holmes & Meier, 1982, Vol. 1: *The Central Lands*, pp. 69-88.
- LIAKOS, Antonis, «The Construction of National Time: the Making of the Modern Greek Historical Imagination», *Mediterranean Historical Review*, vol. 16, No. 1 (2001), pp. 27-42.
- LIATA, Eftychia, «G. A. Melos' trading network (Venice, 1712-1732): structural characteristics and temporary partnerships», *The Historical Review / La Revue Historique*, Institute for Neohellenic Research, Vol. VII (2010), pp. 127- 177.

- LISI, Giuseppe, «Per la storia del rito greco in Terra d'Otranto. Una lettera inedita dell'Arcivescovo di Otranto del 1580», *Brundisii res*, 13 (1981), pp. 167-176.
- , *La fine del rito greco in Terra d'Otranto*, Brindisi, Amici della "A. De Leo", 1988, (Chiesa e società, III).
- LOMBARDI, Giovanni, «People, their experiences and merchant practices in a port-city: Naples as a Mediterranean crossroads in the modern age», *The Historical Review / La Revue Historique*. Institute for Neohellenic Research, Vol. VII (2010), pp. 77-97.
- LUCASSEN, Jan – LUCASSEN, Leo (eds.), *Migration, migration history, history. Old paradigms and new perspectives*, Bern-Berlin-Frankfurt a.M. - New York –Paris-Wien, Peter Lang, 1997.
- LUPI, Giuseppe, «Il rito greco a Malta», in *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969), III, Padova, Editrice Antenore, 1972 (Italia Sacra 21), pp. 1247-1259.
- LURIA, Keith P., *Sacred boundaries: religious coexistence and conflict in early-modern France*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2005.
- MACFARLANE, Alan, *Reconstructing historical communities*, Cambridge University Press, 1977.
- MACIVER, Robert Morrison – PAGE, Charles H., *Society: an introductory analysis*, London, Macmillan & Co. Ltd, 1949.
- MACKRIDGE, Peter, *Aspects of language and identity in the Greek peninsula since the eighteenth century*, URL: http://www.farsarotul.org/nl29_1.htm.
- , *Language and national identity in Greece, 1766-1976*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2009.
- MACRY, Paolo, *Mercato e società nel Regno di Napoli: commercio del grano e politica economica nel Settecento*, Napoli, Guida, 1974.
- MAFRICI, Mirella, – VASSALLO, Carmel, *Sguardi mediterranei tra Italia e Levante (XVII-XIX secolo)*, Malta University Press, 2012.
- MAFRICI, Mirella, «Diplomazia e commerci tra il Regno di Napoli e la Sublime Porta: Guglielmo Maurizio Ludolf (1747-1789)», in Id. (a cura di), *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 151-172.
- , «Il Mezzogiorno d'Italia e il mare: problemi difensivi nel

- Settecento», in Rossella CANCELILA (a cura di), *Mediterraneo in armi (secc. XV-XVIII)*, Palermo, Associazione mediterranea, 2007 (*Mediterranea. Ricerche storiche*, 4) 2007, pp. 637-663, URL: (http://www.storiamediterranea.it/public/md1_dir/b703.pdf).
- , «Il Regno di Napoli e la Sublime Porta tra Sei e Settecento», in Gaetano PLATANIA (a cura di), *L'Europa centro-orientale e il problema turco tra Sei e Settecento*. Atti del Convegno internazionale di studi (Viterbo, 23-25 novembre 1998), Viterbo, Sette Città, 2000, pp. 253-279.
- , «La diplomazia in azione nel Sette-Ottocento: rapporti diplomatici tra la Russia e il Regno di Napoli», in Luigi MASCILLI MIGLIORINI – Mirella MAFRICI (a cura di), *Mediterraneo e/è Mar Nero: due mari tra età moderna e contemporanea*, Napoli-Roma, Edizioni scientifiche italiane, 2012, pp. 31-54.
- , «Le relazioni diplomatiche e commerciali tra il Regno di Napoli e l'Impero russo nel secolo dei Lumi», in Renzo SABBATINI – Paola VOLPINI (a cura di), *Sulla diplomazia in età moderna: politica, economia, religione*, Milano, Franco Angeli, 2011 (*Annali di storia militare europea*), pp. 219-239.
- MAGKRIOTIS, Dimitris, «Η δημογραφική ιστορία τῆς ελληνικῆς ἐμπορικῆς παροικίας τοῦ Λονδίνου, 1837-1881», [*Storia demografica della comunità mercantile greca di Londra, 1837-1881*], *Τα ιστορικά / Historica*, 6 (1986), pp. 349-368.
- MALLIARIS, Alexis, «Population Exchange and Integration of Immigrant Communities in the Venetian Morea, 1687-1715», *Hesperia Supplements*, Vol. 40: *Between Venice and Istanbul: Colonial Landscapes in Early Modern Greece* (2007), pp. 97-109.
- MALTEZOU, Cryssa – VARZELIOTI, Gogo, *Oltre la morte: testamenti di Greci e Veneziani redatti a Venezia o in territorio greco-veneziano nei sec. XIV-XVIII*. Atti dell'incontro scientifico, Venezia, 22-23 gennaio, 2007, Venezia, Istituto ellenico di studi bizantini e post-bizantini di Venezia, 2008.
- MANDALÀ, Matteo (a cura di), *Cinque secoli di cultura albanese in Sicilia. Giornate di studi offerte a Antonino Guzzetta*. Atti del XXVIII Congresso Internazionale di Studi Albanesi (Palermo-Piana degli Albanesi-Mezzojuso-Contessa Entellina, 16-19 maggio 2002), Palermo, A. C. Mirror, 2003.
- , «Paolo Maria Parrino e le origini dell'ideologia albanista», in Pietro DI MARCO – Alessandro MUSCO (a cura di), *Aspetti della cultura bizantina ed albanese in Sicilia*, Palermo, Officina di Studi medievali, 2005, pp. 1-60.

- , *Mundus vult decipi: i miti della storiografia arbëresche*, Palermo, A.C. Mirror, 2007.
- , *Sviluppi demografici a Piana degli Albanesi (secoli XVI-XVIII)*, Piana degli Albanesi, 1995 (Quaderni di βίβλος, Storia 3/1).
- MANDILARA, Anna, «Ελληνική διασπορά και ιστοριογραφική διασπορά. Διαδρομές, αδιέξοδα, επανεκτιμήσεις», [La diaspora ellenica e la diaspora storiografica. Percorsi, stalli, rideterminazioni], *Μνήμων*, 22 (2000), pp. 239-246.
- MANGO, Cyril, *Byzantium and its image. History and culture of the Byzantine Empire and its heritage*, London, Variorum reprints, 1984.
- MANOUSSACAS, Manoussos I., «Structure sociale de l'Hellénisme post-byzantin», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 31 (1981), pp. 791-821.
- , «Le grandi Comunità Elleniche in Italia (1453-1821)», *Risorgimento greco e filellenismo italiano. Lotte - Cultura - Arte*, Roma, 1986, pp. 43-48.
- , «Οι μεγάλες Ελληνικές παροικίες της Ιταλίας (Βενετίας, Νεάπολης, Λιβόρνου, Τεργέστης) από την άλωση της Κωνσταντινούπολης (1453) ως σήμερα», in John M. FOSSEY (ed.), *Proceedings of the first international congress on the hellenic diaspora from antiquity to modern times*, t. 2, Amsterdam, G. C. Gieben, 1991, pp. 1-12.
- , *La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia*, Estratto da: *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Padova, Antenore, 1973, (Italia sacra, 20-22).
- MANTOUVALOU, Maria, «Romainos-Romios-Romioisyni: la notion de 'Romain' avant et apres la chute de Constantinople», *Επιστημονική Έπετηρίς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Αθηνῶν*, seconda s., 28 (1979-85), pp. 169-198.
- MANTRAN, Robert (a cura di), *Storia dell'Impero ottomano*, Lecce, Argo, 2004; ed. or. *Histoire de l'empire ottoman* (sous la direction de Robert Mantran), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1989.
- MARCOU, Anargyros, «Το βασίλειο της Νεάπολης από τους Βουρβόνους στον Ιωσήφ Βοναπάρτη και η συμβολή ενός Έλληνα στην εγκαθίδρυση της Γαλλοκρατίας στα Επτάνησα», [Il regno di Napoli dai Borbone a Giuseppe Bonaparte e un contributo greco alla creazione della Gallocrazia nell'Eptaneso], in AA. VV., *Ελληνισμός και κάτω Ιταλία από τα Ιόνια νησιά στην Grecia Salentina*, [Ellenismo e Italia meridionale dalle isole

Ionie alla Grecia Salentina], Τόμος Α, Κερκυρα, Ιονιο Πανεπιστημιο επιτροπη ερευνων, 2002, pp. 55-156.

MARTELLA, Vita A. – CARDUCCI, Giovanguualberto (a cura di), *Le comunità italo-albanesi fra microstoria e arbëreshe: il caso di San Marzano*. Atti del seminario di studi per la didattica (San Marzano, sabato 8 maggio 1999), Martina Franca, Edizioni pugliesi, 2000.

MASSAFRA, Angelo – RUSSO, Saverio, «Microfondi e borghi rurali nel Mezzogiorno», in Piero BEVILACQUA (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, vol. 1: *Spazi e paesaggi*, Venezia, Marsilio, 1989, pp. 181-228.

MASSAFRA, Angelo, *Campagne e territorio nel Mezzogiorno fra Settecento e Ottocento*, Bari, Edizioni Dedalo, 1984.

—, *Il Mezzogiorno preunitario: economia, società e istituzioni*, Bari, Edizioni Dedalo, 1988.

MASSICARD, Élise, «La communauté, un universel sociologique?» *Labyrinthe*, Vol. 21: *Communauté en pièces: d'Europe, d'Islam et d'ailleurs*, 2 (2005), pp. 79-83.

MAVROIDI, Fani, «I serbi e la Confraternita greca di Venezia», *Balkan studies*, vol. XXIV, n. 2 (1983), pp. 511-529.

—, *Aspetti della società veneziana del '500. La Confraternita di S. Nicolò dei Greci*, a cura di Piero PICCININI, Ravenna, Diamond Byte Editrice, 1989, (Quaderni della «Rivista di studi bizantini e slavi», 8).

MAZZIOTTI, Innocenzo, *Immigrazioni albanesi in Calabria nel XV secolo e la colonia di San Demetrio Corone (1471-1815)*, Castrovillari, Il Coscile, 2004.

MCKAY, Derek – SCOTT, H. M., *The rise of the great powers 1648-1815*, London-New York, Longman, 1983.

MCKEE, Sally (ed.), *Crossing boundaries: issues of cultural and individual identity in the Middle Ages and the Renaissance*, Turnhout, Brepols, 1999.

MEERSSMAN, G. G. – PACINI, Piero G., «Le Confraternite laicali in Italia dal Quattro al Seicento», in AA. VV., *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli, Dehoniane, 1979, pp. 109-136.

MEYENDORFF, John, «Cultural ties: Byzantium, the Southern Slavs and Russia», in Jonathan SHEPARD (ed.), *The expansion of Orthodox Europe. Byzantium, the Balkans and Russia*, Aldershot - Burlington, Ashgate, 2007, pp. 447-472.

- MICHEAU, Françoise, «Eastern Christianities (eleventh to fourteenth century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites», in *The Cambridge history of Christianity*, Vol. 5: Michael ANGOLD (ed.), *Eastern Christianity*, Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 373-403.
- MILLS, Amy, «The place of locality for identity in the nation: minority narratives of cosmopolitan Istanbul», *International Journal of Middle East Studies*, 40 (2008), pp. 383-401.
- MILOSEVICH, Giorgio, «Storia della comunità "illirica"», in Giorgio MILOSEVICH – Marisa BIANCO FIORIN (a cura di), *I Serbi a Trieste: storia, religione, arte*, Udine, Istituto per l'enciclopedia del Friuli-Venezia Giulia, 1978, pp. 9-63.
- MINAS, Konstantinos, «Συμβολή στη μελέτη της Κατωιταλικής ελληνικής», [Contributo allo studio dei Greci dell'Italia meridionale], *Ελληνικά*, Vol. 35, t. 1 (1984), pp. 117-132.
- MISHKOVA, Diana, «Regional versus National? Legacies and Prospects of the Historiography of Southeastern Europe», *European Studies*, VII, 2008, University of Tokyo, pp. 137-144.
- , «The Balkans as an Idée-Force», *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, Vol. 60, No. 2 (2012), pp. 39-64.
- MOATTI, Claudia (a cura di), *La mobilità des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de controle et documents d'identification*, Rome, Ecole Francaise de Rome, 2004.
- MOCH, Leslie Page, *Moving Europeans. Migration in Western Europe since 1650*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2003.
- MOLHO, Anthony, «Comunità e identità nel mondo mediterraneo», in Fabrizio BARCA – Maurice AYMARD (a cura di), *Conflitti, migrazioni e diritti dell'uomo. Il Mezzogiorno laboratorio di un'identità mediterranea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 29-44.
- MORABITO, Rosanna, *Tradizione e innovazione linguistica nella cultura serba del XVIII secolo*, Cassino, Laboratorio di comparatistica, Dipartimento di linguistica e letterature comparate, Università di Cassino, 2001 (Dimore, 2).
- MORETTI, Costantino, *Una colonia di greco-corsi in Sardegna: Montresta (1750)*, Sassari, Lito-tipografia Carbongemma, 1982.
- MORINI, Enrico, *Gli Ortodossi*, Bologna, il Mulino, 2002.

- , *La chiesa ortodossa: storia, disciplina, culto*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996.
- MOSCHONAS Nicolaos G., «La Comunità greca di Venezia: aspetti sociali ed economici», in Francesca Maria TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2002, pp. 221-242.
- , «I Greci a Venezia e la loro posizione religiosa nel XV secolo. Studio su documenti veneziani», *Ο Έραμιστής*, 5 (1967), pp. 105-137.
- , «Navigation and trade in the Ionian and lower Adriatic seas in the eighteenth century», in Apostolos E. VACALOPOULOS – Constantinos D. SVOLOPOULOS – Bela K. KIRALY (eds.), *Southeast European maritime commerce and naval policies from the mid-eighteenth century to 1914*, *Southeast European maritime commerce and naval policies from the mid-eighteenth century to 1914*, New York, Columbia University Press, 1988 («War and society in East central Europe», vol. XXIII), pp. 189-196.
- MOSCHOPOULOS, Georgios N., «Μια αφήγηση για τη Μεσσήνη της Σικελίας και την εκεί ελληνική κοινότητα (1865). Εγκατάστασεις και περιγραφή της πόλης, μονές, ήθη, έθιμα, διάλεκτος, επιρροές», [Un racconto su Messina di Sicilia e la Comunità greca (1865): insediamenti e descrizione della città, monasteri, costumi, usi, dialetto, influenze], *Θησαυρίσματα*, 39-40 (2009-2010), pp. 439-460.
- MÜGE GÖÇEK, Fatma, «Ethnic Segmentation, Western Education, and Political Outcomes: Nineteenth-Century Ottoman Society», *Poetics Today*, Vol. 14, No. 3 (1993), pp. 507-538.
- , «The legal recourse of minorities in history. Eighteenth-century appeals to the islamic court of Galata», in Molly GREENE (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton, N.J, Markus Wiener Publishers, 2005, pp. 47-69.
- MUSI, Aurelio, «La comunità greca di Napoli in età moderna», *Rassegna storica salernitana*, XII (1995), fasc. 23, pp. 185-201.
- MYROGIANNIS, Stratos, *The Emergence of a Greek Identity (1700-1821)*, Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- NADIN BASSANI, Lucia, *Migrazioni e integrazione: il caso degli Albanesi a Venezia (1479-1552)*, Roma, Bulzoni, 2008.
- NASSE, George Nicholas, *The Italo-Albanian Villages of Southern Italy*, Washington D. C., National Academy of Sciences, 1964, (Foreign

Field research program sponsored by office of naval research, report no. 25).

NICHOLAS, Nick, «History of the Greek Colony of Corsica», *Journal of the Hellenic Diaspora*, Vol. 31, No. 1 (2005), pp. 33-78.

—, «Negotiating a Greco-Corsican Identity», *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 24, No. 1, 2006, pp. 91-133.

NICOLOPOULOS, Jean, «Correspondance commerciale d'Odessa. Quelques renseignements sur l'activité des Grecs en Russie méridionale en XIXe siècle», *Ο Έραμιστής*, 17 (1981), pp. 224-233.

NIKAS, Costantino – D'ORIA, Filippo, «Grecia moderna e tradizione classica nell'Arcadia napoletana del Settecento», *Ιταλοελληνικά. Rivista di cultura greco-moderna*, 2 (1989), pp. 237-251.

—, «Οι Έλληνες στη Νεάπολη από τον 16ο αιώνα μέχρι σήμερα», [Greci a Napoli dal XVI sec. ai nostri giorni], in John M. FOSSEY (ed.), *Proceedings of the first International congress on the hellenic diaspora from antiquity to modern time*, t. II, Amsterdam, G. C. Gieben, 1991.

—, «L'antico statuto della Confraternita dei Greci di Napoli», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, XXIV (1981-1982), pp. 295-318.

—, «La Chiesa e Confraternita dei Greci di Napoli», *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinistik*, Vol. 32, n. 6 (1982), pp. 43-50.

—, «Per la storia dell'insegnamento del greco moderno a Napoli», *Ιταλοελληνικά. Rivista di cultura greco-moderna*, 1 (1988), pp. 37-47.

—, «Οι επτανήσιοι στη Νεάπολη κατά το 18 και 19 αιώνα. Ο κεφαλλονίτης Γεώργιος Χωραφάς», [Greci delle isole dell'Εptaneso a Napoli durante i secoli XVIII-XIX. Il cefaloniotto Giorgio Corafà], *Ιταλοελληνικά. Rivista di cultura greco-moderna*, 3 (1990), pp. 97-139.

O'MAHONY, Anthony, «'Between Rome and Constantinople': the Italian-Albanian Church: a study in Eastern Catholic history and ecclesiology», *International journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 8, No. 3, 2008, pp. 232-251.

OBOLENSKY, Dimitri, «Late Byzantine Culture and the Slavs. A study in Acculturation», in Jonathan SHEPARD (ed.), *The expansion of Orthodox Europe. Byzantium, the Balkans and Russia*, Aldershot - Burlington, Ashgate, 2007, pp. 473-496.

- , *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko, «Historicization of the culture concept», *History and Anthropology*, Vol. 12, No. 3 (2001), pp. 213-254.
- OZIL, Ayşe, *Orthodox christians in the late Ottoman Empire. A study of communal relations in Anatolia*, London - New York, Routledge, 2013 (SOAS/Routledge Studies on the Middle East; 19).
- PAGRATIS, Gerassimos D., «Shipping enterprise in the eighteenth century: the case of the Greek subjects of Venice», *Mediterranean Historical Review*, Vol. 25, No. 1 (2010), pp. 67-81.
- PALESTINA, Carlo, *Fuochi albanesi nella provincia di Potenza nel secolo XVI*, Potenza, S.T.E.S, 2004.
- PANAREO, Salvatore, «Albanesi nel Salento e Albanesi al servizio del Regno di Napoli», *Rinascenza Salentina*, a. VII (1939), pp. 329-343.
- PANDOLFINI, Pasquale, «Albania e Puglia: vicende storiche, politiche e religiose fra le due sponde dell'Adriatico», *Biblos* - 14, 28 (2007), pp. 83-92.
- PANESSA, Giangiacomo, «Presenze greche ed orientali a Livorno», *Nuovi Studi Livornesi*, 4 (1996), pp. 123-143.
- PANITSA, Constantino G., «Στρατολογία εθελοντών στην Ήπειρο στα τέλη του ΙΗ'αιώνα στην υπηρεσία του βασιλέως της Νεαπόλεως», [Arruolamento di volontari nell'Epìro verso la fine del XVIII secolo in servizio presso il Re di Napoli], *Λακωνικάί Σπουδαί*, vol. 11 (1992), pp. 313-332.
- PANOPOULOU, Angeliki, «The civic communities in the Venetian-ruled Greek lands (13th-18th centuries): a synthetic approach», *Mediterranean Historical Review*, Vol. 25, No.1 (2010), pp. 96-102.
- PANZAC, Daniel, «International and domestic maritime trade in the Ottoman Empire during the 18th century», *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 24, No. 2 (1992), pp. 189-206.
- , «L'escale de Chio: un observatoire privilégié de l'activité maritime en mer Egée au XVIIIe siècle», *Histoire, économie et société*, Anno IV, No. 4 (1985), pp. 541-561.
- , *Commerce et navigation dans l'Empire ottoman au XVIIIe siècle*, Istanbul, Éditions Isis, 1996.
- , *La caravane maritime. Marins européens et marchands ottomans en Méditerranée (1680-1830)*, Paris, CNRS Editions, 2004.

- PAPACOSTA, Christina E., «Ηπειρώτες έμποροι στη Βενετία (16ος-19ος αιώνας)», [Mercanti Epiroti a Venezia ('500-'800)], *Θησαυρίσματα*, 37 (2007), pp. 435-448.
- , «La nostalgia della patria nei testamenti dei Greci (XVII-XVIII sec.)», in Cryssa MALTEZOU – Angeliki TZAVARA – Despina VLASSI (eds.), *I Greci durante la venetocrazia: uomini, spazio, idee (XIII-XVIII)*. Atti del Convegno Internazionale di studi, Venezia, 3-7 dicembre 2007, Venezia, 2009, pp. 153-161.
- PAPADIA-LALA, Anastassia, «Collective expatriations of Greeks in the fifteenth through seventeenth centuries», in Minna ROZEN (ed.), *Homelands and Diasporas. Greeks, Jews and their Migrations*, London-New York, I.B. Tauris & Co Ltd, pp. 127-133.
- , *Ο θεσμός των αστικών κοινοτήτων στον ελληνικό χώρο κατά την περίοδο της βενετοκρατίας (13ος-18ος αι.). Μια συνθετική προσέγγιση* [Comunità civiche nelle terre greche sotto il dominio veneziano (XIII-XVIII secoli): un approccio sintetico], Venezia, Istituto ellenico di studi bizantini e post-bizantini di Venezia, 2008.
- PAPADOPOULOS, Stephanos I., «Οι ελληνικές κοινότητες της Ουγγαρίας και η συμβολή τους στην οικονομική και πολιτιστική ανάπτυξη της βόρειας Ελλάδας κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας», [Le comunità greche in Ungheria e il loro contributo allo sviluppo economico e culturale della Grecia settentrionale durante il periodo ottomano], *Δωδώνη*, 18 (1989), pp. 94-104.
- PAPADOPOULOS, Theodore H., *Studies and documents relating to the history of the Greek Church and people under turkish domination*, Brussels, 1952 (Bibliotheca graeca aevi posterioris, 1).
- PAPADOPOULOS, Thomas, *Ελληνική βιβλιογραφία (1466 ci. – 1800), Τόμος πρώτος: αλφαβητική και χρονολογική ανακατάταξις*, [Bibliografia ellenica (1466 ca. – 1800), Tomo I: ordinamento alfabetico e cronologico], ΑΘΗΝΑΙ, Γραφείον Δημοσιευμάτων της Ακαδημίας Αθηνών, 1984 (Πραγματεΐαι της Ακαδημίας Αθηνών, 48).
- , «Μανιάτες έποικοι στην Ιταλία τόν 17^ο αιώνα», [Mainotti emigrati in Italia nel XVII secolo], *Λακωνικά Σπουδαί*, vol. 4 (1979), pp. 396-474; vol. 6 (1982), pp. 182-257.
- , «Οι Μανιάτες της Κορσικής και οι ναοί τους», [I Maniotti di Corsica e le loro chiese], *Λακωνικά Σπουδαί*, vol. 3 (1977), pp. 202-243.

- PAPAGEORGIU, Georgiou P., «Συμβολή στην ιστορία της Ελληνικής παροικίας της Αγκώνας κατά τον 19ον ΑΙ.», [Contributo alla storia della comunità greca di Ancona durante il XIX secolo], *Δωδώνη*, 4 (1975), pp. 293-341.
- PAPAGNA, Elena, *Grano e mercanti nella Puglia del Seicento*, Bari, Edipuglia srl, 1990 (Mediterranea, 2).
- PAPPAS, Nicholas Charles, *Greek in Russian military service in the late eighteenth and early nineteenth centuries*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1991.
- PARKER, Grant, «Mapping the Mediterranean», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 37, No. 1 (2007), pp. 1-7.
- PARRÀ, Maria, «Ιστορία των ελληνικού ενδιαφέροντος αρχείων της Κάτω Ιταλίας και Σικελίας», [Storia degli archivi d'interesse greco dell'Italia meridionale e Sicilia], in AA. VV., *Ελληνισμός και κάτω Ιταλία από τα Ιόνια νησιά στην Grecia Salentina*, [Ellenismo e Italia meridionale dalle isole Ionie alla Grecia Salentina], Τόμος Α, Κερκυρα, Ιονιο Πανεπιστημιο επιτροπη ερευνων, 2002, pp. 157-183.
- PARRINO, Ignazio, «L'autonomia amministrativa dei siculo-albanesi e gli sviluppi socio-politici conseguiti nei secoli XVIII-XIX», in Francesco ALTIMARI [et. al.] (a cura di), *Atti del Congresso internazionale di studi sulla lingua, la storia e la cultura degli Albanesi d'Italia, (Mannheim, 25-26 giugno 1987)*, Rende, CELUC, 1991, pp. 209-229.
- PASSARELLI, Gaetano, *Le icone e le radici: le icone di Villa Badessa*, Rosciano, Il Comune, 2006.
- PATINIOTIS, Manolis, «Scientific Travels of the Greek Scholars in the eighteenth century» in Ana SIMÕES – Ana CARNEIRO – Maria Paula DIOGO (eds.), *Travels of Learning. A Geography of Science in Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 47-75.
- PEACOCK, Andrew C. S., *The frontiers of the Ottoman world*, Oxford University Press, 2009.
- PEDANI, Maria Pia, «Ottoman merchants in the Adriatic. Trade and smuggling», *Acta Historiae*, 16/1-2 (2008), pp. 155-172.
- PEDIO, Tommaso, *Contributo alla storia delle immigrazioni albanesi nel Mezzogiorno d'Italia*, Roma, Accademia d'Italia. Centro di Studi per l'Albania, 1943.
- PELLEGRINI, Arsenio, «Benedetto XIV e le Chiese orientali», Roma e l'Oriente, vol. 8, fasc. 47-48 (1914), pp. 263-273.

- PELLEGRINO, Bruno, *L' ulivo e l'aldilà: la Chiesa meridionale dal possesso materiale al beneficio spirituale*, Galatina, Congedo, 2002.
- , (a cura di), *Terra D'Otranto in eta moderna: fonti e ricerche di storia religiosa e sociale*, Galatina, Congedo, 1984.
- , *Istituzioni ecclesiastiche nel Mezzogiorno moderno*, Roma, Herder, 1993.
- PEPELASHIS MINOGLU, Ioanna, «Toward a Typology of Greek-diaspora Entrepreneurship», in Ina Baghdiantz MCCABE – Gelina HARLAFTIS – Ioanna PEPELASHIS MINOGLU (eds.), *Diaspora Entrepreneurial Networks: Four Centuries of History*, Oxford-New York, Berg, 2005, pp. 173-190.
- PERI, Vittorio, «Culto e pietà popolare degli Albanesi d'Italia prima della riforma tridentina», *Oriente Cristiano*, Vol. 30, No. 3 (1980), pp. 9-41.
- , «I metropolitani orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo», in AA.VV., *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1982, pp. 274-321.
- , «Il Concilio di Trento e la Chiesa greca», in Giuseppe ALBERIGO – Iginio ROGGER (a cura di), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio. Atti del Convegno tenuto a Trento il 25-28 settembre 1995*, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 403-441.
- , «La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti», *Studia Gratiana*, 13 (1967), Collectanea Stephan Kuttner, III, pp. 131-256.
- , *Chiesa Romana e "rito" greco: G.A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia, Paideia Editrice, 1975 (Testi e ricerche di scienze religiose).
- , *Orientalis varietas. Roma e le Chiese d'Oriente – Storia e diritto canonico*, Roma, Pontificio istituto orientale, 1994 (Kanonika, 4).
- , «Studio introduttivo. Pietro Pompilio Rodotà e gli studi sulla Chiesa bizantina in Italia», in Pietro Pompilio Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, a cura di Vittorio PERI, (Biblioteca degli Albanesi d'Italia, 3), Cosenza, Edizioni Brenner, 1986, pp. 5-75.
- PERILLO, Francesco S., «Gli Albanesi di Gioia del Colle», in *Le minoranze etniche e linguistiche. Atti del 2° Congresso Internazionale, I, Piana degli Albanesi, 7/11 settembre 1988*, pp. 163-271.

- PERRONE-CAPANO, Roberto, *Sulla presenza degli slavi in Italia e specialmente nell'Italia meridionale*, Napoli, Giannini, 1963.
- PETALA, Alexandra, «Ιταλοί έμποροι στον Ιόνιο χώρο και Ιόνιοι στην Κάτω Ιταλία», [Mercanti italiani nella regione ionica e mercanti delle isole Ionie nell'Italia meridionale], in *Ελληνισμός και κάτω Ιταλία από τα Ιόνια νησιά στην Grecia Salentina*, [Ellenismo e Italia meridionale dalle isole Ionie alla Grecia Salentina], Τόμος Α, Κερκυρα, Ιονιο Πανεπιστήμιο επιτροπή ερευνών, 2002, pp. 241-374.
- PETERS-CUSTOT, Annick, *Les grecs de l'Italie méridionale post-byzantine, IXe-XIVe siècle: une acculturation en douceur*, Rome, École française de Rome, 2009 (Collection de l'École française de Rome, 420).
- PETMEZAS, Socrate, «La commune grecque: une tentative d'histoire des fictions historiographiques», in Gilles GRIVAUD [et al.] (ed.), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Helene Antoniadis-Bibicou*, 2007, pp. 207-232.
- , «Christian communities in eighteenth- and early nineteenth-century Ottoman Greece: their fiscal functions», in Molly GREENE (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton, N.J, Markus Wiener Publishers, 2005, pp. 71-127.
- PETRACCONE, Claudia, *Napoli dal '500 all'800. Problemi di storia demografica e sociale*, Napoli, Guida, 1975.
- PETTA, Paolo, *Stradioti: soldati albanesi in Italia (sec. XV-XIX)*, Lecce, Argo, 1996.
- PEZZI, Massimiliano, *Impero ottomano e Mezzogiorno d'Italia tra Sette e Ottocento*, Bari, Levante, 2004.
- PILLAI, Carlo, «La comunità dei Greci a Cagliari tra la fine del XVIII e la prima metà del XIX secolo», in Luisa D'ARIENZO (a cura di), *Sardegna, Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed età moderna. Studi storici in onore di Alberto Boscolo*, Vol. I: *La Sardegna*, Roma, Bulzoni, 1993, pp. 611- 630.
- PIPA, Arshi, «Gli italo-albanesi e la tradizione greco-bizantina», *Revue des études sud-est européennes*, Vol. XVI, n. 2 (1978), pp. 239-251.
- PIRA, Stefano, «Il gremio dei sarti e i cappottari greci a Cagliari: tradizione e rinnovamento nell'abbigliamento in Sardegna tra Settecento e Ottocento», Antonello MATTONE (a cura di), *Corporazioni, gremi e artigianato tra Sardegna, Spagna e Italia nel Medioevo e nell' età moderna*, Cagliari, AM&D Edizioni, 2000, pp. 616-631.

- , (a cura di), *Nostos, Montresta e i greci. Diaspore, emigrazioni e colonie nel Mediterraneo dal XVIII al XIX secolo*, Cagliari, AM&D Edizioni, 2012.
- PIRJEVEC, Joze, «The Greek colony in Trieste in the 18th-19th centuries», in John M. FOSSEY (ed.), *Proceedings of the first international congress on the hellenic diaspora from antiquity to modern times*, vol. 2, Amsterdam, G. C. Gieben, 1991, pp. 29-34.
- PIRODDI, Giulio, *La colonia dei Greci a Montresta: 1750-1830. Ricostruzione e documentazione storica ed economica*, Sassari, Gallizzi, 1967.
- PISSIS, Nicolas, «Τροπές της «Ρωσικής προσδοκίας» στα χρόνια του Μεγάλου Πέτρου», [Mutazioni dell' «aspettativa russa» all'epoca di Pietro il Grande], *Μνήμων*, 30 (2009), pp. 37-59.
- PITERBERG, Gabriel – RUIZ, Teofilo F. – SYMCOX, Geoffrey (eds.), *Braudel Revisited: The Mediterranean World, 1600–1800*, Toronto, University of Toronto Press, 2010.
- PITT, David C., *Using historical sources in anthropology and sociology*, New York - London, Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- PLATANIA, Gaetano, «Pericolo turco e idea di 'crociata' nella politica pontificia in età moderna attraverso alcuni scritti inediti o rari di autori laici e religiosi (secc. XV-XVII)», in Mirella MAFRICI (a cura di), *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 111-150.
- PLOKHY, Serhii, *The origins of the Slavic nations: premodern identities in Russia, Ukraine, and Belarus*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2006.
- PLOUMIDIS, Georgios, «Η ελληνόφωνη περιοχή του Σαλέντο. Ιστορικό Σημείωμα», [La regione ellenofona del Salento. Nota storica], *Δωδώνη*, 30 (2001), pp. 337-344.
- , «Οι Έλληνες σπουδαστές του πανεπιστημίου της Πάδοβας. Προσθήκες», [Gli studenti greci dell'Università di Padova. Integrazioni], *Δωδώνη*, 12 (1983), pp. 263-281.
- , «La Confraternita greco-cattolica di Santo Spiridione a Venezia (1708)», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, nuova s., Vol. XXVI (1972), pp. 51-70.
- POLI, Giuseppe, *Città contadine: la Puglia dell'olio e del grano in età moderna*, Bari, Progedit, 2004.
- , «Organizzazione produttiva e articolazione sociale nella diocesi di

Trani tra Cinque e Settecento», in Pietro DI BIASE (a cura di), *Vescovi, disciplinamento religioso e controllo sociale. L'arcidiocesi di Trani fra Medioevo ed Età moderna*. Atti del convegno di studi Trinitapoli, Auditorium dell'Assunta 20-21 ottobre 2000, Bari, Società di storia patria per la Puglia, 2001, pp. 257-299.

POMPONI, Francis, «Une colonie grecque en Corse au XVIIIe siècle», in Maurice AYMARD [et al.] (éds.), *Les migrations dans les pays méditerranéens au XVIII e et au début du XIX siècle*. Actes des journées d'études, Bendor, 6 et 7 avril, Nice, Université de Nice - Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine, 1973, pp. 92-133.

POPLIN, Dennis E., *Communities: a survey of theories and methods of research*, New York, Macmillan, 1972.

PORFYRIOU, Heleni, «La diaspora greca fra cosmopolitismo e coscienza nazionale nell'impero asburgico del XVIII secolo», *Città e Storia*, Vol. II, fasc. n. 1 (2007), pp. 235-252.

—, «La diaspora greca in Italia dopo la caduta di Costantinopoli: Ancona, Napoli, Livorno e Genova», in Maria Francesca TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2002, pp. 151-184.

POSTAN, Michael M., *Fact and relevance: essays on historical method*, Cambridge University Press, 1971.

POUMARÈDE, Géraud, «Consuls, réseaux consulaires et diplomatie à l'époque moderne», in Renzo SABBATINI – Paola VOLPINI (a cura di), *Sulla diplomazia in età moderna: politica, economia, religione*, Milano, Franco Angeli, 2011, (Annali di storia militare europea), pp. 193-218.

POWER, Daniel – STANDEN, Naomi, *Frontiers in question. Eurasian borderlands, 700-1700*, Basingstoke, Macmillan, 1999.

PRÉVÉLAKIS, Georges, «Introduction. Les réseaux des diasporas», in Id. (éd.), *Les réseaux des diaspora. The network of diasporas*, Nicosie, Kikem, 1996, pp. 29-34.

—, «Les espaces de la diaspora hellénique et le territoire de l'état grec», in Id. (éd.), *Les réseaux des diaspora. The network of diasporas*, Nicosie, Kikem, 1996, pp. 53-67.

PROUSIS, Theophilus Christopher, *Russian society and the Greek revolution*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1994.

- , «Russian philorthodox relief during the greek war of independence», *Modern greek studies yearbook*, Vol. 1 (1985), pp. 31-62.
- PURCELL, Nicholas, «The Boundless Sea of Unlikeness? On Defining the Mediterranean», *Mediterranean Historical Review*, Vol. 18, No. 2 (2003), pp. 9-29.
- QUATAERT, Donald, *The Ottoman empire, 1700-1922*, Cambridge University press, 2005.
- RAFFENSPERGER, Christian, «Revisiting the idea of the Byzantine Commonwealth», *Byzantinische Forschungen*, 28 (2004), pp. 159-74.
- RAGOSTA, Rosalba, *Napoli, città della seta. Produzione e mercato in età moderna*, Roma, Donzelli editore, 2009.
- RAGSDALE, Hugh (ed.), *Imperial Russian foreign policy*, New York, University of Cambridge Press, 1993 (Woodrow Wilson Center Series).
- , «Evaluating the Traditions of Russian Aggression: Catherine II and the Greek Project», *The Slavonic and East European Review*, Vol. 66, No. 1 (1988), pp. 91-117.
- , «Montmorin and Catherine's Greek project. Revolution in French foreign policy», *Cahiers du Monde russe et soviétique*, Vol. 27, No. 27-1 (1986), pp. 27-44.
- RAO, Anna Maria, «La Méditerranée: une frontière? Le cas de Naples au XVIII^e siècle», *International Review of Eighteenth-Century Studies (IRECS)*, Vol. 1: Pasi IHALAINEN [et al.] (eds.), *Boundaries in the Eighteenth Century – Frontières au dix-huitième siècle*, 2007, pp. 91-107, URL: <http://www.helsinki.fi/historia/1700/irecs-rieds/>);
- , *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Napoli, Guida, 1983.
- RAQUEZ, Oliviero, «Contributo del Collegio greco di Roma alla formazione culturale-religiosa delle colonie Italo-Albanesi di Sicilia», *Oriente Cristiano*, Vol. 25 (1985), n. 2-3, pp. 42-53.
- REILL, Dominique Kirchner, *Nationalists who feared the nation: adriatic multi-nationalism in Habsburg Dalmatia, Trieste, and Venice*, Stanford University Press, 2012.
- REINHARD, Wolfgang, «Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico», in Paolo PRODI – Carla PENUTI (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e*

disciplina della società tra medioevo ed età moderna, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 101-123;

RENNIS, Giovanbattista, *La tradizione bizantina della comunità italo-albanese*, Cosenza, Progetto, 2000, 1993.

RENTETZI, Efthalia, «La chiesa di Sant'Anna dei Greci di Ancona», *Θησαυρίσματα*, 37 (2007), pp. 343-358.

RIZZI, Alberto, «Le icone postbizantine della chiesa greco-ortodossa dei SS. Pietro e Paolo in Napoli», *Θησαυρίσματα / Thesaurismata*, 11 (1974), pp. 136-163.

ROMANO, Ruggiero, *Le commerce du Royaume de Naples avec la France et les pays de l' Adriatique au XVIIIe siècle*, Parigi, Librairie Armand Colin, 1951.

ROSA, Mario, *Sviluppo e crisi della proprietà ecclesiastica: Terra di Bari e Terra d'Otranto nel Settecento*, Estratto da: AA. VV., «Economia e classi sociali in Puglia nell'età moderna», Napoli, Guida, 1974, pp. 62-86.

—, *Religione e società nel Mezzogiorno: tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976.

—, *Politica concordataria, giurisdizionalismo e organizzazione ecclesiastica nel regno di Napoli sotto Carlo di Borbone*, Messina- Firenze, D'Anna, 1967, Estratto da: «Critica storica», n. 4 (1967), pp. 494-531.

—, «Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina (1965)», in Id., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 165-213.

ROTHMAN, Natalie E., «Interpreting Dragomans: boundaries and crossings in the Early Modern Mediterranean», *Comparative Studies in Society and History*, 51 / 4 (2009), pp. 771-800.

—, «Conversion and Convergence in the Venetian-Ottoman Borderlands», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 41, No. 3 (2011), pp. 601-633.

ROUDOMETOF, Victor, «From Rum Millet to Greek nation: Enlightenment, secularization, and national identity in Ottoman Balkan society, 1453-1821», *Journal of modern Greek studies*, vol. XVI, n. 1 (1998), pp. 11-48.

—, «Transnationalism and Globalization: The Greek Orthodox Diaspora between Orthodox Universalism and Transnational

Nationalism», *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 9, No. 3 (2000), pp. 361-39.

RUNCIMAN, Steven, *The great Church in captivity. A study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the turkish conquest to the greek war of independence*, Cambridge University press, 1968.

RUSSO, Renato, *Barletta: immagini di ieri e di oggi*, Barletta, Rotas, 2005.

RUSSO, Saverio, *Le saline di Barletta tra Sette e Ottocento*, Foggia, Claudio Grenzi, 2001.

SALVATORI, Francesco (a cura di), *Il Mediterraneo delle città: scambi, confronti, culture, rappresentazioni*, Roma, Viella, 2008.

SALVEMINI, Biagio – VISCEGLIA, Maria Antonietta, «Fiere e mercati: circuiti commerciali nel Mezzogiorno», in Piero BEVILACQUA (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, vol. 3: *Mercati e istituzioni*, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 65-122.

SALVEMINI, Biagio – CARRINO, Annastella, «Il territorio flessibile. Flussi mercantili e spazi meridionali nel Settecento e nel primo Ottocento», in Enrico IACHELLO – Giuseppe GIARRIZZO (a cura di), *Le mappe della storia. Proposte per una cartografia del Mezzogiorno e della Sicilia in età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 99-122.

———, «Porti di campagna, porti di città. Traffici e insediamenti del Regno di Napoli visti da Marsiglia (1710-1846)», *Quaderni storici*, n. 121 (2006), pp. 209-254.

SALVEMINI, Biagio, «Prima della Puglia. Terra di Bari e il sistema regionale in età moderna», in Pasquale VILLANI – Paolo MACRY (a cura di), *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità ad oggi: La Puglia*, Torino, Einaudi, 1989.

———, *L'innovazione precaria: spazi, mercati e società nel Mezzogiorno tra Sette e Ottocento*, Catanzaro, Meridiana libri, 1995.

SAKELLARIOU, Eleni, «The cities of Puglia in the fifteenth and Sixteenth Centuries: their economy and society», in Alexander COWAN, (ed.), *Mediterranean urban culture, 1400-1700*, University of Exeter press, 2000, pp. 97-114.

SAUL, Norman E., *Russia and the Mediterranean, 1797-1807*, London-Chicago, University of Chicago Press, 1970.

- SCHIAFFINO, Andrea, «Approccio demografico allo studio di sottopopolazioni», *Bollettino di demografia storica*, 11 (1990), pp. 34-36.
- SCHIRÒ, Giuseppe, «Contributo alla storia del rito greco in Italia», *Roma e l'Oriente*, Vol. 7, fasc. 42 (1914), pp. 340-352.
- SCHIRÒ, Giuseppe, *Cenni sulla origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998.
- SCHULZ, Oliver, «Port cities, diaspora communities and emerging nationalism in the Ottoman Empire: Balkan merchants in Odessa and their network in the early nineteenth century», in Adrian JARVIS – Robert W. LEE (eds), *Trade, Migration and urban networks in port cities, c. 1640-1940*, (Research in maritime history, no. 38), St. John's, Newfoundland, 2008, pp. 127-147.
- SCHULZE, Hagen, *Etat et nation dans l'histoire de l'Europe*, Paris, Seuil, 1996; ed. or. *Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*, Munchen, Beck, 1994.
- SCHWEICKARD, Wolfgang, *Deonomasticon Italicum: dizionario storico dei derivati da nomi geografici e da nomi di persona*, Tubingen, M. Niemeyer, 1997-2013.
- SCIAMBRA, Matteo, «Clero di rito greco che ha servito la comunità greco-albanese di Palermo», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, nuova s., Vol. XVII (1963), pp. 3-28; pp. 99-146.
- , «Prime vicende della comunità greco-albanese di Palermo e suoi rapporti con l'Oriente bizantino», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, nuova s., Vol. XVI (1962), pp. 95-115.
- SCUCCIMARRA, Luca, *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Bologna, il Mulino, 2006.
- SEIRINIDOU, Vassiliki, «The "Old" Diaspora, the "New" Diaspora, and the Greek Diaspora in the Eighteenth through Nineteenth Centuries Vienna», in Minna ROZEN [ed.], *Homelands and Diasporas. Greeks, Jews and their Migrations*, London-New York, I.B. Tauris & Co Ltd., 2008, pp. 155-159.
- , «Grocers and Wholesalers, Ottomans and Habsburgs, Foreigners and 'Our Own': the Greek trade diasporas in Central Europe, seventeenth to nineteenth centuries», in Suraiya FAROQHI – Gilles VEINSTEIN (eds.), *Merchants in the Ottoman empire*, Paris-Louvain-Dudley, Peeters, 2008 (Collection Turcica, vol. XV), pp. 81-95.
- , «Η εγκατάσταση των Εκκλήνων στη Βιέννη (1780-1820): οργάνωση του Χώρου και ταυτότητες» [L'insediamento dei

Greci di Vienna (1780-1820): organizzazione dello spazio e identità], in Asterios ARGYROU – Konstantinos DIMADIS – Anastasia D. LAZARIDOU [eds.], *Ο Ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, 1453-1981* [Il mondo greco tra Oriente e Occidente, 1453-1821], 2 voll., Atene, Nea Grammata, 1999, t. II pp. 237-245.

SENATORE, Francesco, «Gli archivi delle *universitates* meridionali: il caso di Capua ed alcune considerazioni generali», in Attilio BARTOLI LANGELI – Andrea GIORGI – Stefano MOSCADELLI (a cura di), *Archivi e comunità tra Medioevo ed Età moderna*, Siena, Edizioni Cantagalli, 2009 (Pubblicazioni degli archivi di Stato, saggi 92), pp. 447-520.

SHEFFER, Gabriel, «A profile of Ethno-national Diasporas», in Ina Baghdiantz MCCABE – Gelina HARLAFTIS – Ioanna PEPELASE MINOGLU (eds.), *Diaspora Entrepreneurial Networks: Four Centuries of History*, Oxford-New York, Berg, 2005, pp. 359-370.

SHEPARD, Jonathan, «The Byzantine Commonwealth 1000–1500», in *The Cambridge history of Christianity*, Vol. 5: Michael ANGOLD (ed.), *Eastern Christianity*, Cambridge Histories Online, Cambridge University press, 2008, pp. 3-52.

SIFNEOS, Evridiki, «“Cosmopolitanism” as a feature of the greek commercial diaspora», *History and Anthropology*, Vol. 16, No. 1 (2005), pp. 97-111.

SIMONCINI, Giorgio, *Sopra i porti di mare: il regno di Napoli*, Firenze, Olschki, 1993.

SIRAGO, Maria, *Le città e il mare. Economia, politica portuale, identità culturale dei centri costieri del Mezzogiorno moderno*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2004.

SKENDI, Stavro, «The Millet system and its contribution to the blurring of orthodox national identity in Albania», in Benjamin BRAUDE – Bernard LEWIS (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Londres-New York, Holmes & Meier, 1982, Vol. 1: *The Central Lands*, pp. 243-257.

SKINNER, Barbara, *The western front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox conflict in eighteenth-century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*, Northern Illinois University Press, 2009.

SLOT, B., *Archipelagus turbatus: les Cylades entre colonisation latine et occupation ottomane c. 1500-1718*, 2 voll., Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1982.

- SMITH, Anthony D., «The problem of national identity: ancient, medieval and modern?», *Ethnic and racial studies*, Vol. 17, No. 3 (1994), pp. 375-399.
- , *The nation in history. Historiographical debates about ethnicity and nationalism*, Cambridge, Polity Press, 2000.
- SMYRNELIS, Marie-Carmen, «Colonies européennes et communautés ethnico-confessionnelles à Smyrne, coexistence et réseaux de sociabilité (fin du XVIII^e-milieu du XIX^e siècle)», in François GEORGEON – Paul DUMONT (sous la direction de), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 173-194.
- SOYKUT, Mustapha, «The Ottoman Empire and Europe in political history through Venetian and Papal sources», in Matthew BIRCHWOOD – Matthew DIMMOCK (eds.), *Cultural encounters between East and West, 1453-1699*, Cambridge Scholars Press, 2005, pp. 168-194.
- SPILIOTAKIS, K. K., «Νεώτερα στοιχεία περί της μετοικήσεως των Μεδίκων της Μάνης εις Τοσκάνην (1670-1671)», [Nuovi dati sul trasferimento dei Medici del Mani in Toscana (1670-1671)], *Λακωνικάί Σπουδαί*, 1 (1972), pp. 199-211.
- SPIRIDONAKIS, Basile G. (ed.), *Essays on the historical geography of the Greek world in the Balkans during the turkokratia*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1977.
- SPONZA, Andrea, «La popolazione di Trieste nel censimento del 1775», in Daniele ANDREOZZI – Carlo GATTI (a cura di), *Trieste e l'Adriatico. Uomini, merci, conflitti*, Trieste, EUT, 2006, pp. 103-121.
- SPOSATO, Pasquale, «Dati statistici sulla popolazione civile ed ecclesiastica nel viceregno di Napoli tra la prima e la seconda metà del Seicento», in *Annali della Scuola speciale per Archivisti e bibliotecari dell'Università di Roma*, V (1965), pp. 115-76; VI (1966), pp. 33-86.
- STAVRIANOS, Leften S., «Antecedents to the Balkan revolutions of the nineteenth century», *The Journal of Modern History*, Vol. 29, No. 4 (1957), pp. 335-348.
- STAVROU, Theofanis George – WEISENSEL, Peter R., *Russian travelers to the Christian East from the twelfth to the twentieth century*, Columbus, Ohio, Slavica Publishers, 1986.
- STEPHANOPOLI DE COMNÈNE, Michel, «Histoire de la colonie grecque – Mainote en Corse», *Λακωνικάί Σπουδαί*, 12 (1994), pp. 421-467.

- , «Les Grecs-maniotes en Sardaigne 1754», *Λακωνικάί Σπουδαί*, 14 (1998), pp. 119-163.
- STEWART, Charles – SHAW, Rosalind (eds.), *Syncretism/anti-syncretism: the politics of religious synthesis*, London - New York, Routledge, 1994.
- STOIANOVICH, Traian, «L'espace maritime segmentaire de l'Empire ottoman», in Maria Christina CHATZIOANNOU [et al.] (eds.), *Économies méditerranéennes équilibrées et intercommunications: XIII-XIX siècle. Actes du IIe Colloque international d'histoire* (Athens, 18-25 septembre 1983), t. I, Athens, Centre de recherches neohelleniques, Fondation nationale de la recherche scientifique, 1985, pp. 203-218.
- , «The Conquering Balkan Orthodox Merchant», *The Journal of Economic History*, Vol. 20, No. 2 (1960), pp. 234-313.
- SUMNER, Benedict Humphre, *Peter the Great and the Ottoman Empire*, Oxford, Basil Blackwell, 1949.
- SVORONOS, Nicolas, «Η ελληνική παροικία της Μινόρκας. Συμβολή στην ιστορία του ελληνικού εμπορικού ναυτικού τον 18^ο αιώνα», [La colonia greca di Minorca. Contributo alla storia del commercio marittimo greco nel XVIII secolo], in AA. VV., *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier*, Athènes, vol. II, 1956, pp. 323-349.
- SWATOS, William H. Jr. – CHRISTIANO, Kevin J., «Secularization theory: the course of a concept», *Sociology of religion*, Vol. 60, No. 3 (1999), pp. 209-228.
- TABAKI, Anna, «Historiographie et identité nationale dans le sud-est de l'Europe (XVIIIe siècle-début du XIXe). Antiquité et Byzance dans l'exemple grec», *Cromohs*, 13 (2008), pp. 1-9.
- , «Les Lumières néo-helléniques. Un essai de définition et de périodisation», in Werner von SCHNEIDERS (ed.), *The Enlightenment in Europe, Les Lumières en Europe, Aufklärung in Europa. Unity and Diversity, Unité et Diversité, Einheit und Vielfalt*, Berliner, Wissenschafts - Verlag, 2003, pp. 45-56.
- TAGLIENTE, Emanuele, *Le comunità cristiane albanesi nel tarentino dal Concilio di Trento al 1622*, Roma, Pontificia universita lateranense, 1974.
- TAJFEL, Henri, *Gruppi umani e categorie sociali*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- TENENTI, Alberto, «Introduzione», in Mirella MAFRICI (a cura di), *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 13-18.

- TERPSTRA, Nicholas (ed.), *The politics of ritual kinship: confraternities and social order in early modern Italy*, Cambridge University Press, 2000.
- THIESSE, Anne Marie, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, Bologna, Il mulino, 2001.
- THIRIET, Freddy, «Sur les communautés grecque et albanaise à Venise», in Hans-Georg BECK – Manoussos MANOUSSACAS – Agostino PERTUSI (a cura di), *Venezia: centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI. Aspetti e problemi*, Firenze, L. S. Olschki, 1977, pp. 217-231.
- THOMOPOULOU, I. A., «Κατω-Ιταλικά ελληνικά τοπωνυμιά», [Toponimi greci dell'Italia meridionale], *Ελληνικά*, 16 (1958-59), pp. 70-76.
- TODOROV, Nicolaj, «La ville balkanique aux XV-XIX siècle. Développement socio-économique et démographique», *Association internationale d'études du Sud-Est européen, Bulletin XV-XVI (1977-1978)*, pp. 5-496.
- , *Society, the city and industry in the Balkans, 15th-19th centuries*, Aldershot - Brookfield, Ashgate, 1998.
- TODOROVA, Maria, «'Fragments of cultural history'? Recent work on south-east European cultural history», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 22 (1998), pp. 280-289.
- TOKSÖZ, Meltem – KOLLUOĞLU, Biray (eds.), *Cities of the Mediterranean: from the Ottomans to the present day*, London, I. B. Tauris, 2010.
- TÖLÖLYAN, Khachig, «The Contemporary Discourse of Diaspora Studies», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 27, No. 3 (2007), pp. 647-655.
- TOMADAKIS, Nicolaos B., «I Greci a Milano», in Id., *Miscellanea byzantina-neohellenica*, Modena, Editrice Memor, 1972 (Saggi, note, articoli, ricerche di Filologia, Letteratura e Storia bizantina e neogreca), pp. 69-79.
- , «Ναοί και θεσμοί της ελληνικής κοινότητας του Λιβόρνου», [Chiesa e istituzioni della comunità greca di Livorno], *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 16 (1940), pp. 81-127.
- TOMAI-PITINCA, Emidio, «Comunità greco-albanesi in Diocesi di Larino. Aspetti ecclesiali e di costume (Sec. XVI)», *Bollettino della badia greca di Grottaferrata*, nuova s., Vol. XXXVIII (1984), pp. 19- 66.

- TONKIN, Elizabeth – MCDONALD, Maryon – CHAPMAN, Malcolm, *History and ethnicity*, London, Routledge, 1989.
- TÖNNIES, Ferdinand, *Comunità e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.
- TOPPING, Peter, «Premodern Peloponnesus: the land and the people under venetian rule (1685-1715)», *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 268 (1976), pp. 92-103.
- TOYNBEE, Arnold Joseph, *A study of history*, voll. II-IV, London, New York, Toronto, Oxford University Press, 1934-39.
- TRIANTAFYLLOU, Konstantinos N., *Οι κώδικες γάμων και βαπτίσεων της Ελληνικής Κοινότητας Λιβόρνου (1760 κ. εξ.)*, [I registri dei matrimoni e dei battesimi della comunità greca di Livorno (1760...)], Πάτρα, 1986 (Εκδόσεις Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας Πελοποννήσου, n. 2).
- TRINCHESE, Stefano – CACCAMO, Francesco (a cura di), *Rotte adriatiche: tra Italia, Balcani e Mediterraneo*, Milano; Franco Angeli, 2011.
- TRIVELLATO, Francesca, «Merchants' letters across geographical and social boundaries», in Robert MUCHEMBLED (ed.), *Cultural exchange in early modern Europe*, Vol. III: Francisco BETHENCOURT – Florike EGMOND (eds.), *Correspondence and cultural exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, 2007, pp. 80-103.
- , *The familiarity of strangers: the Sephardic diaspora, Livorno, and cross-cultural trade in the early modern period*, New Haven-London, Yale University Press, 2009.
- TSAKIRIS, Vasileios, «Ο ρολος του τυπογραφείου του Λουκαρη στην ίδρυση του ελληνικού τυπογραφείου της Propaganda Fide», [Il ruolo della tipografia di Lukaris nello stabilimento della tipografia greca di Propaganda Fide], *Ο Έρανιστής*, 27 (2009), pp. 53-67.
- TSAKIRIS, Romina N., «Έλληνες στη Βενετία: τάσεις ελληνοβενετικής προσέγγισης και επιρροές του περιβάλλοντος χώρου στην ονοματοδοσία (17ος αιώνας)», [Greci a Venezia: tendenze di avvicinamento greco-veneziano e influenze dell'ambiente circostante nell'attribuzione dei nomi], *Θησαυρίσματα*, 31 (2001), pp. 305-322.
- TSELENTI-PAPADOPOULOU, Niki, «Les communautés grecques en Italie (XVe-XVIIIe siècles) à partir des données d'archives et d'objets d'art», *Θησαυρίσματα*, 34 (2004), pp. 459-471.
- TSIRPANLIS, Zacharias N., «Gli alunni del Collegio greco di Roma (1576-1700): dati statistici e costatazioni generali», in Antonia FYRIGOS

(a cura di), *Il collegio greco di Roma: ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma, Pontificio Collegio Greco di S. Atanasio, 1983 (Analecta Collegii Graecorum, 1), pp. 1-21.

- , «La posizione della comunità greco-ortodossa rispetto al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli (XV-XVIII secolo). Saggio interpretativo di istituzioni e avvenimenti», in Maria Francesca TIEPOLO – Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2002, pp. 123-149.
- , «Memorie storiche sulle comunità e chiese greche in Terra d'Otranto (XVI sec.)», in *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969), II, Padova, Editrice Antenore, 1972 (Italia Sacra 21), pp. 845-877.
- , «Η 'Σοσιετία των Γραικών' στην Αυτοκρατορία των Αψβούργων (1720)», [La 'Società dei Greci' nella Monarchia degli Asburgo (1720)], *Δωδώνη*, 3 (1974), pp. 151-172.
- , «Οι Μανιάτες στην Παόμια της Κορσικής (1676-1731). Στοιχεία δημογραφίας, συλλογικής νοοτροπίας και θρησκευτικής προπαγάνδας», [Mainotti in Paomia di Corsica (1676-1731). Elementi di demografia, mentalità collettiva e propaganda religiosa], *Λακωνικά Σπουδαί*, 10 (1990), pp. 368-414.
- , «Οι Μανιάτες της Τοσκάνης και της περιοχής του Τάραντα (β' μισό τοθ 17^{ου} αϊ.)», [I Mainotti di Toscana e della regione di Taranto (seconda metà del XVII secolo)], *Λακωνικά Σπουδαί*, 4 (1979), pp. 105-159.
- , «Il primo e secondo Collegio Greco di Roma», *Il Veltro*, 27 (1983), pp. 507-521.
- , «I Libri Greci pubblicati dalla "Sacra Congregatio de Propaganda Fide" (XVII sec.)», *Balkan Studies*, 15 (1974), pp. 204-24.

TSOUKALAS, Constantinos, «Between 'East' and 'West', the Meaning of the Mediterranean in Modern Greece, and Possibly Elsewhere as Well», *Mediterranean Historical Review*, Vol. 17, No. 2 (2002), pp. 32-46.

TUCCI, Ugo, «Liaisons commerciale et mouvement de navires entre la Méditerranée orientale et occidentale (XVe-XIXe siècles)», in Maria Christina CHATZIOANNOU [et al.] (eds.), *Économies méditerranéennes équilibrées et intercommunications: XIII-XIX siècle*. Actes du IIe Colloque international d'histoire (Athens, 18-25 septembre 1983), t. I, Athens, Centre de recherches neohelleniques, Fondation nationale de la recherche

scientifique, 1985, pp. 3-17.

TURCHINI, Angelo, «La nascita del sacerdozio come professione», in Paolo PRODI (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 225-256.

TZIOVAS, Dimitris (ed.), *Greece and the Balkans: identities, perceptions and cultural encounters since the Enlightenment*, Aldershot, Ashgate, 2003.

VACCA, Nicola, «La Grecia e l'Albania Salentine nell' "Atlante" del Pacelli», *Rinascenza salentina*, 3 (1935), pp. 139-150.

VACCARO, Attilio, «Fonti storiche e percorsi della storiografia sugli albanesi d'Italia (secc. XV-XVII). Un consuntivo e prospettive di ricerca», *Studi sull'Oriente Cristiano*, 8/1 (2004), pp. 131-192.

VACCARO, Luciano (a cura di), *Storia religiosa di Serbia e Bulgaria*, Milano, Centro Ambrosiano, 2008.

VAGIAKAKOU, Dikaiou V., «Μετακινήσεις Μανιατών προς την Γένοβαν κατά τον 17^ον αιώνα», [Migrazioni di Mainotti a Genova durante il XVII secolo], *Λακωνικά Σπουδαί*, 9 (1988), pp. 504-511.

—, «Οι Μανιάται της Κορσικής», *Πελοποννησιακά*, 7 (1969), pp. 271-388; 11 (1975), pp. 80-123; 12 (1977), pp. 152-167.

VAKALOPOULOS, Apostolos E., *The Greek nation, 1453-1669: the cultural and economic background of modern Greek society*, New Brunswick, N.J, Rutgers University Press, 1976.

VALENSI, Lucette, «L'exercice de la comparaison au plus proche, à distance: le cas des sociétés plurielles», *Annales HSS*, n. 1 (2002), pp. 27-30.

VALOGNES, Jean-Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994.

VAN DER WEE, Herman, «Monetary, Credit and Banking Systems», in E. E. RICH – C. H. WILSON (eds.), *The Cambridge Economic History of Europe*, Vol. V: *The Economic Organization of Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 1977, pp. 290-393.

VARNALIDIS, Sotirios L., «Contributo alla storia dei Greci Mainoti di Corsica», *Nicolaus*, Vol. 5 (1977), pp. 97-144.

—, «Le implicazioni del Breve Accepimus nuper di Papa Leo X (18 maggio 1521) e del Breve Romanus Pontifex di Papa Pio IV (16

febbraio 1564) nella vita religiosa dei greca degli Albanesi dell'Italia Meridionale», *Nicolaus*, 9 (1981), pp. 359-82.

VASCOTTO, Aldo, «La popolazione di Trieste nel censimento del 1765», in Daniela ANDREOZZI – Carlo GATTI (a cura di), *Trieste e l'Adriatico. Uomini, merci, conflitti*, Trieste, EUT, 2006, pp. 73-98.

VÁSQUEZ, Manuel A., «Studying Religion in Motion: A Networks Approach», *Method and Theory in the Study of Religion*, 20 (2008), pp. 151-184.

VÉGHSEÖ, Tamás, «Il cardinale Leopoldo Kollonich e i greco-cattolici dell'eparchia di Munkács», in Id. (a cura di), *Da Roma in Hungaria. Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis, vescovo di Munkács/Mukačëvo (1689-1706)*, Nyíregyháza, 29-30 settembre 2006, Nyíregyháza 2009 (Collectanea Athanasiana – I, Studia vol. 2), pp. 255-271.

VELEVICIUS, Andrius, «Orthodoxy in Lithuania before union with Poland», *The greek orthodox theological review*, vol. 45, Nos. 1-4 (2000), pp. 479-489.

VENEZIANO, Giuseppina, «Contrasti confessionali ed ecclesiastici tra Albanesi greco-ortodossi o cattolici e cattolici latini in Calabria e Lucania (dalle origini delle colonie al 1919)», *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, XXXVI (1968), pp. 89-115.

VENTURA, Pietro, «Una fonte fiscale per lo studio della popolazione napoletana in età moderna: le patenti di cittadinanza napoletana e l'immigrazione», *Bollettino di Demografia Storica*, 10 (1990), pp. 80-90.

VENTURAS, Lina, «'Deterritorialising' the Nation: the Greek State and 'Ecumenical Hellenism'», in Dimitris TZIOVAS (ed.), *Greek Diaspora and Migration since 1700: Society, Politics and Culture*, Farnham - Burlington, Ashgate, 2009, pp. 125 -140.

VENTURI, Franco, *Settecento riformatore*, vol. 3: *La prima crisi dell'antico regime, 1768-1776*, Torino, Einaudi, 1979.

———, (a cura di), *Riformatori napoletani*, in *Illuministi italiani*, t. V, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962 (Letteratura italiana. Storia e testi, vol. 46).

VIAZZO, Pier Paolo, «Frontiere e "confini": prospettive antropologiche», in Alessandro PASTORE (a cura di), *Confini e frontiere nell'età moderna: un confronto fra discipline*, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 21-44.

VIGGIANO, Alfredo, «Riti, consuetudini, istituzioni ecclesiastiche ortodosse dello Stato da mar. Un'inchiesta veneziana di fine

- Settecento», in Giuseppe GULLINO – Egidio IVETIĆ, *Geografie confessionali. Cattolici e ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718-1797)*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 121-145.
- VILLANI, Pasquale, «Il catasto onciario e il sistema tributario», in Id. *Mezzogiorno tra riforme e rivoluzione*, cap. III, Roma-Bari, Laterza, 1977, pp. 105-153.
- , «Sul movimento demografico della popolazione meridionale nel XVIII secolo», in Gabriele DE ROSA – Antonio CESTARO (a cura di), *Territorio e società nella storia del Mezzogiorno*, Napoli, Guida, 1973, pp. 910-934.
- , «Documenti e orientamenti per la storia demografica del Regno di Napoli nel Settecento», in *Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, voll. XV-XVI (1963-1964), Roma, 1968.
- VINCIGUERRA, Salvatore, «Territoriali e viabilità in Sicilia fra Sette e Ottocento», *Meridiana*, 36 (1999), pp. 91-113.
- VISCARDI, Giuseppe Maria, *Tra Europa e Indie di quaggiù: chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno, secoli XV-XIX*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.
- VISCEGLIA, Maria Antonietta, «Rendita feudale e agricoltura in Puglia nell'età moderna (XVI-XVIII sec.)», *Società e storia*, n° 9 (1980). pp. 527-560.
- , «Commercio estero e commercio peninsulare, in Spagna e Mezzogiorno d'Italia nell'età della transizione», in Luigi DE ROSA – Luis Miguel ENCISO RECIO (a cura di), *Stato, finanza ed economia (1650-1760)*, vol. 1, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1997, pp. 73-125.
- VISTA, Francesco Saverio, «La Madonna degli Angeli e la colonia greca», in Id., *Note storiche sulla città di Barletta*, vol. VII, fasc. VII, Barletta, Stab. Tip. G. Dellisanti, 1907, pp. 86-104.
- VITOLO, Giovanni, «Les monastères grecs de l'Italie méridionale», in Jean-Loup LEMAITRE – Michel DMITRIEV – Pierre GONNEAU (eds.), *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, Genève, Droz, 1996, pp. 99-113.
- VLAMI, Despina, «Commerce and identity in the Greek communities. Livorno in the eighteenth and nineteenth centuries», *Diogene*, n. 177 (1997), pp. 73-95.
- , «Η οικογένεια τῶν ἐλλήνων ἐμπόρων τῆς διασπορᾶς: μερικές παρατηρήσεις γιὰ τὴν περίπτωση τοῦ Λιβόρνου», [La famiglia

dei mercanti greci della diaspora: alcune osservazioni sul caso di Livorno], *Τα ιστορικά / Historica*, 24-25 (dic., 1996), pp. 177-204.

—, Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του κήπου. *Έλληνες εμποροι στο Λιβόρνο, 1750- 1868* [Il fiorino, il grano e la via del giardino. *Commercianti greci a Livorno, 1750-1868*], Solonos, Themelio, 2000.

VOURKATIOTI, Katerina, «The House of Ralli Bros (c. 1814-1961)», in Gelina HARLAFTIS – Maria Christina CHATZIOANNOU (eds.), *Following the Nereids. Sea routes and maritime business, 16th-20th centuries*, Athens, Kerkyra Publications, 2006, pp. 99-110.

VRANOSSIS, Leandre, *L'hellénisme postbyzantin et l'Europe: manuscrits, livres, imprimeries et maison d'édition*, Wien, 1981.

VRYONIS, Speros, «The Byzantine Legacy in Folk Life and Tradition in the Balkans», in Lowell CLUCAS (ed.), *The Byzantine legacy in Eastern Europe*, New York, Columbia University Press, 1988 (East European Monographs), pp. 107-147.

WAGSTAFF, Malcolm – FRANGAKIS-SYRETT, Elena, «The port of Patras in the second Ottoman Period. Economy, demography and settlements c.1700-1830», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, No. 66 (1992), pp. 79-94.

WARE, Timothy, *Eustratios Argenti. A study of the Greek Church under Turkish rule*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

WILLFORD, Andrew C. – TAGLIACOZZO, Eric, *Clio/anthropos: exploring the boundaries between history and anthropology*, Stanford-Calif, Stanford University Press, 2009.

WLADYSLAW WOS', Jan, «I primi Anconetani del Collegio Greco di Roma», *Studia Picena*, Vol. 41, fasc. I-II (1974), pp. 30-40.

—, «La comunità greca di Ancona alla fine del secolo XVI», *Studia Picena*, Vol. 46, fasc. I-II (1979), pp. 20-59.

WOOD, George S. – JUDIKIS, Juan C., *Conversations on Community Theory*, West Lafayette, Purdue University Press, 2002.

WOODHEAD, Christine, *The Ottoman world*, London - New York, Routledge, 2012.

YANNOULOPOULOS, George, «Beyond the Frontiers: the Greek Diaspora», in Robert BROWNING (ed.), *The Greek world: classical, byzantine, and modern*, London, Thames and Hudson, 1985, pp. 289-298.

- YERASIMOS, Stéphane, «L'Eglise orthodoxe, pépinière des Etats balkaniques», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, No. 66, (1992), pp. 145-158.
- ZACCHINO, Vittorio, «Un documento sulla costruzione della Chiesa greca di Lecce», *Studi salentini*, n. XXXVII-XXXVIII (1970), pp. 156-163.
- ZACHARIA, Katerina (ed.), *Hellenisms: culture, identity, and ethnicity from antiquity to modernity*, Aldershot, Ashgate, 2008.
- ZACHARIADOU, Elizabeth A., «The Great Church in captivity 1453–1586», in *The Cambridge history of Christianity*, Vol. 5: Michael ANGOLD (ed.), *Eastern Christianity*, Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 169-186.
- ZAGORIN, Perez, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1990.
- ZAKYTHINOS, Dionysios A., *The making of modern Greece: from Byzantium to independence*, Oxford, Basil Blackwell, 1976.
- ZANGARI, Domenico, *Le colonie italo-albanesi di Calabria: storia e demografia, secoli XV-XIX*, Napoli, Editore casella, 1941.
- ZAUGG, Roberto, *Stranieri di antico regime. Mercanti, giudici e consoli nella Napoli del Settecento*, Roma, Viella, 2011.
- , «Judging foreigners. Conflict strategies, consular interventions and institutional changes in eighteenth-century Naples», *Journal of Modern Italian Studies*, vol. 13, n° 2 (2008), pp. 171-195.
- ZELDES, Nadia, «Legal Status of Jewish Converts to Christianity in Southern Italy and Provence», *Californian Italian studies*, 1(2010), pp. 1-17.