

Gianfausto Rosoli

Insieme oltre le frontiere



SALVATORE SCIASCIA EDITORE

STUDI DEL CENTRO «A. CAMMARATA»

23

collana diretta da
CATALDO NARO

GIANFAUSTO ROSOLI

INSIEME OLTRE LE FRONTIERE

Momenti e figure dell'azione
della Chiesa tra gli emigrati italiani
nei secoli XIX e XX

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

Caltanissetta-Roma 1996

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

©

Copyright 1996 by Salvatore Sciascia Editore s.a.s.

Caltanissetta-Roma

Stampato in Italia/Printed in Italy

BA

8

R84

Rosoli, Gianfausto <1938>

Insieme oltre le frontiere : momenti e figure dell'azione della Chiesa tra gli emigrati italiani nei secoli XIX e XX / Gianfausto Rosoli - Caltanissetta [etc.] : S. Sciascia, 1996.

(Studi del centro "A. Cammarata" : 23)

1. Emigrati italiani - Assistenza religiosa - Sec. 19-20.

259 CDD-20

SBN Pal0129501

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana

PRESENTAZIONE

Questo volume raccoglie vari saggi, in gran parte editi o presentati a convegni di studio nell'arco di poco più di un decennio. Pur nella loro occasionalità e eterogeneità per gli scopi e sollecitazioni a cui i singoli contributi rispondevano, vi si può riscontrare alla fin fine una certa trama organica attorno ad alcuni temi portanti e alle personalità più significative dell'azione della Chiesa in mezzo agli emigranti italiani. Questa è la ragione per cui ho aderito alle sollecitazioni di mettere insieme questi saggi. Non nascondo una certa perplessità nel farlo, sia per quella che può apparire una presunzione nel voler presentare un'opera organica, che tale non è, sia nel figurare in una importante collana accanto a studiosi che hanno dato un contributo sostanziale alla promozione degli studi di storia della Chiesa, e dei cui stimoli ed apporti questo mio lavoro, peraltro, ha grandemente beneficiato. Senza volere, forse è un'utile occasione per confrontare questa sorta di bilancio, seppur provvisorio, della presenza ecclesiale tra gli emigrati all'estero con le tendenze delle ricerche attuali di storia della Chiesa in Italia.

È stata ripetutamente lamentata in varie sedi la scarsa attenzione della storiografia nazionale al problema dell'emigrazione italiana quale parte integrante - come in effetti è stata - della storia nazionale, una grave amnesia verso quelli che sono stati opportunamente chiamati «stranieri d'Italia». Non dissimilmente la storia dell'azione della Chiesa tra gli

emigranti, pur non mancando di una certa produzione, è stata grandemente trascurata o lasciata a qualche isolato specialista.

Ma, come detto, lo scopo di questo volume è essenzialmente pratico: mettere insieme contributi estremamente dispersi o difficilmente reperibili. Accanto a questa ragione pragmatica, vi è forse una motivazione più profonda, anche se indiretta, rappresentata dall'importanza che oggi stanno assumendo i movimenti migratori nello stesso vissuto della Chiesa. Al di là della loro consistenza numerica, che in molti casi oggi sembra perfino ridursi, rispetto al passato, per effetto dell'imperante restrizionismo, i movimenti migratori costituiscono indubbiamente una sfida e una provocazione per la società attuale. Una sfida e una provocazione che erano già state avvertite e da tempo accolte da parte della Chiesa. Senza voler riandare qui alla sua stessa formazione e costituzione apostolica attraverso la diaspora degli inizi, ci è parso utile riflettere in sede storica soprattutto sugli ultimi due secoli che hanno visto per la prima volta lo spostamento di masse di milioni di persone per ragioni di lavoro, prevalentemente dal continente cristiano europeo verso i nuovi territori dell'America e dell'Australia. Che impatto hanno avuto questi movimenti sullo sviluppo delle Chiese di accoglimento, che problematiche hanno generato, quali le strutture e proposte elaborate, che effetti hanno prodotto nelle comunità di origine, quali esperienze nuove sono state realizzate per merito loro, non solo a livello istituzionale ma anche nel vissuto religioso, nelle esperienze associative, educative e socio-politiche? A queste domande, i contributi qui raccolti tentano in qualche modo di rispondere, se non in forma organica ed esaustiva, almeno con un'utile esemplificazione.

Lungo i due filoni dell'accoglienza degli stranieri e della realizzazione di una proposta integrativa, ecclesiale e sociale, la Chiesa può presentare un'esperienza già vissuta, arric-

chente e stimolante anche oggi, e che è utile, perciò, scoprire e ricordare. In fondo, le migrazioni hanno costituito nella storia dell'umanità un elemento portante nel confronto tra civiltà, oltre che nella formazione della struttura demografica, sociale e culturale delle nazioni attuali. Le migrazioni inoltre sono state delle esperienze collettive e comunitarie (aspetto importante per la vita della Chiesa), non un fatto esclusivamente individuale, come spesso presuppone l'atomismo scientifico o l'analisi superficiale della pubblica opinione. La visione che oggi si ha delle migrazioni è piuttosto negativa, piena di immagini angosciose di invasione, di un'alterità minacciosa. A ben guardare, queste percezioni e sentimenti non sono affatto nuovi; sono purtroppo ricorrenti nella storia dell'umanità, nella xenofobia e pregiudizi ancora forti durante questi due secoli, ma non per questo hanno un fondamento di verità. Essi hanno trovato un antidoto e una smentita, seppure non sempre lineare, proprio nella testimonianza storica di cattolicità della Chiesa, nella sua tensione ideale per la valorizzazione della ricchezza e della «risorsa dell'altro» (Cristo stesso, in ultima analisi, non si presenta come l'«Altro» per eccellenza?).

I contributi qui ripubblicati privilegiano un approccio istituzionale, specie nella prima parte: prospettiva che riteniamo largamente trascurata negli studi correnti in questa materia. Si avverte anche il bisogno di approfondire le necessarie sfaccettature dell'esperienza religiosa degli emigrati italiani nei diversi contesti geografici dell'America e dell'Europa. Diverso infatti è stato l'impatto delle collettività italiane e del loro clero nei paesi semi popolati ed aperti dell'America Latina, dove la religione cattolica era inoltre quella ufficiale, rispetto alla realtà più competitiva e conflittuale, eppure stimolante, del Nord America, oppure al contesto europeo, pervaso da forti tensioni sociali e nazionaliste di fronte alla massiccia presenza di stranieri. Emergono anche alcuni filoni essenziali di studio, quali l'approfondi-

mento della realizzazione di una pastorale specifica per gli emigranti, il ruolo del clero etnico e lo spazio del laicato, la dimensione dell'impegno strettamente religioso e di quello sociale, il sovrapporsi di componenti patriottiche o di tipo nazionalistico, le interferenze politiche all'azione religiosa tra gli emigrati, la ricerca costante della sfera di autonomia spirituale.

Nella seconda parte sono presentate alcune delle figure più rappresentative e significative dell'azione pastorale della Chiesa tra gli emigrati, sia in patria che all'estero, del loro impegno concreto, degli orizzonti spirituali che li muovevano: è una maniera diretta e viva di apprendere come l'azione verso gli emigranti si sia sposata alla spiritualità e all'inveniva degli interventi assistenziali e caritativi. Tante altre figure (oltre quelle qui presentate) meriterebbero di essere illustrate, specie tra le donne religiose che hanno rappresentato proprio nell'emigrazione un fenomeno consistente e grandemente innovativo. Ci riproponiamo in un apposito lavoro di sviluppare il tema delle congregazioni religiose tra gli emigranti.

Naturalmente il campo delle ricerche storiche è ben lungi dall'essere esaurito, non solo per le tante figure e istituzioni che attendono ancora approfondimenti adeguati, ma soprattutto perché la ricerca archivistica ha appena incominciato a muovere i primi passi in questo settore e potrà fornire nel futuro nuovi e interessanti contributi. Uno spazio specifico, da sviluppare a parte, meritano inoltre gli studi sugli aspetti devozionali, della pietà popolare, della spiritualità, nonché della santità e della preghiera, che non sono certo marginali rispetto agli elementi strutturali della Chiesa per la loro incidenza sul piano morale e ideale.

Circa il tipo di intervento qui adottato, si è in genere operata una revisione «leggera» rispetto ai testi originali (con l'eccezione dei contributi sulla Sicilia e sul Mezzogiorno), intervenendo prevalentemente con qualche utile integrazio-

ne bibliografica, ma non in forma sistematica per non alterare il testo. Si sono invece operati dei tagli, dove ricorrevano evidenti ripetizioni (dovute in origine alla diversità dei destinatari).

Infine, mi corre l'obbligo di esprimere la più viva riconoscenza verso tante persone, che mi è impossibile perfino nominare, le quali mi hanno incoraggiato e sostenuto nel mio lavoro, amici, confratelli e studiosi che mi hanno invitato e sollecitato ad approfondire alcuni temi. In gran parte è merito loro se ho potuto preparare questi contributi. Ma mi sia consentito manifestare il mio debito di riconoscenza in particolare a due persone: all'amico Pietro Borzomati, che per primo mi ha introdotto e spinto in questo campo della ricerca e mi ha accompagnato e sostenuto; a Cataldo Naro, studioso sensibile e attento, amico sincero senza la cui intelligente disponibilità questo lavoro non avrebbe visto la luce.

Per quanto riguarda la provenienza dei presenti contributi, essa è qui indicata di seguito. I saggi conservano la loro autonomia, il che spiega alcune ripetizioni, specie nella bibliografia. Vi è solo da notare una sorta di iniziale inquadramento generale (attorno a cui gli altri saggi sembra siano andati lievitando) nel lavoro predisposto per la «Storia della Chiesa» di Fliche-Martin delle Edizioni Paoline, relativo all'Ottocento e edito nel 1990, seguito da un altro, relativo a questo secolo, edito l'anno dopo. Essi, quindi, sono stati uniti insieme e collocati in apertura: *I movimenti di migrazione e i cattolici*, in *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, a cura di E. Guerriero e A. Zambarbieri, «Storia della Chiesa», vol. XXII/1, Milano, Edizioni Paoline, 1990, pp. 497-526; *Movimenti migratori e nuove forme di carità e di assistenza*, in *I cattolici nel mondo contemporaneo*, a cura di M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello, «Storia della Chiesa», vol. XXIII, Milano, Edizioni Paoline, 1991, pp. 435-471.

ma qui fino a p. 454.

I contributi della prima parte che seguono provengono da: *L'emigrazione siciliana tra '800 e '900 e l'azione della Chiesa*, in *Chiesa ed emigrazione a Caltanissetta e in Sicilia nel Novecento*, a cura di P. Borzomari, Caltanissetta, Ed. del Seminario, 1988, pp. 39-65; *Chiesa ed emigrazione meridionale*, qui sostanzialmente rivisto rispetto al testo in via di pubblicazione da parte della rivista di Teramo «Trimestre». Quattro dei contributi seguenti sono apparsi nella rivista «Studi Emigrazione»: *Religione e immigrazione negli USA: riflessioni sulla storiografia*, n. 103, 1991, pp. 291-304; *Le organizzazioni cattoliche italiane in Argentina e l'assistenza agli emigrati italiani (1875-1915)*, n. 75, 1984, pp. 381-408; *Chiesa ed emigrati italiani in Brasile, 1880-1940*, n. 66, 1982, pp. 225-252; *I patronati cattolici di emigrazione sotto Pio X*, *ibid.*, pp. 317-334. Inoltre seguono: *Primo Maggio ed esperienza dei cattolici emigrati negli USA*, in *Storie e immagini del 1 Maggio. Problemi della storiografia italiana e internazionale*, a cura di G. Donno, Manduria, Lacaita, 1990, pp. 497-514; *L'associazionismo cattolico degli emigrati italiani in America fra '800 e '900*, in *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica*, a cura di F. Devoto e E. Míguez, Buenos Aires, CEMLA-IEHS-CSER, 1992, pp. 77-99; *La problematica religiosa degli italiani in Francia*, in *L'immigration italienne en France dans les années '20*, a cura di P. Milza, Paris, CEDEI, 1988, pp. 311-327.

I contributi della seconda parte sono apparsi in: *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigrati nella visione e nell'opera di don Bosco e dei salesiani*, in *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, a cura di F. Traniello, Torino, SEI, 1987, pp. 289-329; *Scalabrini e Bonomelli: due pastori degli emigranti*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, a cura di G. Rosoli, Roma, CSER, 1989, pp. 537-562; *L'emigrazione italiana in Europa e l'Opera Bonomelli (1900-1914)*, in *Gli italiani fuori d'Italia. Gli emigrati italiani nei movimenti ope-*

rai dei paesi d'adozione (1880-1940), a cura di B. Bezza, Milano, F. Angeli, 1983, pp. 163-201; *Massimo Rinaldi missionario in Brasile e mons. Giovanni Battista Scalabrini uniti nell'impegno dell'assistenza agli emigranti*, in *Il vescovo scalabriniiano Massimo Rinaldi. Un interprete della Chiesa del Novecento*, a cura di G. Maceroni, G. Rossi, A. M. Tassi, Torino, SEI, 1996, pp. 376-398; *L'Opera Bonomelli e l'azione di Ferdinando Rodolfi a favore degli emigranti*, presentato al convegno su «Ferdinando Rodolfi, vescovo di Vicenza (1911-1943)», 23-24 aprile, 1993; *Santa Sede e propaganda fascista all'estero tra i figli degli emigrati italiani*, «Storia contemporanea», n. 2, 1986, pp. 293-315; *I missionari italiani nel sud ovest rurale francese*, presentato al convegno di Talence-Bordeaux su «La présence des italiens en Aquitaine», 11-13 maggio 1995.

Gianfausto Rosoli

PRIMA PARTE

Aspetti e momenti della presenza della Chiesa
tra gli emigrati

I MOVIMENTI MIGRATORI E L'AZIONE DELLA CHIESA (1860-1960)

La grande emigrazione europea di lavoro nei secoli XIX e XX

Gli spostamenti di popolazione sono indubbiamente un fatto antico quanto l'umanità, ma mai come dopo gli inizi dell'Ottocento si sono verificati movimenti migratori di dimensioni così imponenti, a carattere continuativo e con motivazioni chiaramente economiche. La natura di queste migrazioni di lavoro, libere o spontanee (in contrapposizione alla tratta e alle deportazioni del periodo precedente che vengono sostanzialmente abolite) non deve far dimenticare, non tanto i condizionamenti del gruppo parentale e paesano (per cui raramente l'emigrazione è un fatto puramente individuale), quanto i meccanismi di allettamento da parte dei paesi in espansione e, soprattutto, quelli di espulsione dalle zone in crisi endemica. L'emigrazione si qualifica, con la rottura dei tradizionali equilibri familiari e comunitari, come conseguenza ineluttabile del processo di trasformazione e crisi delle plebi contadine, in primo luogo, e di classi sempre più ampie in situazione di precarietà, cui si apriva il miraggio della fortuna, o della sopravvivenza, fuori della patria.

L'enorme portata dei fenomeni migratori, che hanno posto ben presto problemi d'ordine non solo economico ma anche religioso, culturale e politico, si può comprendere pensando che in un secolo le correnti migratorie (circa 60 milioni tra 1830 e 1930, in partenza prevalentemente dall'Europa) hanno popolato interi continenti, tra i quali le due Americhe, l'Oceania e alcune zone dell'Africa, determinando la configurazione demografica attuale di quelle nazioni.¹

Nella prima metà dell'Ottocento, le emigrazioni interessano quasi esclusivamente i paesi dell'Europa nord-occidentale e si dirigono verso gli Stati Uniti (4 milioni e mezzo, di cui 2.300 mila da Gran Bretagna e Irlanda, 1.200 mila dalla Germania e 400 mila da altri paesi; gli italiani erano poche migliaia). Nella seconda metà del secolo, lo sviluppo delle vie di comunicazione marittima e terrestre ed insieme la disoccupazione crescente a seguito dei processi di trasformazione economico industriale hanno conferito all'emigrazione europea una imponenza eccezionale, dovuta anche all'accresciuto incremento naturale legato alla riduzione sistematica della mortalità. Alle correnti provenienti dall'Europa nord-occidentale si aggiungono quelle dell'Europa meridionale ed orientale e gli sbocchi transoceanici si arricchiscono delle mete dell'America meridionale (in particolare Argentina e Brasile) e dell'Australia. In questo secondo cinquantennio i soli Stati Uniti hanno accolto circa 17 milioni di immigrati - 15 milioni di europei - provenienti dalla Germania (4,4 milioni), dall'Irlanda (2,8), dalla Gran Bretagna (2,7), dall'Italia (con oltre 1 milione) e da Austria-

¹ I. Ferenczi, W.F. Willcox, *International Migrations*, New York, 1929-1931; G. Mortata, *Economia della popolazione*, Torino, UTET, 1960, pp.313-321; P.E. De Luca, *Della emigrazione europea ed in particolare di quella italiana*, Torino, Bocca, 1909, 4 v.; A.R. Fiorentino, *Emigrazione transoceanica*, Roma, USILA, 1931.

Ungheria e Polonia (per un ammontare di circa 2 milioni). Anche il Canada registra un accelerato popolamento con 2 milioni di immigrati.

Nell'America meridionale si concentrano, nella seconda metà dell'Ottocento, i flussi provenienti in particolare dall'Europa meridionale: circa 3 milioni in Argentina e oltre 2 in Brasile. Gli immigrati provengono prevalentemente dall'Italia, dalla Spagna e in minor misura da Portogallo, Polonia e Russia (solo gli italiani entrati in Argentina tra il 1876 e il 1914 sono stati circa 1.800 mila).

La massima intensità dei flussi migratori transoceanici e continentali viene tuttavia registrata nel quindicennio d'inizio del secolo XX. Nel primo decennio gli USA accolgono oltre 8 milioni di Europei, il doppio del decennio precedente. Ma la composizione in arrivo è profondamente cambiata: sono gli italiani, gli slavi e polacchi (componenti la *new immigration*) a passare al primo posto. Secondo le statistiche italiane, circa 3 milioni e mezzo di italiani entrano negli USA nel solo periodo 1900-1914. Anche i rimpatri (rilevati sistematicamente solo dal 1905) sono molto elevati, in particolare dagli USA; soprattutto gli italiani manifestano una grande mobilità sul mercato internazionale: *birds of passage* o *golondrinas* (rondinelle) sono chiamati, per l'abitudine di fare le due stagioni di lavoro in Italia e in America.²

Durante questo lungo periodo a cavallo del secolo XX, la nazione più emigratoria è l'Italia, insieme all'Irlanda, così come la più «immigratoria» sono gli Stati Uniti d'America. Un accenno alle dimensioni dei flussi italiani può essere utile per comprendere anche la complessa problematica religiosa. Dal 1876 (anno di inizio delle rilevazioni italiane sull'emigrazione) al 1914 sono espatriati 14 milioni d'emi-

² R.F. Foerster, *The Italian Emigration of Our Times*, Cambridge, Harvard University Press, 1919; M.C. Nascimbene, *Historia de los italianos en la Argentina (1835-1920)*, Buenos Aires, CEMLA, 1986.

granti con una progressione costante ed un'intensità da erodere l'incremento naturale della popolazione. Nel primo decennio si hanno 1.300 mila emigranti, quasi raddoppiati nel decennio seguente (2.400 mila); il decennio a cavallo del secolo vede 4.300 mila espatriati e quello 1906-1915 la cifra record di 6 milioni di emigranti (l'apice è del 1913 con quasi 900 mila espatriati, cifra non toccata da alcun paese europeo). Le regioni dell'Italia settentrionale (Veneto in primo luogo) hanno fornito il maggior contingente all'emigrazione, e hanno mostrato una crescente preferenza per le mete europee. L'emigrazione al Sud esplose più tardi, ma con particolare intensità e determina l'inversione di tendenza con il prevalere dei flussi extra-europei.

Anche le migrazioni continentali sono state rilevanti a cavallo del XX secolo e si sono dirette dalle nazioni economicamente più depresse (Italia, Polonia, Spagna) verso i paesi più industrializzati: Francia, Svizzera e Germania. La Svizzera in particolare è stata caratterizzata da una immigrazione notevole a carattere stagionale o temporanea.³

Nella sua vitalità demografica proiettata ai quattro venti, l'Italia riusciva in breve tempo a costituire all'estero una pluralità di mete migratorie nei principali paesi dell'America e dell'Europa che, alimentate dai successivi arrivi, hanno dato origine a consistenti «colonie» o «piccole Italie» caratterizzate da forti legami interni. All'inizio del XX secolo, erano varie le metropoli in America che potevano vantare una popolazione italiana di mezzo milione (S. Paulo, Buenos Aires, New York), con evidenti problemi di assistenza religiosa. Per l'Europa, gli italiani in Francia erano 400

³ Commissariato generale dell'emigrazione, *Annuario statistico della emigrazione italiana dal 1876 al 1925*, Roma, CGE, 1926; G. Rosoli (a cura di), *Un secolo di emigrazione italiana (1876-1976)*, Roma, CSER, 1978; G. Dore, *La democrazia italiana e l'emigrazione in America*, Brescia, Morcelliana, 1964.

mila al censimento del 1911 (Marsiglia aveva una forte connotazione italiana con circa 150 mila connazionali), 120 mila in Germania al censimento industriale del 1907 e circa 150 mila in Svizzera.⁴

Dalla rapida rassegna statistica risulta evidente come l'emigrazione dei cattolici sia stata successiva a quella dei protestanti, il che spiega non solo il relativo ritardo dei cattolici ad occupare certe posizioni di rilievo in paesi controllati dalle istituzioni protestanti, ma anche le difficoltà della Chiesa cattolica nell'affrontare i complessi problemi dell'emigrazione. Né va dimenticato che l'orientamento restrizionista, che finirà col prevalere nel maggior paese protestante di immigrazione, cioè gli Stati Uniti, alle motivazioni di carattere razziale e nativista, sovrapponeva i sospetti e le antiche paure verso i cattolici, considerati pur sempre come una categoria inferiore e separatista da parte dell'élite WASP (bianca anglosassone protestante).

Idealizzazione americana e conservazione etnica

Un esodo talmente alluvionale, che spopolava le parrocchie e aggravava lo squilibrio tra categorie produttive, poneva vari problemi di natura morale e religiosa. Basti pensare alla minacciata stabilità dei vincoli familiari, alla diffusione di nuove ideologie di stampo irreligioso per il contatto con popolazioni diverse per cultura e tradizioni religiose. Se i problemi erano gravi e avvertiti dalla Chiesa di origine soprattutto in occasione del ritorno (elevato per gli emi-

⁴ Per una valutazione d'insieme dei movimenti migratori in Europa con ampia bibliografia, cfr. D. Hoerder (ed.), *Labor migration in the Atlantic economies*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1985, e in particolare G. Rosoli, *Italian migration to European countries from political unification to World War I*, in *ibid.*, pp. 95-116.

granti temporanei), molto più difficili erano le condizioni delle Chiese di arrivo che si trovavano a dover fronteggiare l'insediamento di comunità molto diverse con strutture inadeguate e clero carente. I pericoli dell'emigrazione erano tali e tanti che ben presto era fiorita una letteratura di tipo allarmistico, prodotta soprattutto sulla base delle denunce alla S. Sede, secondo cui in America «si perdeva la fede».⁵ È interessante notare come questa argomentazione, corredata da statistiche a volte fantasiose sulla perdita dei cattolici in America, sia stata l'arma utilizzata anche da coloro che rivendicavano misure specifiche per la conservazione dei caratteri nazionali (in particolare da parte della *Raphaelsverein*, la società di protezione degli emigrati tedeschi fondata a Magonza nel 1871 dal parlamentare cattolico Peter Paul Cahensly).⁶

Mentre gli emigrati cattolici in America Latina trovavano un ambiente non ostile, anche se poco dinamico, e nelle zone rurali condizioni favorevoli al mantenimento del sentimento religioso, tale obiettivo poteva essere raggiunto nel Nord America solo a prezzo di un lavoro costante. La Chiesa cattolica nordamericana era impegnata a respingere le accuse di stranierismo che troppo spesso le venivano rivolte per il suo legame con Roma (attorno al 1860 solo il 15% del clero era nativo americano e il 30% dei vescovi). L'afflusso di preti irlandesi e tedeschi e l'apporto di numerose congregazioni maschili e femminili dalla Francia, dal Belgio - mons. Spalding nel 1857 apriva a Lovanio un collegio per reclutare seminaristi europei - e dall'Austria e il contributo di società missionarie europee aiutarono grande-

⁵ Naturalmente le argomentazioni dei vescovi di accoglimento sostenevano il contrario: tra le tante, vedi la confutazione del vescovo di Buenos Aires, *Religión e inmigración en la Arquidiócesis de Buenos Aires*, Buenos Aires, «La Euskaria», 1907, p. 4.

⁶ Per un inquadramento vedi C. Barry, *The Catholic Church and German Americans*, Milwaukee, 1953.

mente l'espandersi delle strutture della Chiesa locale. Il clero veniva triplicato in meno di un quindicennio, passando da 1.300 nel 1852 a 4.000 unità verso il 1875.⁷ I cattolici negli Stati Uniti, che nel 1820 erano 195 mila, nel 1860 raggiungevano i tre milioni di fedeli e nel 1920 raggiungevano i 18 milioni per effetto soprattutto dell'apporto massiccio di immigrati cattolici. Le diocesi stesse si moltiplicavano rapidamente, giungendo a 60 nel 1880 e a circa 110 nel 1903.⁸

Il Concilio plenario di Baltimora (1884) definì alcune linee portanti dell'impegno della Chiesa, quali l'assistenza spirituale ai neri, l'affiliazione dei cattolici a società segrete, la creazione di scuole cattoliche e l'assistenza agli emigranti: in particolare, la politica della scuola parrocchiale (definita grave obbligo di coscienza per i parroci) e i pressanti inviti alle famiglie cattoliche di non inviare i loro figli alle scuole pubbliche partivano dalla convinzione che gli emigranti, nella maggioranza gente molto semplice, sarebbero stati incapaci di resistere all'influenza dell'ambiente protestante.⁹ Questo sistema si inseriva in una politica più generale che mirava a mantenere i fedeli in comunità chiuse in se stesse, evitando per quanto possibile di far ricorso ai servizi delle istituzioni protestanti e vivendo in qualche modo ai margini della società americana. Il ripiegamento dei cattolici su se stessi - pur con i limiti di un certo provincialismo culturale

⁷ Una esauriente trattazione degli aspetti e vicende dell'immigrazione nel quadro della storia della Chiesa negli Stati Uniti è ora in J. Hennessey, *I cattolici degli Stati Uniti. Dalla scoperta dell'America ai nostri giorni*, Milano, Jaca Book, 1985, specialmente capp. 14 e 15.

⁸ J.P. Dolan, *The American Catholic experience. A history from colonial times to the present*, Garden City, Doubleday, 1985, specialmente cap. 5-11, *The immigrant Church, 1820-1920* (pp. 127-320), con la presentazione del profilo sociale e religioso dei 10 gruppi più importanti e dei modelli di insediamento e organizzativi e del dibattito sul ruolo della Chiesa nel mondo moderno (pp. 294-320).

⁹ J. Hennessey, *I cattolici*, cit., pp. 233-234.

- li obbligò a dar prova all'interno delle comunità di un attivismo di cui si può trovare difficilmente l'equivalente nelle Chiese europee del tempo. Il canale privilegiato, attraverso cui furono attuate le iniziative a favore degli emigranti, è stata la "parrocchia nazionale" e attorno ad essa della scuola e di istituzioni caritative, ospedaliere e di tutela.

Il modello introdotto dagli irlandesi (chiesa e scuola parrocchiale) è stato lo standard adottato anche dagli altri gruppi europei, non senza qualche difficoltà e imposizione. La parrocchia è risultata il punto focale della vita degli immigrati, centro non solo della vita religiosa ma anche sociale: come nel contesto culturale irlandese la parrocchia è stata il simbolo e l'espressione del legame tra nazionalità e religione, lo stesso avvenne per gli altri gruppi etnici non anglofoni; per costoro la lingua è stato il principale fattore di identificazione religiosa e sociale del gruppo.¹⁰

La gerarchia americana, nonostante abbia accettato una certa diversità istituzionale, benché limitata e il più possibile formalizzata per motivi d'immagine pubblica, in sostanza preferì adottare la via dell'americanizzazione. Mirando a garantirsi una maggiore funzionalità per il futuro, il processo di americanizzazione non tenne in dovuta considerazione il lento cambiamento sociale e culturale delle masse immigrate poco istruite e soprattutto non impedì i frequenti e

¹⁰ La parrocchia nazionale, distinta per lingue ed etnia, ha assolto a una pluralità di funzioni; quella religiosa, in primo luogo, con la trasmissione dei valori religiosi e il soddisfacimento dei bisogni spirituali degli emigranti nell'unica maniera possibile e adatta a masse povere e semplici; culturale, per lo stretto legame con scuola parrocchiale di regola annessa e sostenuta dalla comunità etnica; sociale, per la capacità di graduale integrazione nella società locale e la dimensione comunitaria che ha promosso attraverso una rete di organizzazioni sociali, ricreative, assistenziali che vi sono fiorite attorno. E. Ciesluk, *National parishes in the United States*, Washington, 1944; H.J. Abramson, *Ethnic diversity in Catholic America*, New York, 1973; R.M. Linkh, *American Catholicism and European immigrants (1900-1924)*, New York, Center for Migration Studies, 1975.

aspri conflitti con i gruppi più organizzati.¹¹ Anche la Chiesa cattolica americana ha accettato una sorta di idealizzazione religiosa dei modelli di vita americana. L'America veniva descritta come una terra promessa politica, nuovo Israele di Dio. Nelle formulazioni del progressista Isaac Hecker si poteva trovare l'auspicio che: «Se la Chiesa si americanizza diventa più libera che in ogni altra parte del mondo». Era convinimento comune che le istituzioni pubbliche americane aiutassero più facilmente a salvare l'uomo moderno rispetto a quelle vigenti in Europa e si affermava perfino che si apriva l'ora in cui le razze sassoni sarebbero state lo strumento dello Spirito Santo.¹² Tale emulazione di americanismo non poteva che danneggiare i nuovi gruppi immigrati, soprattutto i più dequalificati, come gli italiani. Per questi componenti della *new immigration* la Chiesa americana appariva troppo fredda e puritana. Invece il loro contributo non è stato, nel complesso, meno significativo e importante di quello dei gruppi insediati in precedenza.¹³

Le tensioni con i gruppi tedeschi, slavi e orientali e l'affermarsi delle specificità etniche negli USA

Il cattolicesimo tedesco-americano aveva la sua sede a Milwaukee, sotto il primo vescovo di nascita svizzera, John

¹¹ J.P. Dolan, *The American Catholic experience*, cit., pp. 294-320.

¹² Cfr. G. Tavard, *Les catholiques américains*, Paris, Ed. de Centurion, 1966, pp. 97-98; E. Houtart, *Aspects sociologiques du catholicisme américain. Vie urbaine et institutions religieuses*, Paris, Ed. Ouvrières, 1957; G. Rosoff, *Chiesa e comunità italiane negli Stati Uniti (1880-1940)*, «Studium», n. 1, 1979, pp. 25-47.

¹³ Da una recente analisi statistica sulla composizione religiosa degli Stati Uniti (1980) risulta confermato l'elevato grado di conservazione etnico religiosa, soprattutto presso i tedeschi ma anche presso gli italiani (80% cattolici) e i polacchi (72% cattolici): cfr. Th. J. Archdeacon, *Becoming American. An ethnic history*, New York, The Free Press, 1983.

Henni, e poi sotto Michael Heiss di origine bavarese. I tedeschi si erano saldamente inseriti nella Chiesa americana prima che giungesse la «new immigration» di italiani e slavi e fecero sentire il loro peso attraverso le caratteristiche di un cattolicesimo vigoroso con forte coscienza di se stesso e con profonde radici culturali. La vitalità testimoniata dalle numerose congregazioni maschili e femminili provenienti dalla Germania (e rafforzate dai religiosi espulsi a causa del *Kulturkampf* del 1870), e dalle comunità tedesche in America, conferiva una particolare autorevolezza - soprattutto culturale - al gruppo, ma contribuì anche a rinfocolare un'aspra polemica sul pangermanesimo negli Stati Uniti.¹⁴

I cattolici tedeschi ebbero dei laici attivissimi. Arthur Preuss, conservatore e deciso difensore dei tedesco-americani, fu editore e traduttore dal tedesco di manuali di dogmatica abitualmente adottati nei seminari. Il progressista sociale più avanzato, Henry Spaunhorst, fu presidente del *Zentral-Verein*, una federazione nazionale di società di sostegno alle parrocchie, fondata nel 1855. I sacerdoti erano federati di una forte *Priester-Verein* (unione del clero, a volte maggioritario in alcune diocesi) che promuoveva assemblee annuali sul tipo di *Katholikentage* in uso in Germania.¹⁵

I tedeschi ritenevano che la conservazione della propria lingua non solo mantenesse l'identità culturale ma garantisse anche la preservazione della fede cattolica. Era compren-

¹⁴ Per la «questione tedesca» negli Stati Uniti, cfr. V.J. Fechet, *A study of the movement for German National Parishes in Philadelphia and Baltimore (1787-1802)*, Roma, Analecta Gregoriana, v. 77, 1955; E.H. Rothan, *The German Catholic immigrant in the United States, 1830-1860*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1946; G. Fogarty, *The Vatican and the Americanist crisis: Denis J. O'Connell, American agent in Rome, 1885-1903*, Roma, P. Università Gregoriana, 1974, pp. 121-153.

¹⁵ Ph. Gleason, *The conservative reformers. German American Catholics and the social order*, Notre Dame, 1968; J.P. Dolan, *Immigrants in the city. New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1975.

sibile che in questo contesto maturasse una contestazione all'identità e idealizzazione americana, arrivando alcuni ad affermare (con sottile distinzione tra stato e nazione) che «l'America non è una nazione, non è una razza, non è un popolo come la Francia, l'Italia o la Germania. Abbiamo cittadini di una repubblica ma nessuna nazione e, pertanto, nessuna lingua nazionale all'infuori di quelle lingue che le razze immigrate parlano nelle loro famiglie». ¹⁶ Per Anton Waldburg la «denaturalizzazione è demoralizzazione. Degrada e adultera la natura umana. Uno straniero che perde la sua nazionalità è in pericolo di perdere la sua fede e il suo carattere». ¹⁷

La personalità di maggior influenza sui tedesco-americani è stata Peter Paul Cahensly, fondatore della Società di protezione «S. Raffaele» per gli emigranti tedeschi - che ben presto ebbe delle società parallele negli altri stati europei (in Italia, Belgio e Austria) -, parlamentare influente del Partito del centro e con molti collegamenti negli Stati Uniti: egli diede il nome al movimento di rivendicazione dei tedeschi dentro la Chiesa americana. ¹⁸ Già in occasione di una sua visita negli Stati Uniti, nel 1883, erano sorti dei malintesi. Del resto dei problemi degli immigrati si stava occupando il Terzo Concilio Plenario di Baltimora (1884) su particolare sollecitazione dei tedeschi. Il vicario generale della diocesi di

¹⁶ Cit. in G. Zürcher, *Foreign ideas in the Catholic Church in America*, Buffalo, «The Roycroft Quarterly», nov. 1896, p. 29.

¹⁷ A. Waldburg, *The question of nationality in its relation to the Catholic Church in the United States*, Cincinnati, 1889, cit. in Hennesey, op. cit., p. 250; D. Dohen, *Nationalism and American Catholicism*, New York, Sheed & Ward, 1967.

¹⁸ R.R. Doerries, *Zwischen Staat und Kirche: Peter Paul Cahensly und die Katholischen deutschen Einwanderer in den Vereinigten Staaten von Amerika*, in A. Fischer et al., *Russland-Deutschland-Amerika*, Wiesbaden, Steiner, 1978; Id., *Church and faith on the Great Plains frontier: acculturation problems of German-Americans*, «Amerika-studien/American Studies», vol. 24, n. 2, Stuttgart, Metzler, 1979.

St. Louis, H. Mühl siepen con 82 sacerdoti denunciava a Roma, nel 1884, la situazione delle parrocchie tedesche alle dipendenze di parrocchie territoriali «irlandesi» (sistema vigente fin dal 1842). Nonostante gli orientamenti del concilio di Baltimora, le parrocchie nazionali stentavano ad essere concesse e la nomina di successori ai vescovi tedeschi poneva sempre gravi tensioni.

Il noto liturgista francescano Innocent Wapelhorst fornì l'argomento base, denunciando il fatto che 18 milioni di cattolici avevano abbandonato la Chiesa negli Stati Uniti per l'influenza delle scuole pubbliche: i conservatori tedeschi erano convinti assertori delle scuole parrocchiali (nelle quali l'insegnamento era impartito in tedesco) contro la tendenza progressista capeggiata da mons John Ireland che tollerava le scuole pubbliche. Nel 1886 Peter M. Abbelen, sacerdote di Milwaukee inoltrò a Roma (dove c'erano vari sostenitori) un elenco dettagliato di soprusi subiti dai tedesco-americani da parte dei responsabili della Chiesa negli Stati Uniti. Le defezioni dei cattolici europei e il predominio della «Ibernachia» (prevalenza di preti e vescovi irlandesi: ma nel 1886 erano 35 i vescovi irlandesi, 15 tedeschi, 11 francesi e 5 inglesi) erano le argomentazioni diffuse un po' dovunque e che interpretavano le esigenze dei nuovi gruppi immigrati che non avevano ancora voce in capitolo, come italiani e slavi.

L'appello dei tedesco-americani (e la denuncia della perdita di 20 milioni di immigrati cattolici) fu presentato in un intervento al Congresso Cattolico Internazionale di Liegi nel 1890 da parte di un prete di Albany, Alphonse Villeneuve. Lo stesso tema fu elaborato, insieme ad altre richieste sottoposte alla gerarchia americana in un memoriale, nel convegno dei delegati delle Società di S. Raffaele a Lucerna sul finire del 1890. Anche mons. Giovanni Battista Scalabrini aderì alla sostanza delle richieste e perfino il primo ministro del Québec, Honoré Mercier, approvò l'i-

noltro del memoriale a Leone XIII.¹⁹ Le perdite dei cattolici erano stimate in 10 milioni e le raccomandazioni prevedevano parrocchie nazionali con scuole annesse, più larga rappresentanza delle varie nazionalità tra i vescovi americani, invio di sacerdoti dall'Europa.

Un secondo memoriale, che faceva aumentare le perdite dei cattolici a 16 milioni, provocava la reazione dell'episcopato americano. Il card. Gibbons protestò per le interferenze di «invadenti signori» europei negli affari della Chiesa americana, alludendo esplicitamente a Cahensly. La disputa andò oltre l'ambito interno e giunse fino a provocare un dibattito al Senato degli Stati Uniti. Il presidente Benjamin Harrison si congratulò vivamente con il card. Gibbons per la sua ferma presa di posizione. La S. Sede venne in aiuto dei vescovi americani chiarendo, in una lettera del segretario di stato Rampolla al card. Gibbons, che non erano graditi i «rappresentanti» delle nazionalità; si raccomandava tuttavia speciale attenzione agli immigrati. Nonostante le precisazioni di Cahensly e di Scalabrini (che spiegava a Corrigan come non si trattasse di una doppia giurisdizione ma di vescovi americani originari delle nazionalità europee e in ogni caso del perseguimento degli impegni del Concilio di Baltimora)²⁰ le polemiche non cessarono del tutto.

In occasione del sesto *Katholikentag* del 1892, P. Meissner reagiva fortemente alle permalosità della chiesa locale e avvertiva un certo pericolo di americanismo, affer-

¹⁹ C. Barry, op. cit., pp. 289-316. Per l'adesione italiana di Volpe Landi e Scalabrini, cfr. A. Perotti, *La società italiana di fronte alle prime migrazioni di massa. Il contributo di mons. Scalabrini e dei suoi primi collaboratori alla tutela degli emigranti*, «Studi Emigrazione», n. 11-12 (mar.-giu. 1968), pp. 79-95.

²⁰ G.B. Scalabrini a M.A. Corrigan, Piacenza, 10 agosto 1891, cit. in M. Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini vescovo di Piacenza e degli emigrati*, Roma, Città Nuova Ed., 1985, p. 973; per ogni riferimento a Scalabrini si rimanda a questa esauriente e fondamentale biografia.

mando che «sotto la parvenza dell'amore per il paese, si erano fatti sforzi per separare intere nazioni dal Papato. Il Gallicanesimo in Francia, l'Anglicanesimo in Inghilterra, il giuseppinismo in Austria, erano conseguenze di un nazionalismo fanatico. Il tentativo fatto sotto Bismark di fondare una chiesa tedesca era fallito e anche il tentativo di fondare una chiesa americana doveva fallire. Noi non vogliamo una chiesa americana. Noi vogliamo l'indipendenza del Papa e libero accesso a lui». ²¹ Era anche un modo di reagire alla forzata americanizzazione.

Ben presto incominciarono a manifestarsi anche delle tensioni all'interno di parrocchie multirazziali. I polacchi non andavano molto d'accordo con gli irlandesi che avevano il controllo della chiesa di Chicago (è da notare che all'inizio del secolo, Chicago era la terza città polacca del mondo, dopo Varsavia e Lodz). Le difficoltà non erano minori con i tedeschi, che si erano conquistati i posti migliori sotto la gestione degli irlandesi. Ma neppure i lituani tolleravano l'insegnamento delle suore polacche che obbligavano i bambini ad adottare comportamenti e modi di vita polacchi. Gli italiani avevano problemi con gli irlandesi con cui più spesso coabitavano. ²²

Le dispute attorno alla proprietà dei beni e alla nomina dei pastori sfociarono nel 1897 nella costituzione della Chiesa Cattolica Polacca d'America che si diede un capo, Anton Kozlowski, consacrato vescovo della Chiesa dei Vecchi Cattolici. Nel 1898, a Buffalo, Stephan Kaminski diventò vescovo della Chiesa Cattolica Indipendente

²¹Cit. in G. Zurcher, op. cit., p. 37; (vedi numerose testimonianze, *American ideas vs. Catholicism*, pp. 26-38).

²² Per una visione globale dell'interazione tra i due gruppi, vedi F.X. Femminella (ed.), *Italians and Irish in America*, New York, The American Italian Historical Association, 1985; soprattutto il contributo di L. Bacigalupo, *Some religious aspects involving the interaction of the Italians and the Irish* (pp. 115-130).

Polacca d'America. Nel 1907 entrambi questi gruppi si unirono nella Chiesa Cattolica Nazionale Polacca con sede a Scranton, che era stata fondata nel 1900 sotto la guida di Francis Hodur (questa chiesa nazionale nel 1962 aveva ancora 300 mila fedeli, 162 chiese e 151 preti).²³

Le denunce dei polacchi a Roma per il cattivo trattamento del clero irlandese produssero l'invio di visitatori da parte della Curia romana; nel 1904 mons. Franz Albin Symon, vescovo polacco residente a Roma, fu inviato dalla S. Sede a visitare i suoi connazionali negli Stati Uniti, e di ritorno presentò un promemoria a Pio X il cui risultato fu l'assegnazione, nel 1908, di un vescovo ausiliare polacco a Chicago, Paul Rhode della Prussia polacca. Edward Kozłowski fu nominato poi vescovo ausiliario di Milwaukee.²⁴

²³ J.E. Parot, *Polish Catholics in Chicago, 1884-1920. A religious history*, Dekalb, Northern Illinois Press, 1988; A.J. Kuzniewski, *Faith and fatherland. The Polish church war in Wisconsin, 1896-1918*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1980.

Sulla Chiesa nazionale polacca, vedi T. Andrews, *The Polish National Catholic Church in America and Poland*, Londra, 1953 e H. Kubiak, *The Polish National Catholic Church in the United States of America from 1897 to 1980. Its social conditioning and social functions*, Varsavia, 1982.

²⁴ V. Greene, *For God and country. The rise of Polish and Lithuanian ethnic consciousness in America, 1860-1910*, Madison, The State Historical Society of Wisconsin, 1975.

I padri risurrezionisti si adoperarono in particolare per i polacchi; J. Iwicki, *The first one hundred years. A study of the apostolate of the Congregation of Resurrection in the United States, 1866-1966*, Roma, 1966.

Una conferma dell'importanza della vitalità etnica si è avuta, nel caso polacco, in occasione del millennio della Polonia (1958): un repertorio delle istituzioni polacche negli Stati Uniti ha potuto accertare 769 parrocchie polacche (concentrate soprattutto negli stati centrali), scuole, orfanotrofi e giornali. Ben 17 congregazioni religiose femminili di origine polacca (con 10.162 suore) erano attive in un prezioso servizio educativo e sociale in 690 scuole elementari, 85 high schools, 518 centri catechistici e 51 ospedali. Del resto, già nel 1920 erano circa 400 mila gli studenti polacchi nelle scuole cattoliche e in alcune città a forte concentrazione polacca, come Buffalo, in quegli anni gli studenti erano 16 mila e 225 le suore Feliciane che dirigeva-

Incomprensioni e negligenze sistematiche portarono ad altri scismi. A Chicago nel 1906 si formò una Chiesa Nazionale Lituana. A volte i conflitti di nazionalità non giunsero allo scisma, ma produssero un allontanamento ulteriore dalla pratica: a mala pena metà della popolazione cattolica boema dell'area di Chicago frequentava la chiesa. Una parziale risposta al profondo e generalizzato malcontento degli slavi negli Stati centrali fu la designazione di numerosi vescovi di origine est-europea. Joseph Koudelka, di origine boema, diventò vescovo ausiliare di Cleveland nel 1907 e fu poi vescovo a Superior, Wisconsin. I vescovi J. Stariha di Lead e J. Trobec di St. Cloud erano sloveni. L'abbazia benedettina di St. Procopius e il college annesso furono fondati con lo scopo di costituire un centro di attività religiosa e culturale ceca.²⁵

La storia dei cattolici di rito orientale negli Stati Uniti e in Canada è percorsa da frequenti incomprensioni e conflitti. Fu il duro trattamento di mons. Ireland verso una comunità di russi-carpatici, giunti a Minneapolis nel 1889 e guidati dall'arciprete Alexis Toth, che provocò la loro separazione dalla Chiesa cattolica. Si calcola che oltre 250 mila galiziani e russi-carpatici abbiano abbandonato la chiesa cattolica negli Stati Uniti. L'atteggiamento di rifiuto verso questi nuovi arrivati era motivato dalla questione del celibato ecclesiastico: in pratica si negava ai sacerdoti sposati di rito

no 30 delle 34 scuole parrocchiali polacche. Cfr. Z. Peszkowski, *List of Polish Roman Catholic Parishes in the United States*, «Sacrum Poloniae Millenium», VI (1959), pp. 255-369; M.T. Doman, *Polish American sisterhoods and their contribution to the Catholic Church in the USA*, *ibid.*, pp. 371-608; E.M. Kuznicki, *The Polish-American parochial schools*, in F. Mocha (ed.), *Poles in America. Bicentennial Essays*, Steven Point, Wozzalla, 1978, pp. 435-460.

²⁵ K.P. Dytud, *The establishment of the Greek Catholic rite in America as a competitor to Orthodoxy*, in *The Other Catholics*, New York, Arno Press, 1978, pp. 190-226; B.P. Procko, *Ukrainians Catholics in America. A history*, Washington, D.C., University Press of America, 1982.

orientale di esercitare il loro ministero. Poco curanti delle possibili perdite e molto più della uniformità («la possibile perdita di poche anime di rito greco non è paragonabile alle benedizioni che risultano dalla uniformità di disciplina»), gli arcivescovi americani, riunitisi nel 1893, affermarono che «la presenza in mezzo a noi di preti di rito greco sposati è una minaccia costante alla castità del nostro clero celibe, fonte di scandalo per i fedeli laici e pertanto più presto questo punto della disciplina ecclesiastica viene abolito... tanto meglio sarà per tutta la religione».²⁶

Nonostante l'intervento di Propaganda Fide che autorizzava i sacerdoti sposati ad esercitare il ministero, anche se erano da preferirsi i monaci, si continuava a insistere che gli orientali diventassero di rito latino e accettassero i modelli dominanti. Mancava nell'esperienza americana, ma anche in quella europea occidentale, quella giurisdizione episcopale multipla, per cui cattolici di rito diverso vivevano fianco a fianco sotto i rispettivi vescovi. Ma fu giocoforza per la Chiesa americana di adattarvisi, anche se più come risultato dei decreti di Roma e della dolorosa realtà degli scismi. Questi a volte erano prodotti dai conflitti interni tra i fedeli di rito orientale: così i ruteni si staccarono dagli ucraini e quasi la metà passò agli ortodossi. Nel 1884 l'arcivescovo di Lublino aveva mandato un sacerdote, Ivan Voliansky, ad organizzare e assistere i fedeli orientali: essi rimasero alle dipendenze dei vescovi di rito latino fino al 1907, quando un monaco ucraino brasiliano, Soter Ortynsky, fu nominato vescovo degli ucraini e dei ruteni negli Stati Uniti, con sede a Filadelfia.²⁷

²⁶ Cit. in J. Hennesey, op. cit., p. 248. Cfr. i saggi sui cechi (J. Barton), slovacchi (M. Stolarik), polacchi (W. Galush) in R.M. Miller, Th. D. Marzik (eds.), *Immigrants and religion in urban America*, Philadelphia, Temple University Press, 1977.

²⁷ B.P. Pročko, *Soter Ortynsky: first Ruthenian bishop in the United States, 1907-1916*, «Catholic Historical Review», 58, 1973, pp. 513-533; G.P.

Verso la fine dell'800 c'erano 9 diocesi di rito bizantino negli Stati Uniti, più alcune di armeni, maroniti, e caldeo-melchiti. Nel 1913 fu creata a Filadelfia una giurisdizione separata per i cattolici di rito bizantino.

In questa materia è stata determinante la politica adottata dalla S. Sede, e non solo per l'instaurazione di diocesi di rito orientale, ma per il rispetto della tradizionale autonomia di culto. La lettera apostolica, *Orientalium dignitas* del 1894, comminava perfino la sospensione al sacerdote latino che inducesse i fedeli orientali ad abbandonare il proprio rito: inoltre, anche rimanendo sotto la giurisdizione della Chiesa latina, essi non perdevano la facoltà di ritornare al rito originario qualora fosse disponibile clero orientale.²⁸

La lettera apostolica del 1907, che definiva la condizione e i poteri del vescovo, clero e fedeli ruteni negli Stati Uniti, fu seguita da una simile per il Canada nel 1913; ponendo fine a interminabili ricorsi tra vescovi, si affermava che la nomina del vescovo era riservata unicamente alla S. Sede.²⁹

L'assistenza religiosa agli emigrati italiani

Anche se l'emigrazione italiana ha assunto caratteri di massa solo negli anni '80 (e addirittura alluvionali all'inizio del secolo con mezzo milione di partenti l'anno) i problemi

Fogarty, *The American hierarchy and Oriental rite Catholics, 1890-1907*, «Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia», 85, 1974, pp. 17-28.

²⁸ *Orientalium dignitas*, 30.11.1894, «Acta Sanctae Sedis», 31, 1898-1899, pp. 310-313.

²⁹ Lettera apostolica, *Ea semper*, 14.6.1907, «Acta Sanctae Sedis», 41, 1908, pp. 3-12 (per gli Stati Uniti); Decreto di Propaganda Fide, *Fidelibus ruthenis*, «Acta Apostolicae Sedis», 5, 1913, pp. 393-399 (per il Canada). Cf. R. Perin, *Religion, ethnicity and identity: placing the immigrant within the Church*, in *Religion and culture in Canada*, Toronto, 1984.

religiosi posti sono diventati talmente acuti da costituire in alcune Chiese di accoglimento, come negli Stati Uniti, il problema di immigrazione per antonomasia.³⁰

Pioniere dell'assistenza agli emigranti è stato san Vincenzo Pallotti, che già nel 1844 aveva inviato a Londra un suo sacerdote, Raffaele Melia, per assistervi gli italiani: costui vi fondava la Chiesa italiana di S. Pietro, con il carattere di parrocchia nazionale. I pallottini si mostrarono sensibili alle esigenze degli emigranti, inviando, nel 1884, a New York p. Bannin e a Brooklyn p. De Nisco per l'assistenza agli italiani; nel 1886 si recavano anche nel Brasile meridionale, a Vale Veneto, RGS.³¹

Altro grande interprete dell'assistenza agli italiani è stato don Giovanni Bosco, che iniziando la sua espansione missionaria nel 1875, indirizzata all'evangelizzazione della Patagonia in Argentina, non volle trascurare i 30 mila italiani di Buenos Aires e quelli sparsi nella pampa, su sollecitazione di Pio IX e del vescovo F. Aneiros. «Voi troverete un numero grandissimo di fanciulli e anche di adulti che vivono nella più deplorabile ignoranza del leggere, dello scrivere e di ogni principio religioso».³²

L'impegno religioso ed educativo dei salesiani a favore

³⁰ Sulla situazione religiosa degli italiani negli Stati Uniti esiste ormai una vasta letteratura repertoriata da S.M. Tomasi, E. Sribili, *Italian Americans and religion. An annotated bibliography*, New York, Center for Migration Studies, 1978.

Tra gli studi più importanti, cfr. S.M. Tomasi, *Piety and Power. The role of Italian Parishes in the New York Metropolitan area (1880-1930)*, New York, Center for Migration Studies; Id. (ed.), *The religious experience of Italian Americans*, New York, The American-Italian Historical Association, 1975; G. Schiavo, *The Italian contribution to the Catholic Church in America*, New York, Vigo Press, 1949.

³¹ F. Amoroso, *San Vincenzo Pallotti romano*, Roma, 1962, pp. 379-389.

³² *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, XI (1875), Torino, SEL, 1930, p. 385.

Verso la fine dell'800 c'erano 9 diocesi di rito bizantino negli Stati Uniti, più alcune di armeni, maroniti, e caldeo-melchiti. Nel 1913 fu creata a Filadelfia una giurisdizione separata per i cattolici di rito bizantino.

In questa materia è stata determinante la politica adottata dalla S. Sede, e non solo per l'instaurazione di diocesi di rito orientale, ma per il rispetto della tradizionale autonomia di culto. La lettera apostolica, *Orientalium dignitas* del 1894, comminava perfino la sospensione al sacerdote latino che inducesse i fedeli orientali ad abbandonare il proprio rito: inoltre, anche rimanendo sotto la giurisdizione della Chiesa latina, essi non perdevano la facoltà di ritornare al rito originario qualora fosse disponibile clero orientale.²⁸

La lettera apostolica del 1907, che definiva la condizione e i poteri del vescovo, clero e fedeli ruteni negli Stati Uniti, fu seguita da una simile per il Canada nel 1913: ponendo fine a interminabili ricorsi tra vescovi, si affermava che la nomina del vescovo era riservata unicamente alla S. Sede.²⁹

L'assistenza religiosa agli emigrati italiani

Anche se l'emigrazione italiana ha assunto caratteri di massa solo negli anni '80 (e addirittura alluvionali all'inizio del secolo con mezzo milione di partenti l'anno) i problemi

Fogarty, *The American hierarchy and Oriental rite Catholics, 1890-1907*, «Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia», 85, 1974, pp. 17-28.

²⁸ *Orientalium dignitas*, 30.11.1894, «Acta Sanctae Sedis», 31, 1898-1899, pp. 310-313.

²⁹ Lettera apostolica, Ea semper, 14.6.1907, «Acta Sanctae Sedis», 41, 1908, pp. 3-12 (per gli Stati Uniti); Decreto di Propaganda Fide, *Fidelibus ruthenis*, «Acta Apostolicae Sedis», 5, 1913, pp. 393-399 (per il Canada). Cfr. R. Perin, *Religion, ethnicity and identity: placing the immigrant within the Church*, in *Religion and culture in Canada*, Toronto, 1984.

religiosi posti sono diventati talmente acuti da costituire in alcune Chiese di accoglimento, come negli Stati Uniti, il problema di immigrazione per antonomasia.³⁰

Pioniere dell'assistenza agli emigranti è stato san Vincenzo Pallotti, che già nel 1844 aveva inviato a Londra un suo sacerdote, Raffaele Melia, per assistervi gli italiani: costui vi fondava la Chiesa italiana di S. Pietro, con il carattere di parrocchia nazionale. I pallottini si mostrarono sensibili alle esigenze degli emigranti, inviando, nel 1884, a New York p. Bannin e a Brooklyn p. De Nisco per l'assistenza agli italiani; nel 1886 si recavano anche nel Brasile meridionale, a Vale Veneto, RGS.³¹

Altro grande interprete dell'assistenza agli italiani è stato don Giovanni Bosco, che iniziando la sua espansione missionaria nel 1875, indirizzata all'evangelizzazione della Patagonia in Argentina, non volle trascurare i 30 mila italiani di Buenos Aires e quelli sparsi nella pampa, su sollecitazione di Pio IX e del vescovo F. Aneiros. «Voi troverete un numero grandissimo di fanciulli e anche di adulti che vivono nella più deplorabile ignoranza del leggere, dello scrivere e di ogni principio religioso».³²

L'impegno religioso ed educativo dei salesiani a favore

³⁰ Sulla situazione religiosa degli italiani negli Stati Uniti esiste ormai una vasta letteratura repertoriata da S.M. Tomasi, E. Stibili, *Italian Americans and religion. An annotated bibliography*, New York, Center for Migration Studies, 1978.

Tra gli studi più importanti, cfr. S.M. Tomasi, *Piety and Power. The role of Italian Parishes in the New York Metropolitan area (1880-1930)*, New York, Center for Migration Studies; Id. (ed.), *The religious experience of Italian Americans*, New York, The American Italian Historical Association, 1975; G. Schiavo, *The Italian contribution to the Catholic Church in America*, New York, Vigo Press, 1949.

³¹ F. Amoroso, *San Vincenzo Pallotti romano*, Roma, 1962, pp. 379-389.

³² *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, XI (1875), Torino, SEI, 1930, p. 385.

degli italiani riuscì ben presto a trasformare quella colonia industriosa di Buenos Aires, temuto covo di anticlericali, di mazziniani e di anarchici, in una comunità fervente: la chiesa italiana della «Mater Misericordiae» (anche questa una sorta di parrocchia nazionale), le due parrocchie in quartieri italiani, l'avvio di scuole, oratori, di istituti professionali per i ragazzi, oltre a giornali, società di mutuo soccorso e, più tardi, l'istituzione di un segretariato del popolo per gli emigranti, testimoniano la dedizione dei salesiani nell'assistenza agli italiani in Argentina. Verso la fine del secolo, su sollecitazione di don Rua, i salesiani si dedicheranno anche all'assistenza degli italiani negli Stati Uniti, in Europa e nel Medio Oriente.³³

Ma la sensibilità della Chiesa italiana negli anni '80 di fronte a questo nuovo fenomeno era assai scarsa e, nonostante i richiami della S. Sede ai vescovi dei principali porti italiani ad assistere gli emigranti in partenza, non esisteva alcuna istituzione specifica paragonabile alla *Raphaelsverein* tedesca. Soprattutto in alcuni grandi paesi americani, gli italiani erano completamente abbandonati e l'opinione sui sacerdoti secolari italiani - trasmessa alla S. Sede in memoriali severi - era talmente negativa da provocare da parte della S. Sede richiami e misure restrittive al loro espatrio.³⁴

Non mancavano, è vero, iniziative degne di rilievo, ma esse erano pur sempre inadeguate rispetto all'urgenza dei

³³ (S. Trione) *L'Opera di don Bosco all'estero. Tra gli emigrati italiani*, Torino, 1906 (con tabelle finali e l'indicazione delle scuole, numero degli alunni, chiese, giornali, segretariati per gli emigranti).

³⁴ La circolare della Congregazione del Concilio del 27 luglio 1890 riduceva la facoltà dei vescovi italiani di concedere le lettere discessoriali ai propri sacerdoti per l'America, senza licenza della Congregazione; tale decisione fu estesa poi nel 1902 a tutto il clero europeo: *Decreto Clericos Peregrinos*, «Acta Apostolicae Sedis», 1, 1909, pp. 692-695; cfr. A. De Spirito, *Parroci ed emigranti nell'Italia meridionale*, «Studium» 76, n. 5 (sett.-ott. 1980), pp. 569-584.

bisogni. L'inizio dell'assistenza agli italiani negli Stati Uniti data dall'iniziativa di S. Giovanni Nepomuceno Neumann che istituiva a Filadelfia, nel 1854, la prima chiesa nazionale italiana, S. Maria Maddalena. Singoli sacerdoti erano attivi a favore degli italiani di New York (Antonio Sanguineti dal 1857, p. Fransioli, p. Carlo Costantino Pise), del New Jersey (p. Antonio Cauvin, Gennario de Concilio) e di Boston. Ma ancora nel 1883 mons. de Concilio segnalava a Leone XIII che esisteva una sola parrocchia per gli italiani e che i francescani si dovevano occupare più degli irlandesi che dei connazionali.³⁵

Gli italiani suscitavano gravi preoccupazioni per la gerarchia locale a causa della loro indifferenza (raramente contribuivano alle spese di culto) e ignoranza religiosa; non mancavano atteggiamenti di commiserazione e disprezzo verso la loro povertà (una «classe inferiore» secondo mons. Sweeney) e le professioni modeste che esercitavano nei «quartieri più sporchi», «dove i buoni sono corrotti inevitabilmente dai depravati».³⁶ I parametri di valutazione dei vescovi americani nelle relazioni a Propaganda Fide erano gli stessi della cultura WASP (dove la povertà è confusa con il vizio). Le loro manifestazioni religiose poi, gelosamente difese ma legate a un mondo contadino ricco di espressioni simboliche e affettive tipiche della pietà popolare, non facevano che generare scandalo; e molti americani parlavano di idolatria e paganesimo, con riferimento alla devozione ai santi, alle processioni e alle feste.³⁷ Il dibattito del Concilio di Baltimora (1883-1884),

³⁵G. De Concilio, *Su lo stato religioso degli Italiani negli Stati Uniti d'America: alcune riflessioni*, New York, Tip. Carbone, 1888.

³⁶Congregazione de Propaganda Fide, *Relazione con Sommario e Nota d'archivio circa la presente condizione della Chiesa Cattolica negli Stati Uniti d'America*, ottobre 1883, pp. 50-51, APF Acta 1883, vol. 252.

³⁷R. Vecoli, *Prelates and Peasants: Italian immigrations and the Catholic Church*, «Journal of Social History», 2, spring 1969, pp. 217-268; Id., *Cult and occult in Italian American culture: the persistence of a religious heritage*, in

con le sollecitazioni della S. Sede discusse a Roma, fornì l'occasione per verificare la sensibilità delle Chiese di partenza e di arrivo, scarsa in ambedue, e per proporre un piano di azione. I vescovi americani, e in particolare il loro portavoce mons. Spalding, rimandavano la questione ai confratelli italiani, sottolineando la grave ignoranza religiosa e auspicando comitati di protezione al momento della partenza.³⁸

Raramente si trovano nelle lettere dei vescovi americani (Gibbons, Mc Closkey, Corrigan e Becker) giudizi così severi sugli altri gruppi etnici come per gli italiani: l'inutilità degli sforzi a loro riguardo (contraddetti tuttavia dal successo delle prime missioni popolari) era motivata dalle misere condizioni di vita, dall'abbandono di ogni forma di culto («non hanno religione» e in realtà la pratica dei sacramenti era bassissima), dall'ignoranza religiosa fin dei più elementari rudimenti della fede e soprattutto dall'apostasia di molti di loro, per ignoranza o per interesse.³⁹ Non è errato ritenere che la presenza degli italiani e la loro religiosità popolare, dei meridionali in particolare, abbia rappresentato una sorta di «questione meridionale» all'interno della Chiesa americana: le condizioni di reale povertà (per cui gli irlandesi cedevano gratuitamente l'uso del *basement* della Chiesa, ma invero proibivano con i poliziotti l'accesso alla chiesa supe-

heritage, in R.M. Miller, Th. D. Marzik (eds.), *Immigrants and religion in Urban America*, Philadelphia, Temple University Press, 1977, pp. 25-47; R.A. Orsi, *The Madonna of 115th Street: faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985.

³⁸ Oltre che nelle lettere dei vescovi americani a Propaganda Fide, era frequente il diretto riferimento alle colpe della gerarchia italiana nella libellistica: cfr. fra tutte, H.J. Desmond, *The neglected Italians. I neglected italiani. A memorial to the Italian hierarchy*, Milwaukee, Citizen Series (1900); «negletti italiani è insieme descrittivo ed accusatorio. E s'intende, noi riconosciamo che la negligenza ha radice in Italia, e proviene dalle non riformate condizioni là esistenti», p. 10.

³⁹ Le circolari della Congregazione del Concilio ai vescovi meridionali (3 marzo 1886) parlavano di scandali e di occasione di perversione, in termini desunti dalle lettere dei vescovi americani.

riore)⁴⁰ e la persistenza del pregiudizio hanno mantenuto a lungo gli italiani, anche all'interno della Chiesa, in condizioni di inferiorità e di discriminazione, come del resto nella società civile. Se gli italiani non hanno conosciuto scismi (anche per una minore compattezza «nazionale») hanno subito grandemente l'attrattiva delle chiese protestanti per l'ostilità dei cattolici.⁴¹

Anche nell'America del Sud, soprattutto in Brasile, la condizione degli italiani era alquanto difficile, specialmente per la loro dispersione in territori vastissimi, per le resistenze dei *fazendeiros* nello stato di S. Paulo, la scarsità estrema di clero, l'apatia della gerarchia e l'ostilità dei parroci locali, più preoccupati dei diritti di stola. Anche la presenza di sacerdoti italiani, specie meridionali, era di scarso giovamento: anzi secondo l'internunzio in Brasile mons. R. Cocchia erano «uno scandalo e il ludibrio del popolo».⁴²

Di fronte alla scarsa collaborazione dell'episcopato americano, non rimaneva a Propaganda Fide che sollecitare l'intervento dei vescovi italiani più sensibili. L'intento riusciva con mons. Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza, che di comune intesa con Propaganda istituiva, nel 1887, una congregazione religiosa per l'assistenza spirituale e sociale degli italiani emigranti in America.⁴³

⁴⁰ Congregazione de Propaganda Fide, *Rapporto sull'emigrazione italiana con sommario*, novembre 1887, APE, Acta, vol. 30, pp. 685-689.

⁴¹ Cfr. le stime di G. Shaughnessy, *Has the immigrant kept the faith?*, Washington, 1925, che ridimensiona i calcoli dei tedesco-americani.

Per la presenza dei protestanti tra gli italiani, vedi in particolare E.C. Sartorio, *Social and religious life of Italians in America*, Boston, Christopher Publ., 1918; in specie, *Churches and missions in America*, pp. 108-127; Id., *Americani di oggi*, Bologna, Zanichelli, 1920; T. Abel, *Protestant home missions to Catholic immigrants*, New York, 1933.

⁴² R. Cocchia a G.B. Scalabrini, Chieri, 10 marzo 1888, cit. in M. Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, cit. p. 925.

⁴³ Ibid., pp. 980-1005.

Anche altri vescovi manifestavano la loro sollecitudine pastorale verso gli emigranti, come faceva il vescovo di Mantova, mons. Giuseppe Sarro, il

Un impegno missionario era quindi indispensabile, così come occorreva il coinvolgimento dell'episcopato, sia italiano che straniero. Il breve di approvazione e la lettera di presentazione ai vescovi americani, *Quam aerumnosa* del 1888, costituivano un programma e davano ragione della specificità di un apostolato difficile che mirava a mantenere i figli della Chiesa nel suo grembo o, nel caso, a «riconquistarli» ad essa.⁴⁴ Scalabrini ha compreso bene il significato provvidenziale delle grandi trasformazioni demografiche in corso che avrebbero dato nuovi spazi e nuove esperienze attraverso la mobilità dei fedeli, pur condizionata dalla miseria e dalle incomprensioni.

Proprio in quei mesi si dibatteva alla Camera la nuova legge sull'emigrazione. Scalabrini fece opportunamente sentire la sua voce attraverso opuscoli e con suggerimenti concreti, condannando la speculazione e lo sfruttamento che si facevano attorno agli emigranti con la protezione dello stato: libertà di emigrare ma non di *far* emigrare, alludendo alla dubbia attività degli agenti di emigrazione.⁴⁵ La natura-

quale indirizzava una lettera pastorale al suo clero il 19 agosto 1887, riproponendo le sue parole commosse di commiato ai 305 fedeli di Castelbelforte che in quei giorni partivano per il Brasile. Le preoccupazioni non erano solo d'ordine materiale e morale per quei poveri contadini («eccitati da agenti di case speculatrici e da impresari di emigrazione... vittime di inganni, per cui, fuggendo la miseria del luogo nativo, incontrarono miserie ben più strazianti»), ma soprattutto religioso per l'assenza di luoghi di culto e di ministero sacerdotale. «Nei nostri contadini è viva ancora la fede». Anche di questi figli bisognava preoccuparsi, ammonire con verità, provvederli del «catechismo della diocesi» (che il vescovo metteva a disposizione), mantenere vivi i legami con essi. Cfr. G. Romanato, *Pio X e l'emigrazione verso l'America*, «Humanitas», 45, n. 3, giugno 1990, pp. 303-321.

⁴⁴ Lettera *Quam Aerumnosa*, 10 dicembre 1888, «Acta Sanctae Sedis» 21, 1888, pp. 258-260. Per i rapporti tra gli italiani e il vescovo di New York Corrigan, cfr. S.M. Di Giovanni, *Michael Augustine Corrigan and the Italian immigrants: the relationship between the Church and the Italians in the Archdiocese of New York*, Roma, P. Università Gregoriana, 1983.

⁴⁵ G.B. Scalabrini, *L'emigrazione italiana in America*, Piacenza 1887; Id., *Il disegno di legge sulla emigrazione*, Piacenza, 1888, ora ripubblicati in A. Perotti, *La società italiana*, cit., pp. 201-257.

le sua conseguenza, di fronte all'approvazione degli agenti di emigrazione nel 1888, fu l'istituzione nel 1889 di una Società di patronato per gli emigrati, la S. Raffaele italiana, che troverà nel marchese Volpe Landi di Piacenza e in p. Maldotti, attivo al porto di Genova, degli apostoli convinti.⁴⁶

La preoccupazione maggiore di Scalabrini, nell'inviare i suoi primi 10 missionari e catechisti negli Stati Uniti e nel Brasile, era squisitamente religiosa: egli parlava esplicitamente di un «disegno di evangelizzazione», reso più urgente e sentito proprio perché quelli che emigravano erano più sprovveduti, «i figli della miseria e del lavoro».⁴⁷ Il suo istituto doveva essere una sorta di appendice di Propaganda Fide e i suoi sacerdoti dovevano ispirarsi a uno stile missionario, con vita comune e indipendenza nel ministero.

L'arrivo di sacerdoti italiani nel 1888 nei quartieri poveri di New York e nelle zone di colonizzazione del Paranà e Spirito Santo segnò l'inizio di un grande risveglio religioso, soprattutto nelle zone agricole, dove pur in mezzo a contrasti e difficoltà incominciava una vita religiosa regolare. La possibilità di avere propri e autonomi luoghi di culto, costruiti con grandi sacrifici, aiutava grandemente le manifestazioni religiose nella propria lingua e secondo le proprie tradizioni, favorendo una identità di gruppo.

Le spedizioni missionarie di Scalabrini si susseguirono a ritmo più che annuale: una cinquantina di missionari nel-

⁴⁶ Sulla S. Raffaele italiana, vedi M. Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, cit., pp. 1108-1176; vedi la ricostruzione storica e gli opuscoli della società di patronato ripubblicati in A. Perotti, *La società italiana*, cit., pp. 3-506. La S. Raffaele italiana è stata attiva al porto di Genova con p. Maldotti e di New York con p. Bandini; E.C. Stibili, *The St. Raphael society for the protection of Italian immigrants, 1887-1923*, Notre Dame University, 1977.

⁴⁷ G.B. Scalabrini a G. Simeoni, prefetto di Propaganda Fide, Piacenza, 16 febbraio 1887, cit. in M. Francesconi, *G.B. Scalabrini*, cit., p. 967.

l'arco di pochi anni, indirizzati alle varie missioni del Brasile (oltre S. Paulo e Paranà, gli scalabriniani entreranno nel 1896 anche in Rio Grande do Sul) e degli Stati Uniti, prevalentemente nella costa Atlantica e più tardi negli Stati centrali.

Oltre che seguire lo sviluppo delle missioni tra gli italiani in America, Scalabrini diede un notevole contributo alla formulazione della legge organica sull'emigrazione del 1901, che garantiva una tutela dell'emigrante prima di emigrare (abolendo gli agenti) e durante il viaggio.⁴⁸ In linea con il suo impegno pastorale per gli emigranti, egli intraprese due viaggi per visitare gli italiani degli Stati Uniti nel 1901 e del Brasile nel 1904, lasciando un'impronta profonda della sua visita pastorale, specie nelle zone rurali del Brasile, mai raggiunte da un vescovo.

Poco dopo egli veniva a morire improvvisamente, il 1 giugno 1905: le case dei suoi missionari in America erano allora quaranta, con chiese, scuole, e un grande orfanotrofio a S. Paulo. Pochi giorni prima di morire, il 5 maggio 1905, aveva inoltrato alla S. Sede una proposta per l'istituzione di una Congregazione (o Commissione) centrale della S. Sede, *pro Emigratis Catholicis*. Consapevole dei crescenti contrasti tra gruppi etnici all'interno delle Chiese di accoglimento, egli riteneva che solo il rilancio di una sapiente organizzazione dalla S. Sede, «autorità non solo indiscussa e indiscutibile, presso tutto il clero cattolico, ma di natura sua universale, e che abbraccia per conseguenza tutte le nazionalità», poteva evitare che l'azione del clero nell'assistere gli

⁴⁸ La ricostruzione dell'apporto di Scalabrini e dei suoi collaboratori della S. Raffaele e dei missionari è in A. Perotti, *La società italiana*, cit., pp. 158-190; F. Manzotti, *La polemica sull'emigrazione nell'Italia unita*, Milano, D. Alighieri, 1962 (che illustra il contributo dei cattolici alla formulazione della legge fondamentale del 1901, ancora oggi vigente con le modifiche del 1924).

emigrati si confondesse troppo con l'azione politica. Scopo di questa congregazione, composta da esperti rappresentanti le varie nazionalità degli emigranti (potevano essere religiosi già dedicati al servizio dei connazionali) doveva essere di «provvedere all'assistenza spirituale degli emigrati, specialmente nelle Americhe, e di tener viva così nel loro cuore la cattolica fede e il sentimento cristiano». ⁴⁹

Non minore considerazione merita il valido contributo delle suore, senza delle quali, affermava Scalabrini, «l'opera dei missionari sarebbe incompleta». Fin con la prima spedizione dei suoi missionari, egli si adoperò per aggregarvi alcune suore della recente fondazione delle Apostole del S. Cuore di Madre F. S. Cabrini, di colei che sarebbe diventata la prima Santa del Nord America. ⁵⁰ Ella infatti si dedicò con zelo alla catechesi, alla costruzione di scuole e ospedali per gli italiani, a fianco dei missionari scalabriniani e poi in forme sempre più autonome, date le sorprendenti doti organizzative della dinamica fondatrice. Le insistenze di Scalabrini e l'approvazione di Leone XIII valsero a indirizzarla verso questo nuovo campo di apostolato alla conquista dell'America. Madre Cabrini arrivava a New York nel marzo 1889 ed iniziava subito il catechismo nella chiesa italiana di S. Gioacchino, poi passava a dirigere un ospedale fondato dallo scalabriniano p. Morelli, e che diventerà il grandioso *Columbus Hospital*, successivamente a New Orleans, a Chicago e in tante altre città; anche in America centrale e meridionale il suo impegno a favore degli italiani non venne

⁴⁹ Testo del progetto e documenti sono stati pubblicati da M. Francesconi, *Un progetto di mons. Scalabrini per l'assistenza religiosa agli emigrati di tutte le nazionalità*, «Studi Emigrazione», 9, n. 25-26 (mar.-gen. 1972), pp. 185-203.

⁵⁰ E. De Maria, *La Madre Francesca Saverio Cabrini*, Torino, 1928; G. Dall'Ongaro, *Francesca Cabrini, la santa che conquistò l'America*, Milano, Rusconi, 1982.

mai meno.⁵¹

Nel 1895 mons. Scalabrini inviava in Brasile le prime sue suore, allora denominate «Ancelle degli orfani e dei derelitti all'estero», radunate da quell'apostolo della carità che fu p. Giuseppe Marchetti, fondatore dell'Orfanotrofio Cristoforo Colombo in San Paulo; la congregazione si diffuse soprattutto nel Brasile meridionale con numerose scuole e ospedali.⁵²

Nel 1900 mons. Scalabrini inviava anche in Brasile un gruppo di suore, le Apostole del S. Cuore, fondate da madre Clelia Merloni, che dopo qualche anno di convivenza con le suore scalabriniane riprenderanno vita autonoma e si diffonderanno nelle Americhe soprattutto nelle parrocchie nazionali italiane.⁵³ Numerose altre congregazioni femminili italiane hanno operato all'estero a favore dei connazionali, tra le quali è opportuno ricordare le suore Salesiane.

Per merito di tutto questo apporto, il gruppo italiano, pur partito svantaggiato, saprà emulare lo zelo degli altri gruppi. All'epoca della prima guerra mondiale, i vescovi americani constatavano con soddisfazione il progresso della comunità italiana, ormai autosufficiente: con l'estinzione dei debiti e più abbondanti offerte era soprattutto cresciuta la frequenza alla chiesa. Il numero delle parrocchie nazionali e delle varie cappelle italiane era enormemente aumentato: alla fine della guerra esse erano calcolate in circa 590 con 487 sacerdoti secolari e 223 religiosi per l'assistenza di oltre 3 milioni di fedeli di origine italiana. *The Official Catholic*

⁵¹ *Cento anni di risposta (1880-1980). Celebrazione del Centenario*, Roma, 1981.

⁵² M. Francesconi, *Congregazione delle Suore Missionarie di S. Carlo Borromeo Scalabriniane*, v. I, Storia della fondazione, Roma, 1975.

⁵³ *Vita di Madre Clelia Merloni*, Roma, 1954; *Una vita e un'opera nel centenario della nascita di Madre Clelia Merloni fondatrice della Congregazione delle Suore Missionarie Zelatrici del S. Cuore di Gesù (1861-1961)*, Roma, 1961.

Directory del 1918 stimava la presenza di una chiesa o cappella per ogni 5.000 italiani e di un sacerdote per poco più di 4.000 fedeli italiani.⁵⁴

Il caso dell'America Latina

Lo spazio dedicato al Nord America non trova ragione soltanto nella imponenza del fenomeno migratorio in quella nazione ma nelle particolari condizioni di difficoltà che gli emigranti cattolici hanno dovuto affrontare. L'America Latina presentava una situazione diversa, con popolazione in prevalenza cattolica, senza gravi conflitti confessionali, ma con una Chiesa tradizionale, condizionata dalle ingerenze di uno stato regalista, specie in Brasile. L'arrivo di popolazioni prevalentemente cattoliche ha giovato alla Chiesa latino-americana, non solo per la sua espansione numerica, ma soprattutto perché ha favorito una modernizzazione attraverso l'impianto di nuove comunità e l'apporto di nuove forme religiose, organizzative e culturali. Nella lotta contro lo stato liberale l'immigrazione ha così aiutato l'emancipazione della Chiesa dai poteri statali e un processo di universalizzazione, mediato dal legame crescente con il centro della cristianità. Questo processo di progressiva «romanzizzazione» è stato rafforzato dall'invio di congregazioni e sacerdoti dall'Europa: infatti l'America Latina soffriva di una carenza endemica di clero. E l'arrivo di sacerdoti dall'Europa è stato in prevalente correlazione, anche se non esclusiva, con i flussi immigratori.⁵⁵ Basti pensare al fatto

⁵⁴ A. Palmieri, *Il grave problema religioso italiano negli Stati Uniti*, Firenze, Lib. Ed. Fiorentina, 1921; S. Tomasi, *L'assistenza religiosa agli italiani in USA e il Prelato per l'Emigrazione Italiana, 1920-1949*, «Studi Emigrazione», 19, n. 66 (giu. 1982), pp. 167-190.

⁵⁵ H. Fragozo, *A Igreja na formação do estado liberal*, in J.O. Beozzo (ed.), *Historia da Igreja no Brasil no século XIX*, Petropolis, Ed. Vozes, 1980, pp. 182-216.

che il numero dei cappuccini italiani inviati in Brasile, dall'inizio del '700 alla fine dell'800, è stato di ben 636, con una particolare concentrazione nella seconda metà del XIX secolo.⁵⁶ È vero che numerosi sacerdoti tedeschi, e poi polacchi, si sono diretti al Rio Grande do Sul, i portoghesi al nordest e gli italiani soprattutto nello stato di San Paulo. Ma i sacerdoti italiani hanno costituito l'apporto determinante; una conferma del trend è costituita dal fatto che a tutt'oggi (1982) l'Italia contribuisce da sola per un terzo del totale di personale religioso in Brasile (e oltre il 30% dei vescovi brasiliani - prevalentemente nel centro-ovest - è di origine italiana).⁵⁷

I primi missionari che si sono dedicati specificamente all'assistenza degli italiani sono stati gli scalabriniani; ma a loro si sono aggregati sacerdoti secolari già presenti, come p. Pietro Colbachini, e poi numerose e valide congregazioni maschili e femminili.⁵⁸ Secondo Rubert, 207 sacerdoti secolari italiani si sono insediati in Brasile meridionale tra 1815 e 1930.⁵⁹

Merita una particolare attenzione il caso della colonizzazione, cosiddetta libera, negli stati meridionali del Brasile (Paraná, S. Catarina, Rio Grande do Sul) non solo perché si differenzia dal lavoro salariato in un regime quasi feudale quale quello della *fazenda*, ma anche perché i due regimi distinguono due tipi di assistenza religiosa, residenziale nel primo caso tra piccoli proprietari agricoli, più mobile invece

⁵⁶ Metodio da Nembro, *Storia dell'attività missionaria dei Minori Cappuccini nel Brasile (1538-1889)*, Roma, Istituto Storico Fr. Min. Cap., 1958.

⁵⁷ J.O. Beozzo, *Il clero italiano in Brasile*, in *La presenza italiana in Brasile*, Torino, Fondazione G. Agnelli, 1987, pp. 219-244.

⁵⁸ Un elenco sommario include i gesuiti, i cappuccini, pallottini, salesiani, francescani, verbiti, maristi, camaldolesi, le suore di S. Giuseppe di Chambéry e numerose altre.

⁵⁹ A Rubert, *Clero secular italiano no Rio Grande do Sul (1815-1930)*, *Padres dos imigrantes*, S. Maria, Ed. Pallotti, 1977.

nel caso delle *fazendas* e dei centri urbani.⁶⁰

Nelle *fazendas* gli emigranti lavoravano in condizioni durissime, come braccianti salariati, in genere a cottimo, alle dipendenze di *fazendeiros* in gran parte dispotici (l'abolizione totale della schiavitù era solo del 1888), con conseguenze negative sia sul piano morale che religioso. La stessa pratica religiosa veniva molte volte ostacolata, così come la visita del missionario necessitava del nulla osta del proprietario. Il giro delle 2.500 *fazendas* di S. Paulo costituiva un evento sociale e religioso di grande importanza, perché era il missionario che spesso si faceva interprete dei diritti e dei bisogni degli emigrati. La questione della nazionalità del clero era meno importante della reale attenzione alle esigenze specifiche, religiose e culturali degli emigrati, portata avanti in alcuni casi anche da clero straniero. Pur se non sono mancate tensioni e incomprensioni (il vescovo di S. Paulo rifiutava categoricamente, attorno al 1910, di nominare nei quartieri italiani della metropoli dei parroci italiani),⁶¹ tuttavia esse non hanno mai raggiunto il livello di asprezza sperimentato negli Stati Uniti.

Nelle colonie agricole degli italiani (sia in Brasile che in Argentina), si è consumata una singolare esperienza nella formazione di comunità civili e cristiane, dove la comunanza di lingua, tradizioni e abitudini di vita permisero quella capacità di coesione e organizzazione collettiva da ricordare le esperienze di *societas christiana*. In questo contesto, la funzione del clero e della parrocchia, quasi unità autosufficiente, assumevano un posto centrale nei rapporti sociali. La continuità della cultura si verificava soprattutto nell'intensa vita religiosa e spirituale con un grande apporto della reli-

⁶⁰ G. Rosoli, *Chiesa ed emigrati italiani in Brasile. 1880-1940*, «Studi Emigrazione», 19, n. 66 (giu. 1982), pp. 225-252.

⁶¹ G. Aversa a Merry Del Val, Petropolis, 10 maggio 1912, cit. in *ibid.*, p. 230.

giosità popolare. La fondazione dei nuovi centri e la creazione delle chiese seguivano i modelli noti dei luoghi d'origine, a conferma di una identità ancora vitale (oltre che i nomi dei paesi d'origine gli emigranti hanno mutuato la dedizione ai loro santi e alle loro Madonne).⁶²

La continuità del rapporto tra contadini e Chiesa, rispondente del resto alla visione ruralista del mondo cattolico, risultava dal fatto che la Chiesa non era solo gestione del sacro nelle celebrazioni religiose, ma anche in quelle profane, e inoltre era luogo di registrazione anagrafica, di promozione delle strutture di insediamento ma anche di rilancio della colonizzazione agricola attraverso specifici progetti presentati da sacerdoti. I sacerdoti italiani saranno i primi ad interessarsi delle condizioni economiche e sanitarie dei lavoratori della terra, specie salariati: naturali alleati, sacerdoti e contadini avevano un medesimo profilo culturale e religioso, capace di grande solidarietà. Il clero rurale era il naturale intermediario tra agricoltori e proprietari, ma anche verso le autorità locali: i sacerdoti li visitavano periodicamente nell'esercizio del loro ministero, parlavano la loro lingua, spesso il loro dialetto, predicavano missioni. Questa naturale alleanza tra agricoltori e clero si esprimerà soprattutto in occasione degli scioperi agrari del 1912, nelle provincie di S. Fe e di Buenos Aires, in Argentina, che saranno guidati dal clero italiano e spingeranno lo stesso partito socialista argentino ad interessarsi più concretamente delle

⁶² Oltre ai volumi commemorativi del cinquantenario e centenario della colonizzazione italiana in Rio Grande do Sul, ricchi di informazioni sulla presenza religiosa, cfr. R. Costa et al., *Imigração italiana no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, 1975; A.I. Batristel, *Colônia italiana, religião e costumes*, Porto Alegre, 1981; I. Fochesarto, *Descrição do culto aos mortos entre descendentes italianos no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, 1977; V.B. Pisani Merlotti, *O mito do pai entre descendentes italianos*, Porto Alegre, 1979 e le raccolte documentarie curate da R. Costa, *Assim vivem os italianos*, Porto Alegre, 1982-1984.

condizioni dei lavoratori della terra.⁶³

L'emigrazione continentale

Il problema dell'assistenza all'emigrazione continentale, particolarmente a partire dall'ultimo decennio dell'800, non presentava minori difficoltà che oltreoceano per le condizioni di abbandono di questi lavoratori stagionali e per l'intensificarsi del ritorno nei mesi invernali con il diffondersi di temute ideologie irreligiose o protestanti.

Non mancarono le iniziative di singoli sacerdoti e congregazioni, come gli oblati di Maria Immacolata per gli italiani di Marsiglia. Alcuni vescovi, soprattutto del Nord, avevano inviato sporadicamente i loro sacerdoti a predicare le missioni e visitare gli italiani, ma mancava un'organizzazione unica ed efficiente in grado di coordinare le iniziative ecclesiali. Le chiese europee di accoglimento sollevarono la questione dei lavoratori stranieri in occasione soprattutto degli incontri sociali; le «Missioni Interne» in Svizzera si resero benemerite dell'avvio di una assistenza religiosa agli italiani e, in Germania, nel 1896, mons. Lorenzo Werthmann fondava a Friburgo in Brisgovia un segretariato del popolo per gli italiani.⁶⁴

In Italia fu soprattutto mons. Geremia Bonomelli, vescovo di Cremona, a rendersi interprete di un'azione più incisiva: su iniziativa della clericomoderata Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani, egli fondò, nel maggio

⁶³ E. Scarzanella, *Italiani d'Argentina, Storie di contadini, industriali e missionari italiani in Argentina, 1850-1912*, Venezia, Marsilio, 1983; G. Rosoli, *Le organizzazioni cattoliche italiane in Argentina e l'assistenza agli emigrati italiani*, «Studi Emigrazione», 21, n. 75 (sett. 1984), pp. 381-408.

⁶⁴ Segretariato degli operai italiani di Friburgo nel Baden, *Promemoria su gli operai italiani in Germania (1900)*, Friburgo, 1900.

1900, l'«Opera di assistenza per gli italiani emigrati in Europa» (più tardi chiamata Opera Bonomelli).⁶⁵ Proprio in quei giorni la Segreteria di Stato indirizzava una circolare a tutti gli arcivescovi d'Italia per sollecitarli ad adottare misure per l'emigrazione temporanea (ma mancava di fare riferimento alla neonata istituzione per le perplessità verso i «liberali» presenti nell'Opera). Il richiamo della S. Sede era soprattutto per un'istruzione e formazione preventiva in patria «che valesse a sostenerli (gli emigranti) e premunirli in mezzo alle seduzioni a cui sono esposte la loro fede e la loro pratica della religione nei paesi stranieri». I pericoli grandemente temuti dalla S. Sede erano quelli di «un'astuta ed attivissima propaganda protestante e socialista».⁶⁶

Scopo dell'Opera di Assistenza era di fornire assistenza religiosa e morale agli emigrati italiani; a questa si doveva affiancare un'attività di patronato a carattere patriottico, da promuovere unitamente con l'educazione cristiana, di fronte alle gravi difficoltà materiali e morali che gli emigrati italiani in Europa dovevano affrontare. Convinzione centrale dell'impegno di Bonomelli era che la Chiesa doveva tendere ad un coinvolgimento più diretto e significativo anche negli aspetti temporali, come in quelli culturali e spirituali, della società contemporanea, specialmente tra i lavoratori e i poveri. La sua concezione dell'impegno sociale della Chiesa si fuse con un costante interesse per l'emigrazione; l'accento posto sul ministero missionario e sulle sue attribuzioni spingeva Bonomelli a creare, in terra di emigrazione, con tutti i mezzi a disposizione, un sistema integrato di intervento cristiano-sociale, in cui le opere di assistenza potessero comple-

⁶⁵ *Per l'assistenza dei nostri operai emigrati in Europa e nel Levante - Bisogni e provvedimenti*, n. unico, Cremona, giugno 1900 (con interventi di L. Werthmann, R. Fei e Fogazzaro).

⁶⁶ Circolare della Segreteria di Stato agli arcivescovi d'Italia, *È noto*, 19 giugno 1900, «Acta Sanctae Sedis», 33, 1900-1901, pp. 215-217.

tare l'attività religiosa, che rimaneva lo scopo principale della presenza dei missionari. È questa la ragione dell'ampiezza dei settori di azione tra gli emigrati di cui era espressione tipica il segretariato del popolo, collocato accanto alla missione.⁶⁷ «L'attività dell'Opera si esplica mediante Ospizi di confine, Segretariati, Scuole, Asili, Ospedali, Biblioteche circolanti, mediante l'assistenza morale, religiosa, sociale e in quante altre forme i bisogni dell'emigrazione suggeriscono» (art. 3 dello Statuto). Si affermava inoltre chiaramente che l'assistenza era rivolta agli operai italiani «che emigrano nei paesi d'Europa per ragioni di lavoro, a qualunque partito o religione essi appartengano».⁶⁸ La professata laicità e aconfessionalità dell'Opera, se servì ad attutire i violenti scontri iniziali con i socialisti (molto attivi in Europa e che man mano però saranno portati ad apprezzare l'Opera), l'esporrà tuttavia a incomprensioni e difficoltà da parte della S. Sede: alcuni dei suoi missionari saranno accusati di modernismo.⁶⁹

Per quanto riguarda le strutture materiali di cui l'Opera si è ben presto dotata (ospizi di confine, asili e scuole) nelle zone di maggiore concentrazione di italiani, essa ricorreva al supporto della filantropia privata e ai contributi del Commissariato generale dell'emigrazione. Riuscì così, nel volgere di pochi anni, a creare una rete di missioni e di segretariati, e per merito dell'attività dei missionari portò avanti le molteplici iniziative, come richiedeva la presenza di italiani nei trafori alpini, nei grandi lavori agricoli e indu-

⁶⁷ Opera di Assistenza, Circolare n. 1, 1900, p. 1.

⁶⁸ Statuto dell'Opera di assistenza agli operai italiani emigrati in Europa, Milano, Tip. Somaschi, 1914, art. 3.

⁶⁹ Per una ricostruzione delle vicende interne e del ruolo dei missionari dell'Opera Bonomelli, cfr. Ph. V. Cannistraro, G. Rosoli, *Emigrazione, Chiesa e fascismo. Lo scioglimento dell'Opera Bonomelli (1922-1928)*, Roma, Studium, 1979, cap. II; G. Rosoli, *L'emigrazione italiana in Europa e l'Opera Bonomelli (1900-1914)*, in *Gli italiani fuori d'Italia*, a cura di B. Bezzi, Milano, F. Angeli, 1983, pp. 163-201.

striali in Svizzera, Germania e Francia. Il lavoro del segretario operaio (operante nella missione sotto l'indirizzo del missionario, quando non diretto personalmente) comprendeva l'espletamento di pratiche per la sicurezza sociale e l'infortunistica, per controversie sul collocamento e contratti di lavoro, difesa dei minorenni, avviamento di scuole, istituzione di casse di risparmio e mense economiche, collaborazione con le autorità diplomatiche e consolari per il disbrigo delle pratiche riguardanti gli emigrati.

Le missioni più numerose e le opere più conosciute sono state realizzate in Svizzera, ma anche in Francia, Lussemburgo e Germania, specie nelle zone industriali. L'ospizio di confine dell'Opera Bonomelli a Chiasso fu aperto nel 1904 e successivamente ampliato in modo da renderlo adeguato ad accogliere le numerose persone in transito e aiutarle con informazioni, agevolazioni per biglietti ferroviari, pratiche, ecc. Nel 1906, in occasione delle feste giubilari di mons. Bonomelli, fu aperto con il concorso di una pubblica sottoscrizione l'ospizio di Domodossola, sulla via del Sempione. Nel 1908 venne creato un altro ospizio a Milano presso la vecchia stazione di Milano e successivamente altri a Luino, Ala e Costanza.

Un settore di grande risonanza in cui l'Opera si è segnalata sono state le inchieste tra gli emigranti. La più nota è stata l'inchiesta del 1901 contro la tratta dei fanciulli per le vetrerie francesi, condotta in varie fasi da U. Cafiero, E. Schiaparelli, T. Gallarati Scotti e altri con la «liberazione» di alcune centinaia di fanciulli; nel 1902 si ebbe quella tra gli operai italiani al Sempione e nel 1903 l'inchiesta sulle condizioni dell'emigrazione femminile.⁷⁰

⁷⁰ U. Cafiero, *Inchieste nei circondari di Sora e di Isernia*, «Bollettino dell'Opera di Assistenza», 1, n. 2 (giu. 1901), pp. 1-17; E. Schiaparelli, *Il traffico dei minorenni italiani per le vetrerie francesi*, *ibid.*, n. 3-4 (lu.-ott. 1901), pp. 11-25, n. 5-6 (nov. 1901-febb. 1902), pp. 10-22; T. Gallarati Scotti, *Le reali condizioni degli operai italiani al traforo del Sempione*, *ibid.*, n. 13-15 (mag.-ag. 1903), pp. 1-8.

Alle accuse di crumiraggio rivolte all'Opera da parte dei socialisti, e categoricamente respinte, essa opponeva un impegno per un collocamento alle condizioni migliori ma anche lo sforzo per la formazione di una coscienza collettiva e la trasformazione della mentalità degli emigranti. In occasione del I Congresso degli italiani all'estero (1908) l'Opera faceva cenno alle polemiche e alla partigianeria con cui era stato a volte accolto il suo operato, ma che non avevano spento l'impegno sociale dei missionari. «L'Opera nel contatto con la realtà ha imparato ed impara costantemente a conoscere meglio i bisogni della massa emigratrice e le esigenze che oggi s'impongono ad una saggia politica dell'emigrazione. L'Opera non vuole ostacolare i progressi e l'autonomia del movimento operaio e non ignora i doveri imposti dalla solidarietà sociale I suoi rappresentanti non possono perdere di vista i bisogni urgenti della realtà attuale e rifiutare un'opera immediata e concreta di tutela, la quale non riveste già l'antipatica forma di una beneficenza elemosiniera, ma si converte in un vero e proprio apostolato popolare».⁷¹

Della sensibilità sociale dell'Opera Bonomelli, rintracciabile anche in pubblicazioni e nella feconda produzione di materiale informativo destinato agli emigrati, diede una valida dimostrazione il «I Congresso italiano dell'assistenza alla emigrazione continentale», promosso dall'Opera nel 1913 a Milano. Durante le diverse giornate di lavoro, in cui furono dibattuti i complessi problemi assistenziali e politici dell'emigrazione italiana, si poté pervenire alla formulazione di raccomandazioni e suggerimenti di grande valore e attua-

⁷¹ Opera di Assistenza agli operai italiani emigrati in Europa e nel Levante, *Relazione sull'attività dell'Opera di assistenza presentata dal Consiglio direttivo al primo Congresso degli italiani all'estero in Roma (18 ottobre 1908)*, Milano, 1908, p. 36.

lità.⁷² L'Opera Bonomelli si qualificava come elemento catalizzatore delle vaste forze disposte a verificare criticamente la politica governativa dell'emigrazione e, in ogni caso, a costituire un continuo stimolo verso il raggiungimento di quegli obiettivi sociali e di tutela avanzati, agli inizi del secolo, da larghi strati della popolazione.

L'urgenza di un coordinamento centrale: l'ufficio speciale per l'emigrazione della Concistoriale (1912)

Con l'inizio del XX secolo e l'intensificazione dei flussi transoceanici, numerosi ordini e congregazioni, come già sottolineato, hanno inviato i loro membri in America e in Europa per assistere gli emigranti cattolici. Il primo coordinamento per l'emigrazione transoceanica fu tentato ancora dall'Associazione nazionale per soccorrere i missionari che, su iniziativa dell'intraprendente Ernesto Schiaparelli, istituiva l'«Italice Gens», come Federazione delle congregazioni maschili e femminili che si interessavano degli emigrati italiani in America. Ad essa aderivano i salesiani, i gesuiti, francescani, cappuccini, scalabriniani e numerosi altri. Lo scopo di Schiaparelli non era tanto di natura pastorale ma piuttosto culturale e politica, mirante a valorizzare la «conservazione» dei caratteri nazionali attraverso un potenziamento della scuola italiana, possibili iniziative di colonizzazione agricola e una maggiore tutela. Anche l'«Italice Gens» si dichiarava «apolitica e aconfessionale, aperta a tutti, a qualsiasi partito e a qualsiasi fede appartengano, ispirata da quel largo senso di carità cristiana che... si effonde con egual amore su quanti della famiglia umana soffrano e abbisogni-

⁷² Opera di Assistenza agli operai italiani emigrati in Europa, *I Congresso italiano dell'assistenza all'emigrazione continentale* (Milano, maggio 1913), Milano, Ripalta, 1913.

no di aiuto». ⁷³ L'«Italice Gens» operò soprattutto attraverso segretariati del popolo diretti da sacerdoti.

Pio X attuava, nei primi anni del suo pontificato, l'opera imponente di riforma della curia romana e di ristrutturazione interna; egli avvertì l'esigenza di un'azione più incisiva e di un coordinamento indispensabile dell'azione dei cattolici anche verso gli emigranti, che coinvolgesse la base e le strutture centrali. Pio X operò, in primo luogo, un rilancio delle associazioni di patronato cattolico per i migranti che andavano istituite in ogni diocesi (alcune erano già fiorenti ma soprattutto nelle regioni meridionali mancavano); egli raccomandava, nel 1908, e ribadiva nel 1911, la necessità dei «comitati per l'emigrazione», sollecitando anche apposite inchieste socio-religiose nelle varie diocesi. ⁷⁴ Il bisogno di una tutela efficace e di fornire valide informazioni agli emigranti faceva comprendere la grave portata dei problemi sociali di questi lavoratori e dei loro familiari e mirava a una maggiore solidarietà tra diocesi di partenza e di arrivo, non limitatamente alle sole esigenze religiose.

Un secondo provvedimento di Pio X riguardava l'istituzione del primo ufficio della curia romana per l'emigrazione: nel 1912, infatti, venne costituita presso la Congregazione Concistoriale una sezione o ufficio speciale per gli emigranti cattolici di rito latino con competenza, ovviamente, su tutta la Chiesa. ⁷⁵ Questo approccio universale e tipicamente religioso nella valutazione dei bisogni e delle risposte veniva provvidenzialmente a garantire l'auspicato coordinamento degli interventi ecclesiali per gli emigranti e serviva a temperare i vari conflitti di nazionalità.

⁷³ «Italice Gens», I, n. 1 (febb. 1910), p. 15.

⁷⁴ Segreteria di Stato, *Uno degli argomenti*, 8 settembre 1911, «Acta Apostolicae Sedis», 3, 1911, pp. 513-515.

⁷⁵ Pio X, *Motu Proprio Cum omnes catholicos*, 15 agosto 1912, «Acta Apostolicae Sedis», 4, 1912, pp. 526-527.

Un altro intervento, riguardante più specificamente l'Italia, il maggior paese di emigrazione, intendeva offrire un valido rimedio al costante assillo delle diocesi di arrivo, che da vari decenni lamentavano la carenza di un adeguato numero di sacerdoti italiani, appositamente preparati per l'assistenza agli emigranti. Nel 1914 Pio X fondò in Roma il Pontificio Collegio per l'emigrazione italiana (cui dopo la guerra sarebbe stato preposto un vescovo), con il compito di formare e di inviare clero diocesano secondo le richieste degli ordinari delle Chiese di accoglimento. In quello stesso anno veniva anche istituita la Giornata nazionale dell'emigrazione.⁷⁶

Indubbiamente l'iniziativa di maggior importanza è stata l'istituzione dell'ufficio centrale della S. Sede: la preparazione del documento istitutivo, il *Motu Proprio* «*Cum omnes*» del 15 agosto 1912, è stata preceduta da studi e indagini che danno con esattezza una valutazione d'insieme del fenomeno migratorio, come era avvenuto qualche decennio prima nelle relazioni di Propaganda. Intervenero due dei maggiori esperti in materia, l'oblato p. Lemius, braccio destro del card. G. De Lai nel disbrigo di delicate questioni (ma anche nella repressione del movimento modernista) e don Pietro Pisani, studioso di emigrazione, amico di Bonomelli e di Toniolo, aggregato all'*Italica Gens* e destinato poi a dirigere l'istituendo ufficio della Concistoriale. In ambedue le relazioni e nei voti conclusivi si trovano delle concordanze sorprendenti sulla necessità di un'unica e vera organizzazione ecclesiastica al centro che comprendesse i rapporti con i vescovi, il controllo sul clero di ogni nazionalità e il coordinamento delle ormai numerose associazioni di soccorso agli emigranti.⁷⁷

⁷⁶ Pio X, *Motu Proprio iam pridem*, 19 marzo 1914, «*Acta Apostolicæ Sedis*», 6, 1914, pp. 173-176 e il regolamento in *ibid.*, pp. 547-550.

⁷⁷ S. Congregazione Concistoriale, *Dell'emigrazione all'estero - Italia ed altre nazioni* - (a stampa), 13 giugno 1912, pos. 503/12.

La relazione introduttiva puntualizza bene che era il gruppo italiano a versare nelle maggiori difficoltà, proprio per l'imponenza dell'esodo e l'inadeguatezza delle strutture. Inoltre sottolinea con forza e con toni indubbiamente allarmistici l'attacco portato alla Chiesa cattolica dalle Chiese protestanti nel proselitismo degli italiani: si parla di «astuzia infernale» degli «emissari dell'errore» e di una enorme disponibilità finanziaria («Un pastore battista a New York espresse liberamente l'opinione che se si avesse abbastanza denaro, tutta la piccola Italia diventerebbe protestante»), ma vi si riconosce anche un grande attivismo sociale.⁷⁸ Si avallano in sostanza le valutazioni della Raphaelsverein circa la perdita dei cattolici (oltre 10 milioni). Il giudizio sulle associazioni cattoliche per gli emigranti è alquanto negativo (anche verso la stessa Opera Bonomelli) per difetti intrinseci, mancanza di autorevolezza e di coordinamento tra loro.⁷⁹

Questa prima riflessione istituzionale interna alla Chiesa sollevava questioni gravi e delicate, come le sollecitazioni da dare ai vescovi, e non delle mere esortazioni, perché, in fondo, osservava p. Lemius, «gran parte della responsabilità si riversa sulla S. Sede stessa». Proprio p. Lemius arrivava alle proposte più radicali, sostenendo la necessità di istituire dei Visitatori Apostolici per gli emigrati che si rendessero conto delle reali difficoltà ma avessero autorità sufficiente per concordare, e stimolare, i vescovi locali ad introdurre le misure più opportune per l'assistenza religiosa (parrocchie nazionali) e sociale.

Per ambedue i relatori sembrava indispensabile l'istituzione di un nuovo ed autonomo dicastero, più importante di Propaganda Fide, anche se inizialmente dipendente dalla Concistoriale. «A dirlo schiettamente, pare impossibile che finora non siasi istituito un dicastero apposito per l'emi-

⁷⁸ *Ibid.*, p. 4.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 9.

grazione», osservava p. Lemius, in un «campo in un senso assai più interessante che non sia quello di Propaganda, poiché non trattasi di estranei alla fede cattolica da attrarre nel grembo della Chiesa, ma di figli, di figli addirittura, da trattenere nel grembo materno! E a Roma nel centro della Chiesa, non si ha neppur un ufficiale incaricato appositamente dei cattolici emigrati». ⁸⁰ È interessante la concordanza quasi letterale con la proposta di Scalabrini del 1905, rimasta del tutto sconosciuta per la sua morte improvvisa. Ragioni «imperiose sembrano dunque imporre l'istituzione di un dicastero, anzi di una Congregazione di «Praeservanda Fide». ⁸¹ Anche Pisani nella sua detragliata disanima, corredata da statistiche, sosteneva la necessità di una Commissione speciale per la conservazione della fede nei paesi di immigrazione, i cui compiti dovevano essere sia di studio dell'andamento dei flussi migratori dei cattolici che di rilevazione dei bisogni spirituali disattesi, delle misure più opportune da adottare e della definizione del problema dei seminari.

Come abbiamo visto, la formula adottata dal *Motu Proprio* è stata meno radicale e si è accontentata della creazione di un ufficio speciale dipendente dalla Concistoriale, senza quell'autonomia che il settore avrebbe richiesto, o in attesa di dargliela dopo adeguata sperimentazione (ma questo avverrà soltanto nel 1970 ad opera di Paolo VI con l'istituzione della Pontificia Commissione per la pastorale delle migrazioni e del turismo). ⁸² Si trattava, in ogni caso, allora -

⁸⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁸¹ «La questione della Preservazione della Fede deve essere accampata nella Chiesa: non lo potrà esser efficacemente, finché non s'istituisca una Congregazione detta appunto della Preservazione della Fede, che sia il centro da cui proceda tutto il moto dell'apostolato fra gli emigranti a cui facciamo capo tutte le opere dell'apostolato medesimo», *ibid.*

⁸² Paolo VI, Lettera Apostolica, *Apostolicar Caritatis*, 19 marzo 1970, «Acta Apostolicae Sedis», 62, 1970, pp. 193-197. Ora i documenti pontifici sono raccolti in Pontificia Commissione per la pastorale delle migrazioni e del turismo, *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, a cura di G. Tassello e L. Favero, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1985.

in un'epoca in cui anche il fenomeno migratorio incominciava ad essere regolato e in qualche maniera canalizzato da parte degli stati - della percezione di un'esigenza di coordinamento delle politiche pastorali per i migranti che non era più possibile disattendere. Soprattutto la Chiesa doveva mirare a garantire quella unitarietà di intenti nell'assistenza ai migranti, rispondente alla sua missione universale, superando visioni di chiesa nazionale e combattendo i germi provenienti dai nazionalismi che agitavano il clima dell'anteguerra.

I movimenti migratori nel primo dopoguerra tra restrizionismi e dittature

Nel secolo XX, la tradizionale emigrazione di lavoro si confonde sempre di più con l'emigrazione politica, che si ricrea a ondate ricorrenti a seguito dei drammatici avvenimenti del nostro tempo, e che determina nella Chiesa nuove forme di carità e di assistenza.

La prima guerra mondiale (che coinvolse - è bene ricordarlo - i due terzi dei cristiani di allora) ha avuto effetti dirompenti in tutti i settori della vita economica e sociale: alle trasformazioni della normale attività economica per le esigenze belliche, si aggiunsero le inmani distruzioni nelle zone di operazione e i trasferimenti, più o meno coatti, di intere popolazioni, quando non deportazioni e massacri (come nel caso degli Armeni: più di un milione di vittime).

L'assistenza ai 30 milioni di profughi, sfollati temporaneamente o per tutta la durata del conflitto, lungo l'intero arco del fronte che divideva l'Europa, pose alla Chiesa l'urgenza di far fronte con rinnovato impegno e nuovi mezzi ai gravi bisogni: una mobilitazione che faceva appello alle tradizionali risorse della Chiesa (associazioni caritative e parrocchie) e che traeva spinta dal richiamo e dall'esempio cari-

tativo del papa Benedetto XV, il quale si adoperò, oltre che con soccorsi immediati, nello scambio e liberazione degli internati.⁸³

Uno dei primi effetti del conflitto mondiale fu la sospensione pressoché totale delle migrazioni di lavoro, con il rimpatrio degli stranieri, spesso richiamati alle armi nel loro paese. Nel caso dell'Italia, il maggior paese di emigrazione, negli ultimi mesi del 1914, oltre mezzo milione di emigrati rientrò e altrettanti nell'anno successivo; i rimpatriati per obblighi di leva furono poco più di 300 mila (di cui oltre metà provenienti dalle Americhe e il 42% dai paesi europei).⁸⁴ Tra le tante istituzioni caritative, attive durante il conflitto, l'Opera Bonomelli (guidata allora da mons. F. Rodolfi vescovo di Vicenza) si adoperò a favore degli emigrati e dei profughi, trasformando le sue strutture, esistenti soprattutto in Svizzera, in uffici di corrispondenza con gli internati, ricerche persone, invio di denaro e di generi alimentari, ecc. (nel solo ufficio di Basilea si scambiò una corrispondenza di oltre 300 mila lettere negli anni 1915-18). A Ginevra venne ingrandito un orfanotrofio per gli orfani di guerra e i figli dei mobilitati.⁸⁵

Nell'immediato dopoguerra, i flussi migratori - anche

⁸³ AA.VV., *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, Roma, Cinque Lune, 1963.

⁸⁴ MAIC, *Dati statistici sui rimpatriati per causa di guerra e sulla disoccupazione*, Roma, 1915; Commissariato generale dell'emigrazione, *L'emigrazione italiana dal 1910 al 1923*, Roma, 1926.

⁸⁵ Opera Bonomelli (P. Gallavresi), *Relazione del lavoro compiuto dall'Opera in occasione del rimpatrio (agosto-novembre 1914)*, Milano, 1914; Opera Bonomelli (U. Pestalozza), *Relazione del lavoro compiuto dall'Opera durante il triennio di guerra 1916-1918*, Milano, Lanzani, 1919, pp. 8-26 (dal segretariato di Basilea sono state espletate durante la guerra oltre 40 mila pratiche). Non meno intensa fu l'attività dell'Opera Bonomelli in Italia (cfr. pp. 181-249) soprattutto negli ospizi di confine e in quelli appositamente aperti in molte città italiane (il più importante a Milano) per accogliere, all'inizio della guerra, i rimpatriati e ex internati e, successivamente, i profughi dalle zone venete.

per compensare i vuoti demografici causati dal conflitto (11 milioni di vittime, di cui 5 tra i civili) - ripresero con notevole intensità, tanto da raggiungere ben presto i livelli dell'inizio del secolo, sia verso le destinazioni transoceaniche che europee. Ma le difficoltà economiche conseguenti la guerra e il clima di incertezza politica ebbero un riflesso anche a livello di politiche migratorie governative con il progressivo prevalere del restrizionismo. Il maggior paese di immigrazione, gli Stati Uniti, proprio durante la guerra, nel 1917, avevano introdotto una delle clausole restrittive - l'esclusione degli analfabeti - che avallava l'impostazione nativista e razzista alla base del *quota system*. Questa legge, approvata nel 1924, (e il cui modello fu adottato da molti paesi) veniva a convalidare i pregiudizi verso certe categorie socialmente «pericolose» (poveri, malati, vagabondi, ecc.) e verso gli *undesirable people* (latini e slavi), ai quali si doveva preferire lo stock etnico anglosassone.

Il movimento migratorio incomincia per la prima volta ad avere una elevata componente di rifugiati (fenomeno che si amplierà ancor più nel secondo dopoguerra e nell'epoca attuale): due milioni e mezzo di rifugiati politici dalla Russia e altrettanti per gli spostamenti di minoranze nei Balcani e in Asia Minore, a seguito di accordi e convenzioni.⁸⁶

Le Americhe hanno ricevuto nel ventennio circa 10 milioni di persone; ma dopo l'adozione di misure restrittive e la grave crisi economica del 1929, il numero di immigrati si riduce negli USA e tra i paesi latino-americani solo l'Argentina rimane meta appetibile. Dei 29 milioni di stra-

⁸⁶ *Les migrations et le problème des réfugiés*, in *Bilan du monde, 1958-59*, Tome I, Paris-Tournai: Casterman, p. 23.

In alcuni paesi si verificarono movimenti incrociati, come in Germania con il ritorno, tra il 1918-1925, di 1.250 mila tedeschi dai territori ceduti a Francia, Polonia, paesi baltici e una emigrazione all'estero di 700 mila persone, dirette per oltre i due terzi verso gli Stati Uniti.

nieri censiti nel 1930 nei vari paesi del mondo, il 37% si trova nelle Americhe e il 22% in Europa.⁸⁷ La Francia diventa in Europa quello che gli Stati Uniti erano stati all'inizio del secolo, accogliendo nel ventennio oltre due milioni di immigrati (soprattutto dall'Italia, Spagna e Polonia) e numerosi rifugiati politici (dalla Russia, dalla Spagna e dall'Italia). L'integrazione di gruppi, anche provenienti da paesi confinanti non si è presentata facile, come provano i frequenti casi di razzismo, e la stessa sostanziale emarginazione all'interno della Chiesa.

L'Italia si conferma paese a tradizione migratoria, (quasi 900 mila espatriati nel biennio 1919-1920); ma a seguito delle leggi restrizioniste nordamericane, le partenze vennero frenate dal 1929. Nel complesso, tra le due guerre sono emigrati all'estero più di 4 milioni di italiani, di cui oltre la metà diretti verso l'Europa. Ad una iniziale attrazione verso i mercati americani (Stati Uniti e Argentina) subentrano i paesi europei, in concreto la Francia, che accoglie da sola nel periodo quasi 1 milione e mezzo di italiani.⁸⁸

⁸⁷ International Labour Office, *World statistics of aliens. A comparative study of Census returns. 1910-1920-1930*, Geneva, ILO, 1936, p. 30.

⁸⁸ Commissariato generale dell'emigrazione, *Annuario statistico della emigrazione italiana dal 1876 al 1925*, Roma, 1926; L. Favero, G. Tassello, *Cent'anni d'emigrazione italiana*, in G. Rosoli (a cura di), *Un secolo di emigrazione italiana: 1876-1976*, Roma, CSER, 1978, pp. 30-37.

Se il primo dopoguerra si caratterizza per questa complessità di direttrici migratorie, è anche il periodo in cui con maggior forza si cercò di trovare una soluzione concordata tra Paesi, soprattutto a livello di organizzazioni internazionali (BIT). Il governo italiano giunse a convocare una importante conferenza internazionale dell'emigrazione e dell'immigrazione (Roma, maggio 1924), mettendo a confronto i vari governi e gettando le basi di una normativa internazionale a tutela degli emigranti (elaborazione di uno statuto giuridico dell'emigrante, proposta di accordi per una cooperazione in materia di migrazioni). Le risoluzioni, approvate da ben 45 governi, non riuscirono tuttavia a far cadere le diffidenze del fronte restrizionista. Commissariato generale dell'emigrazione, *La conferenza internazionale dell'emigrazione e dell'immigrazione (Roma, 13-15 marzo 1924)*, Roma, 1924.

La caduta degli sbocchi internazionali, dove collocare l'e-suberanza demografica, ha accentuato le migrazioni interne che in Italia raggiunsero livelli assai elevati, (superati solo negli anni '60), nonostante i vincoli antiurbanistici: circa 800 mila negli anni '30 con una punta di 1 milione e mezzo nel 1937.⁸⁹ L'esigenza di un recupero autarchico della manodopera disponibile, e di un suo controllo attraverso l'organo politico del Commissariato per le migrazioni e la colonizzazione interna (1930), ha portato verso la valorizzazione delle bonifiche e delle grandi opere pubbliche, assai propagandate e dato significativo nel processo di fascistizzazione della società italiana.⁹⁰ Anche la politica di assistenza agli emigrati veniva modificata con l'affermarsi sempre più esplicito dell'assolutismo di regime: risultava compromesso il ruolo delle associazioni private di patronato, confessionali o laiche, spesso soppresse. Nella politica di inquadramento veniva meno quel pluralismo assistenziale, ormai consolidato in epoca liberale.

La Chiesa continuò la sua assistenza agli emigranti in partenza attraverso l'opera dei comitati diocesani (già istituiti da Pio X nel 1911, non dovunque riattivati), i segreta-

⁸⁹A. Golini, *Distribuzione della popolazione, migrazioni interne e urbanizzazione in Italia*, Roma, 1974.

Il mantenimento dell'emigrazione come fattore di politica estera di potenza e contestualmente un suo blocco hanno spinto il regime verso scelte contraddittorie: da un lato, la soppressione del Commissariato generale dell'emigrazione nel 1927 e il blocco degli espatri nel 1929, dall'altro, una decisa valorizzazione politica dell'italianità degli emigrati all'estero; anche l'istituzione di un Comitato, prima, e, poi nel 1930, di un Commissariato per le migrazioni e la colonizzazione interna, organo politico alle dipendenze del capo del governo mirava al controllo e alla selezione degli emigranti interni. A. Nobile, *Politica migratoria e vicende dell'emigrazione durante il fascismo*, «Il Ponte», XXX, 11-12 (1974), pp. 1322-1335.

⁹⁰A. Treves, *Le migrazioni interne nell'Italia fascista*, Torino, Einaudi, 1976; E. Franzina, A. Parisella, (a cura di), *La Merica in piscina. Emigrazione, bonifiche e colonizzazione veneta nell'agro Romano e Pontino tra fascismo e post-fascismo*, Abano Terme, Francisci Editore, 1985.

riati del popolo dell'Opera Bonomelli e dell'*Italica Gens*. Il necessario aggiornamento dell'assistenza agli emigranti, dopo l'approvazione del nuovo Codice di diritto canonico, venne attuato con il decreto *Magni Semper* del dicembre 1918, fortemente centrato sulla disciplina del clero cattolico; si raccomandava un rigoroso controllo dei vescovi sui sacerdoti che espatriavano e per gli italiani si richiedeva l'esplicita autorizzazione della Congregazione Concistoriale.⁹¹

Proprio all'interno del dicastero competente, iniziava la sua attività a favore degli emigranti mons. Ferdinando Baldelli, prima come incaricato dell'*Italica Gens* di Roma (1920) per le pratiche di espatrio verso le Americhe dei numerosissimi emigranti che affluivano alla capitale e poi, come promotore di un'assistenza a favore dei migranti bisognosi di alloggio e di orientamento nella ricerca di un lavoro o diretti nell'Agro Pontino (1922, «Comitato Romano Pro Emigranti»). Colui che sarà poi il braccio destro dell'assistenza di Pio XII, nell'agosto del 1926, istituì un'opera di apostolato religioso e sociale tra gli operai, il Comitato Romano di Assistenza Morale e Religiosa agli Operai, poi ONARMO, (posto sotto il patrocinio della Concistoriale) che risultò per molti decenni una delle iniziative più interessanti e dinamiche della Chiesa italiana. Dall'iniziale esperienza a favore dei migranti interni che affollavano le nuove periferie operaie e dalla sensibilità per i problemi della casa, salute e moralità, emergerà un'opera essenzialmente religiosa, prestata dai «cappellani del lavoro», ma con una forte sensibilità sociale, la cui espressione tipica sarà il servizio sociale.⁹²

⁹¹ *Magni Semper*. «Acta Apostolicae Sedis», XI, 1919, pp. 39-43.

⁹² Nel volgere di vari anni (ma soprattutto dopo la seconda guerra mondiale), l'ONARMO saprà prestare servizi religiosi (con 160 cappellani nel 1945, oltre 600 nel 1960), educativi, sanitari, ricreativi (colonie per lavoratori e figli di lavoratori), economici (mense popolari), sviluppando un modello di presenza globale di Chiesa, oppositivo in qualche maniera all'in-

La politica della S. Sede nell'assistenza agli emigranti specialmente in Europa

Durante il ventennio si osserva una sempre più decisa presenza della S. Sede in materia di emigrazione, non solo come risultato della crescente centralizzazione romana ma anche come esigenza per un più efficace confronto con gli assolutismi, che spesso disconoscevano la Chiesa come supremo e autonomo potere.

In Italia, il coordinamento centrale venne garantito dal «Prelato per l'emigrazione italiana» istituito nell'ottobre 1920, da parte della Concistoriale. Il Prelato veniva anche incaricato del Pontificio Collegio per l'emigrazione italiana ed era competente nella preparazione, invio e trasferimento del clero diocesano addetto all'assistenza degli emigranti all'estero. La sua attività, assai preziosa per l'invio, tra 1921-1938, di 170 sacerdoti italiani, assegnati - di regola per un periodo di 10 anni - alle varie diocesi europee e americane, diventerà marginale nella seconda metà degli anni '30, per la caduta degli espatri e l'assunzione di sempre maggiore responsabilità diretta da parte della S. Sede.⁹³

Durante il fascismo, si verificò un tentativo organizzato di accaparramento delle strutture cattoliche operanti in emigrazione che, nonostante le evidenti lacune, risultavano le uniche valide e capillarmente operanti. L'Opera Bonomelli,

vadenza del regime, anche se ispirato a certo paternalismo: l'interesse per l'emigrazione sarà continuo nell'ONARMO, ma si accentuerà soprattutto durante la guerra e successivamente con l'apertura di servizi sociali anche tra i minatori italiani in Belgio dopo il 1946.

Ricco di informazioni e di documentazioni, anche relative all'assistenza degli emigranti, è *L'ONARMO. L'idea e l'Opera (40 anni di vita)*, Roma, 1962. Tra il 1922 e il 1926 il «Comitato Romano Pro Emigranti» ha assistito oltre 56 mila emigranti (ibid., pp. 19-24).

⁹³ L'incarico del Prelato venne ricoperto da Michele Cerrati (1920-1925), Rocco Beltrami (1925 - 1929) e Erminio Viganò (1931 - 1952).

oltre all'assistenza religiosa, prestava quella sociale, legale e scolastica attraverso i suoi 14 segretariati in Francia, 6 in Svizzera, una decina in altri paesi e 14 in Italia; il lavoro era compiuto quasi esclusivamente dai missionari, ma l'organizzazione era diretta da un Consiglio direttivo laico, con sede a Milano, integrato dal delegato del Prelato dell'emigrazione.⁹⁴

In seno alla direzione laica, la corrente espressa dalla lunga segreteria del popolare Stefano Jacini sosteneva le prerogative ecclesiastiche (in specie per quanto riguardava la nomina e il trasferimento dei missionari). Ma eliminati nel 1924 l'on. Jacini e i suoi alleati, e dimessosi il Consiglio nel 1926, venne messo a capo dell'Opera un commissario fascista, l'on. O. Pedrazzi, interessato all'«inquadramento dell'Opera Bonomelli nelle forze vive e attive del Governo Nazionale». Le reazioni dei missionari alle crescenti misure repressive per un loro allineamento⁹⁵ spinsero la S. Sede a stabilire nel 1926, delle norme rigorose a tutela dell'indipendenza e autonomia del loro ministero.⁹⁷

Vista l'inconciliabilità delle posizioni, e il doppiogioco del regime (anche per l'elevato prezzo che il regime intendeva far pagare ai sacerdoti in cambio di un sussidio finanziario), Pio XI sciolse, nel novembre 1927, il corpo dei missionari dell'Opera Bonomelli.⁹⁸ In sua vece venne creata, nel

⁹⁴ Ph. V. Cannistrato, G. Rosoli, *Emigrazione, Chiesa e fascismo. Lo scioglimento dell'Opera Bonomelli (1922-1928)*, Roma, Studium, 1979, pp. 49-79; G. Rosoli, *L'emigrazione italiana in Europa e l'Opera Bonomelli (1900-1914)*, in B. Bezza (a cura di), *Gli italiani fuori d'Italia*, Milano, F. Angeli, 1983, pp. 163-201.

⁹⁵ Circolare della Presidenza dell'Opera Bonomelli ai missionari, Milano, 31 maggio 1926.

⁹⁶ Progetto di Dosio, Druetti ed altri al card. G. De Lai, settembre 1926, in Arch. CSER, *Carte Opera Bonomelli*.

⁹⁷ Norme generali e particolari per i Missionari dell'Opera Bonomelli, Roma, 26 marzo 1926, *ibid.*

⁹⁸ Lettera della Congregazione Concistoriale ai Missionari, Roma, 19 novembre 1927, *ibid.*

1928, una nuova struttura ecclesiastica con un direttore dei missionari per gli emigrati in Europa, nella persona dello zelante mons. Costantino Babini (1928-1948), sotto la competenza della Concistoriale, sapientemente guidata in quegli anni dal card. Raffaello Rossi (1930-1948).

La contesa per l'Opera Bonomelli fu consensualmente messa a tacere da parte della S. Sede e del governo fascista, essendo in corso le trattative per il Concordato. La vicenda ebbe tuttavia un influsso sui negoziati e rivelò l'intransigenza della Chiesa in materia di giurisdizione e di controllo sul clero. Le norme per i missionari di emigrazione del 1928 ribadivano che essi «devono essere assolutamente dipendenti dall'Autorità Ecclesiastica (Concistoriale e vescovi locali), esclusa qualunque ingerenza di qualunque autorità laica... e devono svolgere un'azione eminentemente religiosa».⁹⁹

Nonostante alcune ingenuità politiche ed occasionali adesioni alla propaganda fascista (in linea con le manifestazioni di quasi tutto il mondo cattolico in Italia per la pace religiosa raggiunta nel 1929), i missionari italiani all'estero si sono in genere attenuti alle norme della Concistoriale, anche se il loro sforzo di indipendenza non è stato compreso dall'antifascismo laico. Spesso i missionari si sono trovati tra due fuochi, tra gli attacchi anche violenti (con ferimenti e uccisioni) da parte degli antifascisti, che li accusavano di connivenza con il regime, e tra le pressioni dei fascisti e consoli italiani che esigevano un allineamento, soprattutto dopo la Conciliazione.¹⁰⁰

⁹⁹ Norme per i Missionari d'emigrazione in Europa, Roma, 5 marzo 1928, *ibid.* Come effetto anche dell'emarginazione da parte del fascismo si verificò un'accentuazione spirituale e religiosa, come sottolinea da A. Monticone, *Aspetti e vicende popolari del movimento cattolico in Italia nel 900*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, dir. J. Delumeau, Torino SEI, 1985, pp. 1029-1049.

¹⁰⁰ Per quanto riguarda le aggressioni violente contro i missionari, cfr. Ph. Cannistraro, G. Rosoli, *Emigrazione, Chiesa e fascismo*, cit., pp. 168-173.

I missionari, pur senza pubblicità, non hanno mancato di «curare anche la parte degli italiani ostili al Regime»,¹⁰¹ evitando quelle «cerimonie che potevano essere interpretate come politiche o nazionalistiche», e resistendo alla «politica di imposizione verso sacerdoti e suore» dei consoli e del Ministero degli esteri, come affermava in loro difesa il card. Rossi al segretario di stato Pacelli nel 1934.¹⁰²

Il numero dei missionari italiani in Europa (presenti in Francia, Svizzera, Belgio, Inghilterra e Romania), esclusi quelli incardinati, non superò mai la quarantina, con scarse possibilità di ricambio e tendenza all'invecchiamento, perdurante negli anni '30 la crisi del Pontificio Collegio per l'emigrazione. Le diocesi del posto - interessate piuttosto a un'immediata integrazione degli immigrati - davano un supporto in genere modesto, nonostante il grande lavoro pastorale compiuto dai missionari; ma anche quelle italiane erano poco sensibili al problema e non vi destinavano clero adatto. La S. Sede si orientò ad inviare in Europa i missionari scalabriniani, una congregazione con lunga esperienza tra gli emigrati nelle Americhe e allora rinnovata, con numerosi membri e ripristinato impulso di vita religiosa, dal

La figura di mons. E. Noradino Torricella (Bergamo 1884-Agen 1944) è stata segnata in maniera emblematica dalla contraddizione: tra i promotori del partito popolare a Bergamo, fondatore nel 1926 di un giornale per gli emigrati italiani in Francia, «Il Corriere», in viso ai fascisti e agli antifascisti, venne ucciso nel clima di sospetti e di vendetta durante la guerra.

¹⁰¹ Costantino Babini prestò i conforti religiosi a Giuseppe Donati morente e ne soccorse la famiglia (L. Bedeschi, *Giuseppe Donati*, Roma, Cinque Lune, 1959); aiutò anche F. Luigi Fertari e i familiari (L. Sturzo, *Scritti inediti*, Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1967) e fu in contatto con altri antifascisti (L. Sturzo e G. Miglioli).

¹⁰² Card. Raffaello C. Rossi al card. Eugenio Pacelli, 30 maggio e 4 giugno S. Congregatio Concistorialis, *Missionari per l'assistenza agli emigrati italiani*, E. IV (1932-1934), 176/28. Circa le manovre dei fasci all'estero di far rimuovere mons. Babini da direttore dei missionari, cfr. G. Rosoli, *Santa Sede e propaganda fascista all'estero tra i figli degli emigrati italiani*, «Storia Contemporanea», XVII, 2 (aprile 1986), pp. 293-315.

card. Rossi. Tale scelta in particolare sembrava rispondere meglio al mantenimento di quella linea di indipendenza che stava a cuore alla S. Sede e che cercò di perseguire anche verso altri gruppi, come quello polacco.¹⁰³

Lo sviluppo religioso delle comunità emigrate nelle Americhe

Nonostante la diminuzione dei nuovi arrivi nelle Americhe, le comunità cattoliche immigrate hanno conosciuto, proprio durante il periodo tra le due guerre, la massima espansione delle loro strutture, se non altro come risultato dell'incremento demografico. Nelle parrocchie nazionali - alcune diocesi infatti erano per tre quarti ancora composte da immigrati - si registrava un fiorire di istituzioni devozionali, assistenziali, culturali e ricreative.

La diocesi di Boston, che aveva, nel 1907, 42 parrocchie nazionali, nel periodo tra le due guerre vide la fondazione di

¹⁰³ Tra i paesi europei di emigrazione, solo dalla Polonia nel periodo tra le due guerre l'esodo riprese massiccio (un totale di 1 milione e mezzo di espatriati che si aggiungono ai 3 milioni e mezzo che erano emigrati nel periodo anteriore). L'urgenza di una assistenza religiosa adeguata con sacerdoti polacchi era molto avvertita, anche dopo la prima guerra mondiale. Per far fronte alle domande dall'estero e garantire una istituzione sufficientemente stabile, il primate polacco, card. August Hlond, fondò, nell'agosto del 1931, con l'approvazione del papa e con l'aiuto di P. Ignazio Posadzy, una congregazione di missionari per gli emigrati polacchi, la «Societas Christi pro Emigrantibus Polonis». In due anni la congregazione poteva già contare 40 aspiranti: i primi missionari si recarono nel 1937 a Londra e Parigi e poi anche in Estonia per assistere i polacchi là residenti e durante la guerra, nonostante le persecuzioni naziste, poterono seguire i numerosi lavoratori polacchi nei *lager* in Germania e anche nei campi di concentramento. Il prezzo pagato da questa Congregazione fu assai elevato: ben 50 membri, fra sacerdoti e studenti, furono imprigionati e di essi oltre la metà persero la vita. Le numerose vocazioni, sia durante la guerra che dopo, permisero un pronto recupero in un ministero assai difficile, oltre che all'estero anche nei territori riassegnati della Slesia.

oltre 35 parrocchie etniche.¹⁰⁴ Nella diocesi di Chicago, il 55% della popolazione cattolica, nel 1936, apparteneva alle parrocchie nazionali e il clero era diviso secondo le nazionalità (ancora nel 1953 la metà delle parrocchie operaie saranno parrocchie nazionali).¹⁰⁵ Il carattere etnico della vita religiosa quotidiana traspariva dall'uso della lingua di origine nella liturgia e nell'amministrazione dei sacramenti. Tuttavia l'espansione «etnica» della Chiesa cattolica venne ben presto ridimensionata dalla crociata per l'americanizzazione, sostenuta dalla gerarchia negli anni '20 (i cui protagonisti furono mons. W. Hickey di Providence, George Mundelein di Chicago, J. Cantwell e E. McIntyre di S. Francisco).¹⁰⁶

Mundelein, vescovo di Chicago dal 1916, era riluttante a concedere nuove parrocchie nazionali e soprattutto strenuo assertore, contro la forte minoranza polacca, dell'uso dell'inglese nelle scuole parrocchiali. Egli poteva scrivere al presidente Roosevelt che «difficilmente c'è un'altra istituzione nel paese che faccia tanto per dare una sicura, garante e sana Americanizzazione degli immigrati come fanno le nostre scuole parrocchiali».¹⁰⁷

¹⁰⁴ J.P. Dolan, *The American Catholic experience. A history from colonial times to the present*, p. 362, cit.; J. Hennessey, *I cattolici degli Stati Uniti. Dalla scoperta dell'America ai nostri giorni*, cit.; H.J. Abramson, *Ethnic diversity in Catholic America*, cit.

¹⁰⁵ *Bilan du monde*, cit., p. 21.

¹⁰⁶ Del resto, gli immigrati non erano più in grado di offrire molta resistenza allorché le loro prospettive si orientavano verso la definitiva integrazione. Inoltre alla diminuzione delle nuove entrate dai paesi europei, si aggiungeva alla fine degli anni '30 l'allineamento della natalità degli immigrati ai livelli medi della popolazione locale. Negli anni '50, oltre il 70% delle parrocchie etniche sarà già della seconda generazione, con una accentuata tendenza all'integrazione. Con l'insediamento di vescovi della seconda o terza generazione si affermava sempre più il sostegno a una radicale americanizzazione.

¹⁰⁷ Cit. in J.P. Dolan, op. cit., p. 300. I fattori culturali che intervenivano in questa convinta campagna erano complessi: il prestigio ormai raggiunto dalla Chiesa cattolica da conservare nel campo politico, il com-

Negli anni '20 scoppiò una questione che ricordava la controversia del Cahenslismo della fine '800. Il clero polacco aveva indirizzato ripetute proteste alla S. Sede per la maniera autoritaria di Mundelein e l'opposizione che mostrava verso la comunità cattolica polacca di Chicago, accusandolo di minare alla «nazionalità» polacca. La denuncia, appoggiata dal governo polacco attraverso la sua Ambasciata presso la S. Sede, ottenne l'effetto contrario: l'intera gerarchia americana preparò una risentita risposta, che condannava l'interferenza del governo polacco negli affari ecclesiastici e affermava anzi che il concedere speciali concessioni ad alcuni gruppi avrebbe prodotto effetti contrari nell'intera comunità cattolica. L'americanizzazione, - che secondo i polacchi non doveva avvenire attraverso la Chiesa - era presentata dai vescovi, in linea con l'ideologia del *melting pot*, come una graduale fusione e amalgama in un unico popolo omogeneo che, senza perdere il meglio di ciascuna razza, fosse «imbevuto di una medesima armoniosa idea nazionale», (con una evidente trasposizione del modello ecclesiale in quello politico).¹⁰⁸

posto di attivismo e di impegno sociale e caritativo che conferivano un'impronta nazionale originale (importante a questo riguardo il «Bishops' Program of Social Reconstruction» del 1919 e la nascita della *National Catholic Welfare Conference*) e quella miscela di religione e nazionalismo, tipica secondo J. Dolan, della comunità cattolica, sempre più vicina agli interessi dello stato. D. Dohen, *Nationalism and American Catholicism*, cit.

¹⁰⁸ Cit. in J.P. Dolan, op. cit., p. 301; cfr. J.J. Parot, *Polish Catholics in Chicago, 1850-1920. A religious history*, cit.; A.J. Kuzniewski, *Faith and fatherland: the Polish church war in Wisconsin, 1896-1918*, cit. Per quanto riguarda il gruppo italiano, cfr. S.M. Tomasi, *Piety and power. The role of Italian parishes in the New York metropolitan area (188-1930)*, cit. e la ricca documentazione in S.M. Tomasi, E. Scibilli, *Italian Americans and religion. An annotated bibliography*, cit. Vedi l'interessante analisi su una parrocchia italiana a New York, R. A. Orsi, *The Madonna of 115th Street: faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*, cit. e il n. monografico *The Italian American community*, «U.S. Catholic Historian», 6, 4, (1987).

La S. Sede si orientò ad accettare la difesa dei vescovi americani (Mundelein nel 1924 divenne uno dei 4 cardinali americani) e la richiesta polacca non ottenne alcun risultato, con l'aggravante che i vescovi polacchi continuarono a rimanere una rarità negli Stati Uniti rispetto alla dominante irlandese. Risultati ancora più modesti vide la comunità italiana che dovette attendere, nonostante la sua consistenza urbana, fino agli anni '50 per avere un vescovo ausiliare a New York, mons. Joseph Perricone.

I fenomeni più importanti a livello di Chiesa Cattolica negli USA in quegli anni furono le restrizioni all'immigrazione, le trasformazioni nell'insediamento residenziale dei fedeli (con l'espansione dei sobborghi urbani e lo svuotamento dei centri)¹⁰⁹ e infine l'arrivo di cattolici di lingua e cultura ispanica. Per quanto riguarda il primo aspetto, nonostante l'iniziale opposizione di principio, i leaders della Chiesa cattolica finirono per seguirlo, per quel legame sotterraneo con l'americanismo e l'egemonia anglosassone e per il diffuso nazionalismo della comunità cattolica. Questa legislazione ebbe un effetto decisivo sullo sviluppo del cattolicesimo americano, che vide diminuire il suo ritmo di espansione: mentre nei decenni a cavallo del secolo la sua crescita era stata del 900%, tra il 1925-1955 risultò attorno al 40%, poco più delle chiese protestanti. Inoltre senza l'arrivo di classi popolari immigrate, anche il cattolicesimo tendeva a perdere, nella generazione successiva, il suo carattere

¹⁰⁹ Nel 1920, per la prima volta nella storia americana, la maggioranza della popolazione era urbanizzata; nel 1970 la maggioranza invece vivrà nei sobborghi. L'uscita dai centri poneva, in primo luogo, l'esigenza di un potenziamento delle strutture materiali con la creazione di nuove chiese e scuole in periferia nel relativo mantenimento dei caratteri etnici. Il card. Dougherty di Philadelphia, nel solo 1925, inaugurò 19 nuove parrocchie, di cui 14 in periferia. Metà delle parrocchie fondate durante l'episcopato di Mundelein (1916-39) erano fuori Chicago, spesso in città dormitorio (nel periodo anteriore solo un quarto si trovava nei sobborghi).

operaio per assumere i connotati e le istanze della classe media.

Inoltre la politica cattolica verso la popolazione nera che incominciò ad affollare le città del Nord ha seguito il medesimo modello separatista delle parrocchie nazionali degli immigrati, ma senza la differenza della nazionalità e con l'aggravante del razzismo. «Quello che una volta era stato visto come pastoralmente appropriato ora divenne desiderabile da un punto di vista razziale».¹¹⁰ Ma il cambiamento più significativo nella Chiesa americana, tra il 1920-60, è stato l'arrivo di una ingente popolazione ispanica, soprattutto messicani e portoricani. I messicani, dopo la rivoluzione del 1910, si diressero in gran numero verso gli USA: da mezzo milione all'inizio del secolo, essi saranno alla fine degli anni '50 oltre 3 milioni e mezzo, concentrati soprattutto negli Stati del sud ovest. La popolazione portoricana, insediata principalmente a New York (oltre mezzo milione, circa il 60% dell'intera comunità) incominciò ad affluire soprattutto dopo la seconda guerra mondiale.

Messicani e portoricani si insediarono in quelli che erano stati i quartieri abbandonati dagli immigrati europei, venendo a costituire le componenti più povere della comunità cattolica. Essi le conferivano, con le loro caratteristiche culturali e razziali, un «elemento di colore» ma anche una espe-

¹¹⁰ J.P. Dolan, op. cit., p. 365; cfr. inoltre R.M. Miller, T.D. Marzik (eds), *Immigrants and religion in urban America*, cit.

Anche lo stile di vita parrocchiale veniva modificato: l'abitazione unifamiliare separata (non più in quartieri affollati con una intensa vita pubblica di relazioni contigue) e l'uso dell'automobile per spostarsi, venivano a dare una dimensione più privata alla vita religiosa e soprattutto a caratterizzare la parrocchia con una determinata classe sociale piuttosto omogenea. Con lo spostamento della popolazione immigrata dai vecchi quartieri urbani, si verificò l'arrivo di masse crescenti di popolazione nera dagli Stati del Sud, in particolare verso quelli del Nord Est (nel 1960 metà della popolazione nera vivrà al Nord e tre su quattro nelle città di New York, Chicago, Detroit, Philadelphia).

La S. Sede si orientò ad accettare la difesa dei vescovi americani (Mundelein nel 1924 divenne uno dei 4 cardinali americani) e la richiesta polacca non ottenne alcun risultato, con l'aggravante che i vescovi polacchi continuarono a rimanere una rarità negli Stati Uniti rispetto alla dominante irlandese. Risultati ancora più modesti vide la comunità italiana che dovette attendere, nonostante la sua consistenza urbana, fino agli anni '50 per avere un vescovo ausiliare a New York, mons. Joseph Pernicone.

I fenomeni più importanti a livello di Chiesa Cattolica negli USA in quegli anni furono le restrizioni all'immigrazione, le trasformazioni nell'insediamento residenziale dei fedeli (con l'espansione dei sobborghi urbani e lo svuotamento dei centri)¹⁰⁹ e infine l'arrivo di cattolici di lingua e cultura ispanica. Per quanto riguarda il primo aspetto, nonostante l'iniziale opposizione di principio, i leaders della Chiesa cattolica finirono per seguirlo, per quel legame sotterraneo con l'americanismo e l'egemonia anglosassone e per il diffuso nazionalismo della comunità cattolica. Questa legislazione ebbe un effetto decisivo sullo sviluppo del cattolicesimo americano, che vide diminuire il suo ritmo di espansione: mentre nei decenni a cavallo del secolo la sua crescita era stata del 900%, tra il 1925-1955 risultò attorno al 40%, poco più delle chiese protestanti. Inoltre senza l'arrivo di classi popolari immigrate, anche il cattolicesimo tendeva a perdere, nella generazione successiva, il suo carattere

¹⁰⁹ Nel 1920, per la prima volta nella storia americana, la maggioranza della popolazione era urbanizzata: nel 1970 la maggioranza invece vivrà nei sobborghi. L'uscita dai centri poneva, in primo luogo, l'esigenza di un potenziamento delle strutture materiali con la creazione di nuove chiese e scuole in periferia nel relativo mantenimento dei caratteri etnici. Il card. Dougherty di Philadelphia, nel solo 1925, inaugurò 19 nuove parrocchie, di cui 14 in periferia. Metà delle parrocchie fondate durante l'episcopato di Mundelein (1916-39) erano fuori Chicago, spesso in città dormitorio (nel periodo anteriore solo un quarto si trovava nei sobborghi).

operaio per assumere i connotati e le istanze della classe media.

Inoltre la politica cattolica verso la popolazione nera che incominciò ad affollare le città del Nord ha seguito il medesimo modello separatista delle parrocchie nazionali degli immigrati, ma senza la differenza della nazionalità e con l'aggravante del razzismo. «Quello che una volta era stato visto come pastoralmente appropriato ora divenne desiderabile da un punto di vista razziale».¹¹⁰ Ma il cambiamento più significativo nella Chiesa americana, tra il 1920-60, è stato l'arrivo di una ingente popolazione ispanica, soprattutto messicani e portoricani. I messicani, dopo la rivoluzione del 1910, si diressero in gran numero verso gli USA: da mezzo milione all'inizio del secolo, essi saranno alla fine degli anni '50 oltre 3 milioni e mezzo, concentrati soprattutto negli Stati del sud ovest. La popolazione portoricana, insediata principalmente a New York (oltre mezzo milione, circa il 60% dell'intera comunità) incominciò ad affluire soprattutto dopo la seconda guerra mondiale.

Messicani e portoricani si insediarono in quelli che erano stati i quartieri abbandonati dagli immigrati europei, venendo a costituire le componenti più povere della comunità cattolica. Essi le conferivano, con le loro caratteristiche culturali e razziali, un «elemento di colore» ma anche una espe-

¹¹⁰ J.P. Dolan, op. cit., p. 365. cfr. inoltre R.M. Miller, T.D. Marzik (eds), *Immigrants and religion in urban America*, cit.

Anche lo stile di vita parrocchiale veniva modificato: l'abitazione unifamiliare separata (non più in quartieri affollati con una intensa vita pubblica di relazioni contigue) e l'uso dell'automobile per spostarsi, venivano a dare una dimensione più privata alla vita religiosa e soprattutto a caratterizzare la parrocchia con una determinata classe sociale piuttosto omogenea. Con lo spostamento della popolazione immigrata dai vecchi quartieri urbani, si verificò l'arrivo di masse crescenti di popolazione nera dagli Stati del Sud, in particolare verso quelli del Nord Est (nel 1960 metà della popolazione nera vivrà al Nord e tre su quattro nelle città di New York, Chicago, Detroit, Philadelphia).

rienza multirazziale. In una società dove il colore della pelle ha un ruolo decisivo nel definire una persona, la Chiesa cattolica fu sollecitata a prendere in maggiore considerazione i problemi razziali e quelli della povertà. Le nuove componenti ispaniche hanno dovuto subire i medesimi processi di segregazione e discriminazione che hanno caratterizzato l'insediamento di popolazioni cattoliche latine negli Stati Uniti.¹¹¹

I vescovi di Los Angeles, John Cantwell e il successore Francis McIntyre, all'azione a favore dei messicani associarono una intensa campagna di americanizzazione. Messe speciali per loro, cartelli «Mexicans Prohibited», o previa autorizzazione per ascoltare la messa con gli altri *anglos*, erano comportamenti comuni e generavano non solo separatezza ma spesso l'alienazione dei fedeli messicani. Solo nel 1945 ci fu una meritevole presa di posizione ecclesiale con la costituzione di un *Bishops' Committee for the Spanish-Speaking*, che diede nuovo impulso alla pastorale per i messicani, ad opera di mons. Robert Lucey, vescovo di San Antonio promotore anche di una campagna contro le ingiustizie sociali e contro il *bracero program* governativo per l'importazione stagionale di messicani.

Per quanto riguarda la comunità portoricana, nel 1953 la diocesi di New York si mise all'avanguardia di un grande piano pastorale e di evangelizzazione per merito del card. Spellman, che chiuse con la pratica delle chiese separate e iniziò ad integrare i nuovi arrivati nella comunità par-

¹¹¹ Il giudizio negativo corrente verso messicani e portoricani, considerati «ignoranti dei loro doveri religiosi», si basava sulla loro scarsa frequenza ai sacramenti e ridotto sostegno finanziario alle chiese: un'impoverimento tutta *family-centered* e non *church-oriented*. La carenza più grave era in realtà l'assenza di clero nazionale, del resto già insufficiente in patria. Solo il timore di un massiccio proselitismo da parte dei protestanti spinse la Chiesa cattolica americana ad un'azione più incisiva, come nel caso di Los Angeles, dove negli anni '30 furono aperte per loro molte chiese, soprattutto ad opera dei francescani.

rocchiale (sotto influenza del pastoralista Ivan Illich). Il piano di integrare i portoricani nelle strutture esistenti ebbe implicazioni enormi, dal momento che tutte le strutture diocesane si dovevano indirizzare a una realtà bilingue e biculturale con un diverso approccio culturale rispetto al passato.¹¹²

Circa i paesi dell'America Latina, il periodo tra le due guerre registra profondi cambiamenti nel panorama delle migrazioni. Nonostante una forte ripresa dei flussi dall'Europa nei primi anni dopo la guerra, anche a seguito di particolari accordi tra governi, le mete latinoamericane diventano sempre meno appetibili, soprattutto dopo la crisi internazionale della fine degli anni '20.

Contemporaneamente alla caduta dell'immigrazione europea, si affermano in America Latina due fenomeni che diventeranno sempre più consistenti, le migrazioni interne e quelle interlatinoamericane. Il Brasile verrà man mano trasformato da queste ondate di spostamenti da Nord a Sud verso le zone industriali e urbane: l'urbanesimo in America Latina raggiungerà livelli non toccati da alcun continente, creando metropoli senza poli industriali (se si eccettuino São Paulo e Buenos Aires) e immense baraccopoli o *favelas*, (Nel 1940 circa 1/4 della popolazione brasiliana viveva nelle città, attualmente il 70% del totale e negli stati industriali l'85% della popolazione dello stato).¹¹³

La maggiore omogeneità di gruppo e il mantenimento dei vincoli comunitari nelle zone di colonizzazione (fondamentale la centralità del ruolo del sacerdote e dei luoghi di culto) hanno permesso, nel processo di integrazione, anche

¹¹² J.P. Dolan, op. cit., pp. 371-380; J. Fitzpatrick, *Il ruolo della parrocchia nell'assistenza spirituale dei nuovi immigrati (I Portoricani a New York)*, «Studi Emigrazione», III, 7 (1966), pp. 1-28.

¹¹³ G. Martine, L. Camargo, *Crescimento e distribuição da população brasileira: tendências recentes*, «Revista Brasileira de Estudos Populacionais», I, 1-2 (1984), pp. 99-143. cfr. più in generale, F. Bastos de Avila, *Immigration in Latin America*, Washington, D.C., Pan American Union, 1964.

il rilancio della pietà popolare secondo i moduli caratteristici delle culture europee. Intere diocesi assai fiorenti di clero, seminari, scuole, ospedali e opere sociali sono nate dalle antiche comunità di immigrati.¹¹⁴ Del resto, lo sforzo per una americanizzazione è stato là meno imponente e di regola mediato solo dalla scuola locale, vistosamente inadeguata ai bisogni delle popolazioni dell'interno.

Si comprende l'illusione di alcuni governi, della Germania e dell'Italia in particolare, di poter creare delle zone di influenza politico-culturale, ad esempio nel Brasile meridionale, dove vivevano consistenti comunità di connazionali. Si giunse, da parte del governo italiano, ad immaginare una conservazione del sentimento nazionale attraverso le scuole parrocchiali nelle zone di colonizzazione italiana.¹¹⁵ La visione della religione e del clero da parte del fascismo era puramente strumentale, mentre per la Chiesa era fondamentale l'«assoluto disinteresse» del missionario, condizione essenziale per non farne un «emissario della penetrazione commerciale».¹¹⁶

Ormai si era creata una profonda frattura fra le antiche comunità e le élites politiche italiane, le quali lamentavano,

¹¹⁴ Sulla conservazione dei caratteri etnici delle comunità immigrate in Brasile e sulla loro intensa vitalità religiosa popolare, cfr. la documentazione di base in G. Barea, *La vita spirituale delle Colonie Italiane dello Stato*, e G.M. Balen, *Opera di Sacerdoti e Congregazioni italiane nel processo religioso, nello sviluppo dell'arte, dell'istruzione e dell'assistenza dello Stato*, in *Cinquantesenario della Colonizzazione italiana del Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, 1925, pp. 55-192, e in J. Oscar Beozzo, *Il clero italiano in Brasile*, in *Euroamericani. La popolazione di origine italiana in Brasile*, Torino, Fondazione G. Agnelli, 1987, pp. 219-244 e L.A. De Boni - R. Costa, capp. 6 e 7 sulla religione degli immigrati nel medesimo vol., pp. 61-79. R. Costa et al., *Imigração italiana no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, 1975; A.I. Battistel, *Colônia italiana, religião e costumes*, Porto Alegre, 1981.

¹¹⁵ G. Rosoli, *Chiesa ed emigrati italiani in Brasile 1880-1940*, «Studi Emigrazione», XIX, 66 (giugno 1982), pp. 242-246.

¹¹⁶ Mons. Cerrati (Prelato per l'emigrazione) al barone di Giura, Roma, ottobre 1922, in ACSER, *Archivio Prelato per l'emigrazione*, pos. 1073 «Scuole italiane all'estero».

negli anni '30, un distacco culturale e che gli emigrati non sapessero neppure cos'era il fascismo. I consoli italiani in Brasile dovevano riconoscere che i missionari degli emigrati «come assertori di italianità e propagandisti della nostra lingua e cultura non valgono in genere molto», arrivando perfino all'«esempio dannosissimo «di preferire il portoghese all'italiano».¹¹⁷

Problematica migratoria nel secondo dopoguerra e azione della Chiesa

La seconda guerra mondiale provocò gravissime perdite, dirette e indirette, nelle popolazioni civili, ancora maggiori delle pur elevate perdite militari. La Russia ebbe 13 milioni di morti, Germania e Polonia 5 milioni ciascuna, Francia e Italia circa 600 mila, il Giappone quasi 1 milione e mezzo. Uno spaventoso genocidio, evento forse unico, per la sua ferocia sistematica, nella storia dell'uomo, cancellò quasi la popolazione ebraica dall'Europa: dal 1939 al 1945 furono uccisi 6 milioni di ebrei, di cui quasi la metà ebrei polacchi.¹¹⁸

La geografia umana delle popolazioni di mezza Europa

¹¹⁷ Zecchin al console di Curitiba, 31 maggio 1935, ACS (Archivio Centrale dello Stato), Minculpop, NUPIE, b. 275 «Brasile».

Simili lamentele rivolgeva il direttore degli italiani all'estero, P. Parini, al responsabile delle scuole dei salesiani (che pure erano stati per decenni i più importanti promotori della lingua e cultura italiana all'estero); nel 1932, egli protestava che «l'italianità va rapidamente scomparendo nelle Case (salesiane) delle due Americhe... la lingua italiana è negletta nelle scuole; i dirigenti non ne vogliono sapere di italianità». P. Parini al procuratore generale dei salesiani, Roma, 8 luglio 1932, ASC (Archivio Salesiano Centrale), EAS, 6821.

¹¹⁸ M.R. Reinhart, A. Armengaud, J. Dupaquier, *Storia della popolazione mondiale*, Bari, Laterza, 1971, pp. 818-826. Le perdite complessive furono all'incirca cinque volte maggiori rispetto alla prima guerra mondiale.

fu sconvolta dalle migrazioni forzate durante la guerra. La ritirata dell'Armata Rossa nel 1941, per l'avanzata tedesca, produsse lo spostamento di 10-20 milioni di persone.¹¹⁹ La mobilitazione generale del Reich e la necessità di mantenere alto il livello della produzione diedero luogo a un'immigrazione, per lo più forzata, di molti milioni di lavoratori stranieri: russi, polacchi, italiani, jugoslavi e di varie altre nazionalità. I lavoratori stranieri, occupati in Germania, all'inizio del 1944, erano quasi 9 milioni.¹²⁰ L'intervento della S. Sede a favore dei prigionieri, dispersi e rifugiati fu sollecito, come provano gli uffici coordinati da mons. Giovan Battista Montini e Domenico Tardini presso la Segreteria di Stato: «l'Ufficio Informazioni» del 1939 e la «Commissione per i soccorsi» del 1941. Nel 1944 Pio XII istituì la Pontificia Commissione Assistenza Profughi, più tardi Pontificia Opera Assistenza, di fronte alla gravità del problema dei profughi.¹²¹

Non meno dolorosi sono stati gli spostamenti avvenuti nell'Europa ancora sconvolta dell'immediato dopoguerra. A seguito degli accordi di Potsdam, quasi tutti i 15 milioni di tedeschi, che vivevano a oriente della linea dell'Oder-Neisse e nell'Europa sud-orientale, furono espulsi e trovarono rifu-

¹¹⁹ E.M. Kulisher, *The displacement of population in Europe*, Montreal, International Labour Organization, 1943.

¹²⁰ M.R. Reinhart, A. Armengaud, J. Dupaquier, op. cit., pp. 827-840. Alla fine della guerra le «displaced persons» vaganti erano calcolate in 16 milioni di persone. M. Livi Bacci, *La trasformazione demografica delle società europee*, Torino, Loescher, 1977.

¹²¹ Sull'attività di mons. Montini, cfr. K. Reppen, *La politica estera dei papi nel periodo delle guerre mondiali*, in *Storia della Chiesa*, dir. da H. Jedin X, 1 *La Chiesa nel ventesimo secolo, 1914-1975*, Milano, Jaca Book, 1980, pp. 94-97. Cfr. inoltre *La Chiesa e la guerra. Documentazione dell'opera dell'Ufficio Informazioni del Vaticano*, Città del Vaticano, 1944 e *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, Città del Vaticano 11 voll. 1965-1981. P.A. Ladame, *Le rôle des migrations dans le monde libre*, Genève, Droz, 1958, parla di 75 milioni di rifugiati causati dai regimi totalitari nel periodo 1920-58.

gio nella Germania allora divisa nelle quattro zone di occupazione, particolarmente in quella che diverrà la Repubblica Federale. Una volta creata la Germania Orientale, l'esodo da questa verso la vicina Germania si accentuerà, anche per la ripresa economica colà avviata già negli anni '50 (nel 1957 i «rifugiati nazionali» residenti nella Germania occidentale erano oltre 12 milioni).¹²² Ogni nazione si mobilitò in campagne di solidarietà in soccorso dei profughi e dei diseredati. Tra le tante iniziative caritative locali, basti pensare alle grandiose crociate della bontà promosse da P. Werenfried van Straaten soprattutto in Olanda a favore del popolo tedesco e l'istituzione dell'«Aiuto alla Chiesa che soffre» (1947).¹²³

I gravi sconvolgimenti prodotti dalla guerra nel tessuto economico europeo hanno creato nei paesi più deboli una nuova spinta all'emigrazione. L'Italia, durante la fase della

¹²² BIT, *Les migrations internationales, 1945-1957*, Genève, 1959, p. 10.

Il delicato problema dei rifugiati si imponeva all'attenzione delle rinate organizzazioni internazionali. Nel 1947, nei campi profughi si trovavano 1.600 mila persone che non potevano o non intendevano rientrare nei paesi di origine: soprattutto ebrei tedeschi ed austriaci, armeni, russi bianchi. Una delle prime iniziative delle Nazioni Unite fu l'istituzione dell'I.R.O. (*International Refugee Organization*) che, nel giro di pochi anni, riuscì a sistemare oltre un milione, soprattutto negli Stati Uniti e paesi transoceanici, spesso su sollecitazione di organizzazioni assistenziali cattoliche. I profughi italiani, provenienti da territori ceduti o ex coloniali e accolti nella madrepatria, erano costituiti da 115 mila giuliano-dalmati e 200 mila dall'Africa. Sull'attività delle organizzazioni internazionali a favore dei rifugiati, cfr. BIT, op. cit., pp. 52-59.

Nel 1950 l'Assemblea generale delle Nazioni Unite istituì l'Alto Commissariato per i rifugiati (UNHCR). Nel 1957 venne creato a Bruxelles il CIME (Comitato intergovernativo per le migrazioni europee) come agenzia per il trasferimento di emigrazione europea, soprattutto qualificata, nei paesi transoceanici: nei primi 5 anni riuscì a collocare oltre 550 mila persone, di cui 180 mila rifugiati, spesso in collaborazione con le organizzazioni cattoliche.

¹²³ Sulla figura di «Padrelardo» e sulla sua attività a favore delle Chiese nei paesi dell'Est e poi del Terzo Mondo, cfr. Werenfried van Straaten, *Dois Dio piange*, Roma, Città Nuova, 1970.

ricostruzione, ha visto il ricorso all'emigrazione come elemento di ripresa, confermando la sua «tradizione migratoria» e valorizzando i rapporti con le comunità italiane già insediate. Circa 1.200 mila italiani emigrarono verso le Americhe nel decennio seguente la fine della guerra, ultimo grande flusso transoceanico, le cui mete nuove erano Canada, Venezuela e Australia. Nello stesso decennio, riprese però più intensa l'emigrazione verso l'Europa: 1.300 mila espatriati, soprattutto verso la Francia, la Svizzera e il Belgio - il cui intenso ciclo si chiuse con la catastrofe di Marcinelle nel 1956 -, prologo del più consistente flusso che vi si dirigerà negli anni '60, quando le mete europee (soprattutto Germania e Svizzera) costituiranno l'85% degli espatri italiani.¹²⁴

La punta massima degli espatri si è avuta nel 1961, con quasi 400 mila emigranti, in sorprendente concomitanza con il boom economico e con il massimo delle migrazioni interne in Italia (oltre 1 milione e mezzo di trasferimenti l'anno). Questi movimenti unidirezionali e continui (dal Sud verso il Nord) hanno aggravato lo squilibrio territoriale con il depauperamento demografico ed economico del Mezzogiorno.¹²⁵

¹²⁴ Cfr. *Un secolo di emigrazione italiana*, cit., pp. 37-50. E. Campagna, *I terroni in città*, Bari, Laterza, 1959.

¹²⁵ Il problema delle migrazioni interne nel secondo dopoguerra, nonostante la sua imponente e gravità come conseguenza dello squilibrio Nord-Sud, non è stato molto avvertito all'interno della Chiesa italiana, soprattutto per la poca sensibilità delle parrocchie e diocesi settentrionali ad aprirsi ai nuovi venuti e alle loro espressioni culturali e religiose. Del resto, l'afflusso di «terroni», così come l'urbanesimo selvaggio, erano visti più come dei mali dello sviluppo industriale che come fenomeni di trasformazione e di integrazione della società italiana. La letteratura sulle migrazioni interne è assai ampia, ma piuttosto tardiva, contemporanea cioè ai grandi flussi dal sud verso il Triangolo industriale degli anni '60 (CRIS, *Immigrazione e industria*, Milano, Comunità, 1962; F. Alasia, D. Montaldi, *Milano Corea*, Milano, Feltrinelli, 1960; L. Cavalli, *Gli immigrati meridionali e la società ligure*, Milano, E. Angeli, 1964; E. Alberoni, G. Baglioni, *L'integrazione del-*

Il rilancio organizzativo delle opere assistenziali per i rifugiati e gli emigrati della Chiesa italiana è legato in buona parte al dinamismo di mons. F. Baldelli, direttore della Pontificia Commissione Assistenza Profughi, (più tardi Pontificia Commissione Assistenza e infine Pontificia Opera Assistenza), e braccio destro di Pio XII nel vasto campo caritativo durante e dopo la guerra.¹²⁶ La PAO-ONARMO diede un apporto anche all'assistenza quotidiana presso i 5 centri di emigrazione attivati dal Ministero del lavoro, for-

l'immigrato nella società industriale. Bologna, Il Mulino, 1965). Il problema dello squilibrio Nord Sud è stato sottolineato da vari studiosi cattolici, proponendo l'indispensabile recupero delle aree depresse e il superamento delle tradizionali dicotomie dell'Italia e del rapporto di dipendenza «coloniale», «in virtù del quale, secondo le parole di P. Saraceno, il progresso della zona povera è un eventuale sotto-prodotto del progresso della zona ricca». Cfr. P. Saraceno, *La politica di sviluppo di un'area sottosviluppata nell'esperienza italiana*, in *Il Mezzogiorno nelle ricerche della Svinmez*, Milano, Giuffrè, 1968, pp. 709-755 (nel 1950 veniva istituita la Cassa per il Mezzogiorno).

¹²⁶ A. Giovagnoli, *La Pontificia Commissione Assistenza e gli aiuti americani (1945-1948)*, «Storia Contemporanea», IX, 1978, pp. 1081-1111; V. Monachino, *La carità a Roma*, Bologna, 1968; C. Falconi, *Le organizzazioni cattoliche in Italia*, Torino, 1956; Id., *L'assistenza cattolica sotto bandiera pontificia*, Milano, 1957.

La Pontificia Commissione Assistenza era preferita dagli americani nell'assegnazione di contributi per la maggior efficienza e correttezza nella distribuzione dei soccorsi rispetto allo stesso governo italiano e a enti controllabili dai partiti. Era naturale che soprattutto Baldelli fosse l'esponente di un'«ideologia dell'assistenza», assai diffusa nel mondo cattolico, «che incentivava un senso di legame psicologico e morale con l'istituzione ecclesiastica e di adesione al patrimonio di valori da essa proposti». Come osserva opportunamente Giovagnoli, «prendendo lo spunto da alcuni interventi assistenziali provocati dagli eventi bellici, Baldelli sviluppa un progetto, che ricalea nelle linee essenziali un disegno da lui costantemente perseguito fin dagli anni venti. La cultura dell'interclassismo cattolico e la preoccupazione per la «pace sociale» lo spingono infatti a intraprendere iniziative e a suggerire provvedimenti che possono attenuare le cause d'attrito e di contrasto tra le classi, quindi la miseria, la povertà la disoccupazione, come pure i problemi dello squilibrio tra Nord e Sud». A. Giovagnoli, *Le premesse della ricostruzione. Tradizione e modernità nella classe dirigente cattolica del dopoguerra*, Milano, NIEI, 1982, pp. 234 e 239.

nendo viveri, viaggio gratuito ed alloggio ed aiuto nelle pratiche soprattutto attraverso i suoi assistenti sociali. Nel solo 1956 riusciva a dare assistenza a oltre 63 mila emigranti in partenza e 1.500 ritornati.¹²⁷

Con la riapertura del Pontificio Collegio per l'emigrazione (1949), diretto allora da un missionario scalabriniano, numerosi sacerdoti secolari vi affluirono e vennero preparati per l'assistenza agli emigrati italiani all'estero o per l'apostolato a bordo delle navi. Nel quindicennio successivo furono oltre 350 i sacerdoti italiani inviati tra gli emigrati, di cui la metà nel primo quinquennio, quando l'emigrazione era più consistente.¹²⁸ Si riusciva così - anche per l'apporto delle leve dei missionari scalabriniani - a garantire la copertura delle missioni preesistenti e ad aprirne di nuove nei paesi di recente immigrazione secondo i modelli pastorali consolidati, ma si sostanzialmente anche un valido aiuto alle chiese in via di sviluppo, anticipando quelle forme di cooperazione missionaria, specie per l'America Latina, poi rafforzate con il Vaticano II.

L'intensa azione di Pio XII si è espressa attraverso i richiami frequenti nei suoi messaggi ai problemi delle

¹²⁷ *Cooperazioni della POA-ONARMO nel campo del coordinamento internazionale dell'assistenza agli emigranti*, in CICM, *Terzo Congresso Internazionale Cattolico sulle migrazioni (Assisi, 22-28 settembre 1957)*, Roma, GCIE, 1957. La POA disponeva allora di 178 uffici di assistenza per l'emigrazione in Italia, 5 centri di assistenza in Belgio (con numerose assistenze domiciliari) e 9 in Germania. Si confermava inoltre la collaborazione con i comitati diocesani di emigrazione, di cui erano membri i rappresentanti delle organizzazioni diocesane, quali l'ODA (Opere Diocesane di Assistenza), Patronati ACLI, CIE, Comitati diocesani di Azione Cattolica, ecc. Molte di queste associazioni rivendicavano un loro statuto autonomo all'interno della Chiesa e dello stato nel campo del patronato, secondo una linea di intervento più vicina al «gruppo montiniano» e aclista che a quella di Baldelli e Tardini; vedi la conseguenza con la politica degli aiuti internazionali perseguita da Lodovico Montini (L. Montini, *Giorno per giorno tra i protagonisti di un'epoca. Scritti e appunti*, Firenze, Vallecchi, 1971).

¹²⁸ A. Perotti, *Il Pontificio Collegio per l'emigrazione italiana*, cit.

migrazioni, le numerose iniziative, gli insegnamenti e lo stimolo al coordinamento internazionale dell'azione. Si deve infatti al suo impulso l'istituzione nel 1951, della Commissione Cattolica Internazionale per le migrazioni (CICM), dopo che alcuni suoi inviati speciali si erano recati per dei sopralluoghi tra i rifugiati in Germania e in Austria. Compito precipuo della Commissione, con sede a Ginevra (cui aderivano gli organismi nazionali di emigrazione, la tedesca *Raphaelsverein* e l'italiana Giunta Cattolica Italiana per l'Emigrazione, nonché quelli di accoglimento) e con rappresentanza presso Nazioni Unite, era il coordinamento delle attività cattoliche nazionali a favore dei migranti, secondo i principi cristiani.¹²⁹ L'iniziativa va collegata con la contemporanea istituzione a Roma della Conferenza internazionale delle Caritas cattoliche (presieduta da Baldelli), cui veniva demandata anche l'assistenza ai rifugiati soprattutto dell'est.¹³⁰

Pio XII si rese soprattutto promotore d'una ristruttura-

¹²⁹ *Commission Internationale Catholique pour les migrations, Qu'est-ce la I.C.M.C.?*, Genève, s.d.; *La C.I.C.M. et ses organisations affiliées*, Genève, e i rapporti annuali, *Catholic migration activities*, Geneva, anni vari; cfr anche S. Ferrière, *Le rôle des organisations non gouvernementales dans l'assistance aux migrants*, Genève, BIT, 1952.

Fondamentale è stata la collaborazione con l'attivissimo organismo cattolico americano, la *National Catholic Welfare Conference* che ebbe gran parte nell'approvazione e nell'esecuzione dei provvedimenti a favore dei rifugiati, quali *Displaced Persons Act* (1948) per l'ingresso negli USA di 400 mila rifugiati, *U.S. Escape Program* (1952) e *Refugee Relief Act* (1953) per l'ingresso di altri 214 mila rifugiati.

¹³⁰ Sul pensiero di Pio XII più in generale, cfr., G. Gonella, *Presupposti di un ordine internazionale. Note ai messaggi di S.S. Pio XII*, Città del Vaticano, 1943, pp. 161-178.

Ripetutamente Pio XII lega il persistere dei disagi dell'emigrazione alla mancanza di solidarietà internazionale; non ci si può opporre al diritto naturale della persona umana ad emigrare/immigrare «col pretesto di un bene comune falsamente inteso o falsamente applicato» dagli stati. Radiomessaggio natalizio del 1952, *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII*, XIV, 1961, p. 431.

zione dell'assistenza agli emigranti delle varie nazionalità, stabilendo una disciplina universale con un atto solenne, quale la costituzione apostolica «*Exsul Familia*», del 1 agosto 1952.¹³¹ Se dal punto di vista formale, il documento riaffermava la competenza della Congregazione Concistoriale nell'assistenza spirituale di tutti gli emigranti e introduceva un Delegato nazionale per le opere di emigrazione, sul piano dei principi era importante la sottolineatura secondo cui l'assistenza andava compiuta da sacerdoti della medesima lingua o nazionalità, adeguatamente preparati e posti sotto l'autorità dell'ordinario del luogo. Tra gli strumenti pastorali, si raccomandava l'erezione delle parrocchie nazionali e delle *missio cum cura animarum*, in cui i poteri del missionario sono cumulativi a quelli del parroco locale. Il problema etnico era entrato finalmente nell'amministrazione della Chiesa universale (anche se in un'ottica strettamente istituzionale). Si introducevano in sostanza degli elementi di pluralismo nell'assistenza agli emigranti, contro la tendenza a quella immediata assimilazione tipica di molti episcopati di insediamento.¹³²

Particolare risalto veniva dato nel documento pontificio alla realtà italiana: si raccomandava infatti ai vescovi italiani di occuparsi con maggiore solerzia e dedizione dei fedeli che emigravano, veniva riconfermato il ruolo del Pontificio Collegio dei sacerdoti per gli emigranti italiani nella preparazione specifica di questo clero.

Nell'organizzazione cattolica dell'assistenza alle migrazio-

¹³¹ *Exsul Familia*. «*Acta Apostolicae Sedis*», 44, 1952, pp. 649-704.

¹³² Il documento pontificio riconfermava nei contenuti molte affermazioni tradizionali della Chiesa, accentuandone gli aspetti più attuali: diritto naturale ad emigrare, limitazione della sovranità dello stato di fronte agli impellenti bisogni degli emigranti, migliore distribuzione delle ricchezze nel mondo, destinazione universale dei beni della terra. Si affermava anche una concezione più universale della Chiesa e si suggeriva uno scambio tra clero delle diverse parti del mondo.

ni, particolare importanza ha avuto la Commissione Cattolica Internazionale delle Migrazioni di Ginevra, non solo per l'attività di protezione internazionale e la collaborazione con organismi internazionali (specialmente CIME e UNHCR) ma anche per l'approfondimento dei temi migratori alla luce del pensiero cattolico. Indubbiamente la Chiesa in quegli anni riusciva ad esercitare una grande influenza sui governi europei ed americani, nel campo dell'assistenza e della cooperazione internazionale (anche se i risultati pratici - vedi i finanziamenti all'emigrazione internazionale - non erano confortanti). Gli aspetti organizzativi sono prevalenti nei convegni della CICM: così in quello di Breda del 1954 (con una nutrita presenza di vescovi); di Assisi del 1957, nel quinto anniversario dell'*Exsul Familia*; e quello di Ottawa del 1960, che vede l'inserimento dei temi pastorali, quali l'integrazione degli emigranti, i doveri dei cattolici verso i nuovi venuti, i nuovi ruoli delle parrocchie. Dagli aspetti di principio e più propriamente organizzativi (motivati dall'indubbia efficienza degli organismi nazionali aderenti) si giunge alle problematiche ecclesiali.¹³³

Simile percorso si nota anche nel mondo cattolico italiano, dove il laicato si mostra spesso più sensibile dell'episcopato, forse troppo assorbito dai problemi della ricostruzione e nel caso solo allarmato per il crescente fenomeno dell'urbanesimo e dalle profonde trasformazioni sociali prodotte dall'industrializzazione.¹³⁴ I vescovi meridionali non mostrano grande attenzione al problema dell'emigrazione, anche quando sotto-

¹³³ ICMC, *International Catholic Migration Congress (Breda, Sept. 11-16, 1954)*, The Hague, 1955; *Third International Catholic Migration Congress (Assisi, Sept. 22-28, 1957)*, Geneva, 1958; *Fourth International Catholic Migration Congress, (Ottawa, 1960)*, Geneva, 1961.

¹³⁴ La necessità di convivere con il capitalismo moderno da parte dei cattolici, in genere legati a una visione ruralistica della società, ma anche i tentativi di guidarlo e immettervi motivi etici, sono ben illustrati da A. Giovagnoli, *Le premesse della ricostruzione*, cit.

lineano con forza l'aggravarsi della questione meridionale.¹³⁵

La 26ª settimana sociale dei cattolici di Palermo del 1953 si allinea ai risultati dell'inchiesta della Commissione parlamentare sulla disoccupazione che vede l'emigrazione come «funzione integrativa dello sviluppo interno dalla quale non sembra si possa prescindere» e «mezzo decisivo per evitare negli anni prossimi l'aggravamento della situazione del nostro mercato del lavoro»; per cui non si fa che sollecitare, anche se in un'ottica allargata di vera cooperazione mondiale, la modifica delle legislazioni troppo restrittive.¹³⁶

Solo la 34ª settimana sociale di Reggio Calabria del 1961 affronta organicamente il tema delle migrazioni interne e internazionali, con contributi di carattere conoscitivo statistico e sociologico, ma anche con l'inserimento di temi quali il pluralismo religioso (che diventerà centrale negli anni '60 con l'arrivo massiccio di musulmani in Europa, specie in Francia e Germania).¹³⁷ Ma era già iniziata, pur tra incertezze, l'epoca giovannea che amplierà i temi sociali e della mobilità (soprattutto attraverso la *Mater et Magistra*) inserendoli nel dibattito del Concilio.

¹³⁵ Lettera collettiva dell'Episcopato dell'Italia meridionale, Reggio Calabria 1948 (riprodotta anche in I. Bortolotti, *I «giovani cattolici» nel Mezzogiorno d'Italia dall'Unità al 1948*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1970, pp. 197-222), che pur parla di «persistente miseria di alcune classi del popolo, precarietà di vita ed instabilità del bracciantato, evidente ingiustizia di talune forme contrattuali con l'esigenza di profonde trasformazioni necessarie in quei contesti in base agli insegnamenti del papa Pio XII.

¹³⁶ 24ª Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia (Palermo, 1953) *I problemi della popolazione*, Roma, ICAS, 1954, pp. 189-190; cfr. anche 20ª Settimana Sociale (Venezia, 1946), *I problemi del lavoro*, Roma, Ed. Settimane Sociali, 1960 (con interventi di Ludovico Montini che fa sue le posizioni delle ACLI su lavoro e ordinamento sindacale e Ferdinando Storch presidente delle ACLI su lavoro e mondo internazionale).

¹³⁷ 33ª Settimana Sociale dei Cattolici (Reggio Calabria, 1960), *Le migrazioni interne ed internazionali nel mondo contemporaneo*, Roma, Ed. Settimane Sociali, 1961, soprattutto la relazione di Giovanni Battista Sacchetti, pp. 271-286.

L'EMIGRAZIONE SICILIANA TRA '800 E '900 E L'AZIONE DELLA CHIESA

Caratteristiche dell'emigrazione siciliana dall'Unità alla prima guerra mondiale

In questo contributo si intendono tracciare solo alcune indicazioni di massima di uno studio più ampio da approfondire attraverso puntuali ricerche sull'azione della Chiesa nel campo dell'emigrazione, ricerche auspicabili che facciano ricorso alle fonti disseminate presso le varie istituzioni religiose e assistenziali, sia locali che nazionali.

Per comprendere l'intervento della Chiesa siciliana in particolare, colpita dall'irrompente esodo migratorio che sovvertiva le sue strutture portanti basate sulla territorialità, è indispensabile un breve quadro statistico che dia ragione della consistenza dei flussi, delle loro caratteristiche strutturali e dinamiche, della diversa incidenza sul territorio e sulle comunità (parrocchiali e civili) di origine, nonché degli «esiti» nelle varie regioni di insediamento all'estero.

L'emigrazione siciliana, pur inquadrandosi pienamente in quel fenomeno nazionale che interessa e sconvolge l'intera penisola, conserva tuttavia caratteristiche sue proprie relative alle modalità temporali e territoriali dell'esodo. Questa

specifica configurazione trova origine nel lento sviluppo dell'isola, nel suo equilibrio stagnante che, per un ventennio dopo l'Unità, sembra occultare e frenare l'emigrazione, fino al suo esplodere, con l'inizio del secolo, in forme tumultuose e sconosciute a tutta la penisola, dopo la crisi politica siciliana più grave (i fasci siciliani). L'accresciuto peso demografico dell'isola, l'allargarsi ed incancrenirsi della crisi agricola locale ed economica in generale e il diffondersi delle tensioni politiche sono da annoverare tra le cause principali dell'esodo.

È noto come il Mezzogiorno «scopra» tardi l'emigrazione rispetto all'Italia settentrionale, per precise ragioni economiche e politiche: i dati mostrano che tra il 1876 e il 1900 oltre i 3/5 degli espatri provengano dalle regioni settentrionali (più di 1 milione di espatri dal solo Veneto) su oltre 5 milioni nel totale; è con l'inizio del secolo che prevale l'emigrazione meridionale. Ma la Sicilia presenta ancora più nettamente questa dicotomia. Nel secondo periodo, dal 1900 al 1915, la Sicilia occupa il primo posto nelle statistiche degli espatri, con 1.126 mila emigrati, circa il 13% del totale.¹

Secondo i dati del primo censimento degli italiani all'estero del 1871, i siciliani all'estero costituivano poco più del 3% del totale: in quegli anni sono poche centinaia quelli che partono dall'isola.² All'inizio delle rilevazioni ufficiali sull'emigrazione, avviate nel 1876, gli emigrati dalla Sicilia sono 1.228 su un totale di 108 mila emigranti, poco più del 1% del totale. Per i primi anni i valori si mantengono bassi:

¹ Per gli aspetti quantitativi del fenomeno migratorio italiano, cfr. i saggi in *Un secolo di emigrazione italiana: 1876-1976*, a cura di G. Rosoli, Roma, CSER, 1978; E. Sori, *L'emigrazione italiana dall'Unità alla seconda guerra mondiale*, Bologna, Il Mulino, 1979.

² Statistica Generale del Regno d'Italia, *Censimento degli Italiani all'estero (31 dicembre 1871)*, Roma, Stamperia Reale, 1874.

solo nel 1889 superano le 10 mila unità e rimangono a quei livelli per vari anni. In Sicilia più che altrove gli agrari ottengono il risultato di frenare l'esodo dalle campagne attraverso un controllo sociale e anche delle forze di polizia.

Verso la fine del secolo il numero dei partenti balza a 25 mila unità e nei primi anni del '900 supera le 50 mila. Ma la progressione continua: nel 1905 la cifra si raddoppia, con 105 mila emigranti e nel 1906 questi raggiungono la quota di 127 mila. Il 1913 è un anno record, non solo perché l'emigrazione italiana raggiunge il suo massimo storico con oltre 870 mila emigranti (cifra mai toccata da nessuna nazione europea), ma anche perché la Sicilia registra l'apice per anno mai registrato, né ieri né oggi, da nessuna regione italiana, con ben 146 mila emigranti. Si può comprendere come l'emigrazione siciliana si fosse trasformata ormai in una fuga di massa, se si pensa che in quell'anno essa ha costituito il 40% del flusso dall'intero Mezzogiorno (solo la Campania segue con poco più della metà e, nel resto dell'Italia, solo le ripartizioni del Veneto registrano, nel 1913, 124 mila emigranti).³

Per comprendere l'exploit della Sicilia nel 1913, bisogna tener conto anche del processo di consolidamento delle mete migratorie, che il gruppo siciliano era riuscito a costruire nell'arco di pochi decenni. Il *pull factor* nel caso siciliano è estremamente semplificato, perché si identifica nell'attrazione quasi esclusiva verso gli Stati Uniti, senza la disseminazione della diaspora verso molti continenti (e forse da ciò deriva la sua forza travolgente): nel 1913, 100 mila siciliani vanno verso quella confederazione.

Complessivamente, nel cinquantennio dal 1876 al 1925 (quando l'emigrazione si può sostanzialmente considerare

³Cfr. la serie statistica in appendice a *Un secolo di emigrazione italiana*, cit. e in Commissariato Generale dell'emigrazione, *Annuario statistico dell'emigrazione italiana dal 1876 al 1925*, Roma 1926.

esaurita a seguito della chiusura del mercato americano), sono partiti per l'estero 1.660 mila siciliani, di cui solo 50 mila diretti verso l'Europa e 93 mila verso i paesi del bacino mediterraneo (non va dimenticata la consistente colonia siciliana in Tunisia): di conseguenza, più di 1 milione e mezzo (cioè i 9/10) si è diretto verso i paesi transoceanici, in concreto verso gli Stati Uniti.⁴ Questo contingente siciliano è considerevole in rapporto ai 7,4 milioni di italiani e ai 31 milioni di europei che si sono diretti verso le Americhe nel cinquantennio: la Sicilia da sola regge bene il confronto con l'Europa.

Il fattore demografico costituisce pur sempre la condizione esplicativa di fondo. La popolazione siciliana passa da 2.400 mila nel 1861 a circa 3 milioni vent'anni dopo e supera i 3 milioni e mezzo al censimento del 1901: in quarant'anni la popolazione siciliana era cresciuta di oltre 1 milione, mentre l'emigrazione ne aveva portato via più di tanto.⁵

Se si pensa ai capitali occorrenti per il trasferimento di tante persone e a quelli monetari portati con sé, nonché al *know how* trasferito all'estero, si può ben capire l'enorme salasso umano costituito dall'emigrazione (e che ha fatto discutere gli economisti dell'inizio del secolo) ma anche il suo dinamismo sociale. I versi popolari di Domenico Azzaretto di Ioppolo, che cantava il lamento dei mestieri in crisi profonda e l'emigrazione come conclusione obbligata, illustravano bene il processo di immiserimento delle classi

⁴ L. Arcuri Di Marco, *L'emigrazione siciliana all'estero nel cinquantennio 1876-1925*, «Annali della Facoltà di Economia e Commercio», III, Palermo 1949; L. Paoletti, *L'emigrazione italiana negli ultimi trent'anni. Saggio di esposizione statistica*, Roma, Lib. Mantegazza, 1908; G. Lo Giudice, *L'emigrazione dalla Sicilia orientale dal 1876 al 1914*, in F. Assante (a cura di), *Il movimento migratorio italiano dall'Unità ai giorni nostri*, Napoli-Ginevra 1978, pp. 327-359.

⁵ F. Renda, *L'emigrazione in Sicilia*, Palermo, Ed. Sicilia al Lavoro, 1963.

meno abbienti e il cambiamento della struttura sociale.⁶ L'insospettata vivacità dell'organismo sociale isolano si può comprendere dalla capacità di mobilitare tante risorse ed esprimere la propria autonomia di fronte all'inazione del governo centrale e all'inefficienza delle classi politiche ed economiche locali: infatti, l'unica agenzia di collocamento per l'estero, con i suoi limiti e difetti, è stata la catena di solidarietà paesano-parentale.

Pur schematizzando al massimo, vanno sottolineate alcune caratteristiche strutturali dell'emigrazione siciliana a cavallo del secolo, che la contraddistinguono da quelle delle altre regioni italiane. In primo luogo, va notata la forte solidarietà del gruppo primario, con la persistenza dei legami *in-group* in forme e modalità riscontrabili nella lunga durata (tendenza ai rapporti endogamici, vincoli familiari solidi, legami con la comunità di origine, ecc.). Questi comportamenti, comuni anche alle altre regioni italiane, che spesso prendevano l'aspetto di una chiusura del gruppo verso l'esterno, saranno all'origine di molte incomprensioni e pregiudizi, soprattutto all'estero. Del resto, al di dentro di questi funzionamenti si celavano anche tutte le possibili catene dello sfruttamento e del «commercio» dell'emigrazione (basti pensare alla diffusione degli agenti di emigrazione e alla sovrapposizione di fenomeni di tipo mafioso).

In secondo luogo, l'estrazione rurale che connota, soprattutto durante l'esodo di massa, l'emigrazione siciliana, qualifica il rafforzamento nelle metropoli americane degli usi e costumi tipici di aree rurali: questi *urban villagers* siciliani manifestano un forte attaccamento alle loro tradizioni, anche religiose, elevate a segno di identità di gruppo. In terzo luogo, l'emigrazione siciliana assume un carattere

⁶ *La partenza de l'operaio per l'America. Versi siciliani di Domenico Azzaretto, nativo di Ioppolo, che tratta la partenza dell'operaio per l'America. Fiorenzuola d'Arda, 1906.*

piuttosto permanente, con maggiore stabilità nel progetto migratorio, particolarmente in rapporto alle regioni settentrionali caratterizzate da un'intensa emigrazione stagionale verso i confinanti paesi europei. Si può averne una certa conferma dal fatto che l'emigrazione siciliana ha avuto una elevata proporzione di emigrazione femminile e infantile e la più bassa proporzione di emigranti soli, quindi con una componente familiare di rilievo.

Senza addentrarci nella complessa problematica sociale ed economica connessa all'emigrazione, sarà sufficiente ricordare come essa sia al tempo stesso prodotto e fattore di cambiamento, o come dice il Renda, il «fatto più appariscente di un processo più generale che investiva le basi stesse della società isolana». ⁷

La risposta della Chiesa siciliana al problema dell'emigrazione

Anche se è difficile tracciare un quadro preciso degli interventi della Chiesa siciliana di fronte al problema dell'emigrazione, non mancano degli elementi per comprendere il suo atteggiamento e le prese di posizione pratiche, anche in risposta alle sollecitazioni della S.Sede e nel collegamento con l'opera per gli emigranti di mons. Scalabrini. L'abbandono delle parrocchie da parte dei fedeli così numerosi e, simultaneamente, il mantenimento di legami degli emigranti ponevano alla chiesa locale problemi nuovi e sollecitavano in particolare il rinnovamento del ruolo del clero. ⁸

⁷ F. Renda, op. cit., p. 55.

⁸ Sulla situazione religiosa in Sicilia, cfr. in particolare, F. M. Stabile, *Il clero palermitano nel primo decennio dell'unità d'Italia*, Palermo, Istituto Superiore di Scienze religiose, 1978; Id., *La Chiesa nella società siciliana della prima metà del Novecento*, Caltanissetta, S. Sciascia Ed., 1992; C. Naro, *Momenti e figure della Chiesa nissena dell'Otto e Novecento*, Caltanissetta, Ed. del Seminario, 1989; M. T. Falzone, *Giacomo Cuomano*,

Proprio nelle intuizioni di certo clero «sociale», si avvertiva la crescita di consapevolezza dei problemi posti dall'emigrazione e l'esigenza di un «progetto pastorale» che non desse soltanto una risposta formativo catechetica - prioritaria del resto - e devozionale (come il rilancio delle confraternite e società religiose all'estero), ma sollecitasse anche un impegno sociale, da concretizzarsi nella tutela e nell'azione di patronato degli emigranti.

La lettera del canonico Atanasio Schirò, vicario latino di Contessa Entellina, indirizzata nel settembre del 1888 al vescovo di Monreale, mons. Domenico Gaspare Lancia Brolo (e inoltrata poi a mons. Scalabrini), costituisce un documento di grande valore, una pagina di storia sociale e religiosa di rara bellezza per la comprensione dei problemi sociali, economici e religiosi degli emigranti, in patria e all'estero.⁹ Indirettamente essa rappresenta una risposta alle accuse dei vescovi americani, traccia un profilo di solidarietà del clero con la sua gente e, senza negare i difetti dei propri fedeli, aiuta a comprenderli e non semplicemente a condannarli.

In primo luogo, la lettera è un vivido ritratto delle condizioni di povertà che spingevano i contessioti ad emigrare a frotte (anche a gruppi di 200 per volta), non singole famiglie, al punto che dal 1865 al 1888 erano emigrati ben 1.482 fedeli dei due riti su una popolazione che superava di poco le tremila anime. «Vendono gli animali, le masserizie e tutto il poco che possiedono in casa, ipotecano e alienano le

Caltanissetta, S. Sciascia Ed., 1992; A. Sindoni, *Dal riformismo assolutistico al cattolicesimo sociale*, 2 voll., Roma, Studium, 1984.

Sui riflessi dell'emigrazione nella vita religiosa siciliana, cfr. i vari contributi in P. Borzomati (a cura di), *Chiesa ed emigrazione a Caltanissetta e in Sicilia nel Novecento*, Caltanissetta, Ed. del Seminario, 1988.

⁹ Atanasio Schirò a mons. Domenico Gaspare Lancia Brolo, Contessa Entellina, settembre 1888, in AGS (Archivio Generalizio Scalabriniano), 663/1.

loro casupole, i loro poderetti, mettono insieme coi loro piccoli risparmi o altrimenti tolgono a mutuo il loro necessario denaro per la traversata e partono o a famiglie intiere o solamente il padre o qualcuno dei figliuoli formando lunghe schiere e dando un addio alla terra che li vide nascere e soffrire. Portando con sé ardente l'affetto e vivo il desiderio della loro terra natia, ma uscendone non sanno se più vi rientreranno o non prevedono per lo meno quando possono rientrarvi. Per tale riguardo se la loro emigrazione può dirsi temporanea, nel fatto poi converge in permanente per mille imprevedute circostanze. La più parte è composta di agricoltori, di braccianti, di artigiani e dei giovani più vigorosi più atti alla fatica. La loro direzione è Nuova Orleans, città primaria della Luisiana negli Stati confederati nella grande Repubblica Americana».

Neppure lo scoppio della febbre gialla che ogni tanto colpiva quella città, e che nel 1878 aveva fatto 360 vittime di soli contessioti (si può anche immaginare in quali condizioni igieniche vivessero), era ragione valida per sconsigliare l'emigrazione, considerata come una via obbligata per i contadini che si erano indebitati con l'affitto delle terre. «A spronare maggiormente il desiderio ebbero gran peso ed influenza le copiose sovvenzioni in denaro, i noleggi pagati per richiamare colà i parenti, i congiunti ed anche gli amici da coloro che in precedenza vi si erano stabiliti, l'esempio di certuni che partiti da qui, poveri e nullatenenti, ritornarono sfoggiando da gran signori, di altri che i risparmi ed i facili guadagni impiegarono in acquisti di stabili e a rifabbricare in modo migliore e più decoroso le loro abitazioni e finalmente gli eccitamenti degli Agenti di emigrazione, apostoli interessati ed abbastanza noti che pur di far denaro speculando sul costo di traversata arreticarono in mille modi, accrebbero ed incoraggiarono gli emigranti».

Parlando delle condizioni sociali ed economiche della comunità entellinese, don Schirò sottolineava la coesione e

lo spirito di solidarietà (nonché il funzionamento della «catena migratoria»). «È degna di nota quella specie di lodevole solidarietà che regna tra i nuovi e gli antichi emigrati per riparare all'inconveniente che è giocoforza sperimenti chi si trova di sbalzo in un paese straniero, di cui ignora affatto il linguaggio, le usanze, le leggi, la vita. Infatti gli antichi arrivati accolgono amorosamente nelle loro case i nuovi venuti e li aiutano e li avviano al lavoro per metterli in stato di provvedere da sé, robusti e laboriosi come sono, alla loro sussistenza. Che anzi a rendersi maggiormente solidali si sono stretti in gran numero, ben oltre trecento individui, in società di mutua beneficenza con statuti che largamente provvedono al bene individuale e comune, con un corpo di musica proprio, con aule pomposamente addobbate e con cimitero particolare».

Ma è soprattutto parlando delle condizioni religiose e morali degli emigrati che la relazione di Schirò si rivela più interessante perché sottolinea il legame devozionale tra parrocchiani all'estero e chiesa d'origine, il valore delle immagini sacre, la persistenza dei valori ed espressioni religiosi, anche al di là dell'abbandono della pratica, il che spiega il mantenimento di forme religiose etniche anche a distanza di un secolo. In primo luogo, ogni partenza era messa sotto il segno della Madonna delle grazie. «Non è stata mai intrapresa alcuna spedizione se prima confessati e comunicati, dopo una solenne Messa celebrata in di lei onore non siano benedetti dal Santissimo sotto gli occhi della Divina Madre. Sono stato ogni volta testimone oculare delle lagrime ardenti che essi versano prima di staccarsi dal caro ed amato Simulacro. Partono col cuore spezzato, ed appena rincuorati da convenienti fervorini a confidar nell'immanchevole protezione e materna assistenza della celeste loro protettrice, a conservar sempre immacolata la fede della loro terra ed integra la pietà dei padri loro ed unicamente nella pratica della vita virtuosa cercare quelle soddisfazioni e quei conforti

morali che invano si cercano fuori della religione e delle sante sue speranze. Partono portando non solo ritratta in fotografia o impressa in semplice o rozza carta, ma profondamente scolpita nel cuore la santa immagine e continuamente anche di là, la richiedono. Né i fatti hanno mai smentito questa loro devota pietà; perché Lei invocano nei casi avversi, e nelle calamità, e nelle avventure e nei bisogni a cui vanno incontro, a Lei si votano con inalterabile fiducia, a Lei testimoniano con tutte le possibili industrie la loro riconoscenza, con rendimento di grazie per i benefici ricevuti. Infatti spesso si celebrano al suo santo altare per loro incarico e a loro spese, delle messe cantate e certune colla maggior pompa possibile, spesso si ricevono offerte e voti direttamente spediti da loro, spesso con pubbliche collette di rilevanti contribuzioni concorrono per restaurare ed abbellire la Chiesa Latina nella quale essa si venera...».

Tanta esuberanza di culto esterno, soprattutto nella solenne festa dell'8 settembre, e l'aver perfino impresso l'effigie della Madonna della Favara sulle tessere dei soci della Società di m.s., non eliminava negli emigrati contessioti il grave «rilasciamento nella pratica dei doveri religiosi in cui a lungo andare cadono quasi regolarmente gli emigrati Contessioti. Si fanno battezzare quando è loro possibile dopo due o tre mesi la prole e benedire i loro matrimoni dal ministro di Chiese Cattoliche Americane e Francesi, ma fatte delle eccezioni, specialmente tra le donne e nella Pasqua, per lo più non usano né a Chiesa, né a Messa, né per anni ed anni a Sacramenti, non ascoltano la parola di Dio che possa illuminare loro e spronarli alla pratica della virtù e della cristiana morale, non hanno avuto scuole cattoliche organizzate per i loro figliuoli ed ascrivono a fortuna, con grave loro dispendio, quando possono avere in fin di vita l'assistenza di un Sacerdote che amministri loro l'estrema consolazione della Chiesa».

Il canonico Schirò adduceva delle scusanti, quali la lon-

tananza delle chiese, la difficoltà linguistica e la diversità dei costumi, anche religiosi (molti erano di rito greco-albanese), in particolare il dovere di contribuire nel regime americano al sostentamento del clero e al mantenimento delle opere cattoliche: usanza del tutto nuova che creava sospetto istintivo e spiegava lo scarso successo presso i contessioti dei sacerdoti del posto. Né il canonico sottovalutava l'opera delle «sette Protestanti e Massoniche» che lavoravano con grande proselitismo. Ma anche al riguardo notava che non bisognava cadere in esagerazioni. «Si deve confessar ad onor del vero che tutti coloro i quali dopo un soggiorno più o meno lungo negli Stati Uniti d'America sono rientrati in patria anche a proposito di riemigrare... tutti, nessuno eccettuato, hanno ripigliato le pratiche religiose, si sono avvicinati con grande fervore ai sacramenti della penitenza e dell'Eucarestia e si sono mostrati in ogni circostanza zelanti dell'onore e del decoro della nostra santa religione».¹⁰

Importanti erano indubbiamente i legami che i parroci di origine cercavano di mantenere con gli emigranti, sfruttando il loro ascendente per il bene spirituale, come il canonico aveva fatto inserendo nello statuto della società di Contessa Entellina di New Orleans l'obbligo di apprestare gli ultimi conforti religiosi. Ma don Schirò non poteva nascondere che la soluzione dei gravi problemi sarebbe stata possibile solo con l'invio di clero dall'Italia, animato da vero spirito missionario; per cui non gli rimaneva che esprimere consenso all'iniziativa di mons. Scalabrini e augurare che ben presto fossero inviati zelanti sacerdoti nelle colonie degli italiani per scuoterli dalla loro indifferenza e animarli alle opere di religione.

Scalabrini si recò a Palermo sul finire del 1891, invitato a tenere una conferenza sull'emigrazione in occasione dell'esposizione in quella città. Mons. Scalabrini parlò dell'assistenza all'emigrazione nazionale e delle varie istituzioni cat-

¹⁰ Ibid.

toliche che si occupavano di essa. Colse l'occasione per presentare e documentare ampiamente quanto era stato realizzato in così pochi anni dal suo istituto missionario in America; in particolare egli raccomandava in Italia l'istituzione di comitati locali collegati alla sua società di S. Raffaele per la tutela degli emigranti.¹¹ Il suo richiamo non rimase senza risultati in Sicilia. È interessante notare come «La Carità», organo della benemerita associazione *Il Boccone del povero*, promossa dal beato Giacomo Cusmano, pubblicasse vari articoli sull'iniziativa di mons. Scalabrini, tra 1888 e 1896, dando notizia della fondazione della congregazione dei missionari per gli emigranti e delle sue attività.¹²

Il vescovo di Monreale, raccomandando l'istituzione di Scalabrini in una circolare del giugno 1892, si sentiva in dovere di combattere la diceria corrente che «la maggior parte degli Emigranti Italiani in America vi perdono la fede cattolica e con essa l'onestà dei costumi... Noi respingiamo con tutta la sincerità del nostro animo, a piena coscienza dei fatti, simili accuse».¹³ E la prova veniva tratta dall'attaccamento alle parrocchie di origine e dall'invio di offerte ai Santuari. Se ai suoi diocesani andavano riconosciuti i gravi limiti di «scarsissima cultura religiosa» e poca frequenza ai sacramenti, ciò non era addebitabile a loro «mancanza di fede, ma perché arrivandovi ignari della lingua e dei costumi del paese, non trovano Sacerdoti, da cui possano farsi intendere per confessarsi e riceverne l'istruzione religiosa». Occorreva un'assistenza religiosa adatta alla loro condizione; si trattava di un dovere di solidarietà verso chi apparteneva

¹¹G.B. Scalabrini, *Dell'assistenza alla emigrazione nazionale e degli istituti che vi provvedono. Rapporto alla Esposizione di Palermo per mons. G. B. Scalabrini Vescovo di Piacenza*, Piacenza, Marchesotti, 1891.

¹²Mons. Scalabrini e l'emigrazione italiana, «La Carità», IV, 1891, p. 76 e pp. 97-98, pp. 257-263; 1888, pp. 141-144; 1889, pp. 165-168; 1892, pp. 8-14.

¹³Circolare di mons. Lancia Brolo, Monreale, giugno 1892, AGS, 674.

ancora spiritualmente alla comunità nonostante la lontananza. «Dobbiamo ora abbandonare i nostri amatissimi Diocesani per la sola ragione ch'essi per procacciarsi come campare la vita per se e per la famigliuola si sono allontanati da noi? dobbiamo dimenticarli mentre per esperienza conosciamo ch'essi ancorché tanto lontani non ci dimenticano?».

Un'importante iniziativa della Chiesa siciliana a favore degli emigranti fu l'istituzione della «Società di patronato S. Michele per gl'italiani del Sud emigrati per l'America», che fu sollecitata anche dall'America, in particolare da mons. Agostino Corrigan, vescovo di New York. Infatti in quella città P. Bandini e i missionari di Scalabrini avevano promosso nel 1891 la società di patronato S. Raffaele per la tutela degli italiani, che ben presto aveva ottenuto un riconoscimento da parte del governo americano per cui aveva potuto aprire ad Ellis Island un ufficio del lavoro (prima ancora che il governo italiano potesse ottenere tale riconoscimento dalle autorità federali, nel 1894). Mons. Corrigan e P. Bandini si erano messi in contatto con certo Lorenzo Merlino di Palermo, che si era qualificato come filantropo in occasione dell'epidemia di colera ed era collegato alle istituzioni assistenziali cattoliche di Palermo, perché venisse avviata colà una istituzione parallela disponibile alla collaborazione.

Con l'approvazione dell'ordinario di Palermo, card. Michelangelo Celesia, venne quindi istituita nel giugno del 1893 la società di patronato per gli emigranti intitolata a S. Michele, il cui comitato direttivo annoverava personalità del clero e del patriziato locale: presidente effettivo era il march. di Spedalotto (personalità di grande rilievo del movimento cattolico isolano), segretario generale il suddetto Lorenzo Merlino e segretario del comitato don Gaetano Cipolla.¹⁴

¹⁴ *Circolare del marchese Spedalotto agli E.mi Cardinali, Ecc.mi Arcivescovi e Vescovi della Sicilia*, Palermo, 25 giugno 1893; Statuto della «Società S. Michele per gli italiani del Sud emigranti per l'America» (artt. 12), Palermo, giugno 1893.

Lo statuto della società, inviato a tutte le diocesi e parrocchie della Sicilia perché vi si formasse un comitato di corrispondenti, tracciava la configurazione della società che adottava i medesimi regolamenti della S. Raffaele e, in un certo senso, formava, sotto il profilo operativo, un tutt'uno con essa, dal momento che si sarebbe dedicata alla preparazione degli emigranti alla partenza segnalandoli poi all'agente della S. Raffaele a New York. Nella circolare si affermava di aver già «raccomandati alla San Raffaele con sul petto l'emblema di riconoscenza», più di 300 emigranti partiti con il vapore *Entella*.

Soci cooperatori della società erano tutti i parroci e sacerdoti e tra i laici i rappresentanti della stampa cattolica. Lo statuto rivela un'impostazione tutto sommato tradizionale e devozionale, suggerita anche dai momenti delicati della partenza, ma fa trasparire anche nuove sensibilità su temi sociali, quale quello dell'informazione sulle offerte di lavoro e l'attenzione verso una maggiore solidarietà cristiana.

All'art. 5 si diceva che era compito del parroco far avvicinare gli emigranti ai sacramenti della confessione e comunione; «e sarebbe desiderabile che nel giorno della partenza tutti i parenti ed amici venissero invitati ad assistere al loro congedo, ascoltando per l'ultima volta insieme la Santa Messa colla benedizione del Santissimo e analogo fervorino, in cui si esorteranno a non tralasciar mai la recita del Santo Rosario, la frequenza de' Sacramenti e l'istruzione religiosa». Ad ogni partenza sarebbe stato preparato un registro dei «raccomandati» che sarebbe stato inviato al cav. Merlino a New York. All'art. 7 si assicurava che ogni emigrante sarebbe stato fornito della corona del Rosario e del catechismo.

Per quanto riguarda la problematica sociale, lo statuto affermava semplicemente (art. 10) che la San Michele «non promuove l'Emigrazione, anzi la deplora» e che non si raccomandavano persone pregiudicate. Organo della società

erano le *Lecture Domenicali*.

È difficile valutare l'attività concreta compiuta dalla società di patronato S. Michele e la sua effettiva incidenza a vantaggio degli emigranti siciliani e meridionali. Venuto meno l'anno dopo, nel 1894, il marchese di Spedalotto, la personalità di maggior rilievo e sostenitore di una incisiva e vasta azione sociale, sembra che la società abbia continuato la sua attività per alcuni anni, senza ottenere grande consenso in Sicilia, neppure tra il clero, e confondendosi, negli Stati Uniti, con l'opera della S. Raffaele.

Tra patronato degli emigranti e interessi personali

La personalità del nuovo presidente, cav. Lorenzo Merlino e soprattutto di suo figlio Vincenzo, come ha ricostruito F. Riccobono, esporrà la società a gravi inconvenienti e perfino a inchieste da parte di polizia e magistratura. Ben presto attività di intermediazione più o meno legate alla malavita snaturarono la funzione dell'istituzione. Come annotava la polizia: «all'azione filantropica, scopo precipuo della società, fu sostituita la mistificazione e la camorra a danno dei poveri emigranti». La ragione data consisteva nel fatto che il comm. Lorenzo Merlino «bisognoso com'è, credette di occupare con la nomina a presidente un posto per trarne lucri, facendone speculazione».¹⁵

Il figlio Vincenzo Merlino venne inviato negli Stati Uniti quale agente della società ma si dedicò ben presto ai suoi traffici, compromettendo l'azione del patronato e interes-

¹⁵ Questore al Prefetto di Palermo, 7 agosto 1897, in Archivio di Stato di Palermo, Pref. Gab. B. 401, cit. nel ricco contributo di E. Riccobono, *Levo di Scalabrini in Sicilia e l'azione a favore degli emigranti*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Roma, CSER, 1989, p. 323 (pp. 319-333).

sando piuttosto la polizia locale. Nonostante egli venisse aiutato a sopravvivere per alcuni anni dai salesiani, si dedicò ad attività molteplici, ma ben presto venne inquisito anche là, e provocò le reazioni della curia locale. Il consolato di New York parlava della sua sedicente azione di patronato come di chi «sotto la parvenza della protezione degli emigranti, nascondeva la finalità di ritrarre, a danno di costoro, illeciti guadagni». La realtà non mutò gran che con il rientro a Palermo e con il tentativo di rifondazione della società nel novembre 1904. Il questore nel 1910 descriveva Vincenzo Merlino come «un nullatenente, esaltato, grafomane... Furono tali le irregolarità commesse e le sopraffazioni che S. E. l'Arcivescovo che ne aveva il patronato, la dichiarò (S. Michele), per ragioni di moralità, sciolta».¹⁶ Lo stesso Merlino, nel 1912, si era rivolto senza successo alla S. Sede per ottenere un riconoscimento con un lungo memoriale, pieno di allusioni a presunte mene e rappresaglie e di autoesaltazioni, dipingendosi come grande filantropo dell'assistenza agli emigranti: per colmo, egli notificava che la Società di S. Michele celebrava a New York la festa in occasione dell'anniversario di Garibaldi, «gran cavaliere dell'umanità».¹⁷ In concreto, l'azione assistenziale della S. Michele risultava pressoché nulla, sia a Palermo che a New York. Tuttavia per impedire le periodiche incursioni del Merlino tra gli organismi ecclesiastici, la S. Sede fu costretta nel 1922 a pubblicare in «Acta Apostolicae Sedis» una notificazione che la Società di patronato S. Michele «esistente in Palermo, non è né riconosciuta, né approvata, né raccomandata dalla S. Congregazione Concistoriale».¹⁸

¹⁶ Questore al Prefetto di Palermo, 10 marzo 1910, in ASP, cit. in F. Riccobono, op. cit., pp. 324-325.

¹⁷ Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, 1914, rubr. 18, fasc. 9, ff. 25-41 «Patronato S. Michele per gli emigranti» - riconoscimento giuridico. Relazione di lavori personali di Merlino.

¹⁸ «Acta Apostolicae Sedis», XIV, 1922, p. 559.

Un'azione positiva e duratura fu chiamata invece a svolgere la locale società di patronato S. Raffaele, costituita nel marzo 1907, sempre in collegamento con l'istituzione scalabriniana e posta sotto l'egida dell'arcivescovo card. Lualdi e la presidenza di Carlo Crispo Moncada. L'istituzione con sede presso l'episcopio «si ripromette di sussidiare gli emigranti siciliani che intendono recarsi all'estero per cercare lavoro, facilitare loro il compito di trovare proficua occupazione col mezzo di rappresentanti o delegati nei vari centri... e facilitare il rimpatrio di coloro che per la disoccupazione o per altre cause giustificate intendano ritornare in Italia».¹⁹ In quegli anni era attivo al porto di New York lo scalabriniano P. Giacomo Gambera, uno dei sacerdoti più attivi e zelanti nel campo dell'assistenza agli emigranti e che era stato per vari anni missionario della comunità italiana di New Orleans. L'azione della S. Raffaele a Palermo si fuse ben presto con la Società dei Missionari d'emigrazione, fondata nel 1906 da mons. Gian Giacomo Coccolo per l'assistenza degli emigranti al porto e durante i viaggi e raccomandata da Pio X nel 1908. Agli inizi del 1910 le due istituzioni riuscirono ad aprire una casa a Palermo, un segretariato regionale per gli emigranti siciliani diretto dal missionario Enrico Pellegrini, venuto da Genova.²⁰

Il segretariato per gli emigranti siciliani si mostrò molto attivo nelle visite ai piroscafi in partenza e nel disbrigo delle pratiche legali, inclusa la ricerca dei dispersi. Il segretariato, retto successivamente da don Costantino Bianchini, era in collegamento con numerose opere assistenziali palermitane, soprattutto con il «Boccone del povero» promosso dal beato

¹⁹ Questore al Prefetto di Palermo, 20 luglio 1907, in ASP B. 396, fasc. Società S. Raffaele - Statuto della Società di Patronato per gli emigranti siciliani, denominata, cit. in F. Riccobono, op. cit., p. 326.

²⁰ Società dei Missionari d'Emigrazione di S. Antonio di Padova, «Lecture Domenicali», 26 giugno 1910.

Cusmano, nel caso di assistenza ai respinti. Dato l'elevato numero di emigranti che venivano rifiutati alla partenza per problemi sanitari (spesso di igiene elementare e, quindi, pienamente curabili: nel 1912 erano state oltre 2.000 le persone respinte a Palermo), la società di mons. Coccoło istituì nel novembre 1912 un ricovero gratuito per le donne e i minorenni respinti, che venne affidato alle suore Figlie di S. Anna. Nell'arco di pochi mesi, le presenze nel ricovero erano state oltre un migliaio e particolarmente intensa era stata l'assistenza medica. Naturalmente con lo scoppio della prima guerra mondiale tutte queste opere assistenziali entrarono in crisi.²¹

Il quadro delle opere assistenziali a favore degli emigranti a Palermo può essere completato con quelle laicali, come ha fatto F. Riccobono, con l'indicazione della Società di Patronato per gli emigranti, fondata a Palermo nell'aprile del 1904, sotto la presidenza del principe Pietro Lanza di Scalea (un'istituzione molto chiacchierata e problematica, all'origine di denunce e sciolta nel 1908) e l'Asilo per gli emigranti, fondato nell'agosto 1907. Questo asilo venne costituito in società anonima e intendeva offrire in particolare vitto e alloggio agli emigranti, in alternativa alla concorrenza delle locande, molto attive a Palermo nello spogliare i partenti dei pochi risparmi. L'asilo in realtà dovette ricorrere ad altre attività ed accettò di dare ospitalità ai militari in transito.²²

Complessivamente, non si può disconoscere che la risposta della Chiesa e società siciliana nei confronti degli emigranti sia stata varia, anche se - a parte qualche lodevole eccezione - gli interventi sono stati più spesso caratterizzati

²¹ Sull'attività della Società dei Missionari d'Emigrazione di S. Antonio di Padova, cfr. la documentazione in Archivio Generale Scalabriniano RH 01 04.

²² F. Riccobono, op. cit., pp. 328-333.

da frammentarietà e personalismi. La stessa presenza di sacerdoti siciliani nell'assistenza dei correghionali all'estero non è stata così marcata ed organica, come invece auspicato da più parti.

L'esperienza americana degli emigranti siciliani: una colonia siciliana nel profondo Sud degli Stati Uniti

Se l'emigrazione siciliana si è diretta per i 9/10 verso i paesi transoceanici, la nazione che ha accolto la stragrande maggioranza di siciliani (con l'eccezione dell'area di Buenos Aires) sono stati gli Stati Uniti. Tra le varie collettività siciliane insediate negli Stati Uniti (New York, New Orleans, Boston), è quella di New Orleans che presenta più evidenti i caratteri e le componenti isolate per la sua preminenza tra i gruppi regionali. È questa comunità, meno studiata di quelle dell'East Coast, che vogliamo presentare brevemente. Qui, fin dall'inizio, si sono posti i più gravi problemi di integrazione. Qui inoltre si scontrano due profondi Sud, schiavista e razzista, quello della città in espansione di New Orleans, arcaico ed arroccato, quello siciliano: è qui dove si registrano i più gravi fatti di sangue contro gli italiani, il linciaggio di 11 siciliani nel 1891 e le prime tragiche storie di mafia all'estero.

L'inizio della colonia siciliana in New Orleans si colloca all'indomani dell'abolizione della schiavitù nel Sud per il conseguente bisogno di manodopera bianca particolarmente per il taglio della canna da zucchero, in sostituzione della forza lavoro nera che abbandonava le piantagioni. Ma il rapporto tra Sicilia e New Orleans diventa stretto a seguito del commercio diretto di agrumi da Palermo e Messina: l'emigrazione segue le vie del commercio, secondo l'antica tesi dei liberisti. Nel 1850 vivevano in Louisiana 915 italiani, nel 1870 quasi duemila, di cui il 97% siciliani. Nel 1862

Stefano Vaccaro di Contessa Entellina, emigrato a New Orleans due anni prima, riesce ad avviare un importante commercio e produzione di frutta, continuato dai figli Felix, Luca e Joseph. Il «commercio dell'emigrazione» si manifesta invece negli anni '80, con lo stabilirsi di rotte regolari di navigazione. Nel 1880 il vapore inglese *Sciuda* partì da Palermo verso New Orleans con 210 emigranti e un carico di limoni. Il vapore *Elysia*, nel 1887, portò da Palermo a New Orleans 613 emigranti e prodotti locali, mentre l'anno dopo il vapore *Utopia* salpava con 796 emigranti di Piana dei Greci (degli Albanesi).²³

I piantatori di canna della Louisiana favorirono in ogni modo l'arrivo di lavoratori dall'Italia, come prova l'istituzione di un *Committee for Italian Immigration* del Louisiana Sugar Planters' Association che ha operato dal 1881 al 1908. Il reclutamento di siciliani continuava intensamente, sia per i lavori stagionali (come il taglio della canna da zucchero) - richiamando italiani anche dagli stati del Nord e Midwest: da 30 a 80 mila ogni anno -, che per occupazioni stabili. Questo poneva alla Chiesa l'urgenza di intervenire anche sul piano della tutela, al fine di evitare le frodi più comuni: anche la chiesa siciliana cercherà di promuovere la costituzione di comitati di patronato, più volte raccomandati dalla S. Sede.

I lavoratori italiani si fecero ben presto apprezzare e rispettare dalla popolazione locale, datori di lavoro in primo luogo, che sottolineavano ripetutamente le loro virtù e

²³ L. A. Scarpaci, *Immigrants in the new South: Italians in Louisiana's sugar Parishes, 1880-1910*, in F. Assante (a cura di), *Il movimento migratorio italiano dall'Unità*, cit., pp. 197-216; cfr. anche Id., *Italian Immigrants in Louisiana's sugar Parishes: Recruitment, conditions of labor and community relations, 1880-1910*, Ph. D. Dissertation, Rutgers University 1972.

Un preciso e approfondito resoconto della presenza siciliana a New Orleans è stato offerto da Dino Cinel, *Sicilians in the deep South: the ironic outcome of isolation*, «Studi Emigrazione», a. 27, n. 97, 1990, pp. 55-86.

capacità lavorative: infatti riuscivano a risparmiare in condizioni davvero difficili, con l'apporto dell'intera famiglia nell'attività economica. Frugali e parsimoniosi, (stimati più dei neri, cinesi e scandinavi che si era cercato di far insediare) essi erano capaci, si affermava nei resoconti dei commissari, di produrre tutti i beni alimentari che consumavano e di garantirsi industrialmente con una sorta di economia chiusa del gruppo etnico anche per le altre forniture (vestiario, attrezzature, ecc.). Ma soprattutto, già negli anni '90, la comunità italiana di New Orleans deteneva un posto importante nel controllo del commercio della frutta tropicale dall'America centrale e del mercato ortofrutticolo locale; una posizione che aveva suscitato la gelosia degli altri gruppi etnici.

La comunità italiana di New Orleans, secondo la studiosa americana Jean Scarpaci, era per oltre il 90% di provenienza siciliana:²⁴ i paesi da cui provenivano le famiglie erano Contessa Entellina, Termini Imerese, Poggioreale, Corleone, Cefalù, Trapani, Chiusa Scalfani, Palazzo Adriano, Trabia, Palermo, Salaparuta, Gibellina, Caccamo, Roccamena, Sambuca, ecc. La vita comunitaria era manifestamente contrassegnata dai caratteri di continuità con la terra d'origine, come si poteva evincere dalla celebrazione delle feste, dall'organizzazione sociale e dal diffondersi delle società di mutuo soccorso di origine paesana che provvedevano alle spese sanitarie dei soci e alle commemorazioni civili e religiose più importanti.

La più antica delle società di mutuo soccorso, la «Contessa Entellina» fondata nel 1886, contava all'inizio del secolo quasi 600 soci. Esistevano varie altre società a New Orleans, di origine siciliana, la «Terminese», la «Santa Lucia», la «Santa Rosalia» l'«Immacolata Concezione», la

²⁴ J. A. Scarpaci, *Immigrants in the new South*, cit., p. 202.

«Beata Vergine di Sciacca», la «S. Antonio», la «S. Giuseppe», la «Cefaluttana», oltre le solite Garibaldi, Bersaglieri, ecc..²⁵ Alle celebrazioni ufficiali non mancavano di partecipare anche i più alti rappresentanti della comunità locale.

L'assistenza religiosa alla colonia italiana di New Orleans era cominciata, come vedremo, già nel 1875 ad opera di un sacerdote sardo, don Gioacchino Manoritta, parroco della Chiesa di S. Antonio di Padova che officiava per gli italiani ma senza incontrare troppo successo con i siciliani.

Nonostante l'accresciuto prestigio della comunità siciliana (o forse proprio per il suo potere economico in ascesa) e l'apprezzamento per l'apporto lavorativo, covava nelle elites dominanti nativiste e nella cultura ufficiale americana un atteggiamento diffuso di pregiudizio verso i *dagoes* italiani, che si rafforzava con le voci di una potente organizzazione mafiosa. L'occasione in cui questi risentimenti esplosero in forma drammatica fu il linciaggio di 11 siciliani nel 1891, accusati dell'uccisione di un poliziotto americano organizzata, secondo l'opinione comune, dalla famiglia Matranga. La narrazione dei particolari di questo orrendo crimine, compiuto da varie centinaia di persone armate, capeggiate da un avvocato, con l'avallo delle autorità politiche locali, sindaco e polizia compresi, contro 11 persone detenute in carcere in attesa del rilascio, per gli assolti, e, per gli altri, del giudizio, non fa che confermare il giudizio (allora unanimamente espresso dall'opinione pubblica di tutto il mondo) della barbarie di alcuni ordinamenti americani.²⁶

²⁵ G. Moroni, *Società italiane nel Distretto Consolare di New Orleans*. La «Bollettino dell'Emigrazione», n. 10, 1910, pp. 1118-1193; *Le società italiane all'estero nel 1908*, ibid., n. 24, 1908, pp. 2491-2645.

²⁶ La letteratura su questo tema è alquanto vasta: cfr il resoconto sommario in R. Gambino, *Vendetta: A true story of the worst lynching in America, the mass murder of Italian-Americans in New Orleans in 1891...*, New York, Doubleday, 1977 (trad. ital.: *Vendetta*, Milano, Sperling e Kupfer, 1978).

Vedi anche H. Nelli, *The business of crime. Italians and syndicate crime in the United States*, New York, 1976.

I nomi degli emigranti barbaramente trucidati dalla folla inferocita (Rocco Geraci, Pietro Monasterio, James Caruso, Frank Romero, Joe Macheca, Antonio Scaffidi, Antonio Marchesi, Emanuele Polizzi, Lorenzo Comitez, Carlo Traina e Antonio Bagnetto) rivelano l'origine dai comuni della Sicilia occidentale: Caccamo, Contessa Entellina, Monreale, dove le mogli rimaste al paese, levavano il lamento «Maritu meu! Fusti ammazzatu senza difisa...» Si vociferò allora perfino di una rappresaglia militare da parte italiana contro la città di New Orleans.

Ma la spedizione navale non si realizzò e la sola guerra che si combatté tra Italia e USA, all'indomani del linciaggio, fu quella diplomatica, con la rottura delle relazioni diplomatiche tra i due paesi e con l'unico risultato, alla fine di un estenuante contenzioso sulle responsabilità statali o federali, della magra consolazione degli indennizzi ai parenti delle vittime.²⁷ La vicenda, al di là dell'atrocità commessa, sta a dimostrare quanto fosse radicato e diffuso il pregiudizio antiitaliano, e in specie antimeridionale. Il linciaggio del 1891 segnò profondamente la comunità italo-americana di New Orleans, prostrandola non solo economicamente ma anche dal punto di vista morale; si accentuarono le divisioni interne tra siciliani e il resto della comunità italiana, riprese il diffondersi della criminalità e il processo di integrazione nella società ospite venne ostacolato. Del resto, atti di violenza e di ostilità contro gli italiani si ripeterono nello stato della Louisiana fin oltre la prima guerra mondiale, a riprova delle facili psicosi collettive e delle scarse garanzie di legge in

²⁷ Vedi i documenti diplomatici riservati presentati alla Camera *Documenti diplomatici presentati al parlamento italiano da Di Rudini - Incidente di Nuova Orleans. Seduta del 30 aprile 1891 e del 4 maggio 1892*, Roma, Tip. Camera dei Deputati, 1891-1892.

Per la parte americana, vedi la corrispondenza diplomatica in *Papers relating to the foreign relations of the United States, 1891*, Washington, Government Printing Office, 1892, pp. 658-685.

quella regione, ma anche del difficile e lento cammino di ascesa sociale della comunità italiana, che pur tuttavia aveva raggiunto un relativo benessere economico.²⁸

Lo sviluppo religioso della colonia siciliana in New Orleans negli anni difficili di fine '800

Gli anni cruciali della formazione spirituale e della *implantatio* cristiana della colonia italiana (in concreto siciliana) in New Orleans possono essere letti attraverso l'esperienza di personalità religiose di eccezionale livello, quali S. Francesca S. Cabrini fondatrice delle Apostole del S. Cuore per gli emigrati italiani e padre Giacomo Gambera, missionario scalabriniano.

Era stato lo stesso vescovo di New Orleans, mons. Francis Janssens, di origine olandese, a rivolgersi a mons. Scalabrini per avere qualcuno dei suoi sacerdoti per la cura degli oltre 12 mila italiani dimoranti nella città.²⁹ In verità risiedeva colà don Gioacchino Manoritta, parroco della Chiesa italiana di S. Antonio da Padova, aperta già nel 1875, ma egli

²⁸ Vedi i numerosi riferimenti in L. Chersi, *Italia e Stati Uniti. Relazioni diplomatiche, 1861-1935*, Trieste, Ed. Alabarda 1937, pp. 79-104.

La considerazione dell'elemento italiano è migliorata molto lentamente. L'opinione pubblica americana, come rileva uno studio del prof. Margavio attraverso lo spoglio del più importante giornale di New Orleans, il *Times Picayune*, era modellata secondo gli stereotipi; il rapporto tra gli articoli dedicati alla cronaca nera e al crimine organizzato degli italiani di New Orleans e gli articoli di altro argomento passa dal 78% nel 1880-82, al 67% nel 1889-91 per stabilizzarsi attorno al 30% nel 1900-01. In sostanza, negli anni '80 la stampa locale parlava degli italiani prevalentemente per mettere in luce gli aspetti negativi; e si conosce l'influenza della stampa nel forgiare le psicosi collettive. Cfr. Anthony V. Margavio, *The reaction of the press to the Italian-American in New Orleans, 1880 to 1920*, «Italian Americana», IV, n. 1, 1978, pp. 72-83.

²⁹ Mons. F. Janssens a G. B. Scalabrini, New Orleans, 10 novembre 1888, AGS, 663/1

aveva scarso successo con gli italiani e soprattutto con i siciliani. Egli stesso si era indirizzato al card. Celesia di Palermo, ai parroci di Contessa Entellina e di Corleone per avere degli assistenti alle sue dipendenze, e infine si era rivolto anche a mons. Scalabrini con lo stesso scopo.³⁰

Il vescovo di New Orleans si recò a far visita a mons. Scalabrini a Piacenza nel 1889, con l'intento di definire i particolari dell'avvio di una comunità religiosa scalabriniana, cui l'arcivescovo si orientava a dare una cappella separata. Così nel dicembre del 1889, quattro scalabriniani, due sacerdoti e due fratelli catechisti, con a capo P. Giacomo Gambera, missionario di grandi qualità e zelo pastorale, iniziarono la missione a New Orleans. Presero dimora presso il seminario ed incominciarono il loro apostolato in mezzo a gravi difficoltà d'ordine materiale e morale, non ultima l'ostilità di don Manoritta (a quanto pare non benvenuto dalla colonia per il suo attaccamento al denaro: si era perfino intestato la proprietà della Chiesa).

Le prime impressioni dei missionari furono alquanto negative: indifferenza religiosa desolante e deplorabile, in rapporto alla ormai discreta situazione economica raggiunta. «Solamente qualche raro connazionale e qualche donniciuola si vedevano alla Messa ed alla Predica, e ci visitavano un po' curiosi. Lo dico subito, - scriveva P. Gambera nel suo resoconto - trovammo quella Colonia complessivamente al rovescio di quella di New York; e rimanemmo sul principio penserosi e sfiduciati, tanto più che alcune donne meridionali si lamentavano che noi non parlavamo la lingua italiana dei loro paesi».³¹

³⁰ G. Manoritta a Scalabrini, New Orleans, 18 dicembre 1888, *ibid.*

³¹ Le considerazioni sono tratte dalle *Memorie* di P. G. Gambera, scritte alcuni decenni dopo gli avvenimenti, AGS, 1558/3.

L'intera autobiografia di p. Gambera è stata recentemente tradotta in inglese: *A migrant missionary story. The autobiography of Giacomo Gambera*, New York, Center for Migration Studies, 1994.

Il primo lavoro non poteva essere che una visita casa per casa di tutte le famiglie della colonia per rendersi conto delle reali condizioni e instaurare un primo rapporto: il censimento durò due mesi e permise di avvertire alcuni segni di rinnovamento e di riscontrare altresì gli antichi mali, quali l'acceso provincialismo, la divisione tra settentrionali (esigua minoranza) e meridionali, siciliani nella stragrande maggioranza, l'esistenza di catene di sfruttamento e del crimine organizzato. «Queste separazioni poi divennero ancora più accentuate, quando incominciò ad introdursi certi elementi da brigantaggio; allora il distacco o meglio l'avversione dei settentrionali verso certi meridionali divenne passionale. E in queste condizioni il lavoro del Missionario era oltremodo difficile, per finire quasi sterile».

Per quanto riguarda la pratica religiosa, p. Gambera annotava che il 90% non frequentava alcuna chiesa. «Ne domandava ad alcuni la ragione. La comune risposta era: Il parrino vuole la moneta, bisogna pagare tutto, Chiesa, Prete, Messa, Battesimi ecc. Altri dicevano: 'I parrini non parlano la nostra lingua. In Chiesa non vi sono i nostri Santi, S. Rocco, S. Lucia, S. Rosalia, la Bambina, ecc.' Se dicevamo: Noi siamo Padri Italiani e vogliamo preparare per voi una Chiesa dove metteremo i vostri Santi e le vostre Madonne, e fabbricare una Scuola per i vostri figli, se voi ci aiuterete con qualche offerta, la solita risposta era: Siamo poveri, non possiamo dar nulla. Non siete voi pagati dal Papa?». Le reazioni di certuni verso gli elementi pericolosi e delinquenti infiltrati nella colonia erano estremamente passionali: «Per purgare e migliorare questa Colonia è più necessario l'ergastolo ed il capestro, che non la Chiesa e la scuola. Queste espressioni uscite da persone serie, per quanto poco patriottiche e meno cristiane, fortemente ci disgustavano e ci instillarono scoraggiamento, come è facile pensare».³²

³² *Ibid.*

Da questi primi contatti risultava chiaro che era indispensabile una chiesa degli italiani, costruita da loro, adatta alle loro devozioni, gestita in maniera da non suscitare le loro perplessità. P. Gambera si mise subito all'opera facendo propaganda sul giornale cattolico locale e organizzando una campagna di raccolta e lottando contro vecchie mentalità, per cui gli italiani pretendevano poi la proprietà della chiesa, il controllo dell'amministrazione e perfino il diritto di accettare o allontanare a proprio piacimento i sacerdoti. Occorreva forse una testimonianza di povertà: Gambera incominciò a lasciare libere le offerte per il ministero, anche con l'inconveniente di restare più di una volta senza un soldo per il pane.

L'evento luttuoso del linciaggio degli 11 siciliani nel 1891 venne vissuto in maniera partecipata e commossa da P. Gambera, allorché si sparse la voce dell'eccidio (rientrato subito in città «sconvolto, corsi dall'Arcivescovo e non era in casa. In cappella pregammo più colle lagrime che colla voce»), nel timore che si tentasse un massacro su vasta scala. Immediatamente ne scrisse al suo superiore: «Il barbaro, atroce misfatto nelle circostanze e nei modi con cui fu consumato non poteva essere più raccapricciante. L'effeatezza fu da cannibali. Alcuni furono uccisi quaranta volte. Ne fecero strazio dopo la morte... Ciò che a me più dispiace non fu l'atto selvaggio della plebe, che in un momento di passione delirante diventa bestia, ma le seguenti circostanze:

1. L'Autorità che pensatamente permise, e posso dire, favori il linciaggio;
2. L'odio che sempre più si accentua contro questa Colonia Siciliana;
3. Le sorti eterne delle vittime, che forse non ebbero neppure tempo di un atto di contrizione;
4. Il timore di guai maggiori;
5. Il dolore che tutto congiura allo sviluppo della nostra Missione».³³

³³ G. Gambera a B. Rolleri, New Orleans, 5 aprile 1891, AGS, 663/1.

Il clima di tensione ed eccitazione era grande; perfino il vescovo, pur così benevolo in tante altre circostanze verso gli italiani, osservava: «Sì, il fatto fu grave, ma fu rimedio estremo». L'idea della giustizia sommaria e del ricorso alla ritorsione privata contro temute società segrete si faceva strada presso varie persone con pericolose reazioni a catena. P. Gambera qualche giorno dopo aveva dovuto scortare gli italiani che sbarcavano, per il timore di qualche reazione della folla. «Quale non fu la mia disgustosa sorpresa, quando l'Autorità frugando nelle tasche, nei sacchi, nelle valigie, raccolse un arsenale di armi, da fuoco, da taglio di ogni forma e misura. Sembrava un battaglione, che non veniva nel campo pacifico del lavoro, ma all'assalto di qualche nemico o in una foresta di bestie feroci... la folla trattenuta a freno dalla forza, si limitò a qualche insulto ed al lancio di qualche pietra. Mi facevano pietà quegli innocenti lavoratori al vederli così tristi ed umiliati».³⁴

Nonostante il collasso in cui piombò la colonia italiana dopo il linciaggio del 1891, l'impegno per la costruzione della chiesa non venne abbandonato; del resto la cappella italiana di S. Francesco era troppo piccola e il vescovo concedeva saltuariamente alla comunità italiana l'uso della cattedrale per le funzioni più importanti. Ma le tristi vicende convinsero P. Gambera della necessità di abbinare quelle iniziative culturali che incidessero in maniera più profonda nella comunità italiana. Il problema della scuola cattolica era ormai indilazionabile. Così P. Gambera si mise in contatto con l'amica madre F.S. Cabrini che aveva conosciuto ed apprezzato grandemente a New York (e della quale era stato confessore) e la pregò di recarsi a New Orleans per aprirvi qualche casa e istituzione benefica. Madre Cabrini si recò a New Orleans nell'aprile del 1892 e furono presi contatti per

³⁴ *Memorie di P. G. Gambera*, AGS, 1558/3.

erigervi la casa delle suore, la scuola e perfino un orfanotrofio. P. Gambera si era detto: «dai vecchi e dagli adulti v'era ben poco da sperare, e pensai che il partito migliore era quello di rivolgere ogni cura alla novella generazione, e che avrebbe più giovato una Scuola che non una Chiesa, per preparare una Colonia migliore, negli anni futuri».³⁵

Pochi mesi dopo, otto suore di madre Cabrini aprivano una scuola inglese italiana per 100 ragazzi, scuola di catechismo, un Oratorio per l'educazione della gioventù e orfanotrofio.³⁶ Le difficoltà per mandare avanti tutte queste iniziative erano grandi e l'appoggio della comunità italiana e della chiesa locale modesto. Ma nel volgere di qualche anno le iniziative ricevettero un consenso maggiore e poterono svilupparsi, in particolare l'Orfanotrofio e l'Ospedale. Inizialmente, il permesso della colletta era concesso solo tra i connazionali, «compresi i pubblici mercati. Ma le offerte e gli alimenti, che raccoglievano (le suore) erano talmente miseri, che per alcun tempo dovetti io supplire».³⁷

Tale azione educativa fatta nel profondo e in continuità tra la gioventù e le famiglie incominciava a portare frutti buoni. Anche il movimento parrocchiale registrava un andamento positivo: nel 1891 si erano avuti 146 battesimi, 38 matrimoni, 1.500 comunioni pasquali; nell'anno successivo i battesimi erano 190, i matrimoni 60 e 6.000 le comunioni. Nel 1892 venne istituita anche la confraternita di S. Francesco delle Sacre Stigmate con 280 soci che si impegnarono a contribuire alla costruzione della chiesa versando 5 o 10 soldi la settimana.³⁸

³⁵ *Ibid.*

³⁶ G. Gambera a B. Rolleri, New Orleans, 15 gennaio 1892, *ibid.*, 663/1; F. S. Cabrini a F. Zaboglio, New York, 8 luglio 1892, *ibid.*, 550/2; G. Gambera a F. Zaboglio, New Orleans, 18 luglio 1892, *ibid.*, 663/1.

³⁷ *Memorie*, cit.

³⁸ G. Gambera, *Relazione dal Gennaio al Dicembre 1892*, New Orleans, 16 gennaio 1893, *ibid.*, 663/1.

Permanevano alcune difficoltà di comprensione della religiosità meridionale, spesso troppo esteriore e superficiale, che il bresciano P. Gambera giudicava con obiettiva severità, così come indicava le responsabilità delle élites coloniali, sempre pronte a far bella mostra di sé, ma raramente impegnate sul piano religioso e civile. «Per mancanza di esempio e di guida i nostri esuli, per proteggersi alla meglio da sé, fondarono Società di Mutua Assistenza, frazionate in campanilismi, con dispersione disastrosa di forze; e ciò che è peggio, le Società erano presiedute quasi tutte da persone deficienti affatto delle più elementari qualità per elevare moralmente i loro associati, quando non fossero astuti farabutti, capaci di ogni disonesto sfruttamento... Molte Società portano il nome del Santo Patrono del loro paese e ne celebrano l'annua solennità, con parate dispendiose e clamorose, e con una Messa ed anche il Panegirico. Ma poche volte le Società sono presenti in Chiesa. Tutto incomincia e tutto finisce all'esterno».³⁹

Con la destinazione di P. Gambera ad altra missione nel 1893, la presenza degli scalabriniani a New Orleans nella cura degli italiani entrava in una fase meno dinamica, e ancor più subì un sostanziale arresto quando il nuovo superiore a New Orleans P. Paroli, dopo alcuni anni di attività parrocchiale, si ritirò a vita claustrale nel 1906.

Nonostante il periodo della permanenza dei missionari scalabriniani specificatamente addetti all'assistenza degli emigrati a New Orleans sia stato ridotto, è indubbio che gli effetti della loro presenza si siano protratti più a lungo nel tempo, condizionando positivamente lo sviluppo della vita spirituale della comunità italiana di New Orleans.

³⁹ *Memorie*, cit. Cfr. sulla presenza scalabriniana a New Orleans M. Francesconi, *Storia della Congregazione Scalabriniana*, vol. II: *Organizzazione interna - Prime missioni negli Stati Uniti (1888-1895)*, Roma, CSER, 1973, pp. 84-110.

In queste pagine ci siamo soffermati soprattutto sul primo periodo, più problematico e difficile della comunità italiana a New Orleans. Non è qui possibile seguire in dettaglio il suo sviluppo religioso e spirituale nei decenni di inizio Novecento, allorché la comunità ha potuto raggiungere posizioni di rilievo in tutti i campi. Merito particolare va all'azione delle scuole parrocchiali e in particolare di quella delle suore di madre Cabrini a New Orleans. Ben presto il laicato più attivo e devoto della Chiesa locale annoverò nomi di origine italiana e siciliana. Anche nel clero locale vennero formati sacerdoti di origine italiana, in grado di provvedere meglio ai bisogni spirituali della propria comunità.

Dopo il 1910 la comunità italiana di New Orleans registrò un certo risveglio nel campo sociale con l'apertura di un Segretariato del popolo, rivolto all'assistenza degli emigranti e promosso dall'«Italica Gens», la Federazione delle congregazioni religiose, istituita dal prof. Ernesto Schiaparelli, che erano dedite all'assistenza degli italiani in America.⁴⁰ L'ufficio poté operare fruttuosamente per vari anni.

Un segno di particolare continuità devozionale nella comunità italiana è dato, in realtà fino ai nostri giorni, dalla celebrazione di alcune delle feste più importanti della tradizione siciliana. Nuovamente è la festa della Madonna della Favara che ogni anno a settembre con grande pompa e devozione viene celebrata dai contessioti discendenti della antica comunità italiana. In particolare gli italo-albanesi, che costituiscono la Contessa Entellina Society e gestiscono la celebrazione della festa, sono oggi calcolati in oltre 20 mila persone a New Orleans e comprendono persone influenti in tutti i campi degli affari, dell'economia e della

⁴⁰ S. Tomasi, *Fede e patria: The «Italica Gens» in the United States and Canada, 1908-1936. Notes for the history of an emigration association*, «Studi Emigrazione», a. 28, n. 103, pp. 319-341.

politica (incluso un ex sindaco della città).⁴¹ Così l'antico paese ha potuto rivivere nella memoria e nelle rappresentazioni delle generazioni del Nuovo Mondo attraverso gli elementi della identità religiosa isolana, proiettata su una scala più ampia nel nuovo contesto sociale.

Dalla presentazione di queste pagine di storia sociale e religiosa, necessariamente lacunose e forse fin troppo episodiche, si può concludere osservando come l'emigrazione siciliana e la comunità italiana, pur partendo da situazioni di svantaggio, con l'aiuto delle forze religiose impegnate nel mantenimento della sua identità religiosa e culturale, abbia saputo guadagnarsi notevole considerazione, come testimonia la presenza a tutt'oggi di tante istituzioni, chiese e società religiose, che sono state promosse dagli emigrati siciliani a New Orleans.

⁴¹ Sugli iralo-albanesi di Contessa Entellina a New Orleans, cfr. in particolare M. Bolognari, *Dal Mediterraneo al Mississippi. La comunità arbëreshe di New Orleans*, in *La diaspora della diaspora* (a cura di), Pisa, ETS, 1988, pp. 209-216 e Id., *Il paese in sogno: santi, miracoli e feste dal Sud Italia al Nuovo Mondo*, in C. Pitto (a cura di), *La Calabria dei spacci*, Pisa, ETS, 1990, pp. 77-95.

La ricerca più approfondita sulla presenza dei siciliani a New Orleans è però offerta da Dino Cinel, che conferma la particolare ascesa economica, l'affermazione culturale e successo politico della comunità siciliana nella città e nello stato, la quale funzionò anche come cerniera tra i vari gruppi etnici: D. Cinel, op. cit., in particolare pp. 71-86.

CHIESA ED EMIGRAZIONE MERIDIONALE

Il contesto dell'emigrazione meridionale tra Ottocento e Novecento

L'approfondimento delle caratteristiche strutturali e dinamiche dell'emigrazione meridionale, delle sue profonde incidenze sulla società di partenza nonché delle forze sociali e politiche che vi hanno interagito - oggetto di numerosi e qualificati studi - non può essere affrontato in questo contributo. Esso si limita ad analizzare schematicamente l'intervento della Chiesa in specie nell'Italia meridionale, non senza richiamare, tuttavia, le dimensioni di un esodo che ha assunto nel Mezzogiorno caratteristiche alluvionali.

L'emigrazione meridionale ha conosciuto, tuttavia, un avvio più lento rispetto alle regioni settentrionali. Una copiosa letteratura, pur diseguale per qualità e numero per le differenti regioni, ha illustrato le dinamiche sociali dei vari contesti locali.¹ Se nel lungo periodo il primo posto tra

¹ E. Sorì, *L'emigrazione italiana dall'Unità alla seconda guerra mondiale*, Bologna, Il Mulino, 1979; E. Franzina, *La grande emigrazione. L'esodo dei rurali dal Veneto durante il sec. XIX*, Padova, 1976; G. Rosoli (a cura di), *Un secolo di emigrazioni italiane (1876-1976)*, Roma, CSER, 1978; F.

le regioni spetta di gran lunga al Veneto, anche per il periodo storico fino alla prima guerra mondiale - ma anche Piemonte e Lombardia eguagliano le punte delle regioni meridionali -, con l'inizio del secolo le partenze per l'estero aumentano notevolmente proprio nelle campagne meridionali. Tra 1876 (inizio delle rilevazioni ufficiali) e 1915 emigrano circa un milione e mezzo di persone dalla Campania, seguita dalla Sicilia con un milione 350 mila. Le altre regioni meridionali si collocano a livelli inferiori, ma pur significativi, con 900 mila emigranti l'Abruzzo e Molise, con un ammontare di poco inferiore la Calabria e circa 400 mila emigranti Puglia e Basilicata. Nel decennio di inizio secolo, i flussi meridionali, in particolare dalla Sicilia prevalgono rispetto a quelli settentrionali. L'emigrazione meridionale avrà inoltre, come noto, una incontrastata supremazia nel secondo dopoguerra.

Tra le forze sociali che maggiormente si sono interessate al fenomeno migratorio va annoverata la Chiesa, che si è occupata in particolare, ma non esclusivamente, dell'assistenza religiosa e sociale degli emigranti. La letteratura a questo riguardo è assai copiosa, sia sul versante italiano che soprattutto straniero, anche se tuttora prevalgono le analisi sugli aspetti istituzionali e di natura ufficiale.

Gli interventi della Chiesa meridionale nei confronti del fenomeno migratorio denotano un ritardo in questo campo

F. Manzotti, *La polemica sull'emigrazione nell'Italia unita*, Roma, 1969.

I lavori sull'emigrazione meridionale sono stati meno numerosi rispetto al resto dell'Italia. Cfr. i più importanti: P. Borzomati (a cura di), *L'emigrazione calabrese dall'Unità a oggi*, Roma, CSER, 1982; L. De Rosa, *Emigranti, capitali e banche (1896-1906)*, Napoli, Ed. del Banco di Napoli, 1980; F. Assante (a cura di), *Il movimento migratorio italiano dall'Unità nazionale ai giorni nostri*, Genève-Napoli, 2 voll. 1978; F. Barbagallo, *Lavoro ed esodo dal Sud, 1861-1971*, Napoli, Guida, 1973; M. Arpea, *Alle origini dell'emigrazione abruzzese. La vicenda dell'altopiano delle Rocche*, Milano, E. Angeli, 1987.

sociale, a motivo della crisi religiosa generale e della debolezza delle strutture ecclesiastiche del Mezzogiorno, specie dopo l'Unità.² Va ricordato inoltre che il fenomeno migratorio si consolida nel Mezzogiorno in epoca successiva al Nord e questo spiega in parte il ritardo nella creazione di iniziative specifiche e di istituzioni, sociali e religiose di ampio respiro, destinate ad affrontare i problemi degli emigranti. Tuttavia, anche a questo riguardo, vanno sfatati i luoghi comuni ed esagerazioni sulla immobilità del Mezzogiorno.

De Spirito sottolineava, nel 1980, in maniera appropriata la mancanza generale di studi - più accentuata ancora per il Mezzogiorno - circa il rapporto specifico tra parrocchia di origine ed emigranti, tema sul quale lo studioso forniva interessanti ed utili indicazioni.³ Sono infatti più noti, anche a livello generale, gli atteggiamenti di vescovi, quali Giovanni Battista Scalabrini e Geremia Bonomelli, e delle loro congregazioni, ma meno del clero minuto; manca un'analisi puntuale della funzione e grado di partecipazione della parrocchia di fronte all'impressionante fenomeno dell'esodo dei fedeli, della trasformazione della parrocchia da epicentro reale della vita dei contadini a termine di riferimento almeno immaginario e spirituale degli emigranti, delle innovazioni, non solo economiche, introdotte dai rientrati, e così via. Su questi temi è necessaria maggiore ricerca, anche se il campo appare povero di documentazione, alme-

² Oltre al classico G. De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli, 1971, cfr. l'inquadramento interpretativo e il bilancio delle ricerche in P. Borzomati, *Chiesa e società meridionale. Dalla restaurazione al secondo dopoguerra*, Roma, Studium, 1982; Id., *I cattolici e il Mezzogiorno*, Roma, Studium, 1995; A. Sindoni, *Dal riformismo assolutistico al cattolicesimo sociale*, 2 voll., Roma, Studium, 1984; S. Vacca, *Per una rilettura della storia della Chiesa*, «Laurentianum», a. 36, f. 1-2, 1995, pp. 61-118.

³ A. De Spirito, *Parrocchi ed emigranti nell'Italia meridionale*, «Studium», 76, n. 5 (sett.-ott. 1980), pp. 569-584.

no convenzionale, come sottolineava De Spirito,⁴ e forse inadeguata ad una adeguata conoscenza dei più ampi processi di trasformazione di questa e delle altre istituzioni ecclesiastiche.

La Chiesa meridionale nel suo complesso presenta caratteristiche sue proprie, che se rivelano carenze sul piano organizzativo sono invece particolarmente significative sul versante devozionale e del mantenimento dei legami tra fedeli emigrati e luoghi di origine, con parroci e istituzioni religiose.⁵

Un'ultima considerazione va fatta proprio a riguardo del clero meridionale, che ricorre come termine di riferimento essenziale in questa materia. Questo clero postunitario sconta un'immagine troppo negativa, legata a indubbi fenomeni di decadimento religioso e morale, sottolineati con amarezza da Giuseppe De Luca, connessi anche all'eversione dell'asse ecclesiastico con il dissesto economico e l'esodo di questi preti dall'Italia, ma è trasmessa soprattutto da una cultura laica, ostile o prevenuta contro questo clero così poco «nazionale». Così in Giovanni Florenzano, Edmondo De Amicis,⁶ Pasquale Villari, Francesco Saverio Nitti, Gaetano Salvemini⁷ ricorrono, rispettivamente, le immagini di prete agente di emigrazione, palancaio avventuriero, parassita o profittatore, e giù per di lì. Indubbiamente fenomeni del

⁴ Ibid., p. 580. Cfr. *La Parrocchia in Italia nell'età contemporanea. Atti del II Incontro Seminariale di Maratea (24-25 sett. 1979)*, Napoli, 1982.

⁵ P. Borzomati, *Esperienze meridionali di unità tra '800 e '900*, Reggio Calabria, Laruffa, 1990; Id., *Le congregazioni religiose nel Mezzogiorno e Annibale Di Francia*, Roma, Studium, 1992; Sulle congregazioni, cfr. G. Rosoli, *Istituti religiosi ed emigrazione in epoca contemporanea*, «Studi Emigrazione», 29, n. 106 (giu. 1992), pp. 287-308.

⁶ G. Florenzano, *Della emigrazione italiana in America comparata alle altre emigrazioni europee*, Napoli, 1874, pp. 170-171; E. De Amicis, *Sull'oceano*, Milano, 1890, p. 72.

⁷ P. Villari, *Scritti sulla emigrazione*, Bologna, 1909, p. 32; G. Salvemini, *Scritti sulla questione meridionale (1896-1955)*, Torino, 1955, p. 394.

genere non sono mancati, né nel Mezzogiorno né altrove. Per il caso dei preti arruolatori o agenti di emigrazione, basti pensare al Veneto, come illustrato da Franzina e Brunello. E sarà proprio sul fronte antiemigrazionista che si svilupperà invece l'azione più decisa e aggressiva, più conosciuta e duratura, espressa in particolare da mons. Giovanni Battista Scalabrini, come già esposto.

Anche nel Mezzogiorno il quadro è certamente più complesso e contrastato, come risulta, ad esempio, dal preciso ed esauriente studio di Cataldo Naro per Caltanissetta e dalle puntuali osservazioni di Borzomati.⁸ E se troviamo preti cosiddetti «napoletani» a Buenos Aires nel 1874, ritenuti dal vescovo pressoché apostati e inadatti ad assistere gli italiani (ragione per cui chiedeva l'aiuto di salesiani a don Bosco),⁹ troviamo anche la catena degli ecclesiastici lucani D'Elia a Montevideo,¹⁰ e un consistente gruppo di preti

⁸ Sul caso veneto, cfr. E. Franzina, *La grande emigrazione*, Venezia, Marsilio, 1976, pp. 170-171; P. Brunello, *Agenti di emigrazione, contadini e immagini dell'America nella provincia di Venezia (1877)*, «Rivista di storia contemporanea», a. 11, 1982, pp. 95-112.

Ricco di precisi riferimenti e stimolanti indicazioni è il saggio di C. Naro, *Chiesa nissena ed emigrazione agli inizi del '900*, in P. Borzomati (a cura di), *Chiesa ed emigrazione a Caltanissetta e in Sicilia nel Novecento*, Caltanissetta, Ed. del Seminario, 1988, pp. 201-240 (ora in C. Naro, *Momenti e figure della Chiesa nissena dell'Otto e Novecento*, Caltanissetta, Ed. del Seminario, 1989, pp. 513-549); il contributo di P. Borzomati, *Chiesa, società ed emigrazione nel Mezzogiorno*, è nel medesimo vol., pp. 25-38.

⁹ «I preti italiani, comunemente detti preti napoletani, nella maggioranza pensano a far quattrini e niente altro»: riportato in *Memorie Biografiche di S. Giovanni Bosco*, XI, Torino, SEI, 1930, p. 602. L'internunzio in Brasile, R. Cocchia a G.B. Scalabrini nel 1888, affermava che i sacerdoti meridionali erano «scandalo e ludibrio del popolo», cit. in M. Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini vescovo di Piacenza e degli emigrati*, Roma, Città Nuova, 1985, p. 925. Cfr. però in senso contrario *Religion e immigration en la Arquidiocesis de Buenos Aires*, Buenos Aires, «La Euskaria», 1907, p. 4.

¹⁰ C. Zubillaga, *Religiosità, deviazione popolare e immigrazione italiana in Uruguay*, in AA.VV., *Emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, Torino, Fondazione G. Agnelli, 1993, pp. 130-141.

della Basilicata e Campania nel Rio Grande do Sul del Brasile,¹¹ vari zelanti sacerdoti meridionali negli Stati Uniti, indicati anche da Barra, nonché numerosi religiosi meridionali, quali i gesuiti della soppressa Provincia napoletana negli Stati Uniti,¹² un santo cappuccino di Canicattì, Gioacchino La Lomia, che passò in Brasile gli anni tra 1868 e 1880 e fondazioni femminili attive nell'assistenza agli emigrati, quali le suore Battistine fondate dal campano can. Alfonso Fusco, e più tardi le Discepole di Gesù Eucaristico, fondate dal vescovo di Tricarico, Raffaello Delle Nocche nel 1923 e diffuse, negli anni '40, in Francia e in Brasile.¹³

Sottolinea giustamente Barra che «il fascino dell'emigrazione non risparmiò larghe fasce del clero, specie quello di estrazione contadina ed economicamente più disagiato». Ma alcuni di questi sacerdoti, sanzionati di ritorno dalla disposizione della Congregazione del Concilio del 1890, reiterata nel 1902 - che avocava alla S. Sede anche la licenza ai sacerdoti di poter emigrare in America - annoveravano pastori esemplari ed ecclesiastici zelanti, quali Raffaele Ressa, più

¹¹ A. Rubert, *Clero secular italiano no Rio Grande do Sul (1815-1930)*, Santa Maria, Ed. Pallotti, 1977, in particolare pp. 144-145; R. Costa, *Il contributo del clero italiano alla colonizzazione rio-grandense*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Roma, CSER, 1989, pp. 411-429.

¹² F. Barra, *Chiesa e società in Irpinia dall'Unità al fascismo*, Roma, La Goliardica, 1978, pp. 129-131.

Cfr. più in generale S.M. Tomasi, E. Stibili, *Italian Americans and religion. An annotated bibliography*, 2 ed., New York, Center for Migration Studies, 1992 e C. De Dominicis, *Gli immigrati italiani nell'archivio della Delegazione Apostolica negli Stati Uniti*, «Il Velcro», 34, 1990, n. 1-2, pp. 17-42.

¹³ G. Papisogli, *Il Padre La Lomia*, Roma, A. Palombi, 1971, pp. 69-152. Cfr. ora C. Naro, *Gioacchino La Lomia. Atti del convegno di studi storici tenuto a Canicattì (Agrigento) nei giorni 2-4 febbraio 1995*, Caltanissetta, S. Sciascia, Ed., 1995; P. Perrone, *Raffaello Delle Nocche, Vescovo di Tricarico, Fondatore delle Suore Discepole di Gesù Eucaristico*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990, pp. 174-275.

tardi tra i fondatori dell'Università Cattolica di Milano.¹⁴

Una visione globale degli interventi della Chiesa a favore degli emigrati italiani è già stata presentata in precedenza, né è utile riproporla qui di nuovo anche in modo schematico. Come sottolineato in altri contributi, essa è illuminata dagli interventi di grandi personalità della Chiesa ottocentesca, quali i santi Vincenzo Pallotti, don Bosco, don Guanella, i vescovi mons. Scalabrini e Bonomelli, il card. Ferrari e mons. Rodolfi e vari altri, numerose congregazioni femminili, capeggiate dalla «santa degli emigranti», madre Francesca Saverio Cabrini.

In tutto questo quadro, l'elemento ecclesiastico e laico meridionale appare in realtà minoritario, nonostante la composizione dei flussi migratori, con gli inizi del Novecento, diventi prevalentemente meridionale. La Chiesa nel Mezzogiorno sconta, del resto, con la crisi religiosa che la pervade dopo l'Unità, un lento superamento dell'indifferentismo e un difficile avvio delle iniziative sociali.

«Il problema italiano» all'estero: la questione meridionale all'interno della Chiesa americana

La religiosità popolare degli italiani, dei meridionali in primo luogo, costituiva nel mondo anglosassone di accoglimento un banco di prova, uno scoglio culturale per la gerarchia americana. Le accuse di superstizione, di ignoranza religiosa, di devozionismo, ma anche di indifferentismo conge-

¹⁴ F. Barra, op. cit., p. 130. La circolare della Congregazione del Concilio del 27 luglio 1890 riduceva la facoltà dei vescovi italiani di concedere le lettere discessoriali ai propri sacerdoti per l'America, senza licenza della Congregazione; tale decisione fu estesa poi nel 1902 a tutto il clero europeo; Decreto *Clericos Peregrinos*, «Acta Apostolicae Sedis», 1, 1909, pp. 692-695.

nito, erano ricorrenti verso il gruppo italiano nei memoriali inviati alla S. Sede, con punte di esagerazione miste ad elementi di verità. Le manifestazioni religiose degli emigrati, legate a un mondo contadino ricco di espressioni simboliche e affettive tipiche della pietà tradizionale, a volte generavano scandalo o accuse di idolatria e paganesimo, con riferimento alla devozione ai santi, alle processioni e alle feste.¹⁵ I vescovi americani, di fronte ai problemi posti dagli immigrati, rimandavano la questione ai confratelli italiani, sottolineando la grave ignoranza religiosa e auspicando comitati di protezione al momento della partenza.¹⁶

Raramente si trovano nelle lettere dei vescovi americani (Gibbons, Mc Closkey, Corrigan e Becker) giudizi così severi sugli altri gruppi etnici come per gli italiani: l'insuccesso degli sforzi a loro riguardo spiegato dalle misere condizioni di vita, dall'abbandono di ogni forma di culto («non hanno religione»), dall'ignoranza religiosa fin dei più elementari rudimenti della fede e soprattutto dell'apostasia di molti di loro, per ignoranza o per interesse.¹⁷ Non è errato ritenere che la presenza degli italiani e la loro religiosità popolare, dei meridionali in particolare, abbia rappresentato una sorta

¹⁵ Congregazione de Propaganda Fide, *Relazione con Sommario e Nota d'archivio circa la presente condizione della Chiesa Cattolica negli Stati Uniti d'America*, ottobre 1883, pp. 50-51, APF, Acta 1883, vol. 252.

Cfr. M.L. Vannicelli, *L'opera della Congregazione di Propaganda Fide per gli emigrati italiani negli Stati Uniti, 1883-1887*, in P. Borzomati (a cura di), *L'emigrazione calabrese dall'Unità ad oggi*, Roma, CSER, 1982, pp. 135-151.

¹⁶ Oltre che nelle lettere dei vescovi americani a Propaganda Fide, era frequente il diretto riferimento nella libellistica americana alle colpe della gerarchia italiana: cfr. fra tutte, H.J. Desmond, *The neglected Italians. I neglected Italians. A memorial to the Italian hierarchy*, Milwaukee, Citizen Series (1900): «negletti italiani è insieme descrittivo ed accusatorio. E s'intende, noi riconosciamo che la negligenza ha radice in Italia, e proviene dalle non riformate condizioni là esistenti», p. 10.

¹⁷ Le circolari della Congregazione del Concilio ai vescovi meridionali (3 marzo 1886) parlavano di scandali e di occasione di perversione, in termini desunti dalle lettere dei vescovi americani.

di «questione meridionale» all'interno della Chiesa americana: le condizioni di reale povertà (per cui gli irlandesi cedevano gratuitamente l'uso del *basement* della Chiesa, però proibivano con i poliziotti l'accesso alla chiesa superiore)¹⁸ e la persistenza del pregiudizio hanno mantenuto a lungo gli italiani, anche all'interno della Chiesa, in condizioni di inferiorità e di discriminazione, come del resto nella società civile. Se gli italiani non hanno conosciuto scismi, hanno subito grandemente l'attrattiva delle chiese protestanti per l'ostilità dei cattolici nativi.¹⁹

Una circolare della S. Sede del marzo 1886, indirizzata ai vescovi del Mezzogiorno,²⁰ illustra bene queste incomprensioni culturali. Vi si legge, ricalcando le espressioni usate dagli americani, che gli emigrati italiani avevano negli Stati Uniti un comportamento morale e religioso tanto depravato da essere di scandalo ai fedeli del posto. Senza comprendere appieno le condizioni di miseria da cui fuggivano, si qualificavano gli emigrati come attaccati al guadagno, di essersi abbassati a una vita quasi animale (non era simile il linguaggio quando si parlava dei neri o di altre etnie «inferiori», come i cinesi?), di aver abbandonato ogni forma di religione e di culto, sia pubblico che privato e di non frequentare più i sacramenti. Li si accusava di essere passati per venalità al fronte nemico delle Chiese protestanti. Per la verità, quando non era per ignoranza (caso non infrequente), era perché la

¹⁸ Congregazione de Propaganda Fide, *Rapporto sull'emigrazione italiana con sommario*, novembre 1887, APF, *Acta*, vol. 30, pp. 685-689.

¹⁹ Per una presenza dei protestanti tra gli italiani in USA, vedi in particolare E.C. Sartorio, *Social and religious life of Italians in America*, Boston, Christopher Publ., 1918, in specie, *Churches and missions in America*, pp. 108-127; Id., *Americani di oggi*, Bologna, Zanichelli, 1920; T. Abel, *Protestant home missions to catholic immigrants*, New York, 1933.

²⁰ Congregazione del Concilio, Lettera circolare ai vescovi meridionali, Roma, 3 marzo 1886; vedi inoltre Congregazione de Propaganda Fide, *Rapporto sull'emigrazione italiana con Sommario*, cit.

chiesa protestante non costava nulla ed era più attiva nel proselitismo e nell'azione sociale. Perfino alcuni sacerdoti italiani, passati al fronte avverso, erano di gravissimo scandalo.

Le ragioni di tutto ciò, secondo i vescovi americani (ma anche secondo la curia romana), risiedevano nell'ignoranza religiosa dei più elementari rudimenti della fede (*ex deplorabili catholicarum veritatum ignorantia in qua miserimi hi homines relictus sunt. Siquidem... nedum religiosa praecepta sed prima quoque fidei rudimenta ipsos penitus latent*). Era quindi indispensabile una intensa catechizzazione, particolarmente dei fanciulli, richiamando i parroci ai loro doveri dell'insegnamento e diffondendo le missioni popolari per far rinascere la vita cristiana.

Nonostante questo quadro a tinte fosche, e spesso unilaterale, che ha dato origine alle severe restrizioni all'emigrazione del clero della Congregazione del Concilio del 1890, non è infrequente trovare invece nell'atteggiamento del clero meridionale di fine Ottocento una reale partecipazione alle condizioni di povertà dei loro fedeli, impegno per la loro evangelizzazione e promozione spirituale, e dedizione anche alla causa degli emigrati, come abbiamo sottolineato anche nel caso siciliano. Anche se è vero che il clero meridionale fosse assai poco presente nell'assistenza religiosa dei propri correghionali all'estero e spesso si segnalassero quegli elementi mossi dall'attaccamento al denaro o al margine della disciplina ecclesiastica, tuttavia non mancavano le esagerazioni al riguardo. Esemplari figure di pastori meridionali non sono mancate, sia nelle diocesi di origine che all'estero, come risulta dalla più aggiornata bibliografia e dalle ricerche promosse nel Mezzogiorno dal prof. Pietro Borzomati. In molti pastori, si avvertiva la crescita di consapevolezza dei problemi posti dall'emigrazione e l'esigenza di un «progetto pastorale» che non desse soltanto una risposta formativo catechetica - prioritaria del resto - e devozionale (come il rilancio

delle confraternite e società religiose all'estero), ma sollecitasse anche un impegno sociale.²¹

Chiesa meridionale e fedeli emigrati

L'esempio più significativo nel Mezzogiorno precede l'emigrazione di massa della seconda metà dell'Ottocento e riguarda l'unico parroco meridionale elevato agli onori degli altari, il beato Vincenzo Romano di Torre del Greco. Egli, nei primi decenni dell'Ottocento, soleva inviare il suo cappellano insieme ai pescatori di corallo di Torre che si assentavano per molti mesi per la pesca lungo le coste africane.²² Egli stesso preparava la partenza dei suoi emigranti con riti e preghiere solenni, raccomandazioni spirituali, consegna di immagini sacre, oltre che occupandosi della tutela delle famiglie spezzate rimaste in città, con sorprendente parallelismo con quanto faranno vescovi e parroci dell'Italia settentrionale, quali il futuro Pio X, vescovo di Mantova o il veronese beato Giuseppe Baldo, negli anni '80.²³

Il caso di Napoli è particolarmente interessante. La città, antica e florida capitale di uno stato ma ben presto oggetto di leggi speciali, non riuscì mai a recuperare un suo ruolo

²¹ Cfr. AA.VV., *Bartolo Longo e il suo tempo*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1983; P. Borzomati (a cura di), *Eustachio Montemuro. Un protagonista del Mezzogiorno tra poveri ed emarginati*, Torino, SEI, 1994; Id., *Itinerari spirituali nell'Italia contemporanea*, Caltanissetta, S. Sciascia, 1992; C. Naro (a cura di), *Preti sociali e pastori d'anime*, Caltanissetta, S. Sciascia, 1994; M.T. Falzone, *Giuseppe Cusmano*, Caltanissetta, S. Sciascia, 1992.

²² S. Garofalo, *Un parroco sugli altari*, Milano, 1964.

²³ Cfr. ampi stralci della lettera del 19 agosto di mons. Giuseppe Sarro in G. Romanato, *Pio X e l'emigrazione verso l'America*, «Humanitas», 45, n. 3, 1990, pp. 303-321. Cfr. gli atti del Convegno (pubblicati nel 1996, per i tipi della Morcelliana di Brescia) «Don Giuseppe Baldo nella società civile e religiosa del suo tempo», Verona, 27-29 maggio 1994 e F. Malgeri, *Don Giuseppe Baldo prete di Ronco all'Adige*, Torino, SEI, 1995.

leader neppure come «capitale degli emigranti», in quel commercio ormai controllato dalle compagnie di Genova e da quelle straniere. Tuttavia l'assistenza agli emigranti incominciò a costituire, fin dagli anni '80, un vero assillo per la Chiesa e per l'amministrazione locale. Ma nonostante l'avvio di un Comitato di soccorso per gli emigranti promosso dal card. Guglielmo Sanfelice, il coinvolgimento delle conferenze di S. Vincenzo e gli stimoli della S. Sede, Napoli non riuscirà mai a creare un grande albergo per gli emigranti (ma non ci riuscirà neppure Genova), in grado di ospitare i partenti e sottrarli alle ricorrenti truffe delle locande.

Eppure il mondo cattolico partenopeo sembrò voler dedicare inizialmente particolare attenzione alle folle di contadini che provenivano dall'interno per imbarcarsi. Come risulta dalla stampa cattolica locale, e specificamente dal giornale moderato *La Libertà Cattolica*, già nel 1884 (con articoli a gennaio e luglio) si incominciò a dibattere la questione dell'emigrazione italiana negli Stati Uniti.²⁴ Leone XIII aveva raccomandato quell'anno ai vescovi dei grandi porti di avviare istituzioni di tutela per gli emigranti. La creazione nel 1887 dell'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani e, dopo pochi mesi, della congregazione di mons. Scalabrini venivano seguite dal giornale partenopeo con resoconti puntuali, illustranti la sollecitudine del S. Padre verso gli emigranti, l'iniziativa del vescovo di Piacenza e l'urgenza di una società di patronato per gli emigranti, come auspicato nell'opuscolo di Scalabrini.²⁵ Le ini-

²⁴ F. Assante, *Le prime manifestazioni migratorie dalla provincia di Napoli dopo l'Unità e la costituzione del Comitato di soccorso per gli emigrati in America*, «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 10, n. 2, 1975, pp. 226-232. *L'emigrazione italiana agli Stati Uniti di America*, «La Libertà Cattolica», 30 e 31 gennaio 1884; *Notizie ufficiali sulla emigrazione italiana*, ibid., 15 e 16 luglio 1884.

²⁵ *Sollecitudine del Santo Padre verso gli emigranti italiani*, «La Libertà Cattolica», 11 maggio 1887; *Associazione per soccorrere i missionari italiani*,

ziate pratiche proposte, spesso dibattute, si scontreranno con le difficoltà croniche della città.

Un filone per comprendere l'attenzione della Chiesa meridionale verso gli emigranti è di analizzare i legami tra vescovi meridionali e i loro sacerdoti emigrati all'estero. A questo riguardo basterà ricordare la corrispondenza di mons. Delle Nocche con alcuni preti della sua diocesi di Tricarico, emigrati negli Stati Uniti, in particolare con don Giuseppe Marinaro e don Antonio De Luca, dalla cui generosità trassero profitto importanti opere pastorali ed educative della Basilicata.²⁶ Interessanti sono le lettere di una decina di sacerdoti emigrati in America al vescovo di Caltanissetta, mons. Zuccaro (1896-1906), o quelle che si trovano nelle carte di mons. Intreccialagli negli anni '20, conservate nello stesso archivio e studiate da Naro.²⁷ La corrispondenza con i vescovi è rivelatrice anche dei problemi connessi alle vicende delle famiglie rimaste in patria, come rivelano le carte di mons. Morabito vescovo di Mileto.²⁸

Circa le lettere pastorali di vescovi meridionali sul tema dell'emigrazione, esse non sono molto numerose e spesso sono occasionate da documenti pontifici (di cui sono presentazione o commentari) o da lettere di altri colleghi dell'episcopato. Così la prima lettera dedicata all'emigrazione di mons. Acquaviva, vescovo di Nusco, nel 1888 raccomandava vivamente l'opera appena avviata da mons. Scalabrini. Mons. Tommasi di S. Angelo dei Lombardi nella sua lettera del 1899 non mostrava di comprendere appieno le motiva-

ibid., 1 giugno 1887; *L'emigrazione italiana in America ed il vescovo di Piacenza*, 29 giugno 1887; *La società di patronato per gli emigranti*, 10 luglio 1887 e 23-24 settembre 1891. Cfr. G.B. Scalabrini, *L'emigrazione italiana in America*, Piacenza 1887; Id., *Il disegno di legge sulla emigrazione*, Piacenza, 1888.

²⁶ P. Perrone, op. cit., pp. 146-156, 178, 203.

²⁷ C. Naro, *Chiesa nissena ed emigrazione*, cit., pp. 219-229.

²⁸ P. Borzomati, *Chiesa, società ed emigrazione nel Mezzogiorno*, cit., p. 33.

zioni profonde del fenomeno migratorio, come farà invece, nel 1915, mons. G. Padula, vescovo di Avellino.²⁹ Questi rivelava certi parallelismi con la lettera sull'emigrazione di Bonomelli del 1896; ma essa merita una particolare attenzione per la sottolineatura con i problemi catechetico-pastorali e con la natura sociale e pervasiva del fenomeno migratorio, superando, quindi, la visione moralistica corrente. «L'emigrazione presso di noi non è elemento sporadico, non è un fenomeno raro, non è un accenno trascurabile di un novello atteggiamento di vita sociale: essa è così larga, è così intensa, è così influente da attirare, nella sua orbita, il pensiero, il sentimento, la fiducia, la speranza, le gioie, i palpiti, i dolori, la vita delle famiglie e delle popolazioni dei nostri comuni... No, non è semplicemente un bisogno del cuore il pensiero verso gli emigrati: esso è un fatto che ha riguardo con tutti i problemi della vita religiosa, morale, economica, commerciale, civile, sociale, delle nostre regioni... Non possiamo prescindere, occupandoci di un popolo, dall'emigrazione quando sappiamo che le maggiori giovanili energie di quel popolo si esplicano all'estero». La tutela della vita religiosa e morale degli emigranti doveva passare attraverso l'assistenza alle famiglie e soprattutto una solida formazione religiosa, la sola in grado di combattere i pericoli dell'indifferentismo religioso o del protestantesimo.³⁰

Naturalmente buona parte dei vescovi meridionali hanno riportato nei loro bollettini le esortazioni e i decreti

²⁹ Ibid., pp. 26-27, 36-37. Per una puntuale presentazione delle lettere dei vescovi irpini, cfr. F. Barra, op. cit., pp. 131-134.

³⁰ G. Padula, *L'emigrazione. Lettera pastorale al clero e al popolo della diocesi di Avellino*, Avellino, 1915, pp. 14-16. I pericoli religiosi e morali per l'emigrante meridionale erano da ritenersi più preoccupanti in rapporto alla semplicità dei suoi costumi, alla scarsa cultura, alla quasi nessuna conoscenza della dottrina cristiana, mancando «una forte cultura religiosa» di fronte all'insidia del protestantesimo: *ibid.*, p. 22. Per Bonomelli cfr. *L'emigrazione. Lettera pastorale di mons. Bonomelli, vescovo di Cremona, al clero e al popolo della sua diocesi*, Cremona, 1896.

della S. Sede, sempre più numerosi all'inizio del Novecento in merito all'emigrazione. Così avvenne, come vedremo, circa i patronati cattolici di emigrazione raccomandati nel 1908 e nel 1911 e per un'indagine più puntuale promossa nel 1912 dalla Congregazione Concistoriale presso tutti i vescovi, con tanto di questionari, in occasione della riorganizzazione da parte della S. Sede dell'assistenza agli emigrati italiani.

L'azione della Chiesa meridionale verso gli emigranti all'inizio del Novecento

Se l'azione della Chiesa meridionale verso gli emigranti risultò tardiva e nel complesso poco incisiva, tuttavia con l'inizio del nuovo secolo, anche di fronte alle dimensioni imponenti dell'esodo, le iniziative e il coinvolgimento dei pastori meridionali divennero più significative. Gli interventi del papa veneto Pio X nel campo dell'assistenza agli emigranti si erano fatti più insistenti sul finire del primo decennio del secolo. All'ansia propriamente religiosa si associavano istanze più specificamente organizzative allo scopo di mobilitare tutte le strutture ecclesiali nel far fronte alle esigenze di un fenomeno ormai dilagante e all'attivismo delle temute organizzazioni socialiste e massoniche.

Una risposta, significativa del contesto meridionale e del tipico composto di aspetti devozionali, finalità-assistenziali e orientamenti operativi, fu l'istituzione a Polistena nel 1904 della «Stella degli emigranti», un organo informativo della lega di preghiere per gli emigranti, nato attorno al santuario dell'Immacolata di quella città.³¹

³¹ «La Stella degli emigranti». Organo della «Lega di Preghiere per gli Emigranti» che ha sede nel Tempio dell'Immacolata in Polistena, 1904-1906.

Nel 1908 la Segreteria di Stato raccomandò ai vescovi italiani l'iniziativa del canonico Gian Giacomo Coccolo, fondatore della Società dei missionari di emigrazione di S. Antonio, quali cappellani degli emigranti durante i viaggi di andata e ritorno: in particolare il papa sollecitava la disponibilità di qualche sacerdote e la raccolta di una colletta la prima domenica di Quaresima da destinare per questa istituzione.³² È interessante osservare le risposte alla S. Sede dei vescovi meridionali che, anche se spesso formali, non furono meno numerose di quelle dei confratelli del settentrione. Va anche richiamata l'intensa attività assistenziale che l'opera di mons. Coccolo riuscì a svolgere in quegli anni, in particolare a Napoli e a Palermo. A Napoli operava una corrispondente «Lega di assistenza per gli emigranti transoceanici» diretta dal sacerdote Tito Crespi (presieduta dal conte Fernando Siciliano di Rende), con una casa per emigranti in Corso Garibaldi, e una intensa assistenza sanitaria e ai minorenni.

A Palermo, dove - come abbiamo già ricordato - avevano operato la scalabriniana società di patronato S. Raffaele e l'alternativa e problematica società S. Michele,³³ venne costituito attorno al 1910 un segretariato regionale per gli emigran-

³² Lettera del Card. Merry del Val al Card. Vannutelli, n. 28068, Roma, 25 giugno 1908: Archivio Segreto Vaticano (ASV), *Segreteria di Stato*, Anno 1914, Rubr. 18, fasc. 8. La lettera venne scritta su ordine del segretario di Pio X, mons. Giovanni Bressan: Bressan a Segreteria di Stato, 3 dicembre 1907.

³³ F. Riccobono, *L'eco di Scalabrini in Sicilia e l'azione a favore degli emigranti*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Roma, CSER, 1989, p. 323-43. Cfr. G. Rosoli, *L'emigrazione siciliana tra '800 e '900 e l'azione della Chiesa*, in P. Borzomati (a cura di), *Chiesa ed emigrazione a Caltanissetta*, cit., pp. 39-65. Sulla S. Raffaele italiana, vedi M. Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, cit., pp. 1108-1176. La S. Raffaele italiana è stata attiva al porto di Genova con p. Maldotti e di New York con p. Bandini. La ricostruzione dell'apporto di Scalabrini e dei suoi collaboratori della S. Raffaele e dei missionari è in A. Perotti, *La Società italiana*, cit., pp. 158-190.

ti siciliani, molto attivo nelle visite a bordo e nel disbrigo di pratiche legali (ricerca dispersi, corrispondenza). Esso era diretto da don Costantino Bianchini ed era collegato con apprezzate opere assistenziali, quali il «Boccone del povero» particolarmente nel caso dei respinti. Dato l'alto numero di emigranti che venivano rifiutati per problemi sanitari alla partenza, la società di mons. Coccolo istituì nel novembre 1912 un ricovero gratuito per le donne e i minorenni respinti, affidato alle suore Figlie di S. Anna. Nell'arco di pochi mesi, le presenze nel ricovero erano state oltre un migliaio e particolarmente intensa l'assistenza medica.³⁴

Disponibili ad inviare qualche buon sacerdote per l'apostolato tra gli emigranti si dichiararono in linea di principio quasi tutti i vescovi meridionali. Numerose le risposte dalla Campania: dal vescovo di Sarno e Cava, mons. Giuseppe Izzo, che inviò subito un sussidio all'opera don Coccolo, dal vescovo di Castellamare di Stabia che fece altrettanto, da mons. Nicola Piccirilli, arcivescovo di S. Andrea di Conza.³⁵ Più significativa la risposta del vescovo di Salerno, mons. Giuseppe Giustiniani che informò il card. Merry del Val di aver già istituito un ufficio di emigrazione in diocesi nel 1907 e di aver allora stabilito anche per l'Assunta una intera giornata di preghiere pubbliche e di colletta da destinare all'opera don Coccolo. Il segretario di Stato, interpellato, lasciava al vescovo libertà di fissare la data della colletta secondo l'opportunità.³⁶

Interessante l'acclusa lettera del vescovo sorrentino invia-

³⁴ Sull'attività della Società dei Missionari d'Emigrazione di S. Antonio di Padova di mons. Gian Giacomo Coccolo, cfr. la documentazione in AGS RH 01 04.

³⁵ Giuseppe Izzo a Merry del Val, Sarno, 3 aprile 1908; Vescovo di Castellamare di Stabia, 10 febbraio 1908; Nicola Piccirilli, Conza, 11 febbraio 1908, *ibid.*

³⁶ Giuseppe Giustiniani a Merry del Val, Sorrento, 8 febbraio 1908; Merry del Val a Giustiniani, Roma, 14 febbraio 1908, *ibid.*

ta ai suoi parroci nel 1907. Preoccupato dall'incremento del fenomeno («Nello scorso anno, e nei primi mesi di questo, duemila dei nostri, o poco meno, hanno lasciate queste incantevoli dimore, lasciate queste terre feracissime, in cerca di migliori guadagni»), egli si interrogava sulle sorti morali dei suoi diocesani, teso a impedire «questa disgregazione progressiva dei nostri figliuoli» e a trasformarla in vantaggio spirituale. Per questo appoggiava l'opera di don Coccolo per l'assistenza religiosa durante il viaggio. Raccomandava di preparare spiritualmente gli emigranti, che non partissero «sconsigliatamente» e che si preoccupassero dei doveri verso la propria famiglia. L'Ufficio di Emigrazione, istituito presso la curia, si doveva occupare di mantenere i collegamenti tra gli emigranti, le famiglie e le parrocchie.³⁷

Tra le risposte positive dei vescovi abruzzesi, si segnala quella dell'arcivescovo dell'Aquila, mons. Pellegrino Francesco Stagni (futuro delegato apostolico in Canada) che nell'aprile del 1908 inviò direttamente al card. Merry del Val la somma di L. 127, quale obolo della sua diocesi per gli assistenti ecclesiastici degli emigranti. Con una nota in inglese pregava il cardinale di inoltrare eventualmente la somma al destinatario, come effettivamente avvenne.³⁸ Anche alcuni vescovi della Sicilia (quello di Noto e di Patti), della Calabria (mons. Lorenzo Chieppa di Cariati e il vescovo di S. Marco Bisignano), di Puglia e Basilicata (Gallipoli, Venosa, Gravina e Montepeloso) manifestarono il loro sostegno.³⁹

Di particolare interesse sono le annotazioni sull'emigrazione prese durante le visite pastorali dei vescovi, e di cui

³⁷ *Per gli emigranti. S.E.R.ma Mons. Arcivescovo di Sorrento ai suoi Parrochi*, S. Agnello, Tip. T. D'Onofrio, 1907.

³⁸ Pellegrino Francesco Stagni a Merry del Val, L'Aquila, 23 aprile 1908; Merry del Val a Stagni, Roma, 25 aprile 1908, ASV, *ibid.*

³⁹ ASV, *ibid.*

esiste ormai una copiosa letteratura, soprattutto per le diocesi settentrionali per merito dell'opera promossa da Gabriele De Rosa.⁴⁰ Vincenzo Robles ha studiato la visita pastorale di Nicola Monterisi nella diocesi di Monopoli negli anni 1914-15.⁴¹ Il riferimento all'emigrazione è rintracciabile in tutte le relazioni dei parroci, con una serie di osservazioni morali e pastorali. In positivo, osserva un parroco di Cisternino, le rimesse degli emigrati hanno fatto calare la piaga dell'usura «e ciò a causa delle ricchezze che vengono dall'America». Ma sul piano morale «l'emigrazione ha contribuito a far perdere alla gioventù femminile la riservatezza e la modestia... Produce gravi inconvenienti, aggiunge il can. Samarelli, per quanto concerne il matrimonio: spose abbandonate ed esposte ad illecite tresche e mariti che nelle Americhe si danno ad altri amori». Anche al ritorno si registrano rilassatezza di costumi e si verificano pratiche immorali. L'emigrazione produce anche uno spirito più critico nel popolo. A volte il popolo «è suggestionato dalle idee socialiste e dagli immigrati dalle Americhe poco bene verso il clero». Si osservano anche la circolazione di bibbie e la diffusione del protestantesimo nel Mezzogiorno, anche ad opera di apostati, fenomeno approfondito in particolare da Barra.⁴² Questi illustra la penetrazione del protestantesimo in Irpinia per effetto degli emigrati di ritorno, in concreto a

⁴⁰ A. Lazzaletto Zanolo, *Parroci ed emigranti nel Vicentino del primo Novecento*, in A. Cestaro (a cura di), *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa*, Napoli, Ferraro, 1980, pp. 1089-1118; L. Billanovich, *I parroci e i problemi del primo dopoguerra nella zona montana-pedemontana della Diocesi di Padova*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 1, 1972, pp. 333-341.

⁴¹ V. Robles, *Un vescovo meridionale per una Chiesa meridionale. Monopoli 1913-19*, in A. Fino, S. Palese, V. Robles, *Nicola Monterisi in Puglia*, Galatina, Congedo, 1989, pp. 261-264.

⁴² Sui protestanti in Irpinia, cfr. F. Barra, op. cit., pp. 134-139 e anche G. Spini, *Movimenti evangelici nell'età contemporanea*, «Rivista storica italiana», a. 80, 1968, pp. 483-484.

Trevico, Calitri, Avellino, Bisaccia e Orsara. Al censimento del 1911 i protestanti in Irpinia erano circa 900 persone: il proselitismo aveva attecchito maggiormente presso i ceti sociali più colpiti ed emarginati dal potere economico e politico, con la responsabilità di certo clero indifferente e impreparato, come sottolineava don Francesco Greco su «La gazzetta popolare» nel 1909 («Non suscitare tumulti ed aizzate gli animi del pubblico contro i protestanti. No, no e no. Noi vogliamo soltanto che il clero faccia il suo dovere»). I nuclei più resistenti si incontrarono a Calitri, nonostante l'impegno del vescovo di Conza, mons. Nappi (a Trevico mons. Diomede Falconio - dopo pochi anni delegato apostolico negli Stati Uniti - era riuscito nel 1895 a ricondurre alla fede cattolica gli evangelici).

Anche la ricerca di Cataldo Naro sulle visite pastorali dei vescovi di Caltanissetta rivela aspetti interessanti la vita pastorale riferiti all'emigrazione (ma nel limitarsi dei parroci del nisseno all'ordinaria cura d'anime senza elaborare una specifica cura pastorale), unitamente alle informazioni sulle relazioni *ad limina* per l'Irpinia che fornisce Barra.⁴³ Sia mons. Pirone che mons. Paulini di Nusco sottolineano qui soprattutto gli aspetti morali della disgregazione dei nuclei familiari.

I richiami della Santa Sede per un patronato cattolico

La Segreteria di Stato l'8 settembre 1911 indirizzò ai vescovi italiani un preciso richiamo riguardante l'assistenza spirituale e l'azione di patronato verso gli emigranti, riprendendo quanto la stessa Segreteria aveva espresso una decina d'anni prima in merito all'emigrazione continentale.

⁴³ C. Naro, *Chiesa nissena ed emigrazione*, cit., p. 227 e per l'Irpinia, F. Barra, op. cit., p. 131.

L'importante documento di Merry del Val si dilungava a proporre un'azione preventiva a favore degli emigranti da promuovere nelle stesse parrocchie attraverso un'intensa educazione catechistica, che era giudicata ancor più necessaria nel Mezzogiorno dove era ritenuta affatto insufficiente. I provvedimenti pratici indicati erano di costituire in ciascuna diocesi, ove già non funzionasse, un *Comitato per l'emigrazione*, «fine del quale sarà di agire come intermediario fra i Parroci, dalle cui cure dipendono gli operai che temporaneamente o definitivamente espatriassero e gli Uffici di informazione per gli emigranti»⁴⁴ (fra cui si indicava la Consulta dell'Opera di Assistenza con sede a Milano e l'istituzione di don Coccolo). Il messaggio appariva un chiaro rilancio del ruolo della parrocchia anche verso i fedeli che temporaneamente l'abbandonavano. Il comitato diocesano di emigrazione, con precipue competenze di coordinamento, doveva essere costituito sotto la presidenza del vescovo e comprendere sia ecclesiastici zelanti che laici.

Compito principale del «Comitato e dei Sottocomitati per l'emigrazione sarà di tenersi in relazione: 1. con i menzionati Uffici centrali d'informazione, per interessarli in tempo alle future sorti degli emigranti che partiranno dalla Diocesi e concertare con essi quanto mai si prevede possa tornare a quelli proficuo; 2. con tutti i Parroci della Diocesi». In sostanza la responsabilità maggiore toccava al parroco che doveva svolgere azione di «delicata carità ed insieme di abile previdenza»,⁴⁵ come l'informarsi sulle partenze e sulle con-

⁴⁴ Segreteria di Stato, Epistola *Uno degli argomenti...* 8 settembre 1911, «Acta Apostolicae Sedis», pp. 513-515.

⁴⁵ Ibid. Cfr. anche Arch. Concistoriale, *Costituzione e indirizzo dei patronati per gli emigranti*, 22 maggio 1913, rapporto a stampa con la sintesi delle relazioni dei vari vescovi (per il Mezzogiorno, cfr. p. 7). Per l'attività dei patronati cattolici di emigrazione, cfr. G. Rosoli, *I patronati cattolici d'emigrazione sotto Pio X*, «Studi Emigrazione», 19, n. 66 (giu. 1982), pp. 317-334.

dizioni degli emigranti, sulle loro destinazioni, indirizzandoli adeguatamente attraverso i buoni uffici dei patronati, preparare spiritualmente e con cerimonie apposite i partenti e mantenersi poi in collegamento con i propri fedeli, così come l'aiutarli al ritorno. Il papa era consapevole che solo un'azione capillare, che coinvolgesse le diocesi e soprattutto le parrocchie di origine nel farsi carico delle esigenze religiose e sociali degli emigrati, avrebbe potuto dare qualche risultato positivo. Nonostante l'approccio fortemente clericale, si avvertiva il bisogno del coinvolgimento più ampio possibile del laicato in un campo più proprio alla sua sfera d'azione.

Le risposte dei vescovi meridionali a questa ulteriore chiamata furono abbastanza numerose e confermano per lo meno la disponibilità a costituire i comitati diocesani per l'emigrazione, anche se spesso assegnati a canonici o arcipreti della Cattedrale. È vero che, rispetto ai confratelli settentrionali, solo pochi potevano allegare un nutrito bilancio dell'attività di questi comitati, attivi colà già da vari anni; tuttavia le risposte sono sempre significative di una diffusa corresponsabilità.

Numerose, come sempre, le risposte dei vescovi campani, a cominciare da mons. Giuseppe Padula, vescovo di Avellino - autore della lettera del 1915 sull'emigrazione - che allegava ai suoi parroci la circolare del dicembre 1911.⁴⁶ Significativa la conferma del vescovo di Sorrento, Giuseppe Giustiniani, e di quella del vescovo di Castellamare di Stabia che indicava la composizione del comitato dei parroci.⁴⁷ Anche il vescovo di Teano confermava l'istituzione del

⁴⁶ Giuseppe Padula a Merry del Val, Avellino, 6 dicembre 1911: ASV, *Segreteria di Stato*, Anno 1914, rubr. 18, fasc. 11.

⁴⁷ Giuseppe Giustiniani a Merry del Val, Sorrento, 12 ottobre 1911; Vescovo di Castellamare di Stabia, Castellamare, 30 ottobre 1911, ASV, *Segreteria di Stato*, *ibid.*

comitato e quello di Larino l'intenzione di farlo. Per le altre regioni, erano sulla stessa linea il vescovo di Lucera, Lorenzo Chieppa, i vescovi di Gerace, di Policastro, di Vallo della Lucania, Capaccio Vallo, Cerignola, Altamura (qui mons. Adolfo Verrienti lamentava la mancanza di laici specialisti).⁴⁸

Per l'Abruzzo, i vescovi di Termoli e di Sulmona forniscono una risposta positiva a proposito dei comitati. Quello di Sulmona allegava la sua circolare diretta ai parroci con la costituzione del «Comitato per la tutela degli Emigranti»: presidente era il delegato vescovile, mons. Achille Mastrangioli, membri altri cinque ecclesiastici e consiglieri due laici, Nicola De Pamphilis e Pietro Celidonio, rispetto ai quali il vescovo annotava al card. Merry del Val che si trattava di «due persone che hanno l'agenzia dell'emigrazione; sicché la loro opera può essere molto utile»,⁴⁹ circostanza che indubbiamente meriterebbe di essere analizzata. L'opera di operosa carità e di opportuna previdenza, suggerita ai suoi parroci, doveva seguire queste linee pratiche: informarsi delle partenze e segnalarle al comitato; in occasione della partenza, poi «il Parroco farà l'ultima prova del suo zelo sacerdotale e della sua paterna sollecitudine per i poveri emigranti. Li adunerà presso di sé, li conforterà nel bene, li metterà in guardia contro le particolari insidie delle sette sovversive, provvederà alla tranquillità della loro coscienza», amministrando l'Eucarestia. Dopo la partenza degli emigranti, il parroco non doveva ritenere esaurito il suo compito, ma doveva tenersi in corrispondenza premurosa con i suoi fedeli. Infine «quando, finalmente, gli Emigranti saranno di ritorno in patria, rimarrà al parroco il dovere di riparare ai danni che, per disavventura, la lonta-

⁴⁸ Adolfo Verrienti a Merry del Val, Altamura, 24 novembre 1911, *ibid.*

⁴⁹ Vescovo di Sulmona a Merry del Val, Sulmona, 19 gennaio 1912, *ibid.*

nanza dalla Parrocchia avesse prodotto nelle loro anime» e ricavarne pratiche indicazioni per il futuro.⁵⁰

Come abbiano funzionato queste precise raccomandazioni, quali fossero in concreto gli atteggiamenti dei parroci, i cambiamenti e le esperienze introdotti dagli emigranti nelle parrocchie di origine, in particolare quali relazioni siano intercorse tra interessi del «commercio» dell'emigrazione e impegno religioso, tutto questo rimane da approfondire in un'indagine dettagliata ancora da compiere, che scandagli nei vari archivi diocesani e parrocchiali, nei bollettini religiosi, nella stampa quotidiana gli effetti dell'emigrazione.

Pietro Borzomati ha illustrato le difficoltà specifiche dell'arcivescovo di Reggio Calabria, Camillo Rousset, in merito alla costituzione dei comitati pro emigranti. Le catene di sfruttamento in cui cadevano prima o dopo gli emigranti («questo è il danno maggiore dell'emigrazione calabrese, danno del quale anche i parroci più zelanti non sanno come rimediare») e soprattutto la carenza assoluta di clero disponibile a questo tipo di apostolato («ritengo il più difficile, per non dire impossibile, trovare in questi luoghi, sia fra il clero che fra i secolari, persone che si vogliono occupare a proposito dell'assistenza agli emigranti»).⁵¹

Un'azione in lento crescendo

È interessante osservare come anche nel Mezzogiorno negli anni antecedenti la prima guerra mondiale si possa registrare una più capillare azione a favore degli emigranti. Ciò è dovuto, oltre che alla pervasività del fenomeno, alla

⁵⁰ Circolare del vescovo di Valva e Sulmona ai sig. Curati, *ibid.*

⁵¹ Cit. da P. Borzomati, *I cattolici calabresi e la guerra 1915-1918*, in *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, Roma, 1963, pp. 450-451.

diffusione di alcune istituzioni cattoliche che rappresentavano un valido coagulo di forze religiose e sociali disposte ad aiutare concretamente gli emigranti. Accenniamo in particolare ai vari comitati diffusi nel Mezzogiorno dall'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani e soprattutto dalla federazione di istituzioni religiose da essa promossa nel 1909 sotto il titolo di «Italice Gens», Federazione delle congregazioni maschili e femminili dedite all'assistenza degli emigrati italiani in America e nel Levante.

I vari comitati della «Italice Gens», che operavano attraverso i segretariati del popolo diretti di regola da sacerdoti, trovarono discreta diffusione per merito dell'attivissimo segretario prof. Ernesto Schiaparelli e buon sostegno da parte di tanta borghesia e piccola nobiltà cattolica meridionale, disposta soprattutto ad aiutare donne e bambini. Va anche sottolineato che il richiamo alle numerose congregazioni maschili e femminili permetteva una più sicura garanzia della dimensione religiosa e dell'assistenza tradizionale, presso i moderati e il clero locale. Accenniamo qui di seguito in particolare alle iniziative realizzate a Napoli e in Calabria.

Nel 1912 venne istituito in Napoli un comitato dell'«Italice Gens» che subito incominciò ad interessarsi dell'aspetto più problematico riscontrabile al porto, costituito dalle numerose persone che venivano rifiutate per motivi sanitari (il tracoma era la causa più comune) e avevano bisogno di cure temporanee prima di riprendere il piroscampo. Anima del comitato era il marchese Giuseppe Montemayor. Ben presto vennero chiamate delle suore salesiane a dirigere l'ostello del segretariato che si occupava soprattutto delle donne e dei bambini. Dalla corrispondenza di questo ufficio, si apprende come le suore si dedicassero in particolare all'assistenza sanitaria e alloggio di donne e bambini, ma si occupassero anche della scuola alle numerose «fanciulle e giovinette quasi tutte analfabete che vi si trattengono per la cura degli

occhi ed a quelle che si fermano solo per pochi giorni è nostro impegno di farle imparare almeno a scrivere il proprio nome». ⁵² Con soddisfazione le suore potevano dire che quasi tutte le ricoverate potevano poi, dopo una breve permanenza, imbarcarsi. Si occupavano anche dei casi pietosi di orfani di emigranti che rientravano in patria e andavano collocati presso i parenti.

Anche la superiora generale delle suore di Maria Ausiliatrice, in visita all'istituzione assistenziale nel maggio 1914, ancora in piena attività, poteva constatare di persona il lavoro compiuto all'ospizio del porto per «gli svariati e pietosi casi a cui si cerca di provvedere colla maggiore efficacia e rimase commossa ed entusiasta di quest'Opera veramente caritativa e provvidenziale e propria dei tempi». ⁵³ Purtroppo lo scoppio della guerra venne a interrompere un lavoro così bene avviato, che fu in parte adattato ai rimpatriati.

Testimonianza dell'azione tardiva intrapresa nel Mezzogiorno, ma nello stesso tempo dell'interesse incontrato, è la vasta campagna di propaganda a favore dell'«Italice Gens» condotta da don Giuseppe Bottassi nelle regioni meridionali durante la prima guerra mondiale. Approfitando di un temporaneo rientro dalle missioni tra gli emigrati (e da ultimo da Cafarnao), il missionario, grande estimatore di Schiaparelli, percorse le regioni «più bisognose e trascurate nell'assistenza agli emigranti: la Sardegna, la Calabria, le Puglie, il Molise, gli Abruzzi... facendo centinaia di conferenze nelle principali città e paesi al clero a

⁵² Suor Celestina Torretta a Schiaparelli, Napoli, 21 aprile 1914 (l'istruzione era coltivata con almeno due ore di scuola al giorno oltre all'istruzione in lavori femminili), in *Italice Gens - Segretariato di Napoli*, ANSMI (Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani).

Sulle finalità e campi d'azione dell'«Italice Gens», cfr. G. Rosoli, *La Federazione «Italice Gens» e l'emigrazione italiana oltreoceano, 1909-1920*, «Il Veltro», a. 34, n. 1-2, gen.-apr. 1990, pp. 87-100.

⁵³ Suor Celestina Torretta a Schiaparelli, Napoli, 25 agosto 1914, *ibid.*

parte, e al popolo, specialmente nei luoghi di maggiore emigrazione e più sfruttati dai mestatori e dagli agenti di emigrazione». ⁵⁴ I risultati furono allora consolanti e buona l'accoglienza, anche se la crisi generale, e soprattutto il blocco dell'emigrazione, non permetteva che un'azione esigua. Si trattava quindi di un'opera prevalentemente preventiva, in vista della riapertura degli sbocchi migratori che tutti si ripromettevano vicina. I risultati pratici negli anni '20, come annota l'autore, furono assai modesti.

La S. Sede non poteva che sostenere una campagna del genere. E infatti volle esprimere il suo consenso con una lettera circolare del card. Gaetano De Lai della Concistoriale agli arcivescovi e vescovi della Calabria circa la costituzione di patronati ecclesiastici a favore degli emigranti. La lettera, pubblicata in «Acta Apostolicae Sedis», esprimeva il gradimento del S. Padre per un'opera «di grande carità verso tanti poveretti» ma anche necessaria per «custodire l'avita fede e religione in chi emigra», tenuto conto della diffusione e potenza di tante organizzazioni avverse pronte ad accaparrarsi gli emigranti, «distaccandoli dalla cattolica fede e da ogni pratica di vita cristiana». Era bene impegnarsi subito, perché «sebbene per le condizioni del momento vi sia un ristagno inevitabile nell'emigrazione, domani, al ristabilirsi delle condizioni normali, si prevede purtroppo un esodo ancor più grande del passato per i lontani paesi». La lettera lamentava, tuttavia, che verso la fine del 1916 si era costituito solo il patronato di Cosenza, e «ad esso si dovranno aggiungere due corrispondenti nelle altre due città sedi di provincia civile, Catanzaro e Reggio; salvo più tardi, quando si potrà, creare anche in esse due patronati autonomi. È poi necessario, sia con le conferenze, sia in altro modo, far conoscere ai parroci ed ai fedeli la costituzione di questi

⁵⁴ Appunto di don Bottassi, in ANSML, cit.

uffici, onde chi ha in animo di emigrare sappia a chi con fiducia può rivolgersi». ⁵⁵

Sull'onda dell'autorevole appoggio, si vennero istituendo in Calabria i vari comitati dell'Italica Gens e segreteriatî del popolo. Ne troviamo traccia negli statuti dei patronati. Significativo quello dell'Italica Gens, *Patronato emigranti. Segretariato del Popolo in Cosenza*, edito nel 1917 che contiene una presentazione dell'Associazione nazionale per soccorrere i missionari italiani (un'istituzione anni prima invisita alla curia romana), il testo di una conferenza di don Bottassi da tenere nei vari paesi, alcuni cenni sulle opere di tutela degli emigranti, incluse quelle di Scalabrini e Bonomelli. Si elencavano le prestazioni gratuite che il segretariato era in grado di offrire, soprattutto nel campo dell'assistenza legale e consulenza giuridica. Interessante era la costituzione del Comitato del patronato che vedeva presidente onorario l'arcivescovo di Cosenza, mons. Tomaso Trussoni, presidente effettivo il barone Adolfo Collice e tra i consiglieri il noto sacerdote don Carlo De Cardona, quale rappresentante del vescovo di Cassano, accanto a quelli di Rossano, Cariati, S. Marco. ⁵⁶

Si affermava che nel frattempo il segretariato del popolo si sarebbe occupato degli orfani e delle vedove e della lotta all'analfabetismo; ma lo stesso patronato avrebbe avuto senso solo se come «primo passo di una molteplice azione» che avrebbe poi dovuto coinvolgere numerose forze,

Nel 1917 venne aperto anche nella provincia di Catanzaro, propriamente con sede a Nicastro, presso la locale Cassa rurale cattolica, un altro patronato per gli emi-

⁵⁵ Congr. Concistoriale, *Lettera circolare ai Rev.mi Arcivescovi e Vescovi di Calabria sulla costituzione di patronati ecclesiastici in pro degli emigranti*, «Acta Apostolicae Sedis», a. 8, 1916, pp. 437-438.

⁵⁶ Italica Gens, *Patronato emigranti. Segretariato del Popolo in Cosenza*, Cosenza, La Piccola Tip. della Provvidenza, 1917.

granti e segretariato del popolo. L'opuscolo segue pedissequamente quanto esposto in quello di Cosenza, non senza rivelare la lentezza e macchinosità dell'iniziativa. Il patronato aveva come presidente l'on. Carlo dei marchesi d'Ippolito e vice presidente il comm. Gaetano Gargano e i consiglieri erano i sacerdoti rappresentanti delle varie diocesi. Ma in concreto l'attività sembrava ricadere tutta sul cav. Paolo Bambara, direttore dell'ufficio e presidente della Cassa rurale cattolica di Nicastro e in virtù di questa funzione disponibile a offrire la sede al patronato. Il verbale della riunione del Comitato direttivo del 6 giugno 1917 sottolineava l'intenso lavoro svolto in soli tre mesi, con oltre 200 lettere in arrivo e in partenza. Si indicava per allora la situazione finanziaria attiva del patronato per via delle numerose oblazioni pervenute, sia di laici che del clero, inclusi i certosini di Serra S. Bruno.⁵⁷

L'«Italice Gens» fu attiva anche nelle Puglie, come prova un appello del Segretariato Centrale Pugliese dell'Italice Gens per gli emigranti di Giovinazzo che informa anche della vasta rete di uffici della Federazione esistenti a Napoli e Palermo, nonché operanti in Capitanata nell'immediato dopoguerra.⁵⁸

Le persistenti luci e ombre dell'azione verso gli emigranti nel Mezzogiorno

Non è nostra intenzione protrarre oltre la nostra analisi fino al secondo dopoguerra, che rappresenta in ogni caso il periodo di maggior presa di coscienza della Chiesa meridio-

⁵⁷ Italice Gens, *Patronato Emigranti per la Provincia di Catanzaro (con sede dell'Ufficio in Nicastro) - Segretariato del Popolo*, Nicastro, Tip. Ed. Moderna, 1917.

⁵⁸ Italice Gens di Giovinazzo, foglio a stampa.

nale dei problemi dell'emigrazione e sociali in genere (ma bisognerà aspettare gli anni '60 e '70 per trovarlo espresso nei documenti del magistero episcopale). Nonostante manchi un preciso riferimento all'emigrazione nella nota lettera collettiva dell'episcopato meridionale del 1948, le riflessioni dei cattolici meridionali e italiani sui problemi del lavoro introducono elementi innovatori circa la funzione integrativa dell'emigrazione nello sviluppo italiano e nei rapporti internazionali (come nella 26a settimana sociale dei cattolici di Palermo del 1953 e nella 33a settimana sociale di Reggio Calabria del 1960 sulle migrazioni interne e internazionali nel mondo contemporaneo).⁵⁹ D'allora in poi i riferimenti dell'episcopato meridionale diventano più costanti e precisi e soprattutto diventano espliciti sui problemi migratori nella «Lettera pastorale sui problemi del Mezzogiorno» del 1973, rimasta tuttavia inedita.⁶⁰

Per quanto riguarda il primo dopoguerra, il flusso migratorio, pur intenso e caotico dal Mezzogiorno, nel primo dopoguerra è stato però di breve durata, a causa delle misure restrizioniste introdotte dai paesi americani e adottate

⁵⁹ 26ª Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia (Palermo, 1953), *I problemi della popolazione*, Roma, ICAS, 1954, pp. 189-190; 33ª Settimana Sociale dei Cattolici (Reggio Calabria, 1960), *Le migrazioni interne ed internazionali nel mondo contemporaneo*, Roma, Ed. Settimane Sociali, 1961.

⁶⁰ Per una sommaria panoramica degli interventi dell'episcopato meridionale sul tema, cfr. UCEI, *La Chiesa italiana e il Mezzogiorno. Situazione, esperienze, indicazioni*, Roma, 1970 (con l'indicazione della lettera collettiva dell'episcopato italiano al clero sul problema delle emigrazioni, 1962; alcuni elementi di riflessione pastorale sull'emigrazione si trovano nella lettera dell'Episcopato abruzzese, *Il volto dell'Abruzzo*, L'Aquila, 1969, e nella lettera collettiva dell'episcopato siciliano, 1970). Cfr. anche E. Nicodemo, *Problemi d'oggi*, Bari, 1963 e UCEI, *Immigrati del Sud e Chiesa locale*, Torino, LDC, 1978; UCEI, *Chiesa locale e partecipazione nelle migrazioni. Convegno Regionale del Segretariato Regionale per l'Emigrazione Siciliana, Palermo, 3-4 aprile 1976*, Varese, Unione Siciliana Immigrati, 1976.

Cfr. il testo della «lettera pastorale» del 1973 in P. Borzomati, *I cattolici e il Mezzogiorno*, cit.: *Il dramma dell'emigrazione, «schiavitù del nostro tempo»*, pp. 206-209.

poi, in senso difensivo, dal governo fascista. L'attenzione verso il problema migratorio si mantenne di conseguenza nel complesso marginale anche all'interno della Chiesa meridionale, che tardò perfino, come anzi detto, nel secondo dopoguerra ad assumerne l'importanza e le sfide.

Un aspetto di particolare importanza merita di essere sottolineato con riferimento agli aspetti qualitativi della vita della Chiesa meridionale e al recupero di spiritualità diffusa, sottolineato da Pietro Borzomati nelle sue importanti ricerche sulle congregazioni religiose nel Mezzogiorno. Con l'inizio del Novecento si moltiplicano, soprattutto nelle aree interne del Mezzogiorno, iniziative religiose di elevata sensibilità spirituale che anima anche gli interventi assistenziali verso i gruppi più marginali, come risulta nelle iniziative del Cusmano, del Di Francia, di Montemurro, Mottola, suor Postorino, Mauro, Manzella e tanti altri. Il collegamento tra santità ed azione sociale si caratterizza per una totale donazione ai più emarginati. «Le nuove congregazioni svolsero un'azione importante, spesso di supplenza, nella Chiesa e nella società meridionale: nella Chiesa con una costante collaborazione ai parroci, la catechesi, la formazione soprattutto dei giovani; nella società con opere di assistenza ai poveri e agli orfani, di istruzione professionale... asili e scuole elementari». ⁶¹ Le iniziative possono apparire meno significative sul piano nazionale, ma non sul piano locale. Come avvenne, anche nel campo dell'emigrazione con l'istituzione delle Francescane di S. Chiara a Corleone nel 1903 da parte di suor Maria Teresa Castimiglia con il proposito di assistere gli emigranti. Ma il livello di intuizioni spirituali è assai significativo, come aveva già rilevato Cataldo Naro a proposito della pietà popolare che venne certamente incrementata: «Si può anzi dire che l'intervento più consistente e più

⁶¹ Cfr. in particolare P. Borzomati, *Le congregazioni religiose nel Mezzogiorno e Annibale di Francia*, Roma, Ed. Studium, 1992, p. 11.

consapevole del clero nisseno riguardo al fenomeno migratorio si esprime proprio sul piano della pietà». ⁶²

Osserva Borzomati che queste iniziative non sono state colte però dall'episcopato meridionale nella loro provocazione e nei loro collegamenti. «Si ha l'impressione che l'episcopato meridionale non riuscì a cogliere il rapporto di ogni giorno tra Chiesa ed emigrazione reso robusto dalla religiosità popolare che aveva stabilito un ponte ideale tra comunità di emigranti all'estero e la patria lontana. Gli stessi vescovi, del resto, non avevano compreso nella sua ampiezza il ruolo assunto dalle nuove congregazioni religiose meridionali che, dalla fine del secolo scorso, si erano spinte nelle lontane Americhe con finalità apostoliche ed ebbero non pochi rapporti con i conterranei emigranti». ⁶³

Per concludere, può essere opportuno accennare a quell'aspetto di attaccamento culturale alle tradizioni religiose meridionali, che contrassegna la religiosità popolare meridionale e che veniva così contestato nel secolo scorso. Nelle parrocchie d'origine e santuari si possono rintracciare tante testimonianze dei legami con gli emigrati, anche nei bollettini, nelle pergamene e lapidi con liste di offerte di emigranti destinate al santo venerato o al restauro di edifici sacri; spesso vi sono testimonianze di gratitudine per una grazia accordata, una protezione ricevuta o un pericolo scampato. Numerosi *ex-voto* conservati presso i santuari provengono dagli emigrati: essi ritraggono i particolari della loro vita difficile e i pericoli quotidiani, ma nello stesso tempo esprimono il segno di una particolare fiducia e presenza di Dio, di un intervento sentito come miracoloso. ⁶⁴

⁶² Cfr. *Ibid.*, p. 69 e *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, pp. 420-425; C. Nato, *Chiesa nissena ed emigrazione*, cit., p. 236.

⁶³ P. Borzomati, *Chiesa, società ed emigrazione nel Mezzogiorno*, ora in *Esperienze meridionali di santità*, cit., p. 40.

⁶⁴ A. De Spirito, *Il santo nella storia del Mezzogiorno*, «Sociologia», n. 2, 1976, pp. 99-118; *Id.*, *I santi dell'emigrazione*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 223-233.

Indubbiamente i grandi santuari italiani hanno svolto un ruolo importante per gli emigrati, se non altro per il periodico contatto che questi mantengono in occasione del loro rientro in Italia. Il canale normale di collegamento tra emigrati e Santuari è stato l'invio sistematico della corrispondenza e delle offerte, per finalità caritative o semplicemente per intenti devozionali o mantenere i luoghi sacri. Il legame continuo tra emigrati e santuari è dimostrato concretamente nel caso, ad esempio, di Nostra Signora di Pompei: delle 12 mila lettere che in media giungono annualmente al Santuario, circa 10 mila vengono dall'estero, da tutti i devoti fuori Italia, inclusi gli emigrati, la cui partecipazione è rilevante. Le lettere non contengono solo offerte per opere di carità, ma confidenze personali, spirituali e sociali, informazioni sulla loro vita, esperienze ed aspirazioni.⁶⁵ Oltre ai Santuari mariani, vanno ricordati quelli dei santi più venerati dagli emigrati: quello di S. Antonio da Padova, S. Francesco da Paola, di S. Francesco d'Assisi. Né vanno dimenticati i Santuari a dimensione più «regionale», che si ritrovano così frequentemente nel Mezzogiorno.

Per quanto riguarda l'esperienza religiosa all'estero, le

Cfr. in particolare gli ex voto riprodotti nella mostra promossa dalla Fondazione Sella, *Sapere la strada. Percorsi e mestieri dei biellesi nel mondo*, Milano, Electa, 1986; D. Albera, M. Cordero, *Dagli emigranti, per grazia ricevuta*, in Comune di Cuneo, *Dal monte al piano*, Cuneo, L'Arciere, 1991, pp. 59-68.

⁶⁵ G.A. Colangelo, *Gli emigrati attraverso le lettere ai santuari di Calabria e Basilicata*, in P. Borzomati (a cura di), *L'emigrazione calabrese dall'Unità ad oggi*, Roma, CSER, 1982, pp. 217-240; Id., *Aspetti della pietà degli emigrati meridionali*, «Studi Emigrazione», a. XXVI, n. 93, 1989, pp. 109-124; A. De Spirito, *Pregheiera popolare e vita quotidiana dei devoti della Madonna di Pompei*, in Bartolo Longo e il suo tempo, Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1983, pp. 69-90; G. Rosoli, *La devozione alla Madonna di Pompei tra gli emigranti nelle Americhe*, in ibid., pp. 373-379; L. Sartori (a cura di), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, Padova, 1983; Per una lettura pastorale dei Santuari, cfr. V. Bo, *Feste, riti, magia e azione pastorale*, Bologna, EDB, 1983.

innumerevoli tracce della religiosità d'origine si possono trovare nelle devozioni popolari e anche negli stessi nomi, decorazioni ed architetture delle chiese, con una particolare predilezione alla dedicazione alla Madonna (la Madonna del loro paese, ma più spesso la Madonna del Carmelo o del S. Rosario, di N. S. di Loreto, di N. S. di Pompei, e così via) e ai santi più venerati ed amati in Italia. Così l'arte statuaria, la decorazione degli altari maggiori e votivi e di cappelle ed edicole nelle zone rurali, hanno trasmesso i segni di una continuità singolare. Le feste religiose all'estero sono state sentite e riproposte dagli emigrati come riaffermazione della propria identità in una società così estranea alla loro. La ricorrenza patronale risvegliava un particolare fervore nella comunità, che non era solo festaiolo e profano, ma era anche desiderio del sacro, bisogno di comunicare nella preghiera personale e comunitaria. Le tradizionali feste patronali si sono sviluppate per geminazione spontanea, e a volte in contemporanea con altri spezzoni di comunità paesane createsi in diverse nazioni, ma rimaste in collegamento tra loro.⁶⁶ Questa continuità comunitaria nella festa, celebrata il medesimo giorno in città straniere così lontane, dà l'idea della dimensione della diaspora paesana e di come siano forti le catene di solidarietà e, soprattutto, di come il momento religioso sia profondamente avvertito e alimentato quale momento di identità e di comunione. Si potrà accennare alla festa della Madonna delle Grazie di Pescopagano, celebrata lo stesso giorno, verso la fine di agosto, dalle comunità residenti in Buenos Aires, Caracas e New York. Ma non meno importante, è la festa della Beata Vergine Achiropita, patrona di Rossano Calabro, e che da vari

⁶⁶ G. Rosoli, *Devozioni popolari e tradizioni religiose degli emigrati italiani oltreoceano*, in Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, *La preghiera del marinaio. La fede e il mare nei segni della Chiesa e nelle tradizioni marinare*, Roma, Istituto Poligrafico, 1992, pp. 872-888.

decenni è diventata la festa religiosa più importante della comunità italiana paulista (e quindi non più solo dei calabresi di São Paulo) e celebrata unitamente alla comunità italiana di Buenos Aires.⁶⁷ Il forte associazionismo dei calabresi in Argentina, che annovera una cinquantina di società di ispirazione religiosa, alimenta nelle città, specie nella capitale, la celebrazione di numerose feste mariane e dei santi che costituiscono tutt'oggi un osservatorio socio-religioso importante.⁶⁸

Una risposta puntuale alle tante domande sollevate dalla religiosità meridionale all'estero in prospettiva storica arricchirà grandemente la comprensione delle dinamiche delle varie Chiese locali, le quali si arricchiscono sempre nelle situazioni di contatto, di confronto e di comunione, come è avvenuto anche nell'esperienza diretta dei fedeli protagonisti dell'emigrazione.

⁶⁷ F. Martinelli, *San Paolo. Gli italiani. Integrazione sociale e diffusione culturale*, Roma, Bulzoni, 1988, pp. 115-123; la festa della N.S. Achiropita a S. Paolo risale al 1908. Cfr. R. Bosworth, M. Melia, *The Italian feste of Western Australia and the myth of the Universal Church*, in *Aspects of ethnicity. Studies in Western Australian History*, XII, April 1991, pp. 71-83; M. Pretto, *La pietà popolare in Calabria*, Cosenza, Editoriale Progetto 2000, 1988.

⁶⁸ G. Rosoli, *Festività mariane dei calabresi in Argentina*, in *S. Maria di Pulsì - Storia e pietà popolare*, Reggio Calabria, Laruffa, 1990, pp. 403-416; L. Favero, A. Bernasconi, G. Bramuglia, *Confraternite italiane a Buenos Aires*, *ibid.*, pp. 359-370.

RELIGIONE E IMMIGRAZIONE NEGLI USA IN PROSPETTIVA STORIOGRAFICA

Una questione secolare

A nessuno sfugge l'importanza dei fattori della religione e dell'immigrazione, che hanno contrassegnato così profondamente il contesto nordamericano; proprio per merito dell'arrivo di masse ingenti di immigranti dall'Europa, nell'arco di un secolo, la storia di quel continente è stata contrassegnata dalla componente religiosa in forme così marcate, anche profane, come in nessun altro paese del mondo occidentale.

Il fattore religioso sviluppato nel Nord America è stato spesso visto, specie da parte degli studiosi europei, in modo riduttivo o polemico, di regola per svalutarne l'importanza; ma anche una visione ideologico apologetica da parte americana, riscontrabile sia nella concezione messianica iniziale del paese che in quelle dell'«americanismo» e similari, ne ha cristallizzato le funzioni. Sta di fatto che, mentre l'assolutismo, prima, il liberalismo e la rivoluzione industriale, poi, parevano mettere fortemente in crisi il ruolo della religione in Europa, in America essa sembrava vivere un periodo di rifondazione e di rilancio, sia in prospettiva sociale che spi-

rituale. Una valutazione complessiva e un bilancio del rapporto diretto tra immigrazione e religione nel contesto americano forse non è ancora possibile. Ma gli studi promossi in questi decenni, soprattutto sui gruppi etnici europei per il periodo della grande immigrazione, hanno indubbiamente arricchito in maniera sostanziale le conoscenze e ribaltato, in parte, le prospettive iniziali.

È pur vero che, per quanto riguarda il ruolo della religione nella società americana, già i primi osservatori, come Tocqueville, hanno potuto rilevare la sua centralità nell'impostazione della vita quotidiana e sociale dell'America, piuttosto che nella sfera politica. Lo stesso messianismo temporale dell'800 sembra aver privilegiato i floridi territori degli Stati Uniti, nel mito popolare, al tempo sociale e religioso, di successo economico e di una nuova terra promessa insieme a luogo di una rifondazione religiosa. In ogni caso, è indubbio che negli Stati Uniti la religione si è trasformata sempre in strumento di integrazione sociale e di identificazione con la società americana nel suo complesso. Gli stessi movimenti anticlericali, così forti inizialmente presso vari gruppi, come i tedeschi e italiani, costituiti da democratici e «liberali», prima (per i quali la vera religione è quella della libertà), e socialisti, poi, apparivano anacronistici negli Stati Uniti, dove la religione - all'inizio il protestantesimo puritano - aveva anche una funzione di moralizzazione nella vita politica.

Recentemente si è potuto scrivere che gli Stati Uniti, nonostante le sue ambiguità e il persistente conflitto tra sacro e profano, tra la marcata dimensione materialistica e spiritualistica, si potrebbe considerare come il maggiore paese del mondo occidentale intriso di religiosità pubblica. Infatti, la religione vi gioca non solo un ruolo spirituale ma anche culturale e tradizionalmente svolge una funzione pratica di democratizzazione. La stessa diversità religiosa e culturale di tanti immigrati recenti che anche ora si insediano

negli Stati Uniti, così come la ricorrente nascita di nuovi movimenti religiosi, serve a mantenere viva la singolarità del caso americano. Spesso i revivals religiosi sono proprio contrassegnati dalla ricerca delle radici, al tempo stesso vecchie e nuove, per minoranze e gruppi etnici, ancora vitali, che tendono a una «nuova nascita».¹

Per quanto riguarda più specificamente gli immigrati, si può ritenere, in linea generale, che essi, soprattutto nella fase iniziale del loro graduale inserimento nella società americana, hanno avuto bisogno, prima, di identificarsi e di integrarsi nella loro chiesa come canale per ottenere un più spedito processo di integrazione nel *mainstream* americano. Come controparte, la società suggeriva e imponeva certi modelli e comportamenti per la chiesa, sia protestante che cattolica, nominalmente indipendente ma in realtà sempre bisognosa di essere accettata e riconosciuta dalla società globale.² Il processo di integrazione sociale di gruppi religiosi diversi non è stato certo facile, lineare e automatico, né nei confronti della società globale, né all'interno delle varie chiese. Basti pensare alla radicata ostilità verso i cattolici e alle ripetute forme di violenza nei loro confronti, ancora attorno alla metà dell'800. Anche all'interno della stessa Chiesa cattolica il percorso è stato tutt'altro che esente da contrasti, tensioni e condizionamenti, nei confronti delle istituzioni sociali americane e nell'impatto con la diversificata realtà territoriale.

Per quanto riguarda più specificamente la sorte della comunità cattolica negli Stati Uniti, si può facilmente osser-

¹ E.A. Tiryakian, *Gli Stati Uniti come fenomeno religioso*, in J. Delumeau, E. Bolgiani (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino, SEI, 1985, pp. 1001-1027.

² G. Lenski, *The religious factor*. New York, Doubleday, 1963; P. Miller, *The life of the mind in America*. New York, Harcourt Brace & World, 1965; S.E. Ahlstrom, *A religious history of the American people*, 2 voll. New York, Doubleday, 1975.

vare che il cattolicesimo americano è passato, in poco più di un secolo a partire dalla metà dell'800, da chiesa di minoranza a chiesa di maggioranza; e questo è dovuto unicamente al fatto che gli immigrati cattolici hanno di continuo ingrossato le sue fila e invertito il rapporto di crescita, sia in termini di nuovi arrivi che di più intensa crescita demografica delle comunità di fedeli. Ma anche il cambiamento di strategia dei cattolici, passati ben presto dall'iniziale condanna del separatismo alla pratica accettazione della separazione tra chiesa e stato fino a farne uno dei punti fermi della loro impostazione, ha servito grandemente al risultato finale.³

Si può parlare, quindi, di un rilancio della religione nel Nord America per effetto dell'immigrazione? Così almeno sembra suggerire il caso dei cattolici negli Stati Uniti, passati, da un punto di vista quantitativo, da meno di 200 mila fedeli attorno al 1820 a 18 milioni nel 1920 e a 80 milioni nel 1980. Ma più importante dell'aspetto quantitativo è la qualità del dinamismo espresso dalle istituzioni create e dall'importanza centrale oggi assunta dai cattolici sulla scena pubblica americana. Il segno dominante per tutte le confessioni (si pensi al caso degli ebrei e degli orientali) sembra essere stato proprio quello di un forte mantenimento della religiosità di origine e di una espansione di quelle formazioni religiose che si rivelavano più duttili, rispondenti e disponibili al contesto americano.

È noto come la politica generale della Chiesa cattolica, chiaramente espressa al concilio plenario di Baltimora (1884), mirasse a mantenere i fedeli cattolici dentro le pro-

³ J.P. Dolan, *The American Catholic experience. A history from colonial times to the present*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985; J. Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti. Dalla scoperta dell'America ai nostri giorni*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1985; H.J. Abramson, *Ethnic diversity in Catholic America*. New York 1973; D. Dohen, *Nationalism and American Catholicism*. New York, Sheed & Wood, 1967.

prie comunità, evitando per quanto possibile di far ricorso ai servizi delle istituzioni esterne, di regola protestanti, per paura del proselitismo avversario. Il ripiegamento dei cattolici su se stessi, con i rischi di una certa chiusura e provincialismo culturale, li obbligò tuttavia a dar prova di un attivismo di cui si trova difficilmente l'equivalente nelle chiese europee del tempo. Il canale privilegiato, attraverso cui avviare le iniziative degli immigrati, è stata la «parrocchia nazionale», omogenea per gruppo etnico, costituita dall'edificio della chiesa e, accanto ad essa, della scuola parrocchiale. La parrocchia è diventata il punto focale della vita degli immigrati, centro non solo della vita religiosa, ma anche sociale, in uno stretto rapporto tra nazionalità e religione; per i gruppi non anglofoni la lingua è stata il principale fattore di identificazione religiosa e sociale della comunità.

Dell'importante ruolo della cultura e delle scuole degli immigrati non è stato tenuto gran conto negli studi sull'immigrazione, così come della lingua, funzionale al culto e segno dell'appartenenza etnica. Le ricerche storiche sui cattolici sembravano partire piuttosto dal presupposto negativo, avallato da tanti dibattiti e battaglie a fine '800 tra «cahenslismo», vescovi progressisti e conservatori, circa la supposta perdita della fede o «apostasia» di masse di immigrati cattolici. Gerald Shaughnessy, nel 1925, dava espressione a questa consolidata preoccupazione pastorale nel suo noto libro (*Has the immigrant kept the faith?*).⁴ Sta di fatto che la sfida delle chiese protestanti ha rappresentato spesso l'occasione concreta per avviare delle istituzioni specifiche per i cattolici, senza dimenticare le sollecitazioni in questo senso della Santa Sede ai vescovi americani.

Può risultare qui secondario approfondire la questione, che spesso ha preoccupato gli storici di allora, sui dati (peraltro sempre discussi e controversi) della reale perdita

⁴ G. Shaughnessy, *Has the immigrant kept the faith?* Washington 1925.

dei cattolici, sia in senso totale, di abbandono completo della fede, che di passaggio ad un'altra confessione. Premessa la necessità di opportune periodizzazioni per ogni gruppo, per lo meno nel lungo periodo, come risulta da un'indagine del 1980, sembrerebbe confermato l'elevato grado di conservazione etnico religiosa negli Stati Uniti, soprattutto presso i tedeschi.⁵ Il gruppo italiano si qualifica come cattolico per l'80% (i polacchi per il 72%), con una marcata perdita della pratica religiosa e un passaggio alle confessioni protestanti.⁶

In sostanza non si è verificata, a seguito dell'immigrazione, una perdita sostanziale o la nascita di un *melting pot* e sincretismo religioso. Anche se fenomeni del genere sono riscontrabili, specie per il periodo più recente, in un paese peraltro così facile al cambiamento, nel complesso il forte senso dell'«osservanza» tradizionale, che ha contrassegnato tutti i gruppi religiosi negli Stati Uniti, ha legato fortemente quelle confessioni ai moduli e alle strutture delle chiese europee di origine. È risultato attenuato (pur non mancando casi in quasi tutti i gruppi) anche il fiorire di «chiese nazionali americane»; naturalmente non tanto tra i protestanti, sensibili per tradizione e costumi a frequenti sdoppiamenti e aggregazioni occasionali, ma anche in questi casi, comunque, più sul piano dell'organizzazione che della dottrina.

Intento di questo contributo non è di ripercorrere le tappe salienti del pensiero filosofico teologico americano e neppure tracciare una esaustiva rassegna della abbondante letteratura prodotta in questi decenni, lavoro peraltro com-

⁵ TH.J. Archdeacon, *Becoming American. An ethnic history*. New York, The Free Press, 1983.

⁶ Cfr. in particolare E.C. Sartorio, *Social and religious life of Italians in America*. Boston, Christopher Publ., 1918; Id., *Americani di oggi*. Bologna, Zanichelli, 1920; T. Abel, *Protestant home missions to Catholic immigrants*. New York 1933.

più egregiamente già da vari studiosi (da Silvano Tomasi e Edward Stibili per gli italo-americani negli Stati Uniti, da Graziano Tassello in un'ottica più ampia, da Rudolph Vecoli e altri),⁷ quanto piuttosto di presentare alcune considerazioni generali sui nodi tematici e sullo sviluppo della storiografia relativa al rapporto tra religione e immigrazione/etnicità.

Interpretazioni e interrogativi ricorrenti

Per comodità espositiva, varrà la pena di accennare alla produzione della storiografia, in prevalenza americana (tenuto conto dello scarso apporto della produzione europea ed italiana), lungo i filoni delle principali interpretazioni a proposito di religione e immigrazione. Queste interpretazioni in genere derivano dalle correnti di pensiero e di studio, prevalenti nelle varie epoche. Si può parlare di un certo sviluppo cronologico che vede la tradizionale visione assimilazionista (o del consenso) cedere il passo a quella revisionista (o conflittiva) degli anni '60, al modello della chiesa come mediazione e infine a quello pluralista degli anni più recenti. Queste tappe della riflessione storiografica, che mutano anche per effetto della diversificazione ed aggiornamento dei metodi dell'indagine storica, non vanno intese in senso assoluto (raramente si trovano impostazioni pure o senza ibridismi, e spesso ci sono nei singoli lavori significativi anticipi e intuizioni) quanto piuttosto come indirizzi pre-

⁷ S.M. Tomasi, E. Stibili, *Italian Americans and religion. An annotated bibliography*. New York, Center for Migration Studies, 1978; G. Tassello, *Religione ed emigrazione. Una selezione bibliografica*, «Studi Emigrazione», XXI, 76, 1984, pp. 439-523; R.J. Vecoli, *From the «Uprooted» to the «Transplanted»: the writing of American immigration history, 1951-1989*, in V. Gennaro Lerda (ed.), *From «Melting Pot» to multiculturalism: the evolution of ethnic relations in the United States and Canada*. Roma, Bultroni, 1990, pp. 25-53.

valenti nello studio dell'incidenza religiosa delle masse di immigrati negli Stati Uniti.⁸

Le varie interpretazioni, più che escludersi reciprocamente, sembrano rappresentare le varie istanze e gli interrogativi di fondo che le comunità di fedeli hanno da sempre sollevato nel caso statunitense: in che misura l'esperienza religiosa degli immigrati ha influito sul sistema politico, sociale e religioso del paese, quale impatto essa ha avuto sul processo di identità nazionale, come si è concretato il ricorrente dilemma tra conservazione e perdita dei legami religiosi a seguito dell'emigrazione, come la religione ha retto di fronte ai cambiamenti esterni e alle trasformazioni interne, quali sono state le ripercussioni sulla struttura religiosa degli Stati Uniti, che incidenza ha avuto la religione nel processo di riscoperta o rivitalizzazione della consapevolezza etnica, quali sono le sue capacità di resistenza nel futuro. Non tutta la problematica è stata approfondita nella pur abbondante letteratura, ma si è avuto almeno una parziale risposta e illuminazione.⁹

Alcuni gruppi etnici, come quello tedesco e irlandese, godono di una consolidata letteratura, che ha illustrato le varie sfaccettature della loro esperienza religiosa; la nostra attenzione si rivolge principalmente al caso italiano.

- *La visione assimilazionista*, legata al livello conoscitivo delle scienze sociali di fine '800 in larga parte condizionate dal positivismo, ha esteso al campo religioso l'idea della pronta immedesimazione degli immigrati ai modelli di vita

⁸ Sui cambiamenti dell'atteggiamento della chiesa verso gli immigrati, cfr. P.H. Gleason, *Keeping the faith: American Catholicism past and present*. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1987; J. Dolan, *The immigrants and their gods: a new perspective in American religious history*, «Church History», 57, 1988, pp. 61-72.

⁹ T.L. Smith, *Religion and ethnicity in America*, «The American Historical Review», 83, 1978, pp. 1155-1185.

della società americana. Questa interpretazione corrente è stata espressa e fortemente sostenuta in chiave di politica pastorale anche dai primi vescovi della Chiesa cattolica, come via obbligata per ottenere un immediato adeguamento di comunità così diverse al programma di impianto e di forte sviluppo della Chiesa cattolica nordamericana. L'attesa comune era che gruppi diversi, soprattutto europei tradizionalmente ostili, quali irlandesi, tedeschi, polacchi, italiani e slavi ed altri, potessero convivere facilmente e fondersi insieme in modo da dare origine all'amalgama del «cattolico americano», quasi saldando in una nuova unità nazionale la diversità delle vecchie nazioni.

La scuola assimilazionista, misconoscendo o dando poca attenzione alle tensioni e contrapposizioni interne, ha sottolineato la funzione delle chiese nel processo di coesione nazionale e di omogeneizzazione interna, attorno ad alcune istituzioni forti. Con una espressione tipica dell'ottimismo americano si riteneva di poter fondere gradualmente insieme i caratteri dei diversi gruppi etnici europei, definiti razzialmente secondo i rigidi canoni dell'antropologia positivista, attraverso il forte dinamismo, la capillare presenza della scuola cattolica e la superiorità delle istituzioni americane. Fino agli anni '50 la produzione storiografica sosteneva ancora questa visione, più ideologica e di linea pastorale che di ricerca.

La scuola «del consenso» trovava che l'esperimento religioso americano era quasi immune dai conflitti, divisioni e contrapposizioni ideologiche, tipici dell'esperienza europea.¹⁰ In particolare la Chiesa cattolica veniva presentata ed

¹⁰ La tesi che la vera religione era negli Stati Uniti l'«American way of life» e che la chiesa funzionava per l'incorporazione degli immigrati era sostenuta con forza da Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew: a sociological study of religion's impact on politics, economics and family life*. New York, Doubleday, 1955.

esaltata come una delle più efficaci agenzie di americanizzazione; il che era vero soprattutto del ruolo svolto dalla Chiesa cattolica nel periodo degli anni '20, quando puntando al vantaggio di un riconoscimento pubblico e a una maggiore investitura funzionale per il futuro, essa non tenne in dovuta considerazione il lento cambiamento sociale e culturale delle masse immigrate meno istruite e il rispetto della loro diversità.

Questo indirizzo storiografico applicava quanto Oscar Handlin asseriva nel suo classico *The Uprooted*, a proposito del ruolo della religione, come l'unico fattore in grado di sopravvivere al trasferimento nel Nuovo Mondo, e in cui l'immigrante concentrava tutto il peso del suo legame con il passato. Una folta schiera di studiosi, tra gli anni '40 e '50 (tra i quali occorrerà citare Joan Bland, Emmet Rothan, Colman Barry, Vincent Fecher, Michael Curley e soprattutto Philip Gleason per il caso dei cattolici tedeschi)¹¹ hanno arricchito il campo delle conoscenze sul comportamento religioso degli irlandesi, tedeschi, polacchi, ucraini, slovacchi e cechi negli Stati Uniti, offrendo, in alcuni lavori insuperabili, degli spaccati assai più ricchi di tensioni e di illuminazioni rispetto alle ipotesi iniziali. Gli studi sul gruppo italiano vennero un pò in ritardo, se si prescinde dal lavoro, sostanzialmente di repertoriamento, di Giovanni Schiavo.¹²

Per quanto riguarda i modelli di indagine, spesso questa letteratura storica non era che una estensione ai gruppi etni-

¹¹ E.H. Rothan, *The German Catholic immigrant in the United States, 1830-1860*. Washington, The Catholic University of America Press, 1946; V.J. Fecher, *A study of the movement for German national parishes in Philadelphia and Baltimore (1787-1802)*. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1955; C. Barry, *The Catholic church and German Americans*. Milwaukee 1953; Ph. Gleason, *The conservative reformers. German American Catholics and the social order*. Notre Dame, Ind., 1968.

¹² G. Schiavo, *The Italian contribution to the Catholic church in America*. New York, Vigo Press, 1949.

ci degli indirizzi della tradizionale storia della chiesa americana, in cui risaltavano in primo piano il ruolo del clero, le idee e l'attività dei *leaders* più significativi, mentre rimaneva in secondo piano il ruolo del laicato e dei fedeli nel forgiare il cattolicesimo americano. I soggetti reali e manifesti della storia sembravano essere la gerarchia, le diocesi, le istituzioni religiose. Gli storici della chiesa erano in genere preoccupati più degli sforzi del clero nel gettare le basi delle istituzioni ecclesiastiche, dove non ne esistevano, che di esaminare lo sviluppo interno delle masse di immigrati cattolici, della loro cultura religiosa e del loro contributo, non esente da contrasti e ambiguità, alla crescita religiosa. La chiesa per gli storici era l'immigrante «istituzionale», mentre quello comune rimaneva in gran parte sconosciuto.¹³

Nonostante la staticità del modello adottato, questa stagione storiografica ha avuto il merito di aver a lungo considerato la chiesa cattolica come un'istituzione tipica degli immigrati e vicina alle condizioni dei poveri, anche se l'accento era posto sulle forme esterne del cattolicesimo d'America e sulla conformazione delle tradizioni religiose al modello americano. Mancava una conoscenza più approfondita delle dinamiche culturali nel loro complesso e del comportamento religioso delle masse.

- Negli anni '60, l'impatto dei metodi della storia sociale, la riscoperta dell'etnicità e il rilancio della politica etnica, nonché i profondi cambiamenti avvenuti all'interno della Chiesa a seguito del Concilio Vaticano II hanno grandemente ampliato l'approccio della storia della chiesa, dando un posto di rilievo agli aspetti dinamici, inclusa l'immigrazione.¹⁴

¹³ J.M. Withe, *Historiography of Catholic immigrants and religion*, «The Immigration History Newsletter», (14), 2, 1982, pp. 5-11.

¹⁴ Nel nuovo solco si collocano importanti ricerche, di vasto respiro e spesso di natura comparativa: J.P. Dolan, *The immigrant church. New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*. Baltimore, The Johns Hopkins

In quel periodo, negli Stati Uniti studiosi quali Rudolph Vecoli, Virginia Yans-Mc Laughlin, Joseph Barton, Robert Harney e vari altri¹⁵ hanno ridimensionato la visione tradizionale dell'immigrazione, come fenomeno di rottura totale con il vecchio mondo e di totale adeguamento al nuovo. Essi hanno sottolineato piuttosto la continuità culturale e delle istituzioni sociali e i resistenti legami tra vecchie tradizioni e nuove esperienze. La stessa istituzione centrale della chiesa, esaminata criticamente proprio nella sua leadership, era messa in discussione come istituzione integrale e assorbente nella vita degli immigrati.

In molti studi tradizionali, infatti, mancava la sottolineatura della immancabile conflittualità comunitaria, non solo

Univ. Press., 1975; Id., *Catholic revivalism. The American experience, 1830-1900*. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1978; R.M. Linkh, *American Catholicism and European immigrants (1900-1924)*. New York, Center for Migration Studies, 1975; J.F. Parot, *Polish Catholics in Chicago, 1884-1920. A religious history*. Dekalb, Northern Illinois Press, 1981; A.J. Kuzniewski, *Faith and fatherland. The Polish church war in Wisconsin, 1896-1918*. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1980; H. Kubiak, *The Polish national Catholic church in the United States of America from 1897 to 1980. Its social conditioning and social functions*. Warsaw 1982; V. Greene, *For God and country. The rise of Polish and Lithuanian ethnic consciousness in America, 1860-1910*. Madison, The State Historical Society of Wisconsin, 1975; R.M. Miller, T.D. Markik (eds.), *Immigrants and religion in urban America*. Philadelphia, Temple University Press, 1977; F. Mocha (ed.), *Poles in America*. Wozzalla 1978; B.P. Procko, *Ukrainian Catholics in America. A history*. Washington, University Press of America, 1982; AA.VV., *The other Catholics*. New York, Arno Press, 1978.

15. R.J. Vecoli, *Prelates and peasants: Italian immigrants and the Catholic church*, «Journal of Social History», 2, 1969, pp. 217-268; Id., *Cult and occult in Italian American culture: the persistence of a religious heritage*, in R.M. Miller, T.H.D. Marzik (eds.), op. cit., pp. 25-47; R.F. Harney, *Dalla frontiera alle Little Italies. Gli italiani in Canada, 1800-1945*. Roma, Bonacci Ed., 1984; J. Barton, *Peasants and strangers: Italians, Rumanians and Slovaks in an American city*. Cambridge, Harvard University Press, 1975; J. Bodnar, *The transplanted. A history of immigrants in urban America*. Bloomington, Indiana University Press, 1987; D. Rae Gabaccia, *Militants and migrants. Rural Sicilians become American workers*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1988.

da parte della componente anticlericale, assai forte in Europa e nei movimenti socialista ed anarchico impiantati negli Stati Uniti,¹⁶ ma anche all'interno della Chiesa cattolica, dove si incrociavano le contrapposizioni di cultura e di classe, di razza e di etnia, di sensibilità e di formazione religiosa. Vecoli in particolare ha sottolineato quanto i valori, le prospettive religiose, le tensioni politiche e sociali degli italiani fossero differenti da quelli della *leadership*, prevalentemente irlandese, della Chiesa americana.¹⁷ Con ciò si evidenziavano le forti differenze culturali e religiose esistenti all'interno della Chiesa cattolica, ma veniva anche posta la questione della sua ridotta capacità nell'assorbire gli italiani di differenti *backgrounds* culturali, rispetto ad altre istituzioni, spesso contrapposte.

La *tendenza revisionista*, nonostante alcuni limiti e semplificazioni, paralleli a quanto avveniva in Italia attraverso la letteratura neomarxista (espressa dagli studi di E. Franzina e E. Sori),¹⁸ ha servito a vivacizzare il quadro delle ricerche, che si sono indirizzate verso nuovi campi della storia sociale e religiosa. Grande apporto è stato dato al processo di consapevolezza etnica, rispetto all'appiattimento dell'assimilazionismo, che spesso nascondeva (è inutile negarlo) la paura dello straniero. Sulla spinta dell'onda si è rischiato a volte di giungere all'altro estremo, cadendo nella ristrettezza dell'approccio istituzionale, di segno opposto. Come afferma Pozzetta, i revisionisti sembravano essere più preoccupati di quello che era sbagliato nella Chiesa cattolica piuttosto che di quello che avveniva realmente in essa ed in quale preciso

¹⁶ S.M. Miller, *The radical immigrants*. Boston 1974, stima che un quarto degli immigrati radicali fosse di estrazione cattolica, per la maggior parte irlandesi.

¹⁷ R.J. Vecoli, *Prelates and peasants...*, cit.

¹⁸ E. Franzina, *La grande emigrazione*. Padova, Marsilio, 1976; E. Sori, *L'emigrazione italiana dall'Unità alla seconda guerra mondiale*. Bologna, Il Mulino, 1979.

contesto.¹⁹ Del resto, i lavori di ricostruzione storica erano spesso prigionieri delle fonti, particolarmente di quelle socialiste ed anarchiche che riflettevano l'accentuata aggressività contro la Chiesa e il radicato pregiudizio anticlericale. Anche in questo caso, quello che rischiava di essere trascurato era lo studio del peso reale dei fattori in gioco, al di là delle accese polemiche verbali, trascurando i condizionamenti reciproci nella vita quotidiana, gli imprestiti di riti e simboli, gli antagonismi e la concorrenza nell'attrarre l'immigrante.

- L'approccio della *chiesa etnica come mediazione* tra la società e la chiesa stessa, ben espresso e documentato nelle ricerche di Silvano Tomasi, ha dato un grande impulso allo studio dei casi di parrocchie e di comunità etniche.²⁰ Si sollevava di conseguenza con maggior vigore il problema delle fasi evolutive di una presenza nella realtà locale e soprattutto degli strumenti di intermediazione alla portata ed elaborati dagli immigrati. Le ricerche hanno aiutato grandemente la conoscenza della specificità dei vari gruppi immigrati, delle esigenze culturali, istituzionali, culturali e religiose proprie di ciascuna comunità. Privilegiare l'analisi della «parrocchia nazionale» aiuta a spiegare la strategia singolare del Nord America nell'affrontare il problema dell'assistenza religiosa degli immigrati, confrontati con un diverso contesto, lingua

¹⁹ G.E. Pozzetta, *The parish in Italian American religious history*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*. Roma, Centro Studi Emigrazione, 1989, pp. 481-489; G.R. Mormino, G.E. Pozzetta, *Italian immigrants and the American Catholic church. A parish perspective*, «Studi Emigrazione», XXV, 93, 1989, pp. 95-108.

²⁰ S.M. Tomasi, *Americanizzazione o pluralismo? La chiesa etnica italiana come istituzione mediatrice nel processo d'integrazione degli emigrati negli Stati Uniti d'America*, in *Gli italiani negli Stati Uniti*. Firenze, Università degli Studi di Firenze, 1972, pp. 389-422; Id., *Piety and power. The role of Italian parishes in the New York metropolitan area, 1880-1930*. New York, Center for Migration Studies, 1975.

e forme espressive.²¹ La parrocchia etnica ha svolto la funzione di *enclave* in grado di trasmettere la fede dei migranti e di fornire la base per la preservazione della loro identità. Non sempre ne è risultata confermata la coesione interna del gruppo, anche se questo è stato il caso più comune; a volte si verificavano frammentazioni e sdoppiamenti, per ragioni contingenti di personalismi o più profonde legate ad antiche divisioni, tra cui fortissime quelle regionali.

Lo studio di Tomasi sulle parrocchie italiane nell'area di New York colloca gli immigranti nel contesto concreto della loro vita religiosa quotidiana. È proprio analizzando le comunità religiose nel loro sviluppo (invece che dei soli vescovi), che si chiariscono i conflitti e gli adattamenti delle varie ondate di immigranti cattolici alla chiesa locale con la molteplicità dei loro *backgrounds* ed espressioni culturali. La storia delle parrocchie nazionali, o etniche in generale, è di fondamentale importanza, nella prospettiva di ricerca ribadita da Pozzetta, ed è preliminare a tutta la questione del pluralismo etnico, dal momento che esso si origina realmente all'interno di queste modeste sottocomunità. Gli studi promossi a metà degli anni '70, come indica anche un volume della American Italian Historical Association, hanno ampliato la conoscenza sul comportamento religioso dei vari gruppi etnici, in particolare degli italiani, che sono sempre risultati tra i gruppi più consistenti e problematici nella storia della chiesa americana.²² Fin dall'inizio si parlò

²¹ E. Ciesluk, *National parishes in the United States*, Washington 1944; J. Dolan (ed.), *The American Catholic parish: a history from 1850 to the present*, 2 voll. New York, Paulist Press, 1987.

²² S.M. Tomasi (ed.), *The religious experience in Italian Americans*, Staten Island, N.Y., The American Italian Historical Association, 1975. Cfr. anche J. Hennessey, *Italian immigration and the church in the United States*, S. Di Giovanni, *The Propaganda Fide and the «Italian Problems»*, e S.M. Tomasi, *Scalabrini e i vescovi nordamericani*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchia...*, cit., pp. 431-442, 443-452, 453-467.

dell'*Italian problem*, per quell'insieme, di difficile comprensione per la cultura anglosassone, composto di irreligione e di devozionalismo, di profondo attaccamento ad antiche forme culturali ed espressive, di distacco dal formalismo istituzionale e di adesione ai valori fondamentali del credo religioso.

Grande importanza nella promozione degli studi sull'esperienza religiosa degli italiani negli Stati Uniti ha avuto la bibliografia curata da Tomasi e Stibili, che più che un semplice repertorio ha costituito uno strumento di lavoro indispensabile nelle più diverse direzioni di ricerca, sia religiosa che sociale, sulle singole parrocchie, congregazioni religiose ed associazioni. Simili strumenti di lavoro non sono mancati neppure in Italia, specie attraverso i contributi pubblicati sulla rivista «Studi Emigrazione», raccolte istituzionali (quali *Chiesa e mobilità umana*, che stimolano le prospettive di studio) e soprattutto attraverso la bibliografia preparata nel 1984 da Graziano Tassello. L'aggiornamento del fondamentale lavoro di Tomasi e Stibili raddoppia le informazioni, sistematicamente raccolte, e apre numerose piste di ricerca sul tema della religiosità degli italiani negli Stati Uniti.²³

- Per quanto riguarda il cosiddetto *approccio pluralistico*, esso è invalso in molti studi sull'immigrazione dell'ultimo decennio, ed era stato anticipato validamente in molte ricer-

²³ S.M. Tomasi, E. Stibili, *Italian Americans and religion. An annotated bibliography*, 2 ed., New York, Center for Migration Studies, 1992; P. Salvetti, *Una parrocchia italiana a New York e i suoi fedeli: Nostra Signora di Pompei (1892-1933)*, «Studi Emigrazione», XXI, 73, 1984, pp. 43-65; S.M. Tomasi, *L'assistenza religiosa agli italiani in USA e il Prelato per l'Emigrazione italiana: 1920-1949*, ibid., XIX, 66, 1982, pp. 167-190; R.J. Vecoli, *Italian religious organizations in Minnesota*, ibid., pp. 191-201; G.R. Mormino, *The church upon the hill: Italian immigrants in St. Louis, Missouri, 1870-1955*, ibid., pp. 203-224; G. Tassello, L. Favero (a cura di), *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*. Roma, Centro Studi Emigrazione, 1985.

che anteriori. In forma più consapevole e sistematica, si è tratto profitto del *revival* degli studi etnici negli Stati Uniti, della conseguente specializzazione delle ricerche, del superamento di una visione strettamente nazionale e della generale accettazione di un modello di interdipendenza e di interdiciplinarietà nello studio dei fenomeni etnici.

Anche la storia religiosa è stata beneficiata da simili approcci dinamici, che hanno rotto lo schematismo delle tradizionali discipline, con il ricorso alla sociologia e all'antropologia. Non è stata sempre superata la ristrettezza dei limiti temporali in buona parte degli studi sull'immigrazione che si limitano al periodo anteriore alla prima guerra mondiale, trascurando le profonde trasformazioni sociali e politiche, sia internazionali che interne, che sono avvenute dagli anni '20 in poi. Importanti sono gli studi di lungo periodo riguardanti l'impatto della Chiesa etnica sulle successive generazioni di immigranti, come hanno illustrato George Pozzetta, Gary Mormino e Robert Orsi, che valorizzano la dimensione della religiosità popolare, come complesso delle pratiche religiose, dei riti, preghiere e fede collettiva, e dei valori profondi, che se non sempre si rapportano direttamente alla Chiesa istituzionale, si legano tuttavia in vario modo alla problematica religiosa.²⁴

I lavori recenti hanno posto in maniera più chiara, organica e coraggiosa il problema dell'esistenza di varie culture ed esperienze all'interno della Chiesa cattolica, come parte

²⁴ G.R. Mormino, *Immigrants on the bill: Italian Americans in St. Louis, 1882-1982*. Chicago, University of Illinois, 1986; D. Gerber, *The making of an American pluralism. Buffalo, New York, 1825-1860*. Urbana, University of Illinois Press, 1989; J. Granatier Alexander, *The immigrant church and community: Pittsburgh's Slovak Catholics and Lutherans, 1880-1915*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1987; R. Orsi, *The Madonna of 115th Street. Faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven, Yale University Press, 1985; D. Liptak, *European immigrants and the Catholic church in Connecticut, 1870-1920*. New York, Center for Migration Studies, 1987.

qualificante del suo passato di istituzione degli immigranti, capace di guardare e affrontare le trasformazioni in corso.²⁵

Una religiosità in perenne transizione?

Volendo tracciare alcune indicazioni sulle tendenze e prospettive di ricerca sull'esperienza religiosa degli emigrati, e degli italiani in particolare, negli Stati Uniti, balza evidente la necessità di considerare quanto avvenuto altrove, e soprattutto nel contesto più ampio del mondo americano. L'America Latina, in particolare, si presenta come il necessario paradigma di confronto e di verifica (e non solo per intenti celebrativi legati al V Centenario) per comprendere il ruolo svolto dalla religione nel popolamento delle Americhe. L'esistenza di un cattolicesimo diffuso in America Latina già con la colonizzazione spagnola e di un tessuto religioso più omogeneo, fortemente legato alle strutture sociali e politiche, antecedente l'arrivo massiccio dell'emigrazione europea, costituisce il termine di analisi per capire in che misura le migrazioni europee hanno influito sul rafforzamento o indebolimento dei comportamenti religiosi, con quali caratteri differenziali e specificità, rispetto al caso nordamericano. I recenti validi contributi pubblicati dal CEMLA costituiscono un ottimo punto di partenza per analisi comparative e opere di sintesi, di cui si avverte la necessità.²⁶

²⁵ D. Liptak (ed.), *A church of many cultures: selected historical essays on ethnic American Catholicism*. New York, Garland Publ. 1988; S.M. Tomasi, *A lesson from history: the integration of immigrants in the pastoral practice of the church in the United States*, in D. Liptak, *A church of many cultures. The immigrants and their church*. New York, MacMillan, 1989.

²⁶ N. Auza, L. Favero (a cura di), *Iglesia e inmigración*. Buenos Aires, CEMLA, 1991; *Religión e inmigración*, numero monografico di «Estudios Migratorios Latinoamericanos», 14, 1990.

Si tratta inoltre di aggregare negli studi una più marcata prospettiva internazionale e di proseguire, con maggiore sistematicità rispetto a quanto finora prodotto, l'aggiornamento dei metodi e delle fonti della ricerca, il superamento di anacronistiche barriere disciplinari e di preoccupazioni istituzionali, mirando a non restringere la storia della Chiesa ai soli storici della Chiesa. Si rivela indispensabile in particolare il riferimento al contesto più ampio della storia dei credenti e della loro fede e pietà, delle correnti di pensiero e teologiche, di rinnovamento o di restaurazione, e dei movimenti religiosi.

La nuova storia sociale e religiosa, in dialogo permanente tra la storiografia americana ed europea - aspetto finora troppo trascurato - potrà dare un contributo essenziale all'avanzamento degli studi sul comportamento religioso degli immigrati, evitando gli schematismi e le secche di tante ricerche passate. L'abbondanza delle fonti primarie ora disponibili e non ancora sfruttate, per la storia delle singole parrocchie etniche, delle varie congregazioni religiose e comunità, indica un lungo e fruttuoso cammino ancora da compiere. Le nuove ricerche sui fedeli di rito orientale e dell'Estremo Oriente negli Stati Uniti, nonché quelle più abbondanti sugli ispanici, promettono bene per il futuro degli studi in quest'area.

Per quanto riguarda aspetti più specifici, varrà la pena menzionare alcune aree di studio del rapporto tra etnicità e religione, quali la menzionata storia delle congregazioni religiose, la prospettiva della comunità locale (o parrocchia), sottolineata da Pozzetta, lo studio della cosiddetta «sociabilità» esistente nell'orbita della chiesa, nonché del ruolo della donna e di aspetti poco conosciuti della pietà popolare.

Qualche esemplificazione delle tendenze in corso sottolinea, al tempo stesso, anticipazioni di ricerche avviate e bisogni di conoscenze maggiori. Ad esempio, sul ruolo svolto dalla chiesa nel processo di socializzazione degli immigrati,

in particolare dei loro figli, soprattutto a partire dagli anni 1920, quando la consistente seconda generazione ha posto nuove domande alle parrocchie nazionali e ai loro leaders. In che misura sono cambiate le relazioni intracomunitarie e della parrocchia per effetto dei grandi avvenimenti internazionali (come guerre, rivoluzioni), che riguardano soprattutto il paese di origine, o nazionali (trasformazioni politiche o di regime, radicali cambi di governo, ecc.). Un approfondimento della dimensione del quotidiano religioso è forse ancora da compiere in forma adeguata. La maniera con cui l'istituzione ecclesiastica ha risposto in forme flessibili alle nuove situazioni illumina sulla capacità di adattamento e di resistenza delle istituzioni, sulla transizione o sul loro possibile declino. La persistenza di forze etno-religiose, perfino nell'orientare il voto politico, è uno degli aspetti interessanti dell'influente sistema parrocchiale. Così è interessante conoscere maggiormente i contatti e interazioni quotidiane tra sacerdoti e parrocchiani, tra i vari gruppi, confraternite, clubs, associazioni culturali, sportive, salendo fino alle sfere del potere religioso e politico locale.

Il caso italiano risulta particolarmente arricchito, come era naturale attendersi, dalle relazioni presentate al convegno «Religion and Ethnicity in North America» (Roma, 7-9 marzo 1991).²⁷ Ma anche altri gruppi etnici sono considera-

²⁷ Riportiamo qui di seguito i contributi presentati in occasione di quel convegno, promosso dal prof. Luca Codignola quale seminario avanzato di storia nordamericana, che illustrano bene la varietà e qualità degli apporti pubblicati nel n. 103 (a. XXVIII, settembre 1991) della rivista «Studi Emigrazione»:

F. Murphy, *Religion and ethnicity in Canadian historiography*, pp. 305-318; S. Tomasi, *Fede e patria: the «Italica Gens» in the United States and Canada, 1908-1936. Notes for the history of an emigration association*, pp. 319-341; F. Fasce, *The Italian American Catholic parish in the early twentieth century. A view from Waterbury, Connecticut*, pp. 342-350; M. S. Garroni, *Italian parishes in a burgeoning city: Buffalo, 1880-1920*, pp. 351-368; E. Ginzburg Migliorino, *Jewish emigration from Trieste to the United States after*

ti e permettono un quadro realistico del ruolo delle varie confessioni tra gli immigrati. Nel caso degli sloveni, molto legati alla madrepatria proprio attraverso le istituzioni religiose, e degli slovacchi, scarsamente identificati in patria, l'importanza di identificarsi in America con la «propria» chiesa risulta ancora più decisivo per l'emergere di una coscienza etnica nuova.

La documentazione su alcuni gruppi etnici è assolutamente originale per gli studiosi italiani. Il caso della parrocchia italiana, nei saggi di Garroni e Fasce, attraverso l'apporto qualificante della personalità dei parroci, pur diversi nei loro orientamenti e intendimenti personali (il primato tra componente individuale o istituzionale è un dilemma insolubile), conferma l'emergere di una funzionale coscienza etnica.

Ancora più interessante è il caso fornito da Silvano Tomasi nello studiare una istituzione filogovernativa italiana, operante nelle Americhe, in cui la conservazione dei caratteri dell'italianità è sempre convintamente legata al ruolo primario della religione cattolica e alla presenza del clero etnico, per l'intima connessione tra ideali religiosi, finalità patriottiche e intenti sociali. Si ribadisce l'esigenza di legare sempre di più lo studio tra i due fronti, quello europeo e quello americano, incrociando le fonti e studiando i condizionamenti dei contesti politico-religiosi.

1938 with special reference to New York, Philadelphia and Wilmington, pp. 369-378; B. Levine, «Liberty is almost a religion among us»: on culture, class, and conflict in German-America, 1840-1860, pp. 379-392; S. Jaumain, M. Sanfilippo, *Migrants, Bishops and the Vatican: Belgian immigration in the United States before World War I*, pp. 393-406; C. Jaenen, *Schools as agencies of assimilation: the case of English-Ruthenian bilingual schools in Manitoba, 1897-1916*, pp. 407-422; J. Granatir Alexander, *Religion and ethnic identity in a Slavic community: Pittsburgh's Slovak Catholics and Protestants*, pp. 423-442; M. Kodric, *Religion and ethnic identity within the Slovene community in the United States: the bases and the transition to the second generation*, pp. 443-454; S.D. Chang Chou, *Religion and Chinese life in the United States*, pp. 455-464.

L'importanza metodologica di alcuni contributi è evidente; varrà la pena di accennare all'appello di Bruce Levine a legare sempre l'analisi della etnicità, anche religiosa, alle reali condizioni sociali dei gruppi e al contesto politico del momento, o la sottolineatura di Cornelius Jaenen sul ruolo linguistico e culturale delle scuole dei ruteni in Canada. Queste scuole, sorte su base confessionale con un compromesso politico per difendere la lingua, veicolo di conservazione della fede, proprio quando sembravano aver chiarito i fini e i metodi didattici e raggiunto un buon grado di efficienza, furono costrette a chiudere per l'ondata di sentimenti antistranieri e anticattolici all'epoca della prima guerra mondiale. Ma indubbiamente la loro proposta è importante sul piano delle anticipazioni multiculturali.

Una rassegna delle indicazioni provenienti dai vari contributi non farebbe giustizia della ricchezza e utilità dei lavori presentati. Essi servono, indubbiamente, per riproporre alcune questioni di fondo, che sempre soggiacciono e che certo produrranno un ampio dibattito sul rapporto religione-etnicità.

A nessuno sfugge l'importanza del fattore immigratorio per la Chiesa, incluse le sfide del futuro, per la complessità delle nuove appartenenze etniche: gli Stati Uniti sono l'unico paese al mondo ad accogliere ancora oggi masse di immigrati (circa 9 milioni di nuovi entrati in questi anni '80, in prevalenza di origine non europea). La fede e la cultura degli immigrati rappresentano soprattutto per la Chiesa cattolica negli Stati Uniti una sfida di diverso ordine e tipo, che si estende anche a tutte le istituzioni del paese e al suo senso di identità. La Chiesa cattolica sta ora saldamente al centro della società americana, come istituzione e comunità, sensibile ai problemi sociali e della giustizia, per merito del ruolo che detiene il gruppo sostanzialmente omogeneo di estrazione europea.²⁸ I cattolici

²⁸ R. Alba, *Ethnic identity: the transformation of white America*. New Haven, Yale University Press, 1990.

sono la confessione meglio distribuita, influente e organizzata dell'intero paese, in grado di presentarsi come voce autorevole della gente comune in tante questioni sociali e politiche. L'avvenire vedrà una presenza sempre crescente di gruppi e culture di provenienza non europea. La Chiesa cattolica è consapevole di quanto sia importante il suo passato nel definire le strategie future nell'estendere la sua base.

L'impegno della Chiesa cattolica, di fronte alle accelerate trasformazioni demografiche e culturali, non può che essere quello della valorizzazione dell'esperienza espressa da tante comunità di fedeli immigrati, divenuti segno e testimonianza di pluralismo. La Chiesa non può rinunciare a garantire con maggior convinzione anche per i nuovi immigrati quei valori di rispetto reciproco e tolleranza e soprattutto di arricchimento interiore della diversità, che, tuttavia, non è mai immune dalle già sperimentate tensioni e contrasti. Il dilemma sarà ancora di come radicarsi nella tradizione dei valori americani di cui essa si sente paladina e, al tempo stesso, farsi garante del pluralismo, di quel cosmopolitismo cristiano in cui la religione sia fattore di comprensione e di comunione, in primo luogo, e di arricchimento e progresso, poi, per tante comunità e culture.

PRIMO MAGGIO ED ESPERIENZA DEI CATTOLICI EMIGRATI NEGLI USA

Chiesa, immigrazione di lavoro e «significato» della festa del lavoro

Già sono stati ampiamente illustrati in qualificati studi alcuni degli aspetti chiave dell'esperienza del Primo Maggio degli emigrati italiani all'estero. In questo breve contributo si intende, non certo approfondire (perchè sarebbe necessaria ben altra e impegnativa ricerca), quanto piuttosto semplicemente impostare la problematica assai complessa del significato di questa festa laica per la massa degli emigrati italiani, nella stragrande maggioranza tuttavia permeati dai valori della tradizione cattolica. Questa inculturazione religiosa di base non è venuta meno, soprattutto nei suoi contenuti e espressioni popolari, neppure quando saranno molto tesi i rapporti tra la Chiesa istituzionale e le forze emergenti del movimento operaio, improntate a un acceso anticlericalismo.

Il Primo Maggio degli emigranti nel Nuovo Mondo si colora di un insieme di significati simbolici «cumulati», che alla festa del lavoro, intrisa di simboli cristiani (riferiti sia al senso sabbatico e festivo che alla simbolizzazione dell'attività lavorativa), sovrappone lo stesso mito del Nuovo

Mondo. È noto infatti che il mito dell'America, nella concezione popolare diffusasi nel secolo scorso, ad opera non solo della propaganda di allettamento dei paesi bisognosi di manodopera, era alimentato dalla visione biblico-religiosa della «Terra promessa».¹ Per i contadini diseredati il mito non poteva che significare il possesso reale della terra e per gli operai e gli artigiani il rispetto della priorità di quel lavoro, che in patria vedevano così mal retribuito e considerato. Mito e messianismo sociale sono parti costitutive dell'immaginario collettivo del Nuovo Mondo, già presso i padri fondatori e i gruppi protestanti che del cristianesimo sociale hanno fatto un loro elemento di elaborazione e penetrazione della frontiera. Ma anche presso le plebi rurali cattoliche il mito americano, tinto o meno di attese millenaristiche, ottenne una diffusione straordinaria, non tanto in diretto rapporto al compimento delle mirabilia narrate delle nuove terre e della facile fortuna aperta a chiunque, ma soprattutto perchè in quel nuovo mondo il ruolo del lavoro personale appariva decisivo e tale da costituire l'essenza della nuova e vera aristocrazia, della fratellanza umana in una rinnovata «filadelfia».²

¹ Tutta una produzione, soprattutto di origine ebraica, di informazione scientifica sul problema dell'immigrazione (oltre a numerose pièces teatrali e letterarie, basti pensare a testi di Zwingli e alla poesia di Emma Lazarus per la statua della Libertà) era pervasa di motivi biblici: cfr. M. Antin, *The promised land*, Boston, H. Mifflin, 1912; Id., *They who knock at our gates. A complete gospel of immigration*, Boston, H. Mifflin, 1914; L. Friedman, *Pilgrims in a new land*, Philadelphia, The Jewish Society of America, 1948; M. Rischin, *The promised city: New York's Jews, 1870-1914*, Cambridge, Harvard University Press, 1962; R.L. Moore, *European socialists and the American promised land*, New York, 1970.

² La bibliografia sulla tematica del lavoro in USA è assai ampia; rimandiamo quindi ai saggi specialistici dei vari convegni sul Primo Maggio promossi dalla Fondazione Brodolini, in particolare al convegno tenuto presso l'Università di Lecce «Storie e immagini del 1° Maggio. Problemi della storiografia italiana ed internazionale», ora nel volume omonimo a cura di G.C. Donno, Manduria, Lacaita, 1990.

La religione nel nuovo mondo tendeva quindi ad assumere un ruolo che di regola le élites anticlericali europee non riuscivano a comprendere e che scambieranno per nuova forma di clericalismo. Alla lunga la Chiesa e molte delle confessioni religiose erano destinate a riuscire vincenti e questo spiega come a tutt'oggi, secondo alcuni osservatori, gli Stati Uniti siano il paese dei «risvegli religiosi» e vi si verifichi, nonostante la proclamata separazione, un continuo processo di integrazione del «sacro» e del «laico».³

La Chiesa in sostanza, nelle sue varie espressioni religiose (protestante e cattolica, spesso in conflitto tra loro) negli Stati Uniti acquistava una centralità, strettamente legata agli elementi fondanti della nuova società. A ben guardare, soprattutto durante il periodo dell'immigrazione di massa, i cattolici americani hanno prodotto proprie originali elaborazioni, distintive rispetto alle Chiese europee. Esse si riferiscono all'idealismo ottimistico tipicamente americano, all'accentuato attivismo, cui viene assegnato un valore quasi religioso (che non per nulla si ritroverà anche nel movimento americanista), al personalismo individualista, sia perciò che riguarda i diritti della persona che l'aspetto della competizione personale (che prevale sull'origine sociale).⁴

Ciascun gruppo religioso negli Stati Uniti ha rivendicato

³ E. A. Tiryakian, *Gli Stati Uniti come fenomeno religioso*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, a cura di J. Delumeau e F. Bolgiani, Torino, SEI, 1985, pp. 1001-1027. L'Autore sottolinea le ambiguità che tale integrazione comporta: «Da un lato, è possibile osservare in diverse epoche della storia degli Stati Uniti la tendenza di questo paese a voler diventare, sul piano religioso, un esempio per il mondo intero, una sorta di moderna nazione cristiana, i cui cittadini formerebbero una «comunità di santi»; dall'altro, la propensione a non essere altro che una «repubblica borghese» quale l'intendeva Marx» (ibid., p. 1004).

⁴ Per quanto riguarda l'incidenza della religione nella storia americana, cfr. G. Lenski, *The religious factor*, New York, Doubleday, 1963; P. Miller, *The life of the mind in America*, New York, Harcourt Brace & World, 1965; S.E. Ahlstrom, *A religious history of the American people*, 2 voll., New York, Doubleday, 1975.

a sè l'onore di essere più americano degli altri, accusando quest'ultimi di perpetuare delle concezioni anti (o non sufficientemente) americane. Si è verificata quindi una sorta di idealizzazione religiosa della vita americana, presentata come una terra promessa politica. Va da sè che questa forma di nazionalismo religioso, misto a motivazioni razziste, ha comportato un grave pregiudizio nei confronti dei gruppi immigrati meno qualificati, come gli italiani. J. Hecker poteva affermare che se «la Chiesa si americanizza diventa più libera che in ogni altra parte del mondo». Era convincimento comune che le istituzioni pubbliche americane aiutassero più facilmente a salvare l'uomo moderno di quelle vigenti in Europa, ma si riteneva anche che si stava realizzando l'ora in cui le razze sassoni sarebbero state lo strumento dello Spirito Santo.⁵

L'analisi di lungo periodo, che è sottesa ad uno studio sulla simbologia e riti della festa del Primo Maggio (con la pluralità dei suoi aspetti), conduce a dar particolare attenzione ai processi di formazione e di radicamento della mentalità dei lavoratori e di conseguenza induce a collocare la festa nel quadro dei fattori e processi collettivi della società globale e, in particolare, delle sue componenti religiose (o meglio della intensa interazione nella cerimonialità fra sacro e profano).⁶

⁵ G. Tavard, *Les catholiques américains*, Paris, Ed. du Centurion, 1966, pp. 42-59 e 83-105; *Sion sur le Mississipi*, F. Houtart, *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, Paris, Ed. Ouvrières, 1957: la figura di Hecker, come noto, è stata centrale nello sviluppo del cosiddetto «americanismo».

⁶ Nell'abbondante materiale documentario predisposto dalla Fondazione Brodolini, cfr. A. Panaccione (ed), *Sappi che oggi è la tua festa... Per la storia del 1 maggio*, Venezia, Marsilio, 1986; Id., *May Day celebration*, Venezia, Marsilio, 1988; M. Antonioli, G. Ginex (eds), *1 Maggio. Repertorio dei numeri unici dal 1890 al 1924*, Milano, Regione Lombardia-Ed. Bibliografica, 1988.

Sul ruolo dei cattolici, cfr. A. Robbiati, *I cattolici italiani e la festa del lavoro (1891-1915)*, in A. Panaccione (ed), *Sappi che oggi, cit.*, pp. 53-59

Il fattore immigrazione entra nel vivo della organizzazione e costituzione della Chiesa cattolica negli Stati Uniti. La sottolineatura sulla epicità del lavoro e la «glorificazione» del progresso personale e collettivo sono connesse in USA al massiccio arrivo di giovani generazioni, nel pieno vigore delle proprie forze e fiduciose delle proprie capacità di successo. La Chiesa americana, senza patrimoni e strutture precedenti, era legata necessariamente alle condizioni di vita e alle aspirazioni della classe lavoratrice, di cui interpretava le attese di progresso personale (spesso perfino angustamente individuale). La crescita numerica dei fedeli e delle strutture della Chiesa in USA è in diretto rapporto con l'arrivo delle masse di cattolici dall'Europa, responsabili del centuplicarsi di istituzioni nell'arco di mezzo secolo, come risulta dalle statistiche ecclesiastiche.⁷

È naturale quindi che anche a livello di organizzazione sindacale la Chiesa cattolica abbia svolto un ruolo importante. Il primo sindacato nazionale dei *Knights of labor* (1869) era a maggioranza cattolica ed ebbe a capo, dopo il 1878, il cattolico T. Powderly. Il movimento prese attivamente parte alla richiesta delle otto ore di lavoro (già avanzata poco dopo la guerra civile). Furono proprio i fatti sanguinosi del primo Maggio di Haymarket (1886) a coinvolgere anche la dirigenza cattolica e a provocare le denunce di

(con buona bibliografia); D. Bidussa, *Primo Maggio e inizio della riflessione cattolica sulla città industriale*, «Quaderni di azione sociale», n. 62, 1988, pp. 11-25.

⁷ R. M. Linkh, *American Catholicism and European immigrants (1900-1924)*, New York, The Center for Migration Studies, 1975; H. J. Abramson, *Ethnic diversity in Catholic America*, New York, 1973; G. Schiavo, *The Italian contribution to the Catholic Church in America*, vol. II, *Italian American History*, New York, Vigo Press, 1949; S. M. Tomasi, *Piety and power. The role of Italian parishes in the New York metropolitan area (1880-1930)*, New York, Center for Migration Studies, 1975; R. Vecoli, *Prelates and peasants: Italian immigrants and the Catholic Church*, «Journal of Social History», 2, 1969, pp. 217-268.

violenza e delazioni a loro carico presso la curia romana. I cardinali americani presero le difese del movimento operaio cattolico, adducendo una ragione di sostanziale importanza per l'immagine, anche futura, della Chiesa americana in USA: «perdere il cuore del popolo sarebbe stata disgrazia non compensata dall'amicizia di pochi ricchi e potenti»,⁸ (facendo comprendere la matrice popolare, anzi populistica, della Chiesa e la sua impostazione democratica, riscontrabile peraltro nella stessa elezione dei vescovi e che determinerà rapporti non sempre facili con Roma).

Le accuse di violenza e di estremismo alla componente cattolica del sindacato dei *Knights of labor* lasciarono, però, il loro segno e determinarono, da quell'epoca in poi, un progressivo spostamento verso le posizioni più moderate dell'*American Federation of Labor*. Una delle ragioni, spesso addotte da gerarchia e cattolici americani a favore dell'AFL rispetto alle organizzazioni più aggressive, quali gli IWW (*Industrial Workers of the World* di impostazione internazionalista), era che l'AFL era «immune da socialismo».⁹

Il lungo confronto polemico tra socialismo e Chiesa era infatti già iniziato, sia in Europa che in America (dopo la condanna del socialismo nel Sillabo, 1864), compromettendo qualsiasi futuro sviluppo di dialogo. Per quanto riguarda l'Italia in particolare, la vicenda risorgimentale ipotecò negativamente il dibattito dall'una e dall'altra parte. La nuova classe operaia era in fase di laicizzazione e i leaders «democratici», spesso chiamati nella polemica dei moderati

⁸ Cit. in J. Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti. Dalla scoperta dell'America fino ai giorni nostri*, Milano, Jaca Book, 1984, p. 242: i card. Gibbons, Ireland e Keane erano gli autori del memorandum a Roma. Il Vaticano si trovò d'accordo che i cattolici americani potevano essere *knights*, purché «parole che sembrano avere sapore di socialismo o comunismo» fossero escluse dalla loro costituzione. Cfr. T.V. Powdewly, *Thirty years of labor, 1859-1889*, Columbus, 1890; H.J. Brownie, *The Catholic Church and the Knights of Labor*, Washington, 1949.

⁹ J. Hennesey, op. cit., pp. 242-247.

socialisti o comunisti quando non anarchici, erano fortemente anticlericali, per tradizione culturale illuminista e per giudizio politico sul ruolo della Chiesa.¹⁰

Anche negli Stati Uniti, nella stessa celebrazione della festa del lavoro, la preferenza dei cattolici americani andrà, dopo il momento iniziale del socialista *May Day*, progressivamente a favore del *Labor Day*, patrocinato dall'AFL. Ma tra le due manifestazioni non mancano degli imprestiti di simboli e di significati civili. Il Primo Maggio introduceva un'istanza trasgressiva e sovversiva nell'ordine delle cose quotidiane, per il suo carattere di festa. Accanto alla cultura dell'umanizzazione del lavoro prodotta in gran parte dall'«orgoglio del mestiere», si faceva strada una seconda cultura, su cui farà forza il movimento socialista, la cultura del non-lavoro, o più precisamente del contenimento della giornata lavorativa. Si ritorna, in qualche modo, alle utopie di stampo religioso di secoli prima, espresse da Tommaso Moro e Campanella. Nonostante la violenta polemica contro la Chiesa istituzionale, sarà costante nel primo socialismo, il ricorso ai termini e simboli sacri, quali «martiri» per gli uccisi di Haymarket fino all'uso grafico dell'aureola nella glorificazione del lavoratore e al senso più profondo di recupero del valore «redentivo» e catartico del lavoro umano.¹¹

¹⁰ Cf. G. Are, *I cattolici e la questione sociale in Italia (1894-1904)*, Milano, Feltrinelli, 1963; L. Bedeschi, *Socialisti e cattolici nei comuni dall'Unità al fascismo*, Roma, 1973; Id., *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, Milano, Feltrinelli, 1974; G. De Rosa, *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, Roma, Ed. di Soria e Letteratura, 1973; P. Pombeni, *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*, Brescia, Queriniana, 1977; P. G. Zunino, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939)*, Bologna, Il Mulino, 1975.

¹¹ S. Pivato, *L'anticlericalismo «religioso» del socialismo italiano fra otto e novecento*, «Italia contemporanea», n. 154, 1984, pp. 29-50; P. Audenino, *La cultura socialista: un nuovo sistema di valori*, in V. Castronovo (a cura di), *La cassetta degli strumenti*, Milano, F. Angeli, 1986, pp. 130-150; E. Decleva, *Anticlericalismo e religiosità laica del socialismo italiano*, in *Prampolini e il socialismo riformista*, vol. 1, Roma, 1979, pp. 259-279.

Il nuovo messianismo del movimento socialista prende a piene mani dalla religione i motivi, i riti e i linguaggi della festa. Il concetto di festa del Primo Maggio, sia all'estero che in Italia, assume forme di linguaggio, paradigmi culturali, strutture socio-linguistiche propri di un universale concettuale religioso, e cristiano in particolare, soprattutto nel linguaggio della propaganda contadina, costituendo spesso in queste aree un momento di continuità culturale, invece che di rottura.

Per merito dell'azione prevalente del socialismo, il concetto del lavoro muta di segno, passando da quello del dovere (e di sofferenza) a quello del diritto. Non solo diritto dell'uomo ad avere un lavoro, ma soprattutto i diritti che l'uomo conquista con il suo lavoro (diritto alla pensione, alla giornata di riposo, all'assistenza e a un orario stabilito e non violabile).

L'accezione del carattere festivo del Primo Maggio si carica di valori che hanno come loro prima valenza il rifiuto del produttivismo, di quel tipo di modernità intesa come mera produzione. È interessante notare come per gli italiani la richiesta di celebrare le proprie feste paesane costituisca uno dei momenti più conflittuali in USA, sia all'interno della Chiesa cattolica che nei confronti dell'apparato produttivo industriale.¹² Spesso l'ottenimento della festa religiosa precede e media quello della festa operaia: come avvenne a Jessup, Pennsylvania, dove gli eugubini ottennero dalle compagnie minerarie la giornata di riposo per celebrare, nel 1908, la «corsa dei ceri» in onore del loro patrono, e due anni dopo gli stessi umbri organizzarono una grande

¹² S. M. Tomasi (ed), *The religious experience of Italian Americans*, New York, The American Italian Historical Association, 1975. Sul ruolo della festa religiosa in una comunità italo-americana, cfr. R. Orsi, *The Madonna of 115th Street: faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, 1985.

parata e manifestazione per il Primo Maggio (celebrato contro il divieto delle autorità municipali il due maggio).¹³

Tra internazionalismo, conflitti etnici, anticlericalismo e azione sociale

Negli Stati Uniti, che risultano il contesto sociale più cosmopolita dove il movimento operaio recita decisamente la parte di protagonista delle trasformazioni sociali di fine XIX, si affermano, nell'ambito sindacale, accanto al sindacato di mestiere maggioritario, quale l'*American Federation of Labor*, movimenti più radicali, quali gli IWW. Questi sindacati radicali erano composti in prevalenza da immigrati e tra questi spesso i cattolici costituivano la parte più dinamica, come riconosce Miller.¹⁴

È nota la preminenza di leaders sindacali irlandesi, attivi soprattutto tra i minatori, che arrivarono ad organizzare il primo grande sciopero della storia americana: nel 1902, incrociarono le braccia ben 147 mila minatori, in prevalenza cattolici. Questa chiara estrazione etnico-religiosa ha portato con sé anche alcuni stili e comportamenti nuovi nella lotta di classe praticata dai lavoratori americani. Infatti,

¹³ L. Tosi, *L'emigrazione italiana all'estero in età giolittiana. Il caso umbro*, Firenze, Olschki, 1983; Id., *Vescovi, preti ed emigranti umbri in età giolittiana*, «Studi Emigrazione», n. 66, 1982, pp. 283-316.

Sul Primo Maggio degli emigrati italiani, vedi i validi contributi di R. Vecoli, «Primo Maggio» in *the United States: an invented tradition of the Italian anarchists*; S. Garroni, *At the origins of May Day: ambiguous loyalty, contradictory adhesion* e E. Vezzosi, *Memory, struggle and americanization: the May Day of the Italian socialists and revolutionary syndacalists in America in the 1910's* (ambedue sotto il titolo «Gli emigranti dell'ideale»: *May Day among Italian workers and socialists in the United States*), in A. Panaccione (ed.), *May Day celebration*, cit., pp. 55-108.

¹⁴ S. M. Miller, *The radical immigrants*, Boston, 1974; Sally Miller ha stimato che un quarto degli immigrati radicali fosse di estrazione cattolica, per la maggior parte irlandesi.

durante il lungo braccio di ferro instauratosi tra padroni e lavoratori, questi ultimi avanzarono la richiesta di un arbitrato da parte di un alto prelato della Chiesa cattolica, mons. J. L. Spalding, vescovo di Peoria, noto per le sue posizioni vicine al movimento operaio.¹⁵

Così ancora i preti irlandesi erano attivi nell'organizzazione e nel sostegno degli scioperi avviati per il miglioramento delle brutali condizioni di lavoro e per la riduzione della giornata lavorativa: il movimento per le otto ore era sostenuto con convinzione da questi gruppi di cattolici e da alcuni esponenti del mondo ecclesiastico, quali J. Curran e P. Yorke.¹⁶

Ma spesso accanto ai grandi momenti di solidarietà internazionalista, evidenziati dagli imponenti comizi e meetings nelle varie lingue, emergevano nella quotidianità piuttosto le tensioni etniche, che segnavano negativamente anche la stessa esperienza di universalità cattolica. I conflitti tra irlandesi e italiani si esprimevano soprattutto nell'egemonia e controllo che il clero irlandese esercitava all'interno della gerarchia americana e nelle lotte portate avanti contro tutte le forme di religiosità popolare degli italiani, spesso e volentieri accusati di superstizione e paganesimo.¹⁷

¹⁵ J. Hennessey, op. cit., p. 268. Affermava un componente della commissione governativa creata da Roosevelt che «il vescovo Spalding fu quello che si battè più duramente in difesa dei lavoratori per assicurare la riparazione dei torti di cui erano vittime, più energicamente di qualunque altro membro della commissione» (ibid.).

¹⁶ B.C. Cronin, *Father Yorke and the labor movement in San Francisco, 1900-1910*, Washington, 1944; A. Abell, *American Catholicism and social action*, Indianapolis, 1968; J. F. Cronin, *Catholic social principles. The social teaching of the Catholic Church applied to the American economic life*, Milwaukee, The Bruce Publ. Co., 1950.

¹⁷ Vedi fra tutti, J. Hennessey, *Italian immigration and the Church in the United States*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo. Atti del convegno storico internazionale (Piacenza, 3-5 dicembre 1987)*, Roma, CSER, 1989, pp. 431-442; S. Di Giovanni, *The Propaganda Fide and the «Italian problem»*, ibid., pp. 443-452.

All'interno del gruppo italiano le lotte risorgimentali e soprattutto la questione romana avevano lasciato una traccia profonda anche all'estero, accentuando nella cultura operaia la caratterizzazione anticlericale, spesso di tipo viscerale. Questo atteggiamento, tipico della sinistra italiana, che si distaccava in questo dalle altre componenti radicali americane, era visto dagli esponenti italiani come un abito mentale irrinunciabile, pur essendo esposto ad incomprensioni ed inconvenienti di varia natura.

Soprattutto l'atteggiamento dei socialisti italiani, spesso sconveniente e irriguardoso verso il clero e la Chiesa, suonava blasfemo per gli irlandesi, così come non tollerabile era il facile scandalismo contro i preti «venali e corrotti». Osservava sconcolato Lorenzo Casas su «Il Pensiero» (III,1, 1905) che gli Stati Uniti erano un paese dove esisteva grande libertà religiosa, ma non quella di essere atei.

Lo stesso anarchico Tresca incappò in una disavventura a proposito delle sue accuse di immoralità nei confronti di un prete: il giornale, «La Plebe» di Pittsburg non poté essere spedito e Tresca stesso venne incarcerato. «La Parola dei socialisti» espresse la protesta contro «questa così strombazzata libertà che eleva i preti irlandesi alla dignità di grandi inquisitori contro gli eretici» (aprile 1908).

Anche il noto giornale satirico, «L'Asino», pezzo forte dell'anticlericalismo italiano anche all'estero, venne bandito come giornale pornografico, dopo le proteste del nunzio pontificio e la copertura al tentato omicidio di un prete a Denver.¹⁸ Anche se venivano subito promosse delle iniziati-

¹⁸ Cit. da R. Vecoli, «Free Country: the American republic viewed by the Italian left, 1880-1920. Paper presented at the international colloquium, «In the shadow of the statue of liberty, USA, 1886», Paris, 23-25 october 1986.

Donald Avery riconosce nella Chiesa etnica la prima e più comprensibile forma di organizzazione per gli immigrati, a cui difatto essi si rivolgono come primo riferimento in un contesto straniero: D. Avery, «Dangerous foreigners». *European immigrants workers and labour radicalism in Canada*,

ve di solidarietà, si capiva bene che il socialismo americano, nel suo complesso, fortemente intriso di protestantesimo evangelico e di *Social Gospel* (alla maniera di J. Strong), mal tollerasse questi attacchi volgari contro esponenti del clero. Il comportamento dei radicali italiani celava anche il disagio di fronte alla presa crescente della Chiesa cattolica tra gli operai in America. L'affermarsi soprattutto della parrocchia (nazionale o territoriale) e delle strutture culturali e associative ruotanti attorno ad essa (scuole parrocchiali, giornali, associazioni assistenziali, di tutela, del tempo libero) costituiva un ganglio operativo di amplissima incidenza, anche se - occorre notare - manteneva ancora, nonostante il sorprendente attivismo, uno scarto culturale nei confronti della modernità.¹⁹

Tra gli emigrati italiani in Europa, il confronto dei missionari di emigrazione con i socialisti spesso è stato costituito dalla sfida per la legittimazione di una azione nel campo sociale e soprattutto nel settore del collocamento al lavoro. Lo scontro con il socialismo, che si attribuiva una sorta di esclusività nella rappresentanza e nella tutela dei lavoratori, costituiva un elemento di continua frizione, ma rappresen-

1896-1932, Toronto, McClelland and Stewart, 1983, pp. 45-46.

Lo scandalismo assai frequente contro la figura del prete (venale e immorale) prendeva spesso a pretesto qualsiasi evento, anche banale, per deformarlo, ingigantirlo o chiosarlo sulla stampa. Gli esempi sono numerosissimi anche nella stampa italiana all'estero. Vedi un esempio di replica pacata da parte di don Costantino Stella, *Al sig. Direttore dell'Operaio Italiano (USA)*, Resutrano, 25 dicembre 1909, ora in: C. Stella, *Lettere e scritti*, a cura di G. La Placa, Caltranisetta, Ed. del Seminario-Centro Studi «A. Cammarata», 1988, pp. 278-280.

¹⁹ Cfr. la ricca sintesi di G. Pozzetta, *The parish in Italian American religious history*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 481-489.

Cfr. R. O. Toole, *Society, the sacred and the secular: sociological observations on the changing role of religion in Canadian culture*, in *Religion/Culture*, «Canadian Issues», 8, 1985, pp. 99-117; R. T. Handy, *Dominant patterns of Christian life in Canada and the United States: similarities and differences*, *ibid.*, pp. 344-355.

tava altresì per il clero in Europa un continuo richiamo a lavorare nel sociale e a rendere il cristianesimo non mero insegnamento, ma pratica di vita, per penetrare nelle coscienze del popolo e della gioventù, e per emulare quello che c'era di buono nel socialismo.²⁰

Ma è soprattutto negli Stati Uniti dove si gioca il futuro della Chiesa tra gli emigrati e gli operai, nel campo sociale e di fronte alla tendenza a riconsiderare la problematica sociale, nonché ad adottare severe misure restrizioniste. Con scarso rispetto per il significato della festa del lavoro, proprio il 1 maggio 1917, il Congresso degli Stati Uniti adottava il *Literacy Test* (la proibizione dell'ingresso negli Stati Uniti agli analfabeti), misura che tendeva intenzionalmente a colpire soprattutto l'immigrazione italiana meno qualificata. Durante la prima guerra mondiale, la Chiesa cattolica, negli Stati Uniti, assurge ad un livello di più elevata elaborazione della problematica sociale, ottenendo qui i maggiori riconoscimenti e facendola uscire dal suo isolamento. Nel 1917 venne istituito il *National Catholic War Council*, che si rivelerà fondamentale per la stessa organizzazione interna della Chiesa americana (come prima segreteria nazionale), oltre che per la straordinaria organizzazione della carità e delle attività assistenziali, sia d'ordine spirituale che materiale, durante la guerra e dopo, in USA e all'estero (ponendo così la premessa di quelle campagne di solidarietà che avrebbe organizzato in Europa durante la seconda guerra mondiale e nel periodo successivo). La Chiesa cattolica, per la prima volta, riceveva un incarico di carattere istituzionale nel campo dell'azione sociale con l'esplicito riconoscimento da parte dello stato. Ma il ruolo della Chiesa americana divenne ancora più importante alla fine della guerra, quan-

²⁰ G. Rosoli, *L'emigrazione italiana in Europa e l'Opera Bonomelli (1900-1914)*, in B. Bezza (a cura di), *Gli italiani fuori d'Italia*, Milano, E. Angeli, 1983, pp. 163-201.

do p. John Ryan redasse un vasto programma di azione sociale a nome del comitato esecutivo del NCWC, che ricevette ben presto l'approvazione dell'episcopato americano e venne conosciuto come *Bishops Program for Social Reconstruction*.²¹

P. Bryan proponeva che per i reduci di guerra rimanesse in funzione gli uffici di collocamento e l'ufficio del lavoro di guerra, si provvedesse al problema della casa e all'adeguamento dei salari. Insistette anche per l'istituzione di scuole professionali, di leggi sul salario minimo, di varie forme di assicurazione sociale e di controllo sul costo della vita. Si oppose al lavoro dei fanciulli («vergogna del nostro paese»), e ne propose la proibizione; sostenne con forza la parità di retribuzione per la donna, pur ritenendo i lavori pesanti inadatti alla condizione fisica e morale della donna. Ryan riteneva anche che i lavoratori dovessero aver parte nella gestione delle imprese, secondo un certo modello delle commissioni interne sviluppate dai quaccheri inglesi. Non voleva certo l'adozione del collettivismo socialista negli Stati Uniti, perchè avrebbe voluto dire «burocrazia, tirannia politica, inefficienza sociale e decadenza senza scampo». Ma non per questo difendeva ad oltranza il sistema americano, che aveva bisogno di modifiche e miglioramenti sostanziali. I suoi difetti principali erano: 1) inefficienza nella produzione e distribuzione dei beni, 2) redditi inadeguati per la maggioranza di coloro che vivevano del proprio salario, 3) redditi troppo cospicui per una piccola minoranza di capitalisti. Per ovviare a questi inconvenienti si suggerivano: un notevole incremento del sistema cooperativo e della partecipazione, l'aumento del reddito di lavoro e l'abolizione o il controllo dei monopoli. Ma soprattutto era necessaria «una riforma nello spirito, sia del lavoro che del capita-

²¹ J. Ryan, *Social reconstruction*, New York, 1920. Ora tutti i documenti sono in J. A. Ryan, J. Husslein (eds), *The Church and labor*, New York, The MacMillan Co., 1924 (*The program of social reconstruction*, pp. 220-239).

le», in contrasto con «ciò che è semplicemente commerciale e pagano nell'etica dell'industria»,²²

Questa ampia e severa disanima del capitalismo americano non poteva che riscuotere l'ammirazione e il consenso di tutti coloro (protestanti inclusi), che erano veramente interessati al miglioramento della condizione della classe lavoratrice in America, anche se provocò all'autore accuse di socialismo. Nelle considerazioni di Ryan non mancava perfino un riferimento al sindacato più importante e tradizionalmente ben visto dalla Chiesa, l'*American Federation of Labor*, il cui programma era giudicato inadeguato soprattutto per le fasce più deboli della classe lavoratrice.²³

Anche a seguito delle vicende internazionali (dopo la rivoluzione russa e la divisione e crisi all'interno delle forze socialiste, sia nei singoli paesi che per quelle internazionaliste), la Chiesa recupera negli anni '20 quello scarto che aveva con il mondo del lavoro, perfezionando la visione solidarista in una più articolata dottrina sociale, nell'immagine stessa del lavoro, come ricomposizione del lavoratore con il suo lavoro, passando dal mero bisogno di riappacificazione sociale (e di ideale corporativo) a una più umanistica concezione del lavoro.

Non è qui possibile una riflessione approfondita sui diversi aspetti relativi ai rapporti, nelle diverse aree, tra gruppi immigrati cattolici, società locale, radicali, movimenti socialisti, dottrina sociale della Chiesa e, infine, sullo stesso immaginario e festivo del lavoro. Sarà sufficiente sottolineare come dalle posizioni di scontro con il movimento socialista, le organizzazioni cattoliche siano passate ad un più costruttivo confronto, assumendo le istanze tipiche del movimento operaio e spesso perfezionandole con l'apporto dei valori cristiani nella visione del lavoro. Tali principi,

²² Cit. in J. Hennessey, op. cit., p. 291; *The Church and labor*, cit., p. 239.

²³ *The Church and labor*, cit., p. 223.

come noto, ruotano in sostanza attorno al primato dell'uomo sul lavoro, al primato del lavoro sul capitale e del lavoro soggettivo su quello oggettivo, al primato della coscienza sulla tecnica e della solidarietà sugli interessi individualistici e di corporazione: valori che la Chiesa, come noto, ha man mano sviluppato nelle encicliche sociali dei pontefici.²⁴

Per quanto riguarda l'aspetto più propriamente celebrativo, la festa del Primo Maggio riceve ora una importanza minore, o viene perfino abolita nei regimi illiberali e autoritari. Dove viene celebrata, come negli USA, riveste man mano contorni più popolari e spettacolari, di parata, perdendo quella carica aggressiva e contestativa, di mobilitazione di massa che aveva nel passato. La glorificazione del lavoro e del successo personale si adattavano bene alla massa dei cattolici immigrati in USA, che si sentivano protagonisti della ascesa sociale, più che componenti di un proletariato marginale. Si accentuano anche i simboli religiosi della festa e si diffonde di nuovo una certa spiritualizzazione (anche se formale) del lavoro, anche attraverso i moduli della religiosità popolare. Nelle processioni di importanza non secondaria appare l'ostentazione delle figure dei santi, quale corte fraterna, e in certo senso plebea e proletaria, attorno alla divinità, con i connotati dell'estrazione sociale, professionale e culturale della gente comune. La religiosità popolare permette una diffusione di quella simbologia della redenzio-

²⁴ Sulla continuità del pensiero sociale della Chiesa, cfr. le numerose raccolte di documenti pontifici: *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, Milano, Massimo, 1983.

Fondamentale è stata in questo campo la riflessione conciliare. Vedi il lavoro basilare *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, a cura di E. Glanmancheri, Brescia, Queriniana, 1966; in particolare L.J. Lebret, *La vita economica e sociale* (pp. 213-251); E. Schillebeeckx, *Fede cristiana e aspettative terrene* (pp. 103-135). Cfr. soprattutto il messaggio finale del Concilio ai lavoratori (8 dicembre 1965), in *Il Concilio Vaticano II*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1966, pp. 977-979.

ne e della trasfigurazione dell'uomo, che è tipica della visione cristiana.²⁵

Anche se nel socialismo le immagini e i riti (quelli stessi dei cortei con l'ostensione di simboli del lavoro) erano caricati di significati diversi e a volte polemicamente oppositivi a quelli della Chiesa, avveniva in realtà una implicita accettazione di alcuni valori cristiani. Su questa base sarà più facile per la Chiesa trovare dei punti di contatto nei decenni successivi, particolarmente dopo il secondo conflitto mondiale.

Rimarranno tuttavia dei momenti di scontro e polemica molto aspra con il mondo socialista e comunista, per la pregiudiziale ideologica verso quei movimenti (e anche verso il sistema capitalista) e per i condizionamenti di politica internazionale e di rigida contrapposizione tra blocchi consolidata in quegli anni difficili.

Dalla «Pasqua dei lavoratori» al Primo Maggio cristiano

L'aspetto simbolico e festivo di una celebrazione di massa, che investe una complessità di valori e significati

²⁵ P. Stella, *La religiosità vissuta in Italia nell'800*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, a cura di J. Delumeau e F. Bolgiani, Torino, SEI, 1985, pp. 753-771.

Il ritardo della cultura teologica, fortemente preindustriale, rispetto alla cultura sociale dei cattolici italiani è sottolineato da G. Campanini, *La «cultura del lavoro» cattolica e le sue fonti: tra teologia morale e la catechesi*, «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», n.1, 1987, p. 14.

Sugli impresiti nella terminologia laico «religiosa» del 1 Maggio, vedi il testo: «Di Vittorio continua a vivere in ogni bracciante che gira nelle campagne in cerca di una giornata di lavoro, in ogni edile che si batte per il rispetto dei contratti, in ogni disoccupato che si organizza, in ogni anziano, in ogni donna che opera in difesa dei propri diritti, ecco tutto questo noi diciamo: che il compagno Di Vittorio vive fra di noi». *Primo Maggio. Protagonisti e simboli della festa del lavoro a Cerignola e in Puglia*, Cerignola, 1982, p. 167.

(valore catartico o tempo di trasgressione, funzione sociale con attivazione di ruoli e trasmissione di messaggi, riti pubblici e significati religiosi) assume una certa importanza per la Chiesa, anche quando la festa ha origini estranee.²⁶ Tentativi di «cristianizzare» la festa del Primo Maggio non erano mancati già alla fine dell'Ottocento e all'inizio di questo secolo, incontrando naturalmente le reazioni violente dei gruppi socialisti, ma riproponendo un istintivo e diffuso orientamento del mondo cattolico, come mostrano del resto anche i numeri unici e certa stampa più combattiva.

Tali istanze erano più avvertite nel movimento cattolico più impegnato, perfino con alcune inflessioni classiste, come in Guido Miglioli, assertore di una organizzazione di lotta e di resistenza del mondo contadino. Perfino l'ottuagenario vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli, non apparve insensibile alle sollecitazioni del giovane e battagliero agitatore cremonese, se egli decise di aderire alla celebrazione del 1 maggio nel 1911. Scrive Miglioli che avendo sottolineato a mons. Bonomelli l'esigenza di «cristianizzare il primo maggio», evitando di farne una «manifestazione di parte, ma giorno di elevazione materiale e spirituale di tutti i lavoratori», il vecchio vescovo gli rispose: «Non solo è giusto che il primo maggio, data ormai storica, sia solennizzato anche dai lavoratori cattolici, ma io stesso, come vescovo vi parteciperò per significare l'adesione della Chiesa alla proclamazione dei giusti diritti del lavoro».²⁷

Il tentativo di recupero da parte della Chiesa di una festa, ormai considerata come festa laica e socialista, permeata da motivi e atteggiamenti anticlericali, non poteva

²⁶ Su tutta la problematica della festa in prospettiva sociologica e religiosa, con ampia bibliografia, cfr. A. Nesti, *Festivo e modernizzazione*, «Rassegna di Teologia», 29, n.2, 1988, pp. 166-190 e n. 3, pp. 265-280.

²⁷ A. Fappani, *Guido Miglioli e il movimento contadino*, Roma, Cinque Lune, 1964, pp. 153-155.

manca in epoche più propizie. La sovrapposizione di una festa religiosa era principalmente destinata ai credenti ma si trovava in sintonia con i motivi civili della festa dominante. Non è qui possibile prendere in considerazione le trasformazioni e le interazioni intercorse negli anni del secondo dopoguerra, nei vari contesti di Chiesa, di fronte a movimenti di classe ancora più consistenti e aggressivi; possiamo solo cogliere certe intenzionalità nell'intervento della Chiesa centrale a proposito della ricorrenza del Primo Maggio cristiano.

L'operazione di recupero e, in un certo senso, di «battesimo» della festa del Primo Maggio avvenne nel 1955 ad opera di Pio XII, il quale aveva assegnato, dieci anni prima, la figura di S. Giuseppe quale patrono delle ACLI, l'associazione dei lavoratori cristiani che tanta importanza avrà nella storia politico religiosa del secondo dopoguerra italiano. Nella ricorrenza del decennale di designazione di questo modello e guida (come lavoratore manuale, padre tutelare ed educatore, essenzialmente legato alla figura di Cristo), Pio XII volle anche conferire «carattere cristiano alla celebrazione del Primo Maggio» attraverso l'istituzione di una festa liturgica dedicata a S. Giuseppe artigiano. Non è qui possibile affrontare una serie di problemi sortesi, quali le reazioni e valutazioni del mondo cattolico, soprattutto di coloro, ed erano la maggioranza, che si attendevano la proclamazione della festa di Cristo «operaio» (piuttosto che artigiano, che già aveva conosciuto all'inizio del secolo una diffusione popolare e simpatie socialiste), né è possibile analizzare, come si dovrebbe, le reazioni e le sorprese del mondo operaio.

È qui possibile cogliere solamente i significati «espliciti» esposti dal pontefice nella solenne udienza pomeridiana a Piazza S. Pietro, il 1 maggio 1955, di fronte a 200 mila lavoratori cristiani. Pur rivolgendosi all'associazione italiana e non dimenticando di rivolgere il pensiero agli squilibri e alle

lacerazioni sociali ed economiche del contesto italiano, il papa allarga il suo sguardo ad un orizzonte più vasto. Egli intende dare a tutti i lavoratori un dono e un esempio per i valori spirituali e culturali che la figura di S. Giuseppe può inculcare in ogni lavoratore. S. Giuseppe esprime meglio la «dignità del lavoratore del braccio» e la prospettiva familiare, a cui il fattore lavoro deve far sempre riferimento: sotto questo profilo S. Giuseppe è un santo che entra fortemente nella modernità, come dimostra la grande diffusione del suo culto in Francia e soprattutto in Canada nei decenni di questo secolo e la sua designazione a patrono universale della Chiesa all'epoca del Concilio Vaticano II.

Sono importanti le considerazioni che papa Pacelli espone nei confronti della questione del lavoro, soprattutto in prospettiva cristiana. Secondo il pontefice, non è più sufficiente per il lavoratore cristiano l'osservanza dei doveri religiosi, ma è necessario anche un approfondimento della dottrina sociale della Chiesa, dei diritti e doveri del lavoratore. Pur facendo dei richiami al suo famoso discorso del 1942 (vero programma di pace e di giustizia per una umanità dilaniata dalla guerra), dove vi era espressa anche la condanna del socialismo marxista, egli afferma che la Chiesa non può rimanere insensibile al grido di giustizia dei lavoratori «che in un mondo di un Dio giusto invoca giustizia e spirito di fratellanza». Nel primo maggio cristiano, occorre combattere l'opinione diffusa e pernicioso, «l'atroce calunnia che la Chiesa è alleata del capitalismo contro i lavoratori». Il papa intende intervenire sul piano del messaggio sostanziale, piuttosto che dei meri simboli, sul significato religioso del maggio cristiano, quali il valore creativo del lavoro così come il riconoscimento del ruolo della Chiesa, vera e sincera avvocatessa dei diritti e interessi dei lavoratori, guida sicura contro i falsi insegnamenti, ma anche senza prevenzioni verso le legittime rivendicazioni della classe operaia. Afferma esplicitamente papa Pacelli: «desideriamo di alta-

mente riaffermare qui, in questo giorno del Primo Maggio, che il mondo del lavoro ha aggiudicato a sè, come propria festa, con l'intento che da tutti si riconosca la dignità del lavoro, e che questa ispiri la vita sociale e le leggi, fondate sull'equa ripartizione di diritti e di doveri... In tal modo accolto dai lavoratori cristiani, e quasi ricevendo il crisma cristiano, il 1 maggio è e sarà un ricorrente invito alla moderna società per compiere ciò che ancora manca alla pace sociale. Festa cristiana, dunque; cioè, giorno di giubilo per il concreto e progressivo trionfo degli ideali cristiani della grande famiglia del lavoro».²⁸

Muovendosi sul piano dei principi e dei contenuti, il papa insiste sulle linee tradizionali del magistero sociale che sollecitano una maggiore partecipazione effettiva del lavoratore subordinato alla elaborazione della vita economica e sociale nazionale. L'operaio è vero collaboratore della nazione, ma non gli basta una democrazia formale. Occorre un maggior e più concreto senso della libertà dai condizionamenti e dalle costrizioni in vigore, contro la tendenza diffusa alla marginalizzazione del lavoratore. Anche le buone leggi saranno vane, afferma il papa, se l'uomo comune vive «nel timore di subire l'arbitrio e non perviene ad affrancarsi dal sentimento che egli sia soggetto al buono o cattivo volere di coloro che applicano le leggi o che come pubblici ufficiali dirigono le istituzioni e le organizzazioni; se si accorge che nella vita quotidiana tutto dipende da relazioni che egli forse non ha...; se sospetta che, dietro la facciata di quel che si chiama Stato, si cela il gioco di potenti gruppi organizzati».²⁹

Il monito del papa, oltre che ai regimi totalitari, va in

²⁸ Pio XII, *La presenza di Cristo e della Chiesa nel mondo operaio. Il 1 Maggio solennità cristiana. La festa liturgica di S. Giuseppe artigiano*, in *Discorsi e radiomessaggi*, vol. 17, Roma, Città del Vaticano, 1956, p. 76.

²⁹ *Ibid.*, p. 74.

direzione del clientelismo delle nazioni opulente e contro l'occupazione dello stato da parte di gruppi di potere, economico e politico. Pone in primo piano quindi la soggettività del lavoratore e la qualità del lavoro come motivo per celebrare, nel concreto e non solo con formule simboliche, la festa del lavoro moderno.

Con il richiamo alla quotidianità del lavoro, inserito nel carattere della festività popolare, il papa mira alla sostanza del messaggio del Primo Maggio: riaffermare la centralità del lavoro per lo sviluppo, prima ancora che economico, morale ed intellettuale dell'uomo contemporaneo, per la sua natura di completamento dell'opera creativa che Dio ha predisposto e l'uomo realizza con il suo lavoro. Inserendo le rivendicazioni sociali della classe lavoratrice nelle istanze di giustizia e di libertà, si anticipano le formulazioni più mature sulla questione sociale e sul dialogo con il mondo, che verranno poi elaborate dal Concilio Vaticano II ed approfondite dai successivi documenti pontifici di Paolo VI e di Giovanni Paolo II.³⁰

³⁰ Sarà sufficiente ricordare le principali encicliche sulla questione sociale e sui nuovi rapporti tra i popoli: Giovanni XXIII, *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963); il documento conciliare *La Chiesa nel mondo contemporaneo* (1965); Paolo VI, *Populorum progressio* (1967: con l'apertura ai problemi del mondo «La questione sociale oggi è questione mondiale», «Per uno sviluppo integrale dell'uomo», «Verso lo sviluppo solidale dell'umanità»); *Octogesima adveniens* (1971); Giovanni Paolo II, *Laborem exercens* (1981, con «Elementi per una spiritualità del lavoro»), *Sollicitudo rei socialis* (1988).

LE ORGANIZZAZIONI CATTOLICHE ITALIANE
IN ARGENTINA E L'ASSISTENZA
AGLI EMIGRATI ITALIANI (1875-1915)

Considerazioni introduttive

Intento di questo saggio non è di delineare un profilo organico, e tanto meno definitivo, della presenza dei cattolici italiani in Argentina quanto piuttosto di tracciare un quadro d'insieme utile a comprendere i rapporti tra emigrazione italiana di massa e sviluppo delle organizzazioni cattoliche in Argentina. All'interno di questo quadro estremamente complesso, che entra nel vivo della struttura internazionale della Chiesa (che si esprime e si articola su vasti territori attraverso i gangli delle diocesi, parrocchie e congregazioni religiose), si intendono qui cogliere alcuni aspetti salienti. Essi possono essere identificati nella presenza determinante dei salesiani attraverso la loro molteplice attività in Argentina, anche a favore degli italiani, e nel momento di maggior emersione della componente ecclesiastica italiana, realizzata attorno alla federazione dell'«Itálica Gens» (1909). Allo stato attuale delle ricerche è impossibile trattare adeguatamente della presenza del clero italiano in Argentina, specie secolare, che naturalmente precede di molto l'emigrazione di massa. Ci limiteremo di conseguenza ad alcuni fenomeni salienti.

Gli elementi di continuità nel quarantennio tra il 1875 (dall'invio da parte di don Bosco dei primi dieci salesiani per assistere ed educare non solo la popolazione locale ma anche gli emigrati italiani) e la prima guerra mondiale, possono essere indicati lungo quattro direttrici. In primo luogo, nell'assistenza religiosa, di tipo tradizionale (le parrocchie urbane o rurali) o di tipo più moderno e mobile (come le missioni). In questa funzione primaria, particolare attenzione va data ai nuovi insediamenti, che sorgevano in territori di colonizzazione o nuova valorizzazione. Importanza notevole rivestono le forme dell'azione pastorale, incluse le espressioni culturali, non solo a livello liturgico ma anche devozionale. Il moltiplicarsi di chiese ed oratori e il fervore religioso spingeva il vescovo di Buenos Aires, mons. Antonio Mariano Espinosa, nel 1907 a confutare il detto popolare per cui una volta emigrati «en América se pierde la fé».¹

In secondo luogo, nella funzione della lingua e cultura italiana nel mondo cattolico argentino, con l'istituzione di scuole, pubblicazioni di giornali, ecc. Non solo l'uso dell'italiano è stato mantenuto per vari decenni nella predicazione e nell'azione pastorale, su richiesta della popolazione, come risulta da vari rapporti, ma esso rientrava anche nella politica culturale di alcune congregazioni italiane, in particolare dei salesiani. In un rapporto del 1910 al console di Buenos Aires il responsabile dei collegi salesiani in Argentina poteva affermare: «Oltre all'insegnamento dell'italiano nelle n. scuole, nei n. Collegi si suole promuovere ed organizzare frequentemente letture, declamazioni, canti e saggi accademici in lingua italiana, che fra i Salesiani è considerata come la loro lingua ufficiale. E ci valiamo dei suddetti mezzi non solo acciò gli alunni acquistino la vera pro-

¹ *Religión e Inmigración en la Arquidiócesis de Buenos Aires. Datos estadísticos, octubre de 1907*. Buenos Aires, Tip. «La Euscária», 1907, p. 4.

nuncia, imparino bene e gustino la prima fra le lingue neolatine, ma anche per far conoscere ed apprezzare altamente le bellezze, le grandezze e le più splendide glorie d'Italia». ² È da ritenere che buona parte dell'italofilia della cultura argentina è indubbiamente dovuta non solo alle istituzioni culturali e alle molte personalità italiane, ma soprattutto alla costante e capillare azione didattica dei salesiani e di tante altre congregazioni che hanno a lungo orientato culturalmente le giovani generazioni argentine. In alcuni momenti, la difesa del patrimonio culturale italiano assunse poi accenti etnocentrici o nazionalistici, provocando reazioni comprensibili da parte degli argentini, e sovrapponendo agli interessi degli emigrati preoccupazioni ed accentuazioni estranee, tipiche dell'espansionismo.

In terzo luogo, nell'azione di patronato e di mutualismo, cioè di tutela degli emigrati all'estero e di spinta verso forme di mutualità e cooperative nel campo economico o associativo, i sacerdoti italiani hanno compiuto un ruolo fondamentale in questo campo, mettendosi in prima fila nell'istituzione di enti di assistenza a favore degli emigrati poveri e dei diseredati, accanto alla chiesa e alla scuola, competendo anche con le varie istituzioni filantropiche di ispirazione mazziniana o anticlericale. La spinta assistenziale ed associativa è stata così forte che è impossibile non trovare qualcuna di queste istituzioni (società di mutuo soccorso cattoliche, comitati di tutela, segretariati del popolo, associazioni a base regionale o nazionale, cooperative economiche, ecc.) nelle parrocchie italiane, anche se la documentazione più spesso è andata dispersa e di esse rimane il solo nome.

Infine, nella continuità del rapporto tra mondo contadino e Chiesa, che anche in Argentina vive momenti particolar-

² Don Luigi Pedemonte a Davide De Gaetani, *Appunti sopra l'azione salesiana per l'assistenza degli emigrati italiani*, Buenos Aires, 10 agosto 1910, Arch. Italicæ Gens, Buenos Aires.

mente importanti, per cui la Chiesa non è soltanto gestione del sacro negli usi religiosi ma anche in quelli profani della vita rurale. Spesso essa diventa luogo di registrazione anagrafica e rilevazione statistica, di promozione delle strutture di insediamento (scuola, farmacia, cassa, arbitrato, ecc., ma anche di rilancio della colonizzazione agricola attraverso specifici progetti) oltre che di contatto con il mondo dei poveri o degli emarginati. Il recupero del mondo cattolico nell'ambiente contadino susciterà le reazioni dei ceti urbani, legati alla borghesia anticlericale, e spingerà anche il partito socialista agli inizi del Novecento argentino ad interessarsi in maniera più concreta delle condizioni dei lavoratori della terra.

I sacerdoti erano stati per anni i naturali intermediari tra agricoltori e proprietari, e anche verso le autorità locali. Essi li visitavano periodicamente nell'esercizio del loro ministero, predicavano missioni, parlavano la loro lingua, spesso il loro dialetto: affermava con soddisfazione don Michele Pugliese, parroco di Santa Clara de Saguier, Santa Fe, di parlare perfettamente il piemontese, pur essendo di origine calabrese.³ Come ha opportunamente sottolineato Eugenia Scarzanella, nel volume sugli italiani in Argentina: sacerdoti e contadini avevano un profilo culturale e religioso comune, capace di esprimere grande solidarietà. I «coloni» si sentivano rappresentati dalla leadership intellettuale del clero nei momenti difficili: «La chiesa è stata, con la scuola e il negozio di qualche commerciante, il primo punto di riferimento della protesta contadina... Sono stati proprio i parroci a richiamare l'attenzione degli intellettuali cittadini sui problemi dei chacareros in lotta».⁴

³ *Da Santa Clara de Saguier (Santa Fe - Argentina)*, «Italia Gens», III, n. 3-4, 1912, p. 104. («Santa Clara de Saguier, dunque, non differenzia dai paesi del Piemonte», *ibid.*, p. 105).

⁴ E. Scarzanella, *Italiani d'Argentina. Storie di contadini, industriali e missionari italiani in Argentina, 1850-1912*, Venezia, Marsilio, 1983, p. 149. Si rimanda in particolare alla puntuale informazione bibliografica alla

Ulteriori ricerche storiche e d'archivio potranno illustrare meglio aspetti e momenti della presenza religiosa degli italiani in Argentina, la sua diffusione e consistenza, i legami con l'Italia, le incidenze sulla Chiesa e società argentina, e così via. Qui è solo possibile presentare alcuni tasselli del mosaico, rimandando per il resto a interessanti ricerche in programma.

La struttura portante dei salesiani

Nel campo dell'assistenza religiosa agli emigranti, i vescovi dei Paesi di accoglimento in America Latina lamentavano, nella seconda metà dell'800, una certa scarsità di sacerdoti, in particolare della stessa lingua dei migranti. Ma fu l'aspetto disciplinare a preoccupare maggiormente la S. Sede la quale impose restrizioni sempre più severe alla partenza di sacerdoti dall'Italia e dall'Europa verso le Americhe. La gerarchia locale, molto più tollerante verso il clero nazionale che verso quello straniero, faceva pervenire note allarmate alla S. Sede sulla moralità e impegno apostolico di certo clero vagante, specie meridionale, spinto in America più dal desiderio di fare fortuna. Il decreto della Congregazione del Concilio del 27-7-1890 introdusse una esplicita autorizzazione della S. Sede per i sacerdoti italiani che intendevano recarsi in America (esautorando i rispettivi ordinari), misura estesa nel 1903 al clero di tutte le provenienze.

Si comprende la ragione della preferenza da parte della S. Sede per l'invio di religiosi, o di sacerdoti legati comunque da vincoli comunitari, anche perché essi erano in grado di

fine di ogni cap. di questo interessante volume che costituisce una delle rare ricerche organiche sulla presenza italiana in Argentina, anche per quanto riguarda l'azione del clero italiano.

garantire la spinta missionaria e accettare quei ruoli difficili nell'impianto delle nuove comunità, specie nelle zone disabitate. I salesiani italiani hanno svolto un ruolo fondamentale nello sviluppo della Chiesa in Argentina, sia attraverso l'evangelizzazione delle province meridionali - Leone XIII già nel 1883 nominava Giovanni Cagliero vicario apostolico delle vaste regioni della Patagonia di allora -, sia prendendo in mano l'educazione della gioventù, specialmente nelle grandi città, attraverso l'istituzione di numerose scuole ed istituti professionali.⁵

I salesiani hanno sempre fatto risalire il loro impegno a favore degli emigrati italiani in Argentina alle precise disposizioni di don Bosco che tramite Pio IX aveva accolto le suppliche dei connazionali che si trovavano senza assistenza religiosa. «I genitori, la loro figliolanza poco istruita della lingua e dei costumi dei luoghi, lontani dalle scuole e dalle chiese, o non vanno alle pratiche religiose o se ci vanno nulla capiscono. Perciò mi scrivono che voi troverete un numero grandissimo di fanciulli ed anche di adulti che vivono nella più deplorabile ignoranza del leggere, dello scrivere e di ogni principio religioso. Andate, cercate questi nostri fratelli, cui la miseria e la sventura portò in terra straniera, e adoperatevi per far loro conoscere quanto sia grande la misericordia di quel Dio, che ad essi vi manda pel bene delle loro anime».⁶

Difficoltà e incomprensioni da parte del clero locale verso i sacerdoti italiani non sono mancate, neppure nei

⁵ V. Bonetti, *Missioni salesiane nella Repubblica Argentina*, in Comitato delle Camere di Commercio ed Arti, *Gli Italiani nella Repubblica Argentina*, Buenos Aires, 1906; Mostra degli italiani all'estero, *L'opera di Don Bosco*, Torino, 1906; G. Vespignani, *Nella Pampa centrale*, Torino, SEI, 1924; *L'opera dei Salesiani nell'America del Sud a favore degli italiani*, «Italice Gen», I, n. 1, 1910, pp. 83-85; S. Trione, *L'emigrazione e l'opera di Don Bosco nelle Americhe*, San Benigno Canavese, Don Bosco, 1914.

⁶ *Memorie Biografiche di S. Giovanni Bosco*, XI, Torino, SEI, 1930, p. 385.

riguardi dei salesiani, non solo perché l'esigenza di una assistenza specifica - non certo esclusiva - non era il più delle volte realmente compresa, ma in specie per i vari pregiudizi e i timori di attentare alla identità nazionale. Anche se non raggiungeva le punte di asprezza del confronto tra governi, il conflitto etnico esisteva pure all'interno della Chiesa, generando difficoltà ulteriori a un apostolato già tanto difficile.

Nessuna congregazione sarà in grado di realizzare tante iniziative in questo campo, come i salesiani, facilitati anche dalla loro consistenza numerica. I salesiani, nel volgere di qualche decennio, sapranno avvalersi di tutti gli strumenti adatti ad un apostolato moderno: unitamente a chiese, a parrocchie, scuole e istituti professionali di vario tipo, giornali, patronati, segretariati del popolo, associazioni di vario genere (di mutuo soccorso e cooperative), progetti di colonizzazione, realizzando così un quasi monopolio - non sempre benvisto - delle iniziative a favore degli emigrati italiani in Argentina.⁷

Dopo un decennio dal loro arrivo, i salesiani avevano già due parrocchie nella capitale, dedite prevalentemente all'assistenza della comunità italiana e quattro istituti scolastici - oltre uno a San Nicolás de los Arroyos e uno a La Plata -, in cui venivano educati gratuitamente molti figli di italiani poveri. Il 4 agosto 1884 don Stefano Bourlot fondava a La

⁷ Per quanto riguarda i salesiani, cfr. E. Scarzanella, *op. cit.*, pp. 150-156. Sugli scalabriniani, cfr. M. Francesconi, *Storia della Congregazione scalabriniana*, Roma, CSER, 1975, pp. 455-460 e L. Favero, *Gli Scalabriniani e gli emigrati italiani nel Sud America*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Roma, CSER, 1989, pp. 389-410.

Circa i progetti di colonizzazione, cfr. D. Milanesio, *Consigli e proposte agli emigranti italiani alle regioni patagoniche*, Torino, Tip. Salesiana, 1904; E. Cynaslewski *Proyecto de colonización*, Viedma, 1903.

Sul dibattito sulla colonizzazione, cfr. anche G. Rosoli, *La colonizzazione italiana delle Americhe tra mito e realtà (1880-1914)*, «Studi Emigrazione», n. 27, 1972, pp. 296-376.

Boca una società di mutuo soccorso composta di italiani legati alle parrocchie salesiane, in specie a quella di S. Giovanni Battista: la *Società Cattolica di Mutuo Soccorso*, il cui scopo era, oltre che di mutualità, di impiego del tempo libero e di una presenza cristiana, nel tentativo di contrastare la miriade delle istituzioni massoniche a La Boca.⁸

Per quanto riguarda l'assistenza religiosa agli italiani, è interessante rilevare che, secondo il rapporto dell'arcivescovo mons. Antonio Mariano Espinosa (che era stato coadiutore del primo vescovo mons. Aneiros che aveva chiamato i salesiani), stranieri erano considerati in pratica solo gli italiani nella diocesi di Buenos Aires la quale contava, nel 1906, 23 parrocchie e 83 chiese. Si affermava che «se scartiamo gli Spagnoli, per ragioni di identità di razza e di idioma, che nel terreno religioso li equipara agli argentini, la colonia che si presenta con diritti a una speciale attenzione religiosa è l'Italiana. Le altre colonie non presentano grandi difficoltà per il loro numero relativamente ridotto».⁹ Infatti, la diocesi contava allora 265 mila italiani contro 122 mila spagnoli, circa 30 mila francesi e poche migliaia per le altre comunità. Mons. Antonio Mariano Espinosa dimostrava che nella città cosmopolita esistevano opportune occasioni per gli immigrati di praticare la fede, anche per la disponibilità di clero straniero e per la preparazione linguistica dei sacerdoti argentini. Del resto - si affermava con una certa esagerazione - gli immigrati arrivavano a comprendere ben presto la lingua del posto; in ogni caso per gli italiani, divisi dai loro dialetti, essa era «di più facile comprensione della lingua ufficiale della propria nazione».¹⁰

I salesiani svolgevano l'assistenza religiosa specifica per

⁸ J.E. Belza, *En la Boca del Riachuelo. Síntesis biográfica del sacerdote salesiano don Esteban Bawlor*, Buenos Aires, Lib. Don Bosco, 1957, p. 158.

⁹ *Religión e Inmigración*, cit. p. 8.

¹⁰ *Ibid.*, p. 5.

gli italiani, che sentivano come i propri fedeli. Essi avevano in Buenos Aires 11 chiese pubbliche e semipubbliche con 43 sacerdoti. La predicazione in italiano avveniva nelle chiese di San Carlos, di San Juan Evangelista e «Mater Misericordiae». Così le missioni annuali erano compiute nelle stesse ed in altre chiese, anche non frequentate da soli italiani, come nella parrocchia di S. Lucia, Balvanera, N.S. de Guadalupe, San Telmo, San Cristobal e la Capilla del Carmen. Anche il catechismo veniva insegnato dai salesiani ai figli degli italiani, usando il testo italiano del catechismo di Pio X, e venivano organizzate le famose «gare catechistiche». Gli oratori festivi dei salesiani e delle suore salesiane riunivano ogni domenica circa 2.500 ragazzi di famiglie italiane, alternando i giochi all'istruzione religiosa.

Per quanto riguarda aspetti tipici della religiosità popolare, quali le processioni, le più importanti avvenivano in occasione del *Corpus Domini* nella parrocchia di San Carlos e a La Boca e alla prima domenica di ottobre alla «Mater Misericordiae». «Queste manifestazioni raggiungono un grande splendore, trattandosi dei Salesiani che in queste occasioni organizzano le centinaia di bambini e bambine delle loro scuole, molti dei quali van vestiti da cardinali o da angeli, conferendo alla rappresentazione un fascino incantatore. Siccome non c'è scuola salesiana senza una banda di musica, le loro manifestazioni pubbliche risultano oltre che pie, veramente artistiche».¹¹

¹¹ *Ibid.*, p. 18. Vi si trova anche la breve descrizione delle iniziative religiose, quali missioni, predicazione, novene, processioni, ecc.: *ibid.*, pp. 15-19.

Tale attivismo religioso era il risultato spontaneo della comunità italiana più che delle spinte della curia locale, come risulta anche da una nota dell'internunzio a Buenos Aires, mons. Achille Locatelli, secondo il quale l'opuscolo sosteneva la tesi difensiva contro i vari richiami della S. Sede che «qui gli immigrati di qualsiasi nazionalità sono seguiti con maggiore sollecitudine, mentre nei fatti questo non si verifica». Né mancarono sensibilità nazionaliste anche in questo campo, come osservava ancora l'internunzio, secondo il quale traspariva spesso «in tutto ciò che non è argentino una

Le feste religiose costituivano senz'altro l'aspetto più appariscente ma anche socialmente più dinamico sul piano della preparazione e partecipazione popolare. Quelle più importanti, per la comunità italiana della capitale, erano la festa di S. Antonio, preceduta da una novena in italiano, «Il Bambino», cioè la novena di Natale, le feste del Cristo di Sestri e quelle della Madonna del Carmine, della Madonna di Corsignano, della Valle, N.S. del Rosario, N.S. di Pompei, della Guardia in Polcevere, S. Costanzo, S. Lucia, S. Michele, S. Rocco, e tante altre.

Per quanto riguarda la cultura cattolica, è interessante conoscere che i salesiani - oltre a «Lecturas Católica», «Familia y Escuela», «La Verdad» - pubblicavano per gli italiani in Argentina, «Cristoforo Colombo», rivista mensile con 3.000 abbonati (fondata nel 1892 a Buenos Aires, la pubblicazione dal 1898 uscì a Rosario); a Córdoba pubblicavano «Vita Coloniale». E sempre ad opera del salesiano Carlo Conci venne fondato a Buenos Aires agli inizi del 1913 il giornale «L'Italia», che voleva costituire l'autorevole voce della comunità cattolica italiana e che durò solo due anni. È da ricordare inoltre che i salesiani tenevano, come d'abitudine, alcune librerie religiose.

Ma dove i salesiani concentravano la loro più intensa attività educativa, culturale e religiosa, era certamente nelle loro scuole, numerose e qualificate, in cui non veniva trascurato l'insegnamento dell'italiano. Il numero degli alunni delle scuole salesiane era a Buenos Aires, nel 1906, di circa 2.000 allievi, un po' meno le alunne delle suore salesiane: circa l'80% erano figli di italiani, molti dei quali ricevevano una istruzione gratuita. Nel volgere di un decennio gli alun-

indebita usurpazione di diritti o una macchinazione contro l'indipendenza e la sovranità dello Stato» (Achille Locatelli a card. Gaetano De Lai, riprodotta nel rapporto della Congregazione Concistoriale, *Decreto Ethnografica Studia*, pos. 2283/13).

ni delle scuole dei salesiani si raddoppiarono. Nel rapporto al console di Buenos Aires del 1910 si dichiarava che gli alunni che effettivamente avevano frequentato la scuola di italiano erano stati, nel 1909, 3.510 e che il sussidio del Ministero degli esteri era consistito nell'invio di libri.¹²

Una delle associazioni di sostegno all'opera dei salesiani, sia con il reperimento di fondi che costituendo una rete di conoscenze utili e di disponibilità pratiche, era l'associazione dei cooperatori salesiani e degli ex alunni. Già nel I Congresso internazionale dei cooperatori, tenuto a Bologna nel 1895, veniva messo sul tappeto il problema dell'assistenza agli emigranti. Ma in particolare il II Congresso internazionale, tenuto proprio a Buenos Aires nel novembre 1900, nell'intervento dello statista Gabriel Carrasco definiva le linee di azione a favore degli immigrati. Nel III Congresso dei cooperatori salesiani di Torino, nel maggio 1903, veniva incluso perfino il programma della *Società di patronato San Raffaele*, istituita da mons. G.B. Scalabrini e operante ai porti di Genova e nordamericani con lo scopo di promuovere una migliore assistenza e collocamento. L'impegno dei salesiani era, in qualche modo, ufficializzato con l'inserimento nel loro organo «Il Bollettino Salesiano», pubblicato in nove lingue e stampato in 150 mila copie, di una rubrica «Soccorriamo i nostri emigrati».

Don Vespignani, direttore della provincia argentina, accentuò l'opera educativa dei salesiani, dopo le campagne anticlericali del 1903 e 1906, ed istituì il «Centro de Estudios Sociales», al quale chiamò a collaborare il coadiutore salesiano, il trentino Carlo Conci, attivo per molti decenni e chiamato il «Ketteler argentino» per il suo impegno nel campo sociale soprattutto come attivista e promotore dei «Círculos católicos de obreros».

Uno dei capisaldi dell'affermazione dei salesiani in

¹² L. Pedemonte, *Appunti sopra l'azione salesiana*, cit.

Argentina risultò l'associazionismo, comprendente non solo quello confraternale e delle associazioni religiose, attive un po' dovunque nelle parrocchie (piccolo clero, esploratori don Bosco, figlie di Maria, madri cristiane, unione genitori di famiglia, ecc.); essi si sono impegnati anche nell'associazionismo operaio (circoli operai cattolici - in prevalenza costituiti da italiani -, unione dei coloni) e in quello mutualistico. Del resto, lo stesso don Bosco sembrava prediligere questa linea di comportamento: nel 1865, una volta venuto a conoscenza della sua costituzione, aveva chiesto di essere socio della Società di mutuo soccorso *Unione e Benevolenza* di Rosario.

Può essere interessante il riferimento alla *Società Cattolica Popolare Italiana di mutuo soccorso* per ambo i sessi, promossa a Buenos Aires nel 1910. L'iniziativa era dovuta alla venerabile confraternita della «Mater Misericordiae» e al suo assistente spirituale, il salesiano Giovanni Albertinazzi; veniva eletto presidente Domenico Repetto: i soci fondatori presenti alla seduta inaugurale erano 54. Il discorso inaugurale veniva fatto da don Luigi Ziliani che annunciava la fondazione di un nuovo giornale cattolico «L'Italia», «e sarà il difensore degli interessi cattolici e l'organo della nostra società». Lo statuto era molto articolato, in quasi cento articoli. Lo scopo era definito dall'art. 3 «procurare il progresso morale e materiale dei propri associati mantenendo nei loro cuori la fede cristiana e l'amore alla patria, tanto di origine che di adozione». I servizi venivano definiti dall'art. 2: «a) soccorrere gli associati infermi o che si trovano senza lavoro; b) formare un fondo per gli associati anziani o impossibilitati a procurarsi sostentamento; c) procurare a propri associati e alle loro famiglie diversioni utili e oneste; d) sostenere e contribuire per gli associati e loro figli scuole gratuite; organizzare e appoggiare istituzioni di indole sociale cristiana, come cooperative in tutti i rami del commercio e più specialmente in articoli di prima necessità, stabilire consul-

tori medici, farmacie, ospedali e altre simili».¹³

Una considerazione molto sommaria al riguardo può essere fatta in merito alla rapida presa delle istituzioni cattoliche tra le associazioni italiane all'inizio del secolo. Tuttavia i contrasti tra l'élite della comunità italiana, di estrazione anticlericale e mazziniana e i gruppi cattolici, alcuni dei quali di indirizzo intransigente, erano frequenti. Ne troviamo echi sulla stampa, in occasione di festività, di ricorrenze civili, nella creazione di istituzioni comunitarie o nel loro controllo. Era in questione la leadership e rappresentanza della comunità italiana, come ha sottolineato bene Fernando Devoto. Nel quartiere della Boca, ad esempio, clericalismo e anticlericalismo si confrontano duramente ma si condizionano anche e si emulano a vicenda, nell'impegno sociale, nell'istruzione, nella salute, mentre il popolino, al di là dell'adesione a provocatorie manifestazioni anticlericali, non cessava di conservare i valori e le idealità religiose di origine, sia in privato che in pubblico.¹⁴

¹³ Verbali delle Assemblee Generali della Società Cattolica Popolare Italiana di mutuo soccorso in Buenos Aires, Arch. «Mater Misericordiae».

¹⁴ E. Devoto, *La primera élite política italiana de Buenos Aires (1852-1880)*, «Studi Emigrazione», n. 94, 1989, pp. 168-194; Id., *Catolicismo y anticlericalismo en un barrio italiano de Buenos Aires (La Boca) en la segunda mitad del siglo XIX*, «Estudios Migratorios Latinoamericanos», 14, 1994, 182-210, ora anche in Id., *Estudios sobre la emigración italiana a la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, pp. 199-229.

Anche don Federico Vagni, che aveva progettato, nel 1905, l'istituzione di «Comitati di protezione degli emigranti italiani», per l'assistenza agli inabili al lavoro, aveva dovuto desistere in un primo momento dal suo progetto, perché visto come contrattuale alla «Società di patronato e rimpatrio per gli immigrati italiani», istituzione dipendente dal Consolato; in realtà perché non si voleva l'istituzione in mano ai preti. Cfr. *Relazione dell'opera dei Comitati di protezione degli emigranti italiani nelle Repubbliche dell'America del Sud, Compilata dal Presidente generale dei comitati R. D. Federico Vagni*, Roma, Tip. Consorti, agosto 1907, p. 16; *Obra de los Comités de Protección para los Inmigrantes Italianos en las Repúblicas de Sud América. Comité Central Primario de protección para los Inmigrantes pobres o imposibilitados*

Il problema della tutela e del collocamento

Tra le iniziative specifiche dei salesiani, nel campo dell'emigrazione, due sono di particolare importanza: l'istituzione a Torino, nel 1905, di una «Commissione Salesiana dell'Emigrazione» e la creazione a Buenos Aires, nel 1906, come risultato della prima, di un «Segretariato del Popolo per gli immigrati». La «Commissione Salesiana dell'Emigrazione» veniva istituita da don Rua il 10 gennaio 1905, in ossequio alle disposizioni di don Bosco, richiamate anche in occasione dei capitoli generali, con l'intento di coordinare e sviluppare meglio le varie iniziative promosse dai salesiani a favore degli emigrati. La Commissione centrale era composta di 7 membri, uno dei quali era don Giuseppe Vespignani, ispettore delle case salesiane in Argentina. La commissione suggeriva per l'azione assistenziale l'istituzione di un segretariato del popolo presso ogni casa salesiana, funzionante alcune ore al giorno o alla settimana, a seconda delle richieste. Un comitato di benefattori doveva coadiuvarlo nel compimento del lavoro e nell'ottenere eventuali sussidi di beneficenza.

Scopo del segretariato del popolo era di tenersi in rapporto con ambasciate, consolati, patronati, leghe, uffici di collocamento, curie, parrocchie, agenzie, industrie e banche ecc. «onde poter indirizzare e raccomandare per impiego, protezione, istruzione e facilitazioni gl'immigrati» si diceva in un volantino.¹⁵ In uno successivo, del 1910, si specificavano meglio i «molteplici bisogni» degli emigranti partico-

para el trabajo de la República Argentina, establecido en Buenos Aires. Estatutos generales, Buenos Aires, Tip. Carbone, 1908.

Cfr. anche *La Società di Patronato e Rimpatrio per gli immigrati Italiani in Buenos Aires*, Buenos Aires, Tip. Gallarini, 1906; D. De Gaetani, *Per i lavoratori Italiani in Buenos Aires. Informazioni ed avvertimenti utili*, Buenos Aires, s.d.

¹⁵ Commissione Salesiana dell'Emigrazione, Torino, *Segretariato del Popolo* (foglio a stampa), s.d., art. 3.

larmente nell'assistenza legale: «scrivere lettere, corrispondere coi Consoli, assumere notizie, provvedere passaporti ed altri documenti, facilitare le relazioni colle Curie Vescovili, coi Tribunali, coi Notai, colle amministrazioni governative e municipali... tutela dei minori, rivendicazione di diritti... arbitrati, gratuito patrocinio...». Si affermava inoltre esplicitamente, che il «Segretariato, potendo, fungerà pure da Ufficio di collocamento».¹⁶ Il segretariato non era aperto solo agli italiani ma anche agli immigrati di altre nazionalità; e di tutto il lavoro di assistenza e della corrispondenza si teneva debita nota, distinta per i vari gruppi etnici.

Il segretariato centrale del popolo per gli italiani venne istituito da don Albertinazzi il 4 marzo 1906 ed operava nei locali presso la cappella «Mater Misericordiae» della omonima confraternita, retta dai salesiani. La sua attività può essere analizzata attraverso la documentazione archivistica colà conservata. Limitandoci ad alcune considerazioni sommarie, in particolare sulla base dei prospetti semestrali e annuali riassuntivi delle informazioni di lavoro,¹⁷ si ha la conferma di quanto fosse difficile operare con efficacia nel settore del collocamento della manodopera immigrata. Apposite elaborazioni sulle schede nominative - che registravano ogni richiesta di intervento (e dove sono stati annotati la provenienza, l'indirizzo in Argentina, la professione e il destinatario della raccomandazione o il datore di lavoro) - potranno riserbare risultati più interessanti. L'attività principale era di natura informativa e di consulenza legale, offrendo cioè indicazioni sicure di persone o ditte conosciute o legate all'opera dei salesiani; è da notare che i salesiani avevano in Argentina 264 agenti della loro pubblicazione «Cristoforo Colombo». Nel volgere del primo anno, ad esempio, erano

¹⁶ Commissione Salesiana dell'Emigrazione, cit., artt. 1 e 8.

¹⁷ Prospetti mensili dell'Ufficio del lavoro del Segretariato del Popolo, Buenos Aires, Arch. Italica Gens.

state 500 le richieste di immigrati presentatisi al segretariato, tutte evase con informazioni; ma solo 50 erano stati i collocamenti in agricoltura e proporzioni molto ridotte per le altre professioni. Va ricordato che, fin dall'inizio, l'assistenza veniva rivolta anche ad altri immigrati (spagnoli, francesi, tedeschi, polacchi, greci, sirio-libanesi), oltre che agli argentini, e in proporzione sempre decrescente per gli altri gruppi.

Nel primo quinquennio, 1906-1910, il segretariato aveva registrato circa 2.000 operai presentati e ne aveva collocati 898 (il 44%), il resto solamente raccomandati. L'incidenza pratica del lavoro del segretariato era discreta, se anche nei periodi successivi circa la metà di coloro che si presenteranno otterranno un collocamento concreto. Del totale dei presentati, 1.537 erano italiani (il 77%) e 713 i collocati (cioè circa l'80% dei collocati erano italiani). La maggiore intensità del lavoro del segretariato si verificherà nel quinquennio successivo, quando il segretariato si collegherà all'«Italcica Gens» e il numero dei collocati sarà sestuplicato.

La distribuzione per professioni del collocamento nel primo quinquennio vede al primo posto i contadini e braccianti, 411 (45% del totale dei collocati); seguono poi i servizi domestici, 137 (15%) e percentuali più ridotte per le altre professioni: circa il 5% per falegnami, il 4% per cuochi e calzolai, il 3% per commercianti e impiegati. Si trattava di risultati modesti in rapporto all'afflusso di italiani, ma erano pur sempre un tentativo di risposta. Tenuto conto della procedura adottata dai salesiani, di segnalare i lavoratori solo a persone conosciute ed affidabili, è da presumere che il collocamento si risolvesse più in un allargamento della catena di solidarietà interna che in un collocamento vero e proprio nel mercato di lavoro nazionale, settore reso sempre più infido dal proliferare di dubbie agenzie private di collocamento.

Va ricordato il crescente impegno della Chiesa argentina nel campo del lavoro, secondo un orientamento improntato alla collaborazione tra le classi e alla composizione dei conflitti. Il II Congresso Cattolico Argentino aveva istituito nel 1906 una *Secretaria del Trabajo*, organizzata sul modello delle organizzazioni similari europee, con il fine di sottrarre i conflitti di lavoro al monopolio delle società «subversivas del órden moral y religioso como del órden publico» e per dare una presenza di tipo cristiano nel mondo del lavoro. Scopo pratico di questa segreteria era di costituire un valido elemento di mediazione e di collocamento per i soci dei circoli operai: «punto di contatto e di mediazione efficace tra le imprese industriali, padroni e famiglie che chiedono lavoro e gli operai dei circoli che lo offrono». ¹⁸ Di conseguenza, si riconosceva l'importanza dell'informazione da dare ai nuovi arrivati, per realizzare un collocamento a condizioni eque e vantaggiose e vigilare poi sull'adempimento delle clausole dei contratti.

L'«Italica Gens» in Argentina

Verso la fine del 1909 venne promossa, a Torino, dal comm. Ernesto Schiaparelli, segretario dell'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani, una Federazione delle numerose congregazioni maschili e femminili che si interessavano degli emigrati italiani in America, denominata «Italica Gens». Lo scopo di Schiaparelli non era certo di natura pastorale religiosa ma piuttosto culturale e politica, ora che i cattolici, soprattutto in emigrazione, occupavano un posto guida indiscusso e invidiabile. L'aggregazione, operata dalla filogovernativa «Italica Gens», aveva lo scopo di valorizzare le iniziative dei cattolici presso il governo e le isti-

¹⁸ *Religión e Inmigración*, cit., p. 23.

tuzioni pubbliche per farsi interprete di una linea di azione pratica più conforme agli interessi del mondo cattolico.¹⁹

È da ritenere che tra la dirigenza laica della Federazione e le varie congregazioni missionarie, in specie con i salesiani, ci sia stata sostanziale identità di vedute e di impostazione. Tuttavia, la sensibilità sui temi di portata nazionale e internazionale era estremamente diversa tra il gruppo dirigente, più influenzato da motivi politici, e il clero periferico, legato agli interessi religiosi e alle esigenze concrete degli emigrati. È pur vero che il motivo della nazionalità era un fattore aggregante, ma con valenze e toni diversi nella madrepatria e all'estero. L'orientamento conciliatorista e clericomoderato della Federazione la rendeva invisibile al mondo intransigente di curia, mentre essa era ben accettata a larghi strati del mondo politico e della borghesia.

Non sfuggiva ai promotori quel che veniva rilevato dai numerosi osservatori che visitavano le colonie italiane all'estero; che cioè, specie nelle zone di colonizzazione agricola, si rafforzavano le forme di socializzazione tradizionali legate alla presenza religiosa, di fronte all'assoluta inadeguatezza della società locale. La prospettiva del possesso della terra, e quindi di una stabilità economica del nucleo familiare, permetteva una ricomposizione del tessuto sociale molto simile a quello del paese d'origine, con una riaffermazione delle caratteristiche linguistiche e culturali del gruppo e una accentuazione delle funzioni del clero: la chiesa e le manife-

¹⁹ Per l'Argentina in generale, cfr. l'importante iniziativa di conservazione promossa da R. De Felice, *Gli archivi delle associazioni italiane in Argentina*, «Affari Sociali Internazionali», IX, n. 3, 1981, pp. 131-148 e X, n. 4, 1982, pp. 133-139.

Circa il giudizio della S. Sede sull'istituzione dipendente dalla filogovernativa Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani, valga l'annotazione del card. G. De Lai, segretario della Concistoriale, in merito all'orientamento in senso patriottico dell'attività dei missionari: «un parto strano... congregazioni religiose dirette da uno o più laici per un'opera religiosa». Nota del card. G. De Lai, 3 febbraio 1915, ACSER, f. Italica Gens.

stazioni religiose ritornavano al centro del sistema sociale.

Su alcuni temi esisteva una sostanziale veduta comune, il che spiega anche il successo dell'«Italia Gens» nelle Americhe. Tali aspetti riguardavano: a) il tema della «conservazione» dei caratteri nazionali, cioè di italianità, ad opera soprattutto di un potenziamento della scuola italiana all'estero e di una rivitalizzazione della lingua considerata come tramite privilegiato; b) il tema della colonizzazione agricola, nell'ambito di una rinnovata volontà di intervento nella guida delle direttrici migratorie, anche attraverso eventuali progetti di colonizzazione; c) il problema della tutela degli italiani all'estero, attraverso uffici appositi di patronato e segretariati del popolo, per un intervento a sostegno dell'azione dello stato, riconosciuta deficiente in questo campo.²⁰

Gli scopi della «Italia Gens» erano spiegati nel 1 numero della rivista omonima, così come i mezzi. Si mirava a sollecitare provvedimenti «1) diretti a migliorare le condizioni morali ed intellettuali, per mezzo di istruzione ed educazione; 2) provvedimenti diretti a migliorare le condizioni materiali, a dar loro assistenza in ogni bisogno, consigliandoli circa il collocamento al lavoro e avviandoli ad imprese agricole che offrano la probabilità di risultati buoni e duraturi». La conservazione del sentimento nazionale andava perseguita, non come «spirito di invadenza né coazione morale diretta ad imporre la nostra lingua ai cittadini di quelle regioni, ma legittimo interesse della madrepatria a

²⁰ Qui ci limitiamo a una rapida rassegna degli articoli della rivista omonima. Per quanto riguarda l'orientamento ruralista, cfr. i numerosi saggi; in particolare P. Pisani, *Emigranti alla terra!*, «Italia Gens», I, n. 5, 1910, pp. 212-224.

Per gli aspetti economici connessi all'emigrazione, cfr. R. Venerosi, *La tutela economica della nostra emigrazione - Direzione e distribuzione - I capitali e il credito coloniale - Associazione economica - Il commercio*, «Italia Gens» II, n. 1, 1911, pp. 5-24. Tra i numerosi saggi su scuola e lingua, cfr. *Lasciemo che la lingua italiana scompaia?*, *ibid.*, II, n. 3, 1911, pp. 97-111.

ruzioni pubbliche per farsi interprete di una linea di azione pratica più conforme agli interessi del mondo cattolico.¹⁹

È da ritenere che tra la dirigenza laica della Federazione e le varie congregazioni missionarie, in specie con i salesiani, ci sia stata sostanziale identità di vedute e di impostazione. Tuttavia, la sensibilità sui temi di portata nazionale e internazionale era estremamente diversa tra il gruppo dirigente, più influenzato da motivi politici, e il clero periferico, legato agli interessi religiosi e alle esigenze concrete degli emigrati. È pur vero che il motivo della nazionalità era un fattore aggregante, ma con valenze e toni diversi nella madrepatria e all'estero. L'orientamento conciliatorista e clericomoderato della Federazione la rendeva invisibile al mondo intransigente di curia, mentre essa era ben accetta a larghi strati del mondo politico e della borghesia.

Non sfuggiva ai promotori quel che veniva rilevato dai numerosi osservatori che visitavano le colonie italiane all'estero; che cioè, specie nelle zone di colonizzazione agricola, si rafforzavano le forme di socializzazione tradizionali legate alla presenza religiosa, di fronte all'assoluta inadeguatezza della società locale. La prospettiva del possesso della terra, e quindi di una stabilità economica del nucleo familiare, permetteva una ricomposizione del tessuto sociale molto simile a quello del paese d'origine, con una riaffermazione delle caratteristiche linguistiche e culturali del gruppo e una accentuazione delle funzioni del clero: la chiesa e le manife-

¹⁹ Per l'Argentina in generale, cfr. l'importante iniziativa di conservazione promossa da R. De Felice, *Gli archivi delle associazioni italiane in Argentina*, «Affari Sociali Internazionali», IX, n. 3, 1981, pp. 131-148 e X, n. 4, 1982, pp. 133-139.

Circa il giudizio della S. Sede sull'istituzione dipendente dalla filogovernativa Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani, valga l'annotazione del card. G. De Lai, segretario della Concistoriale, in merito all'orientamento in senso patriottico dell'attività dei missionari: «un parto strano... congregazioni religiose dirette da uno o più laici per un'opera religiosa». Nota del card. G. De Lai, 3 febbraio 1915, ACSER, f. *Italia Gens*.

stazioni religiose ritornavano al centro del sistema sociale.

Su alcuni temi esisteva una sostanziale veduta comune, il che spiega anche il successo dell'«Italice Gens» nelle Americhe. Tali aspetti riguardavano: a) il tema della «conservazione» dei caratteri nazionali, cioè di italianità, ad opera soprattutto di un potenziamento della scuola italiana all'estero e di una rivitalizzazione della lingua considerata come tramite privilegiato; b) il tema della colonizzazione agricola, nell'ambito di una rinnovata volontà di intervento nella guida delle direttrici migratorie, anche attraverso eventuali progetti di colonizzazione; c) il problema della tutela degli italiani all'estero, attraverso uffici appositi di patronato e segretariati del popolo, per un intervento a sostegno dell'azione dello stato, riconosciuta deficiente in questo campo.²⁰

Gli scopi della «Italice Gens» erano spiegati nel 1 numero della rivista omonima, così come i mezzi. Si mirava a sollecitare provvedimenti «1) diretti a migliorare le condizioni morali ed intellettuali, per mezzo di istruzione ed educazione; 2) provvedimenti diretti a migliorare le condizioni materiali, a dar loro assistenza in ogni bisogno, consigliandoli circa il collocamento al lavoro e avviandoli ad imprese agricole che offrano la probabilità di risultati buoni e duraturi». La conservazione del sentimento nazionale andava perseguita, non come «spirito di invadenza né coazione morale diretta ad imporre la nostra lingua ai cittadini di quelle regioni, ma legittimo interesse della madrepatria a

²⁰ Qui ci limitiamo a una rapida rassegna degli articoli della rivista omonima. Per quanto riguarda l'orientamento ruralista, cfr. i numerosi saggi: in particolare P. Pisani, *Emigranti alla terra*, «Italice Gens», I, n. 5, 1910, pp. 212-224.

Per gli aspetti economici connessi all'emigrazione, cfr. R. Venerosi, *La tutela economica della nostra emigrazione - Direzione e distribuzione - I capitali e il credito coloniale - L'associazione economica - Il commercio*, «Italice Gens» II, n. 1, 1911, pp. 5-24. Tra i numerosi saggi su scuola e lingua, cfr. *Lascieremo che la lingua italiana scompaia?*, *ibid.*, II, n. 3, 1911, pp. 97-111.

che i suoi figli all'estero conservino la sua lingua e le sue tradizioni e sentimenti di affetto per essa». ²¹ Quanto all'indirizzo ispiratore si dichiarava apertamente che si doveva operare, «non con intendimenti separati, ma anzi in perfetta intesa colle autorità governative italiane», al fine di «coordinare la sua attività a quella già spiegata dallo Stato e di supplire colla sua vasta organizzazione nei molti luoghi ed ai molti compiti cui l'azione governativa non può arrivare». ²² Si riconosceva che fino ad allora si era trattato più di una polizia che di una politica dell'emigrazione. Ma in politica estera c'era pieno consenso con l'azione del governo, come lo sarà nel caso della conquista della Libia, «giusta soddisfazione per l'orgoglio nazionale di tutti gli italiani egualmente, sia che risiedano in patria, sia che si trovino in altre parti del mondo». ²³

Interessante era la conclusione, che si ispira agli indirizzi dell'Opera di Assistenza per gli emigrati italiani in Europa: l'«Italica Gens», «avendo carattere nazionale e sociale, deve essere istituzione apolitica e aconfessionale, aperta a tutti, a qualsiasi partito e a qualsiasi fede appartengano, ispirata da quel largo senso di carità cristiana che, all'infuori e al di sopra di qualsiasi considerazione politica e religiosa, si effonde con egual amore su quanti della famiglia umana soffrano e abbisognino di aiuto». ²⁴

Per quanto riguarda la politica del ristretto gruppo dirigente, che comprendeva oltre allo Schiaparelli, Ranieri Venerosi - direttore responsabile della rivista - e Eugenio Bonardelli, l'insistenza sul tema della scuola italiana arrivava quando ormai la struttura della scuola locale era consolidata e le scuole italiane in crisi, specie quelle delle società di

²¹ «Italica Gens», I, n. 1, 1910, p. 9.

²² *Ibid.*, p. 7.

²³ «Italica Gens», II, n. 10, 1911, p. 361.

²⁴ «Italica Gens», I, n. 1, 1910, p. 15.

mutuo soccorso. L'insistenza su un insegnamento della lingua e cultura italiana assumeva a volte accenti nazionalistici, senza definire il quadro culturale di riferimento e ispirandosi normalmente alla «riproduzione» della scuola italiana (con l'uso dei medesimi testi), come del resto facevano quasi tutte le altre nazioni europee. In sostanza, la spinta dell'«Italia Gens» non era in sé creativa di nuove iniziative scolastiche in America, quanto piuttosto voleva essere di sostegno a quelle esistenti, promosse dai sacerdoti e religiosi.

In tema nazionale, R. Venerosi, di ritorno da un viaggio tra gli emigrati in Argentina, descriveva bene l'intreccio degli interessi e preoccupazioni circa l'identità nazionale degli emigrati. Mentre rilevava opportunamente che «la base essenziale della ricostruzione della coscienza nazionale fra i nostri italiani d'oltre oceano consiste più che altro nel far conoscere l'Italia nel suo valore reale, non solo le sue glorie passate, ma altresì le sue condizioni presenti», si preoccupava eccessivamente per la precipitosa snazionalizzazione degli emigrati italiani, senza riuscire a spiegarne le ragioni. Rilevava che era «la peggiore calamità per il nostro paese», cui non bisognava arrendersi con scetticismo. «Di regola i figli dei nostri emigrati, nati sulla terra Argentina, non vogliono essere italiani, ma tengono anzi ad affermare la loro qualità di argentini». A Rosario, dove la popolazione era prevalentemente italiana, si affermava perfino che «i figli dei nostri connazionali sono sovente gli avversari naturali degli italiani e di tutto ciò che sia italianità».²⁵

Più interessante è l'aspetto della tutela promossa dall'«Italia Gens»: essa era un servizio specifico nel quadro delle iniziative sociali dei cattolici in Argentina, sia sotto il profilo dei modelli di intervento pratici che degli orientamenti ideali del laicato cattolico. Il collocamento assumeva

²⁵ R. Venerosi, *La coscienza nazionale fra gli emigrati italiani* «Italia Gens», II, n. 8-9 1911, p.297.

un posto centrale in questa prospettiva di solidarietà e ad esso bisognava rispondere in maniera pratica ed efficiente. Il tema del collocamento degli emigrati in Argentina veniva affrontato a più riprese, sia discutendo i temi economici generali (la speculazione terriera, la temporaneità dell'emigrazione), che riflettendo sulla pratica spicciola del segretario di Buenos Aires il quale, nelle frequenti relazioni alla sede centrale di Torino, informava delle difficoltà di impostare un servizio valido. R. Venerosi descriveva gli innumerevoli trabocchetti tesi agli ignari lavoratori, i limiti della mediazione privata, e lo scarso funzionamento degli istituti governativi, nonostante l'apporto degli enti di patronato. A Buenos Aires era stato aperto, nel 1911, un grandioso edificio, l'*Hotel de Inmigrantes*, che sostituiva quello precedente inadatto e decrepito. Ma mentre l'accoglienza e l'alloggio erano degnamente garantiti, non così il collocamento che era fatto a casaccio o condizionato da speculatori. «Indirizzano gli emigranti in una provincia piuttosto che in altra in base alle informazioni di carattere generale che ricevono dai municipi, ma non inviano il lavoratore in una determinata azienda»;²⁶ mancava quindi un collocamento vero e proprio che desse garanzie di successo concreto.

L'insistenza inoltre sulle forme di cooperazione tra gli emigrati, sia di produzione, di consumo che del credito agricolo, è una delle costanti della rivista e delle corrispondenze dei sacerdoti sparsi nella pampa. Ma in realtà, le campagne erano mutate profondamente ed era qui che, con la crisi economica, si concentravano in particolare gli sfruttamenti contro gli immigrati: e di questo erano più convinti i

²⁶ R. Venerosi, *La distribuzione e il collocamento al lavoro di emigranti italiani in America*. «Italice Gens», IV, n. 1-2, 1913, p. 9; ID., *Paesi di emigrazione e di immigrazione: interessi comuni*, *ibid.*, I, n. 9-10, 1910, pp. 337-348; E. Bonardelli, *La cooperazione economica fra nostri emigrati*, II, n. 10, 1911, pp. 387-402.

parroci di campagna che gli ispettori inviati dal segretariato centrale.

Per quanto riguarda la struttura della presenza dell'«Itálica Gens» in Argentina, essa coincise inizialmente con le case ed istituzioni salesiane. Il n. di giugno 1910 della rivista dava il quadro esatto degli uffici corrispondenti dell'«Itálica Gens», integrando gli indirizzi forniti precedentemente. Il totale delle presenze in Argentina era di 53 corrispondenti, oltre la sede centrale in Buenos Aires (Calle San Carlos): la distribuzione vedeva 7 uffici in città e 10 nella provincia di Buenos Aires, 14 in quella di Santa Fe, 6 in Rio Negro, 5 in Córdoba, 3 nella Pampa Centrale, 2 a Mendoza, Chubut e Neuquén e 1 in Rio Colorado e Terra del Fuoco.²⁷ La maggior parte delle sedi era tenuta dai salesiani, poco meno di una diecina da sacerdoti secolari o di altre congregazioni. Negli anni successivi i corrispondenti aumenteranno fino ad arrivare, negli anni 1912-14, ad un massimo di circa 80 sacerdoti italiani federati all'associazione, con un forte aumento del clero secolare.

Il Segretariato centrale dell'«Itálica Gens» in Buenos Aires

La collaborazione dei salesiani, attraverso le loro istituzioni situate in calle Moreno, presso la chiesa della «Mater Misericordiae», e altrove nella capitale, permetteva all'«Itálica Gens», durante il 1910 e il 1911, di svolgere il lavoro di segretariato, compiuto da un direttore e un segretario. Ma il continuo incremento delle pratiche, l'esigenza di ampliare l'orario di apertura agli immigrati, le difficoltà accresciute a seguito della crisi economica e del blocco del governo italiano alla emigrazione in Argentina (per la disputa sanitaria), nonché il desiderio di una maggiore auto-

²⁷ «Itálica Gens», I, n. 5, 1910, pp. 194-197.

mia di questa forma di intervento sociale, spinsero la direzione centrale di Torino ad aprire un proprio ufficio nella città di Buenos Aires. Del resto, l'«Itálica Gens» si andava dotando nei vari Paesi oltremare di uffici propri, come a New York, dove dall'inizio del 1911 don Grivetti dirigeva, a nome dell'associazione, quell'ufficio.

Con l'inizio di gennaio 1912 (trovata una sede presso il porto in calle Falucho), il segretariato di Buenos Aires incominciò a funzionare sotto la direzione di don Emilio Tarino, sacerdote esperto nell'assistenza agli emigrati, avendo già lavorato nelle fila dell'Opera di Assistenza (Bonomelli). I compiti del segretariato erano «di studio, di organizzazione e di pratica assistenza per i nostri emigrati in Argentina».²⁸ Ma l'impegno di ecclesiastici in una sfera sempre delicata e contesa, come il sociale, dove le contrapposizioni con l'élite mazziniana e anticlericale della capitale esistevano da sempre nella comunità italiana, portò a rinfocolare apprensioni ed accuse.

Don Tarino si vide costretto a difendersi dall'attacco del *Giornale d'Italia* di Buenos Aires - interprete dell'ostilità della stampa italiana contro il clero -, che aveva attribuito subdole manovre all'associazione, asserendo che l'«Itálica Gens» era in realtà opera «confessionale e settaria». Don Tarino riteneva che «alle invettive, alle parole grosse, ed ai pregiudizi di coloro che vogliono essere a tutti i costi *nostri nemici*, noi rispondiamo coi fatti». Senza aver mai tentato di occultare la sua qualifica, egli rivendicava con forza l'imparzialità e l'aconfessionalità dell'azione dell'«Itálica Gens». «L'assicuro, sig. Direttore, che né il sottoscritto, né i suoi colleghi abuseranno mai della miseria e del bisogno dei nostri Emigrati per convertirli alla fede Cattolica. La nostra miseria è miseria semplicemente: non è né rossa né nera».

²⁸ «Itálica Gens», II, n. 1-2, 1912, pp. 62-63.

Del resto, aggiungeva: «ad un giornalista è molto più facile combattere uomini ed istituzioni settarie che non istituzioni e uomini come l'«Italica Gens» e i suoi addetti che hanno per unico scopo di fare il bene a tutti indistintamente»,²⁹

Dopo alcuni mesi, don Tarino abbandonava la direzione del segretariato che veniva assunta dall'avv. piemontese Costantino Provera; egli poteva espletare meglio le sue competenze professionali, dal momento che molto lavoro era riservato alle pratiche legali e alle informazioni giuridiche. Nella relazione di fine anno 1912, egli poteva presentare un bilancio del lavoro compiuto, indicando i consensi sempre più numerosi di parroci italiani, il crescere degli uffici di corrispondenza - che erano diventati ben 80 - sparsi nelle varie località argentine, e l'intensificarsi delle pratiche, che nell'anno erano state oltre 2.000.³⁰ Esse consistevano principalmente in collocamento al lavoro, ricerche di persone, assistenza legale, preparazione di atti e documenti civili, ecc., oltre l'assistenza spicciola. Il segretariato svolgeva inoltre una notevole attività di corrispondenza con i patronati italiani che ad esso ricorrevano per pratiche da espletare in Argentina: tra i corrispondenti più assidui c'erano l'*Unione degli Emigranti Vicentini* di Vicenza e il *Segretariato di Emigrazione* di Pordenone.

Dagli elenchi delle persone assistite dall'«Italica Gens» è possibile ricavare informazioni interessanti - qui necessariamente sommarie - sull'attività svolta e sua articolazione nei vari settori assistenziali.

Il quinquennio 1911-1915 coincide con il periodo di più intensa attività del segretariato del popolo, che vede il lavoro più che quintuplicato rispetto al periodo precedente

²⁹ E. Tarino al direttore del *Giornale l'Italia*, Buenos Aires, 31 gennaio 1912, Arch. Italica Gens.

³⁰ *Segretariato centrale di Buenos Aires nell'anno 1912*, «Italica Gens», IV, n. 3-4, 1913, pp. 88-91.

e in condizioni ambientali economico-politiche più difficili. Complessivamente, nel quinquennio si sono presentati al segretariato 9.373 operai, di cui 5.048 sono stati collocati (il 58%). Per quanto riguarda la distribuzione professionale, il 49% viene destinato all'agricoltura (il 52% se si aggiungono i giardinieri), il 16% ai servizi domestici, che è l'altra categoria consistente. Le altre professioni ricevono percentuali ridotte: 4% i muratori, 2,6% i falegnami, 1,5% commercianti e impiegati.

Per quanto riguarda la facilità a trovare occupazione nella professione secondo cui si erano presentati, si osserva che i lavoratori della terra e nei servizi domestici si collocano in proporzione maggiore nel settore: rispettivamente il 68% e il 67%. Per le altre professioni, le opportunità sono minori; il collocamento dei muratori avviene nella misura del 56%, del 41% ai falegnami, del 29% a sarti e calzolai, del 27% a cuochi e commercianti, mentre percentuali ancora minori di successo appaiono per contabili, maestri e meccanici: il che evidenzia la crisi dei «mestieri» tradizionali in un'economia in difficoltà e che le professioni qualificate, se pur esistenti, avevano scarsa possibilità di successo.

Il rapporto di mascolinità degli assistiti sta 10 a 1; infatti, le donne sono solo l'11% dei presentati e il 9% dei sistemati. Anche l'analisi delle classi di età conferma ed evidenzia che si trattava di giovani in cerca di occupazione; infatti, mentre le classi di età sopra i 50 anni e dei minorenni sono poco rappresentate, quella compresa tra i 21-30 anni riceve il 34% del totale.

Infine, per quanto riguarda la distribuzione per gruppi etnici, la stragrande maggioranza degli assistiti nel quinquennio sono italiani: essi costituiscono il 75% dei presentati e l'81% dei collocati, contro il 13% e l'11% per gli spagnoli.

Le spese di funzionamento dell'ufficio erano coperte per oltre il 90% dalla direzione di Torino che inviò nel quin-

quennio L. 3.141. Le spese, per un totale di L. 3.419, per l'80% erano costituite dagli stipendi al direttore e al segretario, mentre il resto andava in beneficenza e stampa.³¹

La crisi generale che aveva colpito l'economia argentina dopo il 1910 si stava aggravando; i più colpiti erano gli immigrati arrivati di fresco e privi di mezzi, sbalottati da informazioni imprecise e infondate, alla mercé di speculatori. I ritorni degli italiani dall'Argentina, a motivo di queste condizioni difficili, stavano assumendo proporzioni di massa. Le condizioni del collocamento nel settore agricolo, scosso anch'esso dalla crisi, erano tutt'altro che facili. L'avv. Provera, per rendersi conto dal vivo della situazione nelle colonie italiane, intraprese un viaggio negli ultimi mesi del 1912, confermando quelle informazioni che gli erano giunte dai vari corrispondenti. Ormai l'Argentina non era più la terra dove tentare fortuna. Le condizioni del collocamento erano difficili, specie nelle grandi città; anche se attraverso i buoni uffici di impresari ed aziende conosciute, il 75% dei collocati aveva trovato lavoro in Buenos Aires.³² Per braccianti e agricoltori le prospettive di collocamento erano molto difficili, a meno che non disponessero di un elevato capitale. Inoltre il collocamento non era spesso del tutto gratuito, perché le ditte esigevano un compenso. Provera lamentava frequentemente che i lavoratori giungessero al segretariato in condizioni pietose, spolpati di tutto dalle varie agenzie, spesso in stato di estrema miseria e inedia, per cui erano indispensabili dei sussidi ai più bisognosi.³³

³¹ *Prospetto statistico dell'azione svolta dal Segretariato del Popolo - Opera di Don Bosco e «Italice Gens» dall'anno 1906 fino al primo semestre del 1924* (foglio a stampa che riporta il movimento di cassa, l'attività dell'Ufficio del Lavoro e il numero delle pratiche svolte, per un totale di oltre 89 mila pratiche).

³² *Il Segretariato centrale di Buenos Aires nell'anno 1912*, cit., p. 89.

³³ C. Provera a R. Venerosi, Buenos Aires, 17 giugno 1912, Arch. Italice Gens.

L'autonomia del segretariato dell'«Italica Gens» durerà fino ai primi mesi del 1914, quando, nell'aprile di quell'anno, esso ritornerà ai salesiani che, nella persona di don Michele Tonelli, assumeranno la direzione della parte assistenziale. L'attività promozionale e patriottica degli ispettori viaggianti dell'«Italica Gens» tra le colonie italiane verrà sospesa con lo scoppio della guerra. Nonostante l'ufficio in mano ai salesiani segnasse un'attività particolarmente intensa - oltre 4.000 pratiche negli ultimi nove mesi del 1914 -, l'impegno del segretariato si spostava ormai ad altre più patriottiche iniziative, come l'accoglienza dei riservisti in partenza per l'Italia, dopo la sua entrata in guerra nel 1915.³⁴

Le corrispondenze dei preti italiani dalla pampa

La documentazione più interessante pubblicata dalla rivista «Italica Gens» non è tanto costituita dagli editoriali dei redattori - peraltro scontati ed in linea con le posizioni della classe dirigente italiana -³⁵ quanto piuttosto dalle corrispondenze dei vari sacerdoti italiani, sparsi nelle colonie dell'interno e disposti a collaborare al programma di tutela dei lavoratori italiani in Argentina. In essi la concretezza delle istanze contrasta con certi enunciati astratti e retorici dei dirigenti: prova ne siano i rari accenni a preoccupazioni nazionaliste e la diversa prospettiva del problema della colonizzazione agricola, non più vista semplicisticamente nel mito ruralista come la soluzione delle contraddizioni dell'emigrazione.

³⁴ *Il segretariato centrale dell'«Italica Gens» in Buenos Aires*, IV, n. 7-9, 1915, pp. 210-214. Cfr. Convenzione tra E. Bonardelli («Italica Gens») e M. Tonelli (Opera don Bosco) circa trasferimento del segretariato, Buenos Aires, 2 marzo 1914, Arch. Italica Gens.

³⁵ *Il dissenso italo-argentino*, «Italica Gens», II, n. 8-9, 1911, pp. 357-360.

Si avverte da parte loro l'esigenza di un intervento specifico a vantaggio degli italiani, in specie degli ultimi arrivati, per nulla tutelati in quegli anni di grave crisi economica. Spesso le tensioni ricorrenti contro stranieri e *gringos* in provincia di Santa Fe, fin dagli anni 1880 - come ha ben documentato E. Gallo ³⁶ - avevano come vittime indifesi agricoltori, e non certo i grossi capitalisti stranieri. Se l'italianità era fattore di coagulo tra i coloni isolati, anche nella protesta, essa diventava pure elemento di scarico delle tensioni sociali. Si afferma in questi preti, unitamente all'intensa azione religiosa, un'esigenza dell'impegno della Chiesa nel sociale, più deciso che per il passato, particolarmente nella difesa dei diritti dei lavoratori e nella promozione di forme cooperative. C'è anche in essi una coscienza critica delle condizioni politiche ed economiche della patria argentina che viene severamente giudicata nelle sue classi dirigenti, politiche ed economiche e del governo locale.

Le informazioni trasmesse dai sacerdoti costituiscono un insieme documentario di grande interesse, sugli inizi e sviluppi delle colonie italiane, sulle loro caratteristiche economiche e culturali, sulle personalità di ogni colonia e sulle varie figure di sacerdoti italiani, divenuti ormai parroci o viceparroci delle comunità a prevalente popolazione italiana. Le notizie più abbondanti e dettagliate riguardano le piccole omogenee comunità delle province di Santa Fe e Córdoba, in genere formate da piemontesi o settentrionali, nelle quali la tenacia tradizionale, la dedizione al lavoro, l'incredibile capacità di risparmio e la fedeltà alle tradizioni permettevano il formarsi di enclaves linguistiche ed economiche che garantivano una difesa nei periodi difficili. Così

³⁶ E. Gallo, *Conflitti socio-politici nelle colonie agricole di Santa Fe, 1870-1880*, «Quaderni storici», n. 25, 1974, pp. 160-192; Id., *La pampa gringa. La colonización agrícola en Santa Fe (1870-1895)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1983.

siamo informati sulla nascita e sviluppo della colonia italiana «Silvio Pellico», presso Villa Maria, fondata da saluzzesi; Tito Edelweis non solo esalta le virtù del carattere piemontese, ma si dilunga a descrivere la celebrazione del Natale in mezzo agli italiani della pampa e informa sui sacerdoti italiani della zona di Villa Maria: il parroco Paolo Cobiانchi - succeduto al primo p. Anselmo Chianca - don Saverio De Bella viceparroco, don Luigi Ziliani direttore della scuola, don Fortunato Gamba operante nella zona.³⁷

Risultano quadri assai diversi di queste comunità, per prosperità economica, ridotta in alcune, e per anzianità di insediamento: si vengono a conoscere la consistenza, la provenienza regionale, la condizione economica e sociale, quanti sono i poveri,³⁸ i proprietari e gli affittuari, i professionisti, le istituzioni italiane: scuole, società di mutuo soccorso, bande, ecc. Don Melchiorre Mazzucchi informa sulla comunità italiana di Rafaela, Santa Fe;³⁹ il parroco don Vittorio Bossi su Presidente Roca e Gaspare Romagnoli su Salto Grande.⁴⁰ Don Pietro Ripamonti avverte i segni della crisi nella colonia piemontese di Lehman: i giovani alla ricerca disperata di un lavoro, il nomadismo dei braccianti,⁴¹ Don Biagio Sarti, viceparroco di Marcos Juárez, presso Córdoba, presenta la comunità di circa 10 mila abitanti, dotata di varie scuole;⁴² così Giorgio Zuccarelli da S. Pedro,

³⁷ *Il Natale cogli Italiani: Dal Segretariato di Villa Maria (Córdoba)*, «Itálica Gens», II, n. 2, 1911, pp. 76-80; *Gli italiani nel centro della Repubblica Argentina*, n. 5, 1911, pp. 206-217; *La colonia «Silvio Pellico»*, n. 11, 1911, pp. 442-446; *L'Itálica Gens nell'Argentina*, II, n. 3-4, 1912, pp. 112-119.

³⁸ *Da Fortin Mercedes, Rio Negro*, «Itálica Gens», II, n. 8-9, 1911, pp. 344-345: il salesiano P. Bonacina fa sapere che nel suo collegio mantiene 62 figli di italiani poveri.

³⁹ «Itálica Gens», III, n. 12, 1912, pp. 392-396.

⁴⁰ *Ibid.*, IV, n. 1-2, 1913, pp. 63-64.

⁴¹ *Ibid.*, III, n. 3-4, 1912, pp. 107-110.

⁴² *Ibid.*, V, n. 1-2, 1914, pp. 44-53: il 34% della comunità erano poveri.

Córdoba; don Domenico Lupo da Freyre, Córdoba, mentre informa sul tentativo di fondare una cooperativa agricola, afferma che «la lingua ufficiale è qui il piemontese; solo a stento, e coll'aiuto della mimica, i coloni si esprimono in spagnolo». ⁴³ Luigi Mastrilli, vicario di Coronel Vidal, La Plata, e Pio Illuminati, parroco di General Belgrano, La Plata, descrivono le collettività di quelle zone. ⁴⁴

Gli insediamenti italiani di Santa Fe sono privilegiati nei rapporti; del resto qui la presenza italiana è massiccia. Dante Mantovani, parroco di Matilde, Giuseppe Fava, parroco da cinque anni della comunità piemontese di Gessler ⁴⁵ e Michele Pugliese, parroco di Santa Clara de Saguier, trasmettono informazioni minute: qui il sindaco, Giuseppe Gaggiano, era piemontese e anche in chiesa «raramente si predica nell'idioma argentino, ma quasi sempre nell'idioma di Dante, col permesso di S.E. il Vescovo Diocesano e per unanime volontà della popolazione, composta esclusivamente d'italiani, ad eccezione del signor Giudice Conciliatore e del Commissario di Polizia, i quali sono Argentini, però anco essi parlano italiano e piemontese». ⁴⁶

Sulle comunità italiane insediate nei territori marginali della pampa riferisce don Alfonso Neggia da Santa Rosa de Toay, dove le dure condizioni del lavoro agricolo erano accettate solo da italiani e russi e dove l'occasione di fare un po' di fortuna era da tempo svanita. La condizione dei braccianti è descritta in toni cupi, sia per le condizioni igieniche affatto primitive che per l'incertezza del guadagno e la mancanza di garanzia dei diritti della persona: «la legge sta nell'arbitrio dei governanti». ⁴⁷ E si premurava di raccomanda-

⁴³ *Ibid.*, III, n. 12, 1912, p. 397.

⁴⁴ *Ibid.*, III, n. 5, 1912, p. 165.

⁴⁵ *Ibid.*, III, n. 3-4, 1912, pp. 98-99.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁷ *Ibid.*, III, n. 12, 1912, p. 389.

re: «È opera prudente e umanitaria non esporre il povero emigrante a tante privazioni e sacrificii per tentare un poco di fortuna tanto incerta». ⁴⁸

Ancora più desolate appaiono le condizioni dei lavoratori della terra, specie se affittuari, nelle zone sudoccidentali della provincia di Buenos Aires, nella descrizione di p. Luigi Quargnassi. Percorrendo la zona da Chivilcoy, cittadina a prevalente popolazione italiana, fino alla Pampa, rilevava che la relativa prosperità era solo degli immigrati giunti 5 o 10 anni prima: ora non era più possibile guadagnare per l'incredibile speculazione terriera che aveva dilagato e per la dilapidazione delle terre fiscali da parte del governo argentino. Le condizioni igienico-sanitarie del *chacarero* erano spaventose, dell'età della pietra; e se per caso la sua salute era minata dalla malattia, maggiormente veniva buttato nella miseria più nera dalle ruberie dei medici: avevano inventato perfino la tassa sui cadaveri. ⁴⁹

Le lotte dei contadini italiani nella pampa

Le difficili condizioni che attraversavano i coloni italiani non potevano lasciare indifferenti o inattivi i loro sacerdoti, specie quando, agli inizi del 1912, si accrebbero le tensioni tra lavoratori del campo, padroni, luogotenenti di quest'ultimi e commercianti rapinatori. Le armi usate da questi sacerdoti sono state la mobilitazione dei contadini, attraverso dibattiti, comizi e proposte (nasce sotto questa spinta nell'agosto del 1912 la *Federación Agraria Argentina*) e la costituzione di cooperative, di cui sono convinti fautori, e attraverso l'uso della stampa, per fare opinione: i rapporti

⁴⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁹ *Le colonie italiane all'Ovest di Buenos Aires. Da Chivilcoy alla Pampa*, «Italia Gens», III, n. 5, 1912, pp. 148-156.

inviati all'«Itálica Gens» ne sono un esempio e si distaccano dai precedenti per chiarezza e determinazione.

Anche se nel compatto gruppo di sacerdoti impegnati sono affiorate a momenti incomprensioni,⁵⁰ la loro azione in questo campo è stata decisa e solidale e tale da preoccupare grandemente proprietari e notabili, anche della colonia italiana; proprio per questo saranno oggetto di attacchi velenosi e violenti da parte della stampa repubblicana.

Le vicende degli scioperi agrari di fine giugno 1912, che divamparono ben presto da Alcorta alle altre colonie della provincia di Santa Fe e nelle province vicine, non sono narrate in dettaglio nelle corrispondenze ma sono riflesse molto bene nei resoconti di alcuni dei protagonisti, quali Angelo Gritti, Pasquale e Giuseppe Netri, parroci di Alcorta e Maximo Paz e Antonio Mollo, parroco di Perez e Soldini.

Don Angelo Gritti, parroco di Arteaga, presenta la situazione della colonia, fondata da trevisani e popolata successivamente da marchigiani che se la passavano male per via dei soliti padroni senza scrupoli e commercianti usurai. Nel 1911 aveva cercato di promuovere una Cassa Rurale e una Cooperativa; solo nel marzo del 1912 vi era riuscito provvedendo una macchina per sgranare il mais. Infatti il colono era indifeso rispetto alle imposizioni padronali: «ed il povero colono strozzato vende a quei patti, ed in ultimo alla liquidazione, zero via zero è sempre zero; e il padrone del campo si arricchisce e compra altri campi, il negoziante fa le migliaia di pesos e se ne va».⁵¹

La cooperativa, nonostante fosse solo agli inizi, aveva scatenato le basse ire dei negozianti. Si era dovuto costituire una lega di difesa tra i coloni che prima del raccolto si erano

50. E. Tarino a M. Pugliese, Buenos Aires, 9 febbraio 1912, Arch. Itálica Gens; in cui si parla di accuse di modernismo rivolte a don De Bella da parte di un confratello.

⁵¹ *Du Arteaga*, «Itálica Gens», III, n. 10-11, pp. 349-350.

visti aumentare la percentuale da versare al padrone. Gritti esclamava con una certa energia: «Si dice che il Governo italiano proibì l'emigrazione per tante ragioni; io proibirei solamente l'emigrazione e specialmente per questo: che il colono non è assolutamente tutelato, e tutti lo prendono in giro, e se non muore di fame muore di rabbia. Vale la pena di vivere al campo come animali segregati dal consorzio umano, senza poter dare conveniente istruzione ai figli che vengon su completamente analfabeti, in tane dove in Italia non si porrebbero nemmeno gli animali, colla certezza di non aver mai due soldi in proprio, e di ingrassare padroni e negozianti che sfruttano rubando a man salva?» Poche settimane prima dello sciopero, *El grito de Alcorta*, scriveva: «Possono ben ringraziare Dio questi sfruttatori che i poveri coloni perseguitati conservano una profonda rassegnazione; perché altrimenti io credo che qualche rivoluzione per motivi economici sarebbe già scoppiata». ⁵² E dopo aver detto della buona partecipazione di quei lavoratori alla chiesa e alle missioni rurali, faceva voti «perché le Società Rurali sorgano e si moltiplichino sotto l'impulso dei nostri Sacerdoti, che è necessario portino tutta la loro attività in aiuto dei nostri confratelli d'Italia».

Il *grito de Alcorta*, scoppiato pochi giorni dopo il suo scritto, doveva dar ragione alle apprensioni di Gritti e vedere un manipolo di preti in prima fila nell'organizzazione dello sciopero: i due Netri, con il costante appoggio del fratello, il valente avv. Francesco, vero animatore del movimento contadino, don Gritti e don Mollo. ⁵³ Essi non solo diedero il pieno appoggio logistico allo sciopero dei contadini (con le assemblee in chiesa e la partecipazione alle com-

⁵² *Ibid.*, p. 350.

⁵³ Per le vicende dello sciopero, cfr. P. Grela, *El grito de Alcorta*, Rosario, Tierra Nuestra, 1958; per le inchieste sulle condizioni dei coloni e i movimenti agrari, cfr. E. Scarzanella, *op. cit.*, pp. 91-160.

missioni) ma anche ideale e di proposte. Le reazioni nei loro confronti furono durissime: imprigionati Gritti e Pasquale Netri sotto accuse varie, allontanato Mollo per alcuni anni ed accolto dai confratelli di Santa Clara de Saguier, privati tutti dei contributi governativi.

Il «caso Gritti» è particolarmente noto: ebbe origine da una sua focosa protesta contro le autorità di polizia per l'arresto arbitrario di due italiani. Il sacerdote venne arrestato nella stessa chiesa con l'accusa di minacce, su denuncia dei padroni e della stampa anticlericale italiana che vedeva in lui l'antesigiano del «sovversivismo bianco».⁵⁴

Il resoconto sugli scioperi, redatto da don Mollo per l'«Itálica Gens», rappresenta un testo particolarmente importante: esso è già una riflessione sugli eventi, un'analisi delle cause, una confutazione della campagna scandalistica dei padroni e della *Patria degli Italiani* di Buenos Aires e, con la dettagliata denuncia delle condizioni di sfruttamento dei coloni, una specie di silloge della «questione contadina» in quella provincia. Pur riconoscendo alcuni limiti alla solidarietà dei contadini, egli difende la loro maturità e la responsabilità del loro operato, che sono invece attenuate dalla premessa redazionale della rivista.⁵⁵

Le ragioni dello sciopero dichiarato a Pérez il 23 luglio 1912 e ratificato da un comizio in chiesa - la foto ritrae davanti alla chiesa i tre delegati seduti al tavolino con il prete a fianco e la folla attorno -, non solo sono sostenute con convinzione e competenza, derivante dalla pratica di contratti, ma sono anche passionalmente difese contro le accuse di tutti coloro che avevano montato una campagna nazionale. In realtà, «ogni persona spassionata ha ricono-

⁵⁴ «L'accanimento anticlericale nasconde il timore dell'efficacia della propaganda su cooperative e casse rurali, che si teme finiranno effettivamente in mano ai preti»: E. Scarzanela, *op. cit.*, pp. 159.

⁵⁵ A. Mollo, *Sciopero dei lavoratori della terra nella provincia di Santa Fe*, «Itálica Gens», IV, n. 1-2, 1913, pp. 21-38.

sciuto il buon diritto dei coloni nel grave conflitto, la colpa del quale ricade quasi interamente sulla intransigenza e sulla rapacità dei padroni e dei commercianti, e sull'inerzia del Governo».

Dopo aver qualificato la Società Rurale di Rosario come semplice trust padronale (che si limitava ad esposizioni di tori e cavalli, senza preoccuparsi dei lavoratori), accusava il loro conciliabolo, dopo lo sciopero, pieno di «ragionamenti insulsi ed egoistici», che si era risolto ad affidare la soluzione del conflitto alla polizia e ad accusare i lavoratori come ignoranti e pretenziosi. Ora, «l'insulto non è mai stato un ragionamento, né una buona regola per l'educazione ed evoluzione intellettuale e morale del lavoratore. Sono i padroni, che in tal modo forniscono le armi della violenza, e le tristi conseguenze sarebbero da addebitarsi a loro esclusivamente».⁵⁶

Don Mollo passava ad esporre i particolari, dedotti dalla lettura di molti contratti, per cui lo sciopero era giusto e le pretese dei padroni insostenibili. Elencava ben sedici clausole abitualmente inserite nei contratti a danno dei lavoratori e allegava il testo di un contratto tra proprietario argentino e colono italiano; si avvaleva qui della sua competenza di rappresentante eletto dei villaggi di Pérez, Soldini, Campo Alvear, Bajo Hondo, quando si erano incontrati i rappresentanti di ben 60 colonie. «Questo, più o meno, il quadro della coscienza dei padroni di terre, dipinto a colori foschi non dalla fervida fantasia di un poeta, né dall'esagerato spirito di un settario; le clausole dei contratti, la miseria, le firme dei proprietari e tutti i particolari, garantiscono l'autenticità della fosca tela».

A quel punto don Mollo entrava nel vivo della difesa dei coloni, rintuzzando le principali accuse fatte circolare contro di loro, cioè di sovversivismo (condivisa dalla stampa

⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.

italiana), di scarsa solidarietà contadina e di scarso guadagno dei proprietari. La sua requisitoria procede rigorosa e investe tutti, in specie i commercianti del campo, «assetati vampiri, che infestano le ubertose campagne argentine» e che usano come reti «la libretta, l'imprestito, le bilancie», false naturalmente. In questo affresco preoccupante non poteva mancare la polizia di campagna, «si può dire la manutengola degli abusi, che i negozianti perpetrano a danno di chi lavora e a discapito della legge che, per loro, è un nome vano. La venalità è la sua caratteristica e, per conseguenza, la giustizia sarà sempre dalla parte che pagherà meglio il vigilante e il commissario». ⁵⁷

Di fronte a una situazione tanto grave e alle contraddizioni del governo centrale, asservito agli interessi dei possidenti e che non rispettava neppure le conclusioni della commissione governativa di inchiesta, non si poteva che proporre una strategia globale, in grado di salvare l'economia agricola e le condizioni di produttività. Mollo lo fa attraverso l'indicazione di quattordici rimedi che costituiscono una sorta di universo riformatore per la redenzione delle campagne, comprendente l'istituzione di casse rurali e cooperative agricole, l'istruzione agricola, incentivi a favore della piccola proprietà, case igieniche, controllo dei libri contabili, dei pesi e misure, incentivi al mutuo soccorso, creazione di camere di lavoro e di arbitrato, miglioramento della viabilità, ecc. ⁵⁸

Un disegno tanto ambizioso, originato da una viva passione a diretto contatto con le miserie dei coloni, non poteva trovare attuazione nel breve termine: troppe, del resto, erano le forze contrarie e le lacerazioni stesse dei gruppi favorevoli, socialisti, radicali progressisti, cattolici. Don Mollo inviava alla rivista «Itálica Gens» altre brevi corri-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 37-38.

spondenze, in cui riemergono i leit-motif, della necessità di trasformazioni profonde e della cooperazione, ora confermati dalla crisi nazionale e internazionale. La spinta alla riforma interna avrebbe dovuto trasformarsi in moto indipendentistico per riscattare l'Argentina dal capitale straniero. «Le casse rurali e le cooperative agricole dovranno essere la pietra angolare dell'edificio economico argentino. E quando queste forze fatrici si stabiliranno in tutti i paesi della Repubblica..., i capitali dei singoli istituti di previdenza... faciliteranno e formeranno l'importante capitale nazionale destinato a sostituire quello straniero». ⁵⁹

Ancora nel 1915 egli rivive i momenti delle battaglie del 1912 e quelle più recenti; e ricorda i nemici dei contadini, i commercianti «che hanno giurato odio eterno alle casse rurali e alle cooperative di consumo», e i possidenti che «nei paesi di campagna la fanno da baroni medioevali, comandando a tutti, anche al parroco, che tengono in conto di loro salariato. Guai al prete che si ribella alle loro imposizioni, oppure osa far propaganda d'istituti di previdenza». ⁶⁰ Il ricordo dei passati duri contrasti è ancora vivo; ma forse vi è anche l'ammissione di un certo insuccesso e della fragilità della proposta di redenzione politica delle campagne argentine. Sintetizza la situazione Scarzanella: «Non si pone mai concretamente la possibilità della nascita di un sindacalismo bianco, ma la ripetizione dei vecchi modelli dello scontro politico, che dalla patria lontana vengono trasferiti stentatamente nella «colonia platense», alimenta un profondo

⁵⁹ A. Mollo, *L'Argentina nella crisi economica mondiale*, «Italcia Gen», VI, n. 3-6, 1915, p. 94. L'ave. Provera lo visita a Santa Clara de Sagüier: *ibid.*, V, n. 9-12, 1914, p. 231.

⁶⁰ A. M., *L'immigrazione nel 1914 ed il raccolto del 1915 nell'Argentina*, *ibid.*, VI, n. 3-6, p. 130. Egli si mostrava soddisfatto della riduzione dell'immigrazione italiana, perché non valeva la pena di correre «il rischio di ricevere qualche oncia di piombo nel petto, com'è successo quest'anno a molti lavoratori, colpevoli di aver chiesto pane o lavoro»: *ibid.*, p. 129.

disprezzo tra gli intellettuali anticlericali della città e quelli cattolici della campagna». ⁶¹

Gli anni precedenti la guerra vedono intensificarsi l'impegno dei cattolici italiani in Argentina. Si pensi alla personalità dell'avv. milanese Serralunga Langhi, trasferitosi in Argentina nel 1910, stretto collaboratore dei salesiani, in intimi rapporti con esponenti del cattolicesimo argentino, quali Emilio Lamarca, promotore della *La Liga social*, al fine di organizzare i cattolici locali sul modello della Unione economico-sociale italiana. Egli fu l'apostolo della mutualità e cooperativismo in Argentina, soprattutto delle casse rurali, tenendo centinaia di conferenze per le campagne, corsi di credito e creando le casse rurali (che da 12 nel 1912 saranno 30 nel 1918, anche se nessuna sopravviverà alla crisi del '30). Allo scioglimento della *Liga social* nel 1919, egli rimase alla guida del sindacato delle casse rurali fino al 1923. ⁶²

Considerazioni conclusive

Nell'intento di tracciare qui, più che un bilancio, delle linee di tendenza, si dovrà ricordare come la prima guerra mondiale venga a costituire un momento di rottura anche nella storia della comunità italiana, non solo perché segna sostanzialmente la fine dell'emigrazione di massa, ma per le profonde trasformazioni all'interno della stessa. Il patriottismo di guerra pervade tutti i ceti della comunità e genera iniziative di sostegno. Anche il mondo cattolico ne è investito: certi proclami, in occasione di feste, anche religiose, spe-

⁶¹ E. Scarzarella, *op. cit.*, p. 160.

⁶² Sulla figura di Serralunga Langhi, vedi M. Gallo, *Presenza dei cattolici italiani in Argentina tra la metà dell'Ottocento e gli anni del fascismo (1850-1940). Tra emigrazione, mutuo soccorso e cooperativismo*, «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», a. 28, n. 2, 1993, pp. 140-162.

cie con la vittoria, rigurgitano di nazionalismo. Sotto questo segno si attenuano le antiche polemiche, si è disposti a collaborare; si manifesta una certa apertura sotto la spinta dell'emergenza e per lo svuotarsi di certi antagonismi non più motivati (del resto non potevano esserlo nei termini di riferimento alla situazione della madrepatria).

Si manifesta un certo programma di recupero delle posizioni nel mondo cattolico italiano; esso è chiaro, per lo meno, nella circolare di don S. Trione, presidente della Commissione salesiana dell'emigrazione, indirizzata da Torino ai salesiani e salesiane fuori d'Italia. L'invito era ad essere presenti nelle opere sociali a favore degli emigrati e a trasformarle, se possibile, volgendo a fini migliori la loro attività. Questa pragmatica penetrazione riguardava soprattutto la presenza nelle istituzioni italiane, quali scuole, ospedali, società di mutuo soccorso, leghe patriottiche, ecc. Con un certo opportunismo, egli suggeriva di entrare nei comitati direttivi e diventare soci di queste istituzioni: «in più luoghi invero con questo lavoro di penetrazione, si riuscì felicemente dai nostri a dare a parecchie di queste opere un indirizzo migliore». ⁶³ Ma il termine penetrazione e l'accento posto prevalentemente sull'azione sociale non dovevano piacere al card. Gaetano De Lai, segretario della Concistoriale, che giudicava severamente la scarsa attenzione data all'assistenza religiosa. ⁶⁴

Ma qualcosa di fecondo rimane del periodo antecedente, non solo dell'attivismo cattolico italiano, ma anche dell'im-

⁶³ S. Trione, *Ai Salesiani e alle Figlie di Maria Ausiliatrice delle Case fuori d'Italia*, Torino, 24 giugno 1916, p. 2 (foglio a stampa).

Per quanto riguarda gli ancor violenti contrasti in seno alla comunità italiana di Buenos Aires, basterà ricordare che nel novembre 1916 la «Dante Alighieri» locale aveva esonerato dall'incarico l'insegnante Ottorino Bonfanti, per aver partecipato al pellegrinaggio al Santuario di Luján.

⁶⁴ G. De Lai in margine alla circolare di S. Trione, Arch. Congregazione Concistoriale, *Attività dei Salesiani per l'assistenza all'emigrazione italiana*, pos. 619/16.

pegno della Chiesa nel sociale e dell'esperienza politica fatta nel coinvolgimento nelle battaglie per il miglioramento delle condizioni contadine. Di fronte alle rapide e profonde trasformazioni sociali e politiche dell'Argentina in quegli anni, di fronte alle tensioni sociali e agli scioperi violenti con le durissime reazioni del governo, nonostante l'ascesa dei radicali, il cattolicesimo italiano non poteva rimanere semplice spettatore. Sempre quel nucleo del laicato cattolico, attivo in tante iniziative sia religiose che sociali, di mutualità ed operaie, legato ai salesiani, si farà portatore di progetti a più ampio respiro.

Se ne trovano indicazioni anche nelle iniziative della *Federación de los Círculos de Obreros*, animata dagli italiani - segretario era Virgilio Bonetti e assistente spirituale mons. De Andrea -, che preparava la stesura di un ampio memoriale sulla legislazione operaia, presentato alla Camera dei deputati il 14 maggio 1919. Si tratta di un vasto progetto di riforma della legislazione argentina in materia di lavoro, che abbraccia tutti gli aspetti del mondo del lavoro (associazioni professionali, salari minimi, tutela della salute, arbitrato e giurisdizione del lavoro) ed elementi dinamici, come la valorizzazione delle società di mutuo soccorso e il rilancio delle cooperative, specie di consumo, con esoneri fiscali.⁶⁵ Si pensi alla figura del coadiutore salesiano Carlo F. Conci, animatore dei *Círculos católicos de obreros* ed eletto presidente nel 1920, rappresentante dei lavoratori argentini alla Conferenza internazionale del lavoro di Ginevra nel 1925, scrittore versatile su questioni sociali, influenzato da Toniolo e filosofi cattolici europei, direttore della rivista «Restauración social» (1935-42).⁶⁶

⁶⁵ *Memorial sobre legislación obrera presentado a la honorable Cámara de Diputados de la Nación por los Círculos de Obreros. Mayo 14 del 1919*, Buenos Aires, Tip. Colegio Pio IX, 1919.

⁶⁶ Sulla figura di Carlo Conci cfr. J. E. Belza, *Conci. Bosquejo biográfico de un hombre y de una época*, Buenos Aires, 1965 e M. Gallo, op. cit., pp. 156-161.

Ma la proposta più significativa del rapporto simbiotico con il mondo italiano riguarda l'istituzione del *Segretariato Italo-Argentino*. Esso nasce dal medesimo fecondo ambiente della confraternita «Mater Misericordiae», di cui era presidente Domenico Repetto, dal gruppo che aveva promosso da alcuni anni gli imponenti pellegrinaggi degli italiani alla Madonna di Luján - con la partecipazione di oltre 25 mila persone -, da quegli stessi che guidavano le società di mutuo soccorso cattoliche (Domenico Repetto, oltre che promotore dei pellegrinaggi a Luján, era presidente della *Società Cattolica Popolare Italiana di mutuo soccorso*).

La circolare di presentazione spiega il progetto ambizioso del segretariato, non più di un patronato ma di una proposta politica: l'intento era di tentare una applicazione alla realtà argentina dell'interessante esperimento del Partito Popolare Italiano, che nel 1919 aveva ottenuto un consenso elettorale consistente. «Stimolato dai recenti trionfi elettorali del Partito Popolare Italiano, sorto per contenere la valanga rivoluzionaria; consigliato dal lusinghiero successo che da alcuni anni accompagna il pellegrinaggio italiano a Luján...; sanzionato già da due solenni Assemblee, inizia col primo Gennaio 1920 i suoi lavori il *Segretariato Italo-Argentino*».⁶⁷

Scopo del segretariato era di «intensificare i rapporti culturali, economici e sociali fra gli italiani e fra questi e gli argentini e collaborare in questa Repubblica al mantenimento dell'ordine e della pace secondo i principi della morale cristiana». Esso si articolava in tre sezioni, quella culturale - che avrebbe curato la pubblicazione del giornale *L'Azione* -, sociale ed economica. L'organo ufficiale avrebbe

⁶⁷ Circolare a stampa del Segretariato Italo-Argentino, Arch. «Mater Misericordiae».

L'iniziativa venne accolta con freddezza ed ostilità dal grosso della comunità italiana. Il settimanale «L'Azione», espressione politica del gruppo, chiudeva le pubblicazioni il 23 dicembre 1920.

informato adeguatamente sugli avvenimenti italiani, anche regionali, e internazionali. «Sarà inoltre banditore di idee morali e patriottiche sicure e sincere e propizierà una legislazione, economia e costumi che armonizzino colle nobili tradizioni di questa Repubblica e cogli esempi che a noi offre in questi gravi momenti la adorata Patria lontana». È da notare che, nel volgere di poche settimane, l'iniziativa ricevette l'approvazione preliminare di buona parte dell'episcopato argentino, segno che il segretariato si poneva anche come interlocutore della Chiesa argentina. L'esperienza, tuttavia, ebbe vita breve.

Il Segretariato Italo-Argentino era il tentativo di una risposta, forse scarsamente elaborata nella sua portata politica ed etnica e non adeguata alle rapide e profonde trasformazioni della società argentina; ma costituiva, in ogni caso, una significativa presa di posizione politica da parte di quel mondo confraternale, di impegno religioso, sociale e mutualistico insieme, il quale aveva contrassegnato in modo qualificato l'emigrazione italiana di massa in Argentina.

CHIESA ED EMIGRATI ITALIANI IN BRASILE (1880-1940)

Premessa

L'emigrazione di imponenti masse di lavoratori nel secolo scorso ha rappresentato per la Chiesa un fatto nuovo e ha costituito uno stimolo per impostare su basi originali una rinnovata universalità attraverso una pacifica dilatazione dell'orizzonte cattolico. Il cammino è stato storicamente tutt'altro che facile. Lo sviluppo industriale europeo, con la conseguente espulsione di manodopera verso altri paesi, coincise anche con il periodo dei più esasperati colonialismi e nazionalismi. E motivi di contrasti di nazionalità si ritrovano anche all'interno della Chiesa, perfino in America Latina, che pur tuttavia ha conosciuto un'esperienza meno conflittuale.

Nei Paesi americani di tradizione cattolica, la vocazione missionaria della Chiesa e il suo impegno nella evangelizzazione degli indigeni si componevano con una preoccupazione nuova, la «conservazione» della fede dei già credenti che arrivavano; questi fedeli avrebbero, anzi, potuto divenire i naturali portatori di un messaggio religioso e avrebbero permesso di trasferire in zone di nuovo popolamento quell'insieme di valori, comportamenti, istituzioni già collaudate

dai cattolici in secoli di vita religiosa in Europa. Questo progetto raramente fu avvertito in forma consapevole (la «conservazione» come strumento di «propagazione» della fede), soprattutto per difficoltà strutturali. Tuttavia esso poté essere attuato in misura considerevole nel Brasile, come vedremo, a motivo degli spazi aperti e delle condizioni favorevoli. Confrontando, infatti, l'esperienza religiosa degli immigrati italiani tra Nord e Sud America, si dovrà riconoscere in quest'ultimo contesto un inserimento meno conflittuale, essendo la cattolica la religione ufficiale.

Le dimensioni territoriali e la dispersione degli emigrati in Brasile renderanno agli inizi difficoltosa l'opera della Chiesa, carente nel clero indigeno di personale adeguato ad una missione del genere; sarà soprattutto il clero in provenienza dalle stesse zone degli emigrati a provvedere alla loro assistenza religiosa, favorendo una dimensione «etnico» religiosa.

L'abbondante letteratura fiorita in Brasile attorno al 1975, in occasione del centenario della colonizzazione italiana degli stati meridionali, ha permesso di cogliere il significato storico di questa «memoria», che registra ancora oggi echi e testimonianze così vive, come risulta dal sorprendente risveglio storiografico e di ricerche, anche se di livello critico e scientifico diseguale. Rimandando peraltro alla letteratura generale già nota e alle pubblicazioni brasiliane più recenti;¹ intendiamo qui limitarci ad alcune costanti della problematica religiosa degli italiani in Brasile nei decenni fino alla seconda guerra mondiale.

¹ Sull'emigrazione italiana in Brasile, cfr. il lavoro fondamentale di A. Trento, *Là dov'è la raccolta del caffè. L'emigrazione italiana in Brasile, 1875-1940*, Padova, Antenore, 1984 e R. Costa, L.A. De Boni, A. Trento (a cura di), *La presenza italiana nella storia e nella cultura del Brasile*, Torino, Fondazione G. Agnelli, 1991, oltre le utili bibliografie di R. Costa, I. Marcon, *Imigração italiana no Rio Grande do Sul: fontes históricas*, Porto Alegre, EST/EDUCS, 1984 e Associazione Italia-Brasile, *Novamente ritrovato. Il Brasile in Italia, 1550-1995*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1995.

L'assistenza religiosa agli emigrati italiani in Brasile

Il primo intervento organico nel campo dell'assistenza all'emigrazione italiana in Brasile, come noto, è stata, d'intesa con Propaganda Fide, l'opera di mons. Giovanni Battista Scalabrini che provvide, nel 1888, all'invio dei primi missionari in quel paese.² Il loro programma non era soltanto religioso ma anche sociale e di tutela. Prima di loro altri sacerdoti si erano adoperati individualmente, e per periodi di tempo vari, nell'assistenza agli emigrati. In quegli anni l'emigrazione italiana verso il Brasile veniva organizzata attraverso «arruolamenti» di grossi contingenti di emigranti, che andavano a lavorare in una *fazenda*, nella costruzione di una ferrovia, o in appezzamenti assegnati dallo stato o da privati in colonizzazione cosiddetta «libera». Negli Stati centro-settentrionali (S. Paulo, Minas, Espirito Santo, Bahia, ecc.) l'impiego prevalente degli immigrati fu come lavoratori salariati nelle *fazendas*, imprese agricole di tipo latifondista condotte da proprietari abituati ad impiegare gli schiavi - l'abolizione della schiavitù avvenne nel 1888 -, di regola poco rispettosi dei diritti dei lavoratori. Negli Stati meridionali del Brasile (Paraná, S. Catarina, Rio Grande do Sul) il richiamo prevalente degli immigrati italiani fu nel sistema della colonizzazione «libera», in lotti di proprietà agricola a riscatto. Questi fattori non solo differenziano due diversi

² M. Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini vescovo di Piacenza e degli emigranti*, Roma, Città Nuova, 1985; A. Perotti, *La società italiana di fronte alle prime migrazioni di massa. Il contributo di mons. Scalabrini e dei suoi primi collaboratori alla tutela degli emigranti*, «Studi Emigrazione», V, n. 11-12 (mar.-giu. 1968), pp. 3-511; R. Rizzardo, *A longa viagem, Caxias, Porto Alegre, UCS/EST*, 1975; AA.VV., *Compendio di storia della S. Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli o De Propaganda Fide, 1622-1972*, Roma, 1974, specialmente: pp. 187-189. Cfr. pure E. Manzotti, *La polemica sull'emigrazione nell'Italia unita*, Milano, D. Alighieri, 1962; G. Dore, *La democrazia italiana e l'emigrazione in America*, Brescia, Morcelliana, 1964.

sistemi economici e gli esiti finali dell'emigrazione, agricola e stanziale l'una nel Sud, più mobile e aperta verso opportunità di tipo industriale e terziario l'altra negli stati centrali. Ma questi elementi sono differenziatori altresì del tipo di assistenza religiosa e dei risultati di una presenza del clero italiano in mezzo alle collettività emigrate, come vedremo anche a proposito della presenza di mons. Massimo Rinaldi nel Rio Grande do Sul.³

Infatti, la colonizzazione agricola ha reso possibile una sistematica presenza del clero in mezzo agli emigrati con l'avvio ex novo delle strutture ecclesiastiche in zone di nuovo popolamento caratterizzate da stabilità, la quale trovava la sua motivazione nella piccola proprietà agricola. Nelle *fazendas* e nelle fasce urbane, l'assistenza religiosa agli emigrati italiani è risultata molto più problematica ed occasionale e non ha dato il via ad un vertiginoso incremento delle strutture ecclesiastiche, eccetto nei casi di nuclei più compatti e stabili. Gli italiani abbandonavano appena potevano il sistema della *fazenda* che trovavano inadeguato, non solo sotto il profilo delle prospettive economiche, ma soprattutto delle condizioni di vita e del rapporto padrone operaio.

Inoltre, a giudicare dai numerosi rapporti che i missionari hanno inviato ai loro superiori in Italia, le difficoltà o perplessità specie sul piano della sensibilità al problema, sono state molto maggiori negli stati centro settentrionali che in quelli meridionali.⁴ Spesso nel primo caso c'era una oggettiva concorrenza tra clero locale ed immigrato, per motivi pratici, ad esempio a causa dei «diritti di stola», e per il

³ G. Rosoli, *Le organizzazioni cattoliche e gli emigrati italiani in Brasile*, in R. De Felice (ed.), *L'emigrazione italiana in Brasile. 1800-1978*, Torino, Fondazione G. Agnelli, 1980, pp. 191-233; Id., *La colonizzazione italiana delle Americhe tra mito e realtà (1880-1914)*, «Studi Emigrazione», IX, n. 27 (ott. 1972), pp. 296-376.

⁴ P.M. Moroni al can. C. Mangot, S. Teresa, 12 dic. 1889, AGS (Arch. Generale Scalabriniano), 409/1.

maggior gradimento degli emigranti verso i propri missionari; negli stati meridionali, non esisteva concorrenza, dal momento che questi sacerdoti si recavano con un gruppo di famiglie in zone fino allora disabitate in cui impiantavano spesso i primi segni di organizzazione civile.

L'assistenza agli emigrati italiani in Brasile è stata opera di numerose congregazioni e ordini religiosi, per lo più missionari, che già operavano in Brasile e che destinavano alcuni membri di origine italiana a questo specifico ministero.⁵ Un'assistenza apposita da parte del clero locale è stata favorita solo in rare occasioni. Rimandando per una trattazione più esaustiva alla letteratura apposita, qui accenniamo, a titolo esemplificativo e schematicamente,⁶ all'opera di alcuni missionari scalabriniani che si sono dedicati all'assistenza degli emigrati italiani in vari stati del Brasile. Le notevoli distanze geografiche e la considerevole dispersione degli italiani rendevano difficile impostare un'azione organica. I missionari si limitavano, in molti casi, ad intervenire dove più insistenti erano le richieste o dove risiedevano gruppi già organizzati. Si spiegano così gli inserimenti, nel 1888, in zone che possono apparire meno importanti, come le colonie italiane di Nova Mantova e S. Teresa nello stato di Espírito Santo, ma che risultavano, anche dai rapporti degli agenti consolari, insediamenti non trascurabili di italiani.⁷

⁵ G. Rosoli, *Ordini, congregazioni religiose, Chiesa e movimento operaio nell'emigrazione italiana in America Latina tra '800 e '900*, in V. Blengino, E. Franzina, A. Pepe (a cura di), *La riscoperta delle Americhe*, Milano, Teti, 1994, pp. 444-471.

⁶ M. Francesconi, *Storia della Congregazione Scalabriniana*, v. III: *Le prime missioni nel Brasile*, Roma, CSER, 1973; Id., *Storia della Congregazione Scalabriniana*, Roma CSER, 1975. Cfr. in particolare la pubblicazione mensile «L'emigrato italiano in America», edita a Piacenza dal 1903.

Sulla situazione religiosa degli italiani, cfr. Relazione di P. Colbachini a mons. F. Spolverini, 19 giugno 1889, AGS, 356/7.

⁷ R. Rizzetto, *Colonizzazione italiana nello Stato di Espírito Santo (Brasile)*, «Bollettino dell'Emigrazione», n. 7 (ag. 1905), pp. 10-13.

P. Pietro Colbachini, zelante missionario vicentino, già operante dal 1884 tra gli emigrati italiani in Paraná, era attivo anche sul piano dei progetti di colonizzazione da garantire con capitali ai coloni nei primi duri anni della colonizzazione e da sottrarre, secondo lui, ad intenti speculativi.⁸ Egli diede immediatamente la sua adesione al progetto di mons. Scalabrini e, di concerto con lui, si rese interprete di una impostazione pastorale, di tipo più mobile e adatta ai grandi spazi, con una sede missionaria centrale e una costante azione a raggiera. Veniva così assicurata la continuità della presenza di un missionario in una sede più importante e, nello stesso tempo, veniva garantita la visita ai gruppi periferici disseminati in un territorio vastissimo (a volte il primo ufficio postale era a molti giorni di cavallo). La sede centrale in questo caso veniva fissata presso S. Felicidade, grossa concentrazione non lontana da Curitiba, capitale dello stato. Negli insediamenti periferici sorgevano man mano chiese e cappelle che nel volgere di alcuni anni diventeranno parrocchie. Diverse competenze religiose venivano assunte dai laici più esemplari ed impegnati, mentre i momenti della preghiera (canto dei vesperi, rosario, ecc.) e l'insegnamento del catechismo erano da questi coordinati anche in occasionali luoghi di culto.

I missionari in genere garantivano la specificità del proprio lavoro tra gli emigrati, ottenendo - spesso dopo notevoli difficoltà - i titoli di «cappellania curata» per gli emigrati

Cfr. pure: L. S. Derenzi, *Os italianos no Estado do Espírito Santo*, Rio, Arzenova, 1974.

⁸ Cfr. le due relazioni di P. Colbachini, una del 1892 sul Paraná, e la seconda indirizzata al Ministero degli esteri nel 1895 «intorno al modo di costituire una società italiana di emigrazione e colonizzazione nel Brasile», ripubblicare in A. Perotti, *La società italiana*, cit., pp. 325-341; 343-394.

Cfr. G. Martini, *Origine e sviluppo della Colonia Santa Felicidade*, Curitiba, 1908; A. Pilatti Balhana, *Santa Felicidade: um processo de assimilação*, Curitiba, Haupt, 1958; Id., *Santa Felicidade. Uma paróquia veneta no Brasil*, Curitiba, 1978.

italiani, una specie di parrocchia personale sul tipo delle parrocchie nazionali degli Stati Uniti. In questa maniera era più facile dare continuità al proprio lavoro per le categorie più emarginate degli emigrati, aiutandoli nel contempo ad integrarsi nel vivo delle strutture ecclesiastiche locali. Nelle sedi centrali, già verso la fine del secolo, venivano costruite delle scuole affidate per lo più a Suore chiamate appositamente dall'Italia;⁹ con questo intervento culturale iniziava una tappa importante verso il progresso di quelle collettività, fino ad allora assorbite dai problemi della sopravvivenza economica.

Il caso di S. Paulo

La colonia italiana dello stato di S. Paulo, la più consistente del Brasile (ne costituiva i due terzi), che veniva valutata all'inizio del secolo attorno al mezzo milione di persone, poneva dei problemi pastorali non indifferenti, specie per gli italiani disseminati all'interno dello stato, e che risultavano i più abbandonati. Non è qui possibile tracciare la storia della sua assistenza religiosa per la quale si deve rimandare in particolare all'opera dei salesiani e di vari sacerdoti regolari e secolari.¹⁰ P. Marchetti, fondatore nel 1895 dell'Orfanotrofio Cristoforo Colombo, può essere considerato nel brevissimo spazio della sua vita - morì a 27 anni per il tifo contratto nell'assistere gli italiani - il promo-

⁹ Per l'azione relativa alle suore, cfr. la sezione successiva con particolare riferimento alla loro azione nel Rio Grande do Sul; in particolare cfr. M.L. Signor, *Giovanni Battista Scalabrini e l'emigrazione italiana. Un progetto socio-pastorale*, Roma, CSER, 1989; S. M. Dal Moto, *Da escola paroquial a escola publica*, Rio de Janeiro, Fundação G. Vargas, 1985.

¹⁰ S. Trione, *L'Opera di don Bosco all'estero. Tra gli emigrati italiani*, Torino, 1906. Cfr. ora la fondamentale *Bibliografia generale di don Bosco, vol. I - Bibliografia italiana, 1844-1992*, Roma, LAS, 1992.

tore dell'assistenza religiosa e sociale degli italiani. Egli svolse, in cooperazione con altri missionari scalabriniani, un'azione a vastissimo raggio nello stato di S. Paulo; infatti, la maggior parte degli emigrati si recava inizialmente nelle circa 2.500 *fazendas* sparse all'interno dello stato con l'intento di conseguire in breve dei risparmi, prima di recarsi in città.¹¹

Nelle *fazendas* gli emigranti lavoravano in genere in condizioni durissime, come braccianti salariati, di regola a cottimo, alle dipendenze di *fazendeiros* in gran parte dispotici e sfruttatori, con conseguenze negative sia sul piano economico che morale. La stessa pratica religiosa veniva molte volte ostacolata, così come occorreva il nulla osta del proprietario per la visita del missionario. Il giro delle *fazendas* costituiva un evento sociale e religioso di grande importanza per gli emigrati, perché era il missionario che veniva spesso a conoscenza dei soprusi e si faceva interprete dei diritti degli emigrati. Le visite duravano anche molti mesi, utilizzando la vasta rete ferroviaria Sorocabana, Mogiana e Paulista, con proseguimento poi a cavallo o a piedi fino alle *fazendas*. Si deve al lavoro impegnativo dei primi missionari se le circa 150 cappelle delle *fazendas* sono diventate in seguito parrocchie. Ad esse si sono in molti casi affiancate anche delle piccole scuole, affidate spesso a personale avventizio per una prima istruzione dei figli.

¹¹ V. Grossi, *Storia della colonizzazione europea al Brasile e della emigrazione italiana nello Stato di S. Paulo*, Milano 1914; *Il Brasile e gli Italiani*, pubbl. dal Fanfulla, Firenze, 1906.

Il dibattito sul regime della fazenda è stato alquanto vivace; numerose inchieste sono state condotte dal Commissariato Generale dell'Emigrazione e pubblicate nel «Bollettino dell'Emigrazione». Su tutta questa letteratura, cfr. G. Rosoli, *La colonizzazione italiana*, cit. e A. Franceschini, *L'emigrazione italiana nell'America del Sud. Studi sulla espansione coloniale transatlantica*, Roma, Forzani, 1908.

Sullo stato di S. Paulo, cfr. in particolare, *Cinquant'anni di lavoro degli italiani in Brasile. Lo stato di S. Paulo*, S. Paulo, Soc. Editrice Italiana, 1936.

Più che la questione della nazionalità del clero, era importante l'attenzione alle loro esigenze specifiche, religiose e culturali. Tuttavia occorre notare che la persistenza delle incomprensioni e ambiguità a proposito della nazionalità del clero degli emigranti durò a lungo anche in Brasile, perfino quando i flussi di italiani si erano ormai ridotti (dopo 1902). Due lettere del nunzio apostolico in Brasile, mons. Giuseppe Aversa, al segretario di Stato agli inizi degli anni 1910 (e riprodotte in un rapporto della Concistoriale)¹² testimoniano queste difficoltà, che sembrano tipiche dell'ambiente urbano paulista. La colonia italiana di S. Paulo, di oltre 200 mila anime, aveva una sola parrocchia italiana e non se ne prevedeva la creazione di un'altra a motivo dell'opposizione dell'arcivescovo, mons. Duarte Leopoldo Silva. Il nunzio sottolineava a più riprese lo zelo e l'attività instancabile del vescovo, anche a scapito della sua salute («Egli è dunque un Prelato buono, pio, rigido con se stesso, meritevole, degno di encomio»), ma non comprendeva le ragioni dell'ostilità preconcepita verso gli italiani, del resto assai diffusa nella curia e nel clero brasiliano.

«L'arcivescovo non nutre nessuna fiducia nei preti secolari italiani. Me lo disse francamente». Occasioni di lamentele per il passato non erano mancate, ma ora i sacerdoti italiani, religiosi a parte, erano solo due; inoltre, «difetti che in sacerdoti brasiliani, portoghesi o di altra nazionalità passano inavvertiti, nei preti italiani prendono forma di mancanze gravissime e bastano talvolta per pretesto a misure rigorosissime»,¹³ Veniva riferita anche una decisione poco sostenibile sul piano pastorale, l'aver l'arcivescovo proibito l'istruzione dei bambini e la confessione in italiano.

¹² Lettere del Nunzio apostolico in Brasile (Petropolis, 10 maggio 1912) al Segretario di Stato, riprodotte in ACC. (Archivio della Congregazione Concistoriale) presso PCPMT, *Dell'emigrazione all'estero. Appendice*, 13 giugno 1912, prot. 503/12.

¹³ *Ibid.*, p. 5.

Nel popoloso quartiere italiano del Braz si dovevano creare tre nuove parrocchie. Il vescovo aveva detto chiaramente che i parroci dovevano essere brasiliani. Neppure i religiosi italiani gli andavano a genio, a meno che non fossero in posizione subordinata, come assistenti dei parroci. Ma due passionisti chiamati appositamente dall'Italia avevano dovuto desistere dopo tre mesi di vita impossibile, male alloggiati e peggio retribuiti dal parroco locale.

Il nunzio si appellava perciò alla Segreteria di Stato, perché insistesse presso l'arcivescovo, in procinto di intraprendere un viaggio in Italia, «che la cura spirituale, e in certo senso anche morale e sociale, della popolazione italiana di S. Paulo dev'essere affidata pienamente a sacerdoti italiani». ¹⁴ Si sarebbe potuto ricorrere anche ai vari ordini o congregazioni italiane; ma già era stata rifiutata un'offerta dei benedettini. «Di Ordini religiosi italiani esistono in San Paolo i Gesuiti, i Salesiani e i Cappuccini; e, strano, degli italiani essi non si occupano. Alcuni, come i Cappuccini, lo farebbero, secondo mi diceva l'abate Kruse; ma l'Arcivescovo non ha detto loro mai nulla, ed essi non si muovono per tema di essere richiamati all'ordine. Perché, tra le altre cose, sembra che in Mons. De Souza [vicario generale] e nella Curia predomini anche un'avversione contro gli Ordini religiosi, la quale trova la sua ripercussione nell'animo dell'Arcivescovo. Molto probabilmente questa avversione proviene in parte dal fatto che gli Ordini religiosi sono composti di elementi stranieri. Ora, il De Souza e la Curia, oltre che ad essere infetti di uno *chauvinisme*, che si può chiamare stupido, vogliono monopolizzare il bene». ¹⁵

Anche se gli appunti del nunzio erano rivolti prevalentemente all'ambiente di curia più che alla persona dell'arcivescovo, risultava evidente come nelle grandi città fosse diffi-

¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

cile un'assistenza adeguata agli italiani per incomprensioni, pregiudizi e ambiguità radicate nel clero locale e forse favorite da alcuni atteggiamenti, con una certa analogia con quanto verificato negli USA. Inoltre, la vastità del territorio e l'asprezza dei rapporti del regime della *fazenda* hanno rallentato il progresso religioso ed ostacolato l'incisività del messaggio sociale cristiano in quel territorio che pur in breve si è trasformato nella più importante concentrazione industriale del Brasile, richiamando molta manodopera dall'interno. Nelle fasce urbane sono nate ben presto delle parrocchie per gli italiani (S. Bernardo, S. André, Ribeirão Pires, Ribeirão Preto, Rutge Ramos, ecc.) e per i numerosi immigrati, retta dagli scalabriniani.

Il contesto socio-religioso ed ecclesiale della colonizzazione agricola

È stato spesso riconosciuto che la colonizzazione negli Stati meridionali del Brasile ha rappresentato, pur con i suoi limiti, uno dei pochi tentativi di realizzazione di società ugualitaria e di democratizzazione nell'America Latina. La letteratura ha potuto usare dei toni epici nella descrizione dell'impianto e sviluppo delle prime colonie; in realtà si trattò di una lotta molto dura contro le forze ostili della natura (disboscamento, costruzione delle infrastrutture indispensabili, pericolo di calamità naturali e malattie, flagello delle cavallette, viabilità scarsissima, difficoltà di commercializzazione). Alcuni aspetti, tuttavia, danno un grande significato umano e sociale alla vicenda della colonizzazione, consumata nell'interno di zone primitive al margine del mondo civile: la comunanza di lingua, tradizioni ed abitudini di vita permisero quel grado di coesione e organizzazione collettiva, necessario alla sopravvivenza di una comunità isolata. Tutto questo favorì una coscienza collettiva (che talvolta coincise con una coscienza nazionale, più spesso regiona-

le) che permise, sotto il blando controllo delle autorità statali, il funzionamento sociale, giuridico ed economico della collettività. La persistenza dei caratteri nazionali della collettività rese possibile una certa strumentalizzazione in chiave nazionalistica, sia nel primo decennio del secolo che successivamente durante il fascismo.

L'aspetto sostanzialmente ugualitario era garantito dall'assegnazione di uguali dimensioni di terreno da coltivare per ogni famiglia oltre che dall'assenza di classi egemoni e di «notabili» che facessero sentire il loro peso eccessivo, come nei paesi di origine. Esistevano ovviamente notevoli condizionamenti culturali, di classe ed economici per la lontananza dai mercati esterni per lo sbocco dei prodotti agricoli. Si può dire che è avvenuto un trapianto riuscito di «civiltà contadina» in un'esperienza sostanzialmente pacifica, senza il ricorso sistematico alla violenza contro popolazioni già stanziate; gli emigrati hanno portato con sé un bagaglio di conoscenze e di abilità e un potenziale di sviluppo costituito dalle loro competenze tecnico-professionali, da un certo quadro istituzionale e dalla spinta per mantenere la propria originalità culturale e adattarsi alle condizioni economico sociali dell'ambiente.¹⁶

La continuità dei costumi, della cultura si trovava, in primo luogo, nella vita religiosa intesa in senso globale, come concezione di vita e di valori. Anche l'assegnazione ai centri del primo insediamento di nomi, che ricordassero le più note città italiane o semplicemente i luoghi di origine,

¹⁶ D. Von Delhaes-Guenther, *La colonizzazione europea del Rio Grande do Sul nel XIX secolo*, «Studi Emigrazione», XII, n. 38-39 (giu.-sett. 1975), pp. 342-358.

Per un inquadramento più generale, cfr. G. Mortara, *Emigrazione italiana in Brasile*, Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estadística, 1958; R. De Felice (a cura di), *Cenni storici sulla emigrazione italiana nelle Americhe e in Australia*, Milano, E. Angeli, 1979.

sottolineava questa continuità (buona parte dei capoluoghi di provincia del Nord Italia hanno avuto, almeno per un certo periodo di anni, un centro omonimo agli inizi della colonizzazione del Rio Grande do Sul). Era il bisogno di una identità iniziale, quasi a conferma che la lontananza era ridotta. La stessa fondazione dei nuovi centri fu un atto partecipativo dell'intera comunità immigrata, come risulta dall'eco delle contese per l'assegnazione del nome al villaggio e in particolare per l'ubicazione della cappella o della chiesa (il che comportava la designazione anche del centro commerciale ed amministrativo). Interessi profani si mescolavano a quelli più propriamente religiosi. Ogni *linha* o piccola concentrazione ambiva ad avere la sua cappella che diventava poi momento di aggregazione della vita civile.

In sostanza si è avuta una certa verifica, sul piano ecclesiale, della potenziale universalità della Chiesa e della capacità di quella locale a ricevere apporti in termini di pluralismo culturale e istituzionale. Il contributo dato alla Chiesa brasiliana da quella italiana, dal clero secolare e dalle numerose congregazioni ed ordini religiosi, è risultato grandemente «produttivo», a giudicare dalla «fecondità» in termini di espansione vocazionale ed opere religiose negli insediamenti di immigrati europei. L'attaccamento alla Chiesa da parte dei fedeli, il fiorire di congregazioni maschili e femminili potevano essere rapportati non solo ai modelli di una forte religiosità portata dagli immigrati, ma anche al disinteresse, all'abnegazione, ai sacrifici con cui i primi sacerdoti avevano lavorato tra i «coloni» del Brasile meridionale. Si può anzi ipotizzare, al riguardo, che in questo slancio la Chiesa luso-brasileira (intendendo per essa le più antiche componenti della società e della Chiesa brasiliane) sia stata in qualche maniera surclassata dall'irruente vitalità della Chiesa «etnica» degli immigrati europei. Già nel primo quarto di secolo, la maggior parte delle vocazioni sacerdotali nei seminari, maggiore e minore, di Porto Alegre era di ori-

gine tedesca e italiana.¹⁷

La mentalità religiosa nelle colonie italiane al momento della colonizzazione era quella delle zone rurali italiane, con un elevato indice di pratica religiosa e con il sistema di valori, morali, religiosi, di costume e con il controllo sociale, tipici di quei contesti. Possiamo ritenere che la concezione morale, l'amore al culto esteriore, l'attaccamento alle grandiose architetture delle chiese - cui era legato anche un prestigio sociale della comunità (con tanto di architetture palladiane e copie di chiese e campanili di S. Marco) - erano quelle che si potevano trovare in una parrocchia del Veneto. In particolare si traspose la concezione di una parrocchia «autosufficiente» nelle sue strutture e sistema di relazioni religiose, risultando adatta all'ambiente e sistema di vita. Il mondo delle confraternite italiane si trasferì in terra brasiliana, dove sorsero numerosissime con le loro finalità religiose e mutualistiche. Il contesto delle colonie italiane ha corso il naturale pericolo della marginalità, isolato com'era dai centri della vita culturale e politica della costa atlantica, a volte «provinciale», con un lento aprirsi ai problemi della trasformazione del resto del Brasile. L'ambiente si conservò più a lungo da influenze esterne; il che spiega, insieme alla compattezza del gruppo, la permanenza della parlata italiana o veneta in quasi tutte le zone di colonizzazione italiana.

Uno degli aspetti caratteristici dell'assistenza religiosa agli emigrati italiani, specie nel Brasile meridionale, consiste nel rilevante contributo dato dal clero non italiano, francese e tedesco. Questa fungibilità, che pur ha registrato qualche episodio di conflitto e intolleranza, ha sostanzialmente favo-

17. G. Barea, *La vita spirituale nelle Colonie Italiane dello Stato*, C. Benvegnù, *Sacerdoti italiani che precedettero l'emigrazione*, G. M. Balen, *Opera di Sacerdoti e Congregazioni italiane nel progresso religioso, nello sviluppo dell'arte, dell'istruzione e dell'assistenza dello Stato*, in *Cinquantenario della Colonizzazione italiana del Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, Liv. do Globo, 1925, pp. 55-192.

rito l'integrazione delle diverse etnie e la comprensione all'interno della Chiesa. Ma l'aspetto saliente sta indubbiamente nell'incontro tra la religiosità popolare delle masse emigrate europee e la religiosità semplice del popolo brasiliano, il che ha favorito la saldezza dei legami tra i gruppi e ha permesso di fondere devozione e impegno fattivo nella costruzione della società.¹⁸

Il caso del Rio Grande do Sul

Sulla presenza della Chiesa tra gli emigrati italiani nel Rio Grande do Sul esiste oggi una abbondante documentazione e letteratura, in grado di ricostruire non solo le tappe cronologiche ma anche il ruolo, in una certa misura, esemplare di questa presenza sul modello della *societas christiana* nel contesto dello sviluppo della società riograndense. Già nel 1925, l'anno in cui è stato solennemente celebrato il cinquantesimo della colonizzazione italiana del Rio Grande do Sul veniva messo in luce da numerosi saggi il ruolo primario ed aggregante che la Chiesa aveva esercitato nel processo di colonizzazione. Il fenomeno veniva nuovamente approfondito nelle celebrazioni del 75, e, ancor più, in occasione del centenario della colonizzazione agricola italiana, avvenuto nel 1975, nell'intento di documentare i primi passi dello sviluppo religioso e sociale di una società.¹⁹

¹⁸ «Sono veramente avidi di feste religiose, di predicazione e di sacramenti» scriveva il cappuccino P. Bruno da Gillonay a mons. Scalabrini, *Relazione a mons. Scalabrini*, Garibaldi, 12 ottobre 1904, AGS, 10/5.

G. Rosoli, *Il ruolo della Chiesa tra gli emigrati italiani in Rio Grande do Sul*, in G. Massa (a cura di), *Contributo alla storia della presenza italiana in Brasile*, Roma, Istituto Italo Latino Americano, 1975, pp. 55-69.

¹⁹ Oltre al vol. del 50, cfr. *Album comemorativo do 75 aniversario da Colonização italiana no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, 1950.

Per la letteratura più recente, cfr. V. M. Froisi, C. Mioranza, *Imigração italiana no nordeste do Rio Grande do Sul. Processos de formação e evolução de*

Indubbiamente la scarsa incidenza di élites colte e anticlericali in mezzo alla massa degli emigrati - contrariamente a quanto avveniva in patria e in Europa - e la presenza del clero rimasto da solo a seguire le sorti dei «coloni» sparsi su vasti territori hanno favorito questo progetto che pur ha dovuto confrontarsi con difficoltà ambientali e notevoli condizionamenti esterni.

Indichiamo solo le tappe principali e i più importanti contribuenti ad una presenza del clero italiano in Rio Grande do Sul, che era incominciata ancor prima dell'emigrazione di massa. Il primo sacerdote che accompagnò gli emigrati italiani fu il trentino don Bartolomeo Tiecher, che arrivò con 700 trentini, il 24 ottobre 1875, come cappellano della colonia di S. Maria de Soledade (Forromeco) e si interessò anche delle colonie di Conde d'Eu (Garibaldi) e di Dona Isabel (Bento Gonçalves).

A Caxias do Sul il primo cappellano, dal 1877, fu P. Antonio Passaggi; la parrocchia di Caxias fu la prima ad essere eretta canonicamente nelle colonie italiane, il 20 maggio 1884. Senza passare in rassegna tutti i sacerdoti che si presero cura degli italiani, ci limitiamo a ricordare che dal 1875 al 1896 prestarono il ministero sacerdotale nel Rio

uma comunidade italo-brasileira, Porto Alegre, Ed. Movimento, 1975; T. De Azevedo, *Italianos e gaúchos. Os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*, Instituto Estadual do Livro, 1975; O. Manfrói, *A colonização italiana no Rio Grande do Sul. Implicações econômicas, políticas e culturais*, Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro, 1975; R. Costa e al., *Imigração italiana no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, UCS/EST, 1975; R. Costa, *Antropologia visual da imigração italiana*, Porto Alegre, UCS/EST, 1976; F. F. Busatta, *Parai no Centenario da imigração italiana*, Porto Alegre, UCS/EST, 1975; F. Giacomel e al., *Pioneiros as margens do Uruguay*, Porto Alegre, UCS/EST, 1975; F. F. Busatta, C. Mattiello, *Um pioneiro em novas colônias italianas*, Porto Alegre, UCS/EST, 1976; A.I. Battistel, *Colônia italiana, religião e costumes*, Porto Alegre, UCS/EST, 1981; I. Fochesatto, *Descrição do culto aos mortos entre descendentes italianos no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, EST, 1977; V. B. Pisani Merlotti, *O mito do padre entre descendentes italianos*, Porto Alegre, EST, 1979.

Grande do Sul una sessantina di preti italiani diocesani, la maggior parte dei quali risiedette in zone di colonizzazione italiana. Alcuni erano venuti dall'Italia, altri avevano studiato nei seminari locali. Il primo di una lunga serie di sacerdoti, figli di italiani, fu mons. Giosuè Bardin, che completò i suoi studi, iniziati nel seminario di Feltre, in quello di Porto Alegre e fu ordinato il 29 novembre 1885. Notiamo che più tardi nel seminario vescovile di Porto Alegre era obbligatorio lo studio della lingua italiana per i figli degli italiani, per i quali, nel corso teologico, venne istituita anche una cattedra di eloquenza in italiano.

Per quanto riguarda gli ordini e congregazioni religiose in Rio Grande do Sul, i Pallottini vi entrarono nel 1886 ed ebbero parrocchie e residenze in numerose località. All'inizio del 1896 arrivarono i primi due Cappuccini della Provincia di Savoia che si stabilirono a Garibaldi, dove nel 1898 aprirono anche un seminario. I Cappuccini ressero, stabilmente o saltuariamente, numerose parrocchie e pubblicarono per molti anni dei giornali in lingua italiana, quali «Il colono italiano» e «La staffetta riograndense». Gli Scalabriniani vennero appositamente chiamati dal vescovo di Porto Alegre per l'assistenza di quegli italiani che si trovavano più abbandonati all'interno: incominciarono così le missioni di Encantado (1896), di Alfredo Chaves (Veranópolis), Garibaldi, Bento Gonçalves e di tutta la vasta zona da Capoeiras (Nova Prata) a Nova Bassano fino su a Guaporè, fondando nuovi centri, chiese, cooperative e scuole.²⁰ I Salesiani cominciarono la

²⁰ M. Francesconi, *Il contributo dei missionari Scalabriniani nell'assistenza degli emigrati italiani nel Rio Grande do Sul*, in *Contributo alla storia*, cit., pp. 71-110.

Per il contributo dei cappuccini, vedi: C. A. Zagonel, *Igreja e imigração italiana. Capuchinhos de Savoia: um contributo para a Igreja no Rio Grande do Sul (1895-1915)*, Porto Alegre, EST, 1975; B. D'Aprémont, B. De Gillonay, *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul (1896-1915)*, Porto Alegre, UCS/EST, 1976, che ripubblica alcuni rapporti dell'inizio del secolo dei due cappuccini.

loro attività nei primi anni di questo secolo con alcuni colleghi. Nel 1889 il vescovo di Porto Alegre portò con sé dall'Italia alcuni monaci camaldolesi toscani, che si stabilirono non lontano da Caxias, fondando Nova Camaldoli, e ressero anche le parrocchie prima di Caravaggio, poi di Ana Rech. Nel 1901 vennero i Maristi, che in principio si limitarono alle colonie tedesche, e nel 1904 cominciarono a lavorare nelle colonie italiane, iniziando da Garibaldi. I fratelli delle Scuole Cristiane giunsero nel 1906.

Tra le suore che si interessarono degli italiani vanno nominate quelle del Purissimo Cuore di Maria, approvate nel 1906 e aiutate dallo scalabriniano P. Vicentini; e quelle di S. Giuseppe (di Chambéry), chiamate nel 1898 in Rio Grande do Sul dai Cappuccini. Le Suore Scalabriniane vi giunsero solo nel 1915 provenienti dallo Stato di S. Paulo.

Vicino a queste componenti ecclesiastiche, va ricordata l'azione del laicato attivo, in particolare dei catechisti, che svolsero fattiva opera di supplenza del ministero sacerdotale nelle numerose zone, dove la presenza dei sacerdoti era carente. Da questa varietà di forze, chiamate appositamente dall'Europa o sorte spontaneamente, veniva accelerato quel processo di crescita e fusione nella società ecclesiale delle comunità immigrate, le quali non si sono mai sentite minoritarie in quel contesto.

L'Italica Gens in Brasile

Su iniziativa dell'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani, alla fine del 1908, veniva promossa a Torino l'*Italica Gens*, una Federazione per l'assistenza agli

Per l'apporto del clero secolare, cfr. l'esemplare ricerca di A. Rubert, *Clero secular italiano no Rio Grande do Sul (1815-1930). Padres dos imigrantes*, S. Maria, Ed Pallotti, 1977.

emigrati transoceanici. L'intenzione esplicita dei promotori - di cui l'anima era il prof. Ernesto Schiaparelli - non era di fondare un nuovo organismo quanto piuttosto di chiamare a raccolta e di organizzare meglio il lavoro delle forze ecclesiastiche, operanti nelle Americhe. Quasi tutti gli ordini e congregazioni italiane già presenti in quel continente diedero la loro adesione: vi spiccavano i salesiani, i gesuiti, i francescani, i cappuccini, gli scalabriniani, ecc.²¹ Ma molte adesioni rimarranno a livello di mera enunciazione.

L'*Italica Gens* in Brasile aveva istituito, già nel 1909, 12 segretariati per lo svolgimento della sua attività; in sostanza si trattava di corrispondenti. I segretariati erano dislocati in prevalenza (5) nello stato di Rio Grande do Sul, 2 in Paraná e S. Caterina e 1 solo a S. Paulo. I Salesiani, cui facevano capo la maggior parte dei segretariati dell'*Italica Gens* operanti in America Latina, dirigevano 2 segretariati in Brasile, gli altri erano in mano agli Scalabriniani, alla Pia Società delle Missioni e ai Cappuccini.

²¹ Gli obiettivi, il programma e le adesioni erano presentati nell'editoriale del primo numero della rivista omonima (*«Italica Gens»*), I, n. 1 (febb. 1910, pp. 3-16). Si dichiarava che l'istituzione, avendo «carattere nazionale e sociale, deve essere istituzione apolitica ed aconfessionale, aperta a tutti, a qualsiasi partito e a qualsiasi fede appartengano, ispirata da quel largo senso di carità cristiana che, all'infuori e al di sopra di qualsiasi considerazione politica e religiosa, si effonde con egual amore su quanti della famiglia umana soffrono e abbisognino di aiuto» (ibid., p. 15).

Circa l'Associazione Nazionale cfr.: O. P. Confessore, *Origini e motivazioni dell'Associazione nazionale per soccorrere i missionari cattolici italiani: una interpretazione della politica estera dei conciliatoristi nel quadro dell'espansionismo crispiño*, «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», XI, n. 2 (1976), pp. 239-267; Id., *Conservatorismo politico e riformismo religioso*, Bologna, Il Mulino, 1971.

Cfr. pure, *I coloni italiani in Brasile*, «Le Missioni Cattoliche Italiane», II, n. 12 (1898), pp. 10-12; IV, n. 1-3 (1900), pp. 8-13; *Dallo stato di S. Caterina*, VII, n. 14 (1903), p. 22 e n. 5-6, pp. 60-74; *I preti torinesi al Brasile*, «Le Missioni Cattoliche Italiane», IV, n. 4-6 (1900), pp. 75-77; V, n. 1-3 (1901), pp. 32-39. In particolare: L. Marzano, *Coloni e missionari nelle foreste del Brasile*, Firenze, Barbera, 1904.

Da parte della direzione dell'Associazione Nazionale si mirava ad influenzare in senso patriottico l'attività dei missionari italiani. Le perplessità, già espresse dalla S. Sede nei confronti della filoliberalista Associazione Nazionale, più tardi si appuntarono sulla disciplina ecclesiastica nell'*Italica Gens*. Il card. De Lai la definiva nel 1915 un «parto strano»: «Congregazioni religiose dirette da uno o più laici per un'opera religiosa»;²² per cui occorre restituire alla Chiesa la sua competenza specifica. L'istituzione permise indubbiamente un rilancio dell'attività assistenziale e dell'informazione condotte su larga scala e spesso in maniera più qualificata; tuttavia favorì anche il permanere di equivoci e di suditanze, quando non di collusioni con le forze nazionaliste che vedevano l'emigrazione come strumento di espansione. A questo livello va però osservato che la pregiudiziale politica non sempre era presente in sacerdoti, inclusi degli stranieri, già da tempo operanti all'estero e assorbiti in problemi concreti.

Non intendiamo qui tracciare la storia dell'*Italica Gens* in Brasile, ancora in gran parte da fare. Accenniamo solo ad alcune costanti ambiguità e al severo giudizio del mondo di curia verso il gruppo dirigente laico. Da un rapporto della Congregazione Concistoriale, l'*Italica Gens* vien fatta rientrare tra quelle organizzazioni - inclusa l'Opera Bonomelli, anch'essa nata dall'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani - per le quali si poneva il «dubbio»: se i sacerdoti «non siano oltre il giusto sfruttati per affari temporali e civili, e sottratti all'azione della gerarchia ecclesiastica».²³ Il rapporto confermava i sospetti; nonostante le buone intenzioni e l'impegno esemplare dei sacerdoti che si

²² Nota del card. De Lai, 3 febbraio 1915, ACSER (Archivio Centro Studi Emigrazione Roma), *Carte Italica Gens*.

²³ Congregazione Concistoriale, *Cura degli Emigranti italiani all'estero*, 19 febbraio 1914, pos. 2283/13, p. 9.

erano dedicati all'assistenza degli emigrati, l'*Italica Gens*, aveva fondato all'estero dei segretariati, sul tipo di quelli istituiti dall'Opera Bonomelli. «Anche qui, come per l'Opera di Assistenza, il Segretariato fu affidato a sacerdoti, in realtà buoni e ben scelti. Ma essi ben presto videro la falsità della posizione in cui si trovavano: dipendenti da un Segretariato laico, per un'azione principalmente civile, senza un riconoscimento ufficiale ecclesiastico, tollerati dai Vescovi locali, emigrati col permesso del loro Vescovo d'origine, veri pesci fuor d'acqua». ²⁴

Erano stati gli stessi sacerdoti - specie quelli operanti negli USA - a sottoporre i loro dubbi alla Concistoriale, in vista di essere meglio accetti ai vescovi locali e dare continuità alla loro azione. Il rapporto andava oltre: un'iniziativa come quella dell'*Italica Gens* poteva essere promossa solo dalla S. Sede e non da un gruppo di cattolici, anche ammirabili e ben intenzionati. «È infatti cosa singolare che alcuni laici convochino tutti gli ordini religiosi, li federino sotto la loro presidenza, all'infuori della Santa Sede, per un'opera di assistenza, che è e deve essere (almeno per quanto riguarda i religiosi) principalmente morale e religiosa. Il male si ha dunque in radice». ²⁵

Si suggeriva da parte degli addetti ai segretariati in USA la via parrocchiale come l'unica o più spedita per dare sicurezza al lavoro pastorale tra gli emigrati, al riparo dai troppo mutevoli umori e cambiamenti di indirizzo delle altre istituzioni. Indubbiamente l'*Italica Gens* aveva adempiuto alla funzione di evidenziare l'istanza di un maggior collegamento tra le forze cattoliche operanti a favore degli emigrati, per evitare sovrapposizioni e un eccessivo frazionamento. La sua azione di solidarizzazione del clero all'estero si era rivelata utile e in sostanza venne fatta propria dalla S. Sede, ma su

²⁴ *Ibid.*, p. 44.

²⁵ *Ibid.*, p. 45.

basi diverse, dopo la creazione dell'ufficio della Concistoriale nel 1912.

Anche per il Brasile l'*Italica Gens* rimaneva in quanto tale emarginata, se il nunzio apostolico in Brasile chiedeva, nel 1913, informazioni alla S. Sede «se questa Associazione o Federazione *Italica Gens* sia pienamente ortodossa e meriti perciò tutto l'appoggio del Clero e delle Autorità ecclesiastiche». Da parte sua, il nunzio era stato generico nell'appoggiare la fondazione di una parrocchia e di una scuola per gli italiani a Porto Alegre, rimettendo la cosa al giudizio dell'arcivescovo, «ma senza far troppe insistenze, appunto perché non mi è pienamente nota l'ortodossia dell'Associazione»,²⁶

La rivista e le inchieste dell'Italica Gens

La breve stagione dell'*Italica Gens* in Brasile si svolse prevalentemente nel campo dello studio e dell'indagine, e come documentazione e cassa di risonanza delle numerose iniziative promosse dai cattolici italiani in Brasile. I temi dibattuti con maggior vigore da parte della rivista omonima «*Italica Gens*» (pubblicata dal 1910 al 1916) erano quelli della scuola, della colonizzazione agricola e della tutela giuridica degli emigrati italiani.²⁷ L'associazione a questo riguardo

²⁶ *Ibid.*, p. 48.

²⁷ Si leggeva nella presentazione della federazione: «L'*Italica Gens* è costituita da tutte le comunità religiose Italiane aventi Missioni nei Paesi transoceanici e dai Sacerdoti italiani che nelle Americhe attendono al ministero spirituale, associati insieme in una vasta Federazione col patriottico intento di aiutare con ogni loro potere tutti gli emigranti italiani... Possono far parte della Federazione anche quei Missionari stranieri che nella loro insigne carità si prendono particolar cura degli emigranti italiani» (in effetti alcuni corrispondenti dell'*Italica Gens* dal Brasile erano stranieri). Lo scopo dichiarato era di «far convergere le numerose e disciplinate forze del clero regolare e secolare italiano nell'assistenza degli emigranti transoceanici... Essa si propone di consigliare gli emigranti italiani ad evitare il dannoso affollamento

indulgeva verso il mito della colonizzazione agricola, che in realtà aveva ormai fatto il suo tempo con l'occupazione della terra utile. Anche in tema di scuola al di là dell'appoggio alle scuole parrocchiali, essa si ricollegava ad un vago desiderio di espansione della cultura italiana all'estero più che ad un'analisi del fattibile e di ciò che rispondeva meglio alle esigenze degli emigrati. Il paragone ricorrente con quanto realizzato da altri gruppi etnici (specie tedeschi che disponevano di numerosi giornali e scuole) appariva uno stimolo continuo a valorizzare in senso nazionale la presenza italiana all'estero.

Negli articoli dei redattori italiani della rivista si ritrova spesso l'ammirazione verso i successi dei coloni italiani che avevano trasformato e resi fertili interi territori, la partecipazione per le sofferenze e la dura lotta da loro affrontata per avere successo. Più spontanee e interessanti erano le corrispondenze del Brasile, desiderose di mettere al corrente dei progressi della colonia attraverso una minuziosa informazione sulle associazioni, le feste, le istituzioni culturali e, in particolare, la Chiesa.²⁸

I giudizi che venivano espressi sul sistema della *fazenda* erano negativi e confermavano quanto veniva affermato anche da altri studi e inchieste. Il colono italiano nel regime della *fazenda* subiva continue violazioni nella libertà della persona, era esposto agli arbitri dei *fazendeiros* e messo nella

nei grandi centri, e di avviarli a raccogliersi in colonie agricole compatte ed omogenee... e, mercé l'opera volonterosa dei parroci italiani, nella Chiesa e nella scuola, possano conservare la fede avita, la lingua ed il carattere nazionali.

²⁸ *Dall'America del Sud all'Italica Gens*, «Italica Gens», I, n. 6 (1910), pp. 269-270; *La colonia italiana di Urussanga*, n. 11 (1910), pp. 407-439; *Da Nuova Trento*, II, n. 3 (1911), pp. 140-141; *Da Porto Real*, n. 4 (1911), pp. 180-183; *L'emigrazione italiana al Brasile*, II, n. 10 (1911), pp. 369-386; *Nuova Trento*, n. 11 (1911), pp. 424-441; *Villa S. Teresa*, *ibid.*, pp. 446-449; R. Venerosi, *I sussidi alle scuole italiane d'America*, V, n. 1-2 (1914), pp. 1-6.

quasi impossibilità di prosperare da un punto di vista economico. Sia i rapporti del 1910 che le ricerche di E. Bonardelli del 1914-15 ribadivano i limiti sostanziali per il colono europeo del sistema della *fazenda*: nato e improntato dal sistema schiavistico e post-schiavistico, quel regime andava profondamente rivisto, anche attraverso pressioni esterne; l'assistenza igienico-sanitaria era ai primordi e del tutto insufficiente in rapporto al tipo di malattie frequenti in quelle zone.²⁹

Nelle inchieste dell'*Italica Gens*, alcune condotte appositamente su incarico della direzione centrale per rendere conto di situazioni poco conosciute o di località molto periferiche, si facevano strada anche temi di grande attualità, come quelli della cooperazione, dello sviluppo delle cooperative e dell'incremento della piccola proprietà smembrando il latifondo. Si ritrovano anche temi chiaramente sociali, come quelli relativi al movimento operaio e al ruolo di stimolo che il lavoro italiano organizzato poteva esercitare, specie nei contesti urbano-industriali di S. Paulo. Non meraviglia, quindi, come ricevesse risalto la descrizione degli scioperi agrari condotti nello stato di S. Paulo nel 1914-15, circa i quali si lodava la fermezza e la calma dimostrate dagli operai italiani durante le agitazioni.³⁰ Certi ostacoli alla promozione degli italiani andavano quindi superati alla radice, attraverso la creazione, ad esempio, di grandi cooperative tra gli emigrati, che avessero non solo scopi eco-

²⁹ *I coloni italiani nelle fazendas dello Stato di S. Paulo del Brasile*, «Italica Gens», I, n. 7-8 (1910), pp. 315-325; E. Bonardelli, *Per l'assistenza sanitaria degli emigrati nell'America del Sud*, II, n. 5 (1911), pp. 193-205; Id., *L'assistenza igienico-sanitaria degli emigrati nello Stato di S. Paulo*, V, n. 3-8 (1914), pp. 114-127; Id., *Il caffè nello Stato di S. Paulo e la sua importanza finanziaria*, ibid., pp. 190-201; Id., *La fazenda*, ibid., pp. 202-220.

³⁰ E. Bonardelli, *Gli scioperi agrari nello Stato di S. Paulo*, «Italica Gens», VI, n. 1-2 (1915), pp. 24-39; Id., *La protezione dei coloni italiani nello Stato di S. Paulo*, ibid., pp. 6-23.

nomici, ma anche di tutela. In tutto questo vasto orizzonte organizzativo, la figura del missionario aveva, secondo l'*Italia Gens*, un ruolo primario, religioso e sociale al tempo stesso.³¹

L'inchiesta che doveva suscitare un certo scalpore fu quella condotta nel 1912 da Ranieri Venerosi tra le colonie italiane del Brasile meridionale (Rio Grande do Sul, Paraná, S. Catarina), la cui popolazione italiana veniva stimata in circa 300.000 Italiani, di cui 250.000 nel solo Rio Grande.³² L'inchiesta non è solo una raccolta diligente e dettagliatissima di dati statistici, economici e sociali delle comunità italiane nel Brasile meridionale (anche dei nuclei più piccoli e dispersi dei quali si indicano la consistenza, il tipo di lavoro compiuto, l'esistenza di scuole con l'indicazione della lingua insegnata, di chiese, cooperative, e così via); ma offre anche un quadro d'insieme e delle valutazioni conclusive sulle condizioni economiche, sociali e intellettuali dei coloni. Vi si rilevavano con accenti accorati un certo «decadimento di italianità» e una tendenza alla «snazionalizzazione», riscontrabile soprattutto nella scarsa conservazione della lingua italiana, nonostante si riconoscesse apertamente che i «caratteri nazionali» si erano conservati meglio che altrove. Parlando dello spirito religioso e della sua influenza nella vita sociale della colonia, Venerosi sottolineava come il sentimento religioso fosse sommamente sviluppato e favorito nelle colonie italiane del Brasile meridionale. Il prete era diventato l'unico vero confidente del colono. «Non conosco altri paesi nei quali il parroco goda di eguale autorità»; egli era stato agli inizi il solo ad «occuparsi di loro con disinte-

³¹ E. Bonardelli, *Vita intellettuale, sociale e religiosa degli italiani nello Stato di S. Paolo*, «Italia Gens», VI, n. 3-6 (1915), pp. 95-108; *Tra i coloni nello Stato di S. Paolo*, ibid., pp. 109-119.

³² R. Venerosi, *Le colonie italiane negli Stati meridionali del Brasile: Rio Grande do Sul, S. Catharina, Paraná*, «Italia Gens», IV, n. 5-12 (1913), pp. 129-418.

resse», «Difficilmente un estraneo può trovare ascolto in colonia se non è appoggiato dal parroco». ³³

Ma l'argomento che veniva trattato con maggior insistenza era quello della scuola. Ed è interessante notare come proprio dal confronto con il più organizzato gruppo etnico tedesco si riconoscesse che «lo strumento precipuo e più efficace della conservazione nazionale in questo campo (scolastico) è il clero». ³⁴ Bisognava, quindi, operare con i sacerdoti per una politica scolastica di lungo termine. L'A. toccava al riguardo un argomento delicato che suscitava reazioni e polemiche, specie da parte dei cappuccini francesi, ³⁵ cioè la presenza di clero straniero, francese e tedesco, nelle colonie italiane. Pur dovendo riconoscere che molti di loro si occupavano con zelo e dedizione dei coloni italiani, tuttavia nel complesso «non sono tratti a favorire in essi (coloni) i giusti sentimenti di attaccamento alle tradizioni patrie che essi non comprendono». Inoltre c'erano state delle «turbolenze e dei dissidi» con la popolazione italiana. L'A. suggeriva come rimedio che gli ordini religiosi inviassero del clero italiano, e non francese o tedesco, tra gli emigrati italiani. ³⁶

I suggerimenti non erano certo dettati da sollecitudine pastorale - preminente negli iniziatori dell'intervento della Chiesa - bensì rientravano in preoccupazioni di tipo «nazionale» che potevano originare, se proposte in modo inopportuno, sterili polemiche e contrapposizioni. La preoccupazione palese era la conservazione il più a lungo possibile, nelle colonie italiane, dell'impronta nazionale, che sarebbe stata, secondo Venerosi, fattore di progresso civile e «la condizione essenziale perché l'Italia possa aspirare in avvenire a qualche soddisfazione morale ed a vantaggi di espansione intellettuale».

³³ *Ibid.*, p. 386.

³⁴ *Ibid.*, p. 406.

³⁵ Vedi la lunga risposta polemica di P. Bruno ripubblicata recentemente in B. D'Aprèmont, B. De Gillonay, *Comunidades indígenas, brasileiras*, cit.

³⁶ R. Venerosi, *Le colonie italiane*, cit., p. 407.

le per opera della sua emigrazione». ³⁷

Il progetto di un rilancio culturale attraverso le parrocchie italiane negli anni '20

L'interesse nel campo della scuola italiana all'estero espresso dalla Associazione Nazionale - sempre guidata dal dinamico prof. E. Schiaparelli - veniva rilanciato dopo la prima guerra mondiale, allorché i flussi migratori avevano ripreso il loro ritmo elevato, anche se non in direzione del Brasile. L'occasione propizia per un piano d'azione sembrava offerta con la nomina, nel 1921, del nuovo direttore delle scuole italiane all'estero, comm. Trabalza che intendeva occuparsi seriamente della cosa.

Nell'ottobre del 1921 il Ministero degli Esteri diramò alcune circolari alle rappresentanze consolari per richiamare le norme sull'insegnamento dell'italiano all'estero, e chiedere informazioni dettagliate sul funzionamento della scuola locale nei diversi paesi (obbligatorietà o meno e dati sulla frequenza e strutture scolastiche). Mons. Cerrati, Prelato dell'emigrazione eletto l'anno precedente, che era stato informato della cosa, si faceva interprete di una particolare sensibilità nel concepire la scuola all'estero, non come pura e integrale trasposizione della struttura e contenuti della scuola italiana, ma da adeguare alle esigenze delle singole comunità all'estero.

Il Ministero degli Esteri aveva istituito una «Commissione per gli Istituti Italiani d'Oltre Oceano» per studiare il problema della scuola all'estero. La commissione vedeva la partecipazione, oltre che dei ministeriali e del Commissario Generale, Giuseppe De Michelis, anche dei rappresentanti

³⁷ *Ibid.*, p. 401.

di quelle istituzioni che si interessavano del problema migratorio: la Dante Alighieri, l'Istituto Coloniale Italiano, la Lega Italiana, l'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani, l'*Italica Gens* e il Prelato dell'emigrazione. Una simile commissione rispecchiava interessi contrastanti. Perplesità esistevano anche da parte della S. Sede, in particolare dell'organo competente, la Congregazione Concistoriale, sia nei confronti dell'orientamento laicista di alcuni rappresentanti che dei possibili compromessi a danno delle scuole cattoliche.

In merito alla prevista riunione della commissione, don Baldelli, responsabile della *Italica Gens* romana, nel dicembre 1921 esprimeva al card. De Lai le sue preoccupazioni sulla nomina unica di Schiaparelli, «Il procedimento del prof. Schiaparelli (di accentrare cioè la rappresentanza dell'Associazione Nazionale e dell'*Italica Gens*), oltre che demoralizzare l'opera nostra di fronte agli avversari, farà asservire, senza che egli se ne accorga, alla massoneria, per mezzo della «Dante Alighieri», della «Lega Italiana» e dell'«Istituto Coloniale Italiano», la Commissione stessa, la quale non mancherà di far devolvere a beneficio delle scuole laiche la massima parte degli aiuti finanziari»,³⁸

La Commissione, convocata per la fine di gennaio del 1922, registrò pareri contrastanti soprattutto sul piano di un progetto finanziario. Sulla questione di merito più delicata, A. Franzoni del Ministero della Pubblica Istruzione confessava «di non aver alcuna fiducia nelle scuole laiche, confermando... l'incontrastata superiorità delle scuole confessionali di fronte a quelle laiche».³⁹ Senza entrare in un campo minato e in difficili valutazioni economiche, alla fine tutti concordavano con Schiaparelli che era necessario rial-

³⁸ Baldelli al card. De Lai, 10 dicembre 1921, ACSER, *Archivio Prelato dell'Emigrazione*, pos. 1073 «Scuole italiane all'estero».

³⁹ Postacchini a Cerrati, 20 dicembre 1921, *ibid.*

zare le sorti della scuola italiana all'estero e che, prima di studiare gli interventi, occorreva redarre dei rapporti dettagliati per singoli paesi.

Infatti il Ministero degli Esteri diramava, nell'aprile 1922, un'altra circolare diretta alle Ambasciate e Consolati in merito alla scuola italiana all'estero, chiedendo questa volta non soltanto dati ma anche valutazioni e proposte concrete. In particolare: «Indirizzo laico o religioso delle scuole; dove viene insegnato l'italiano e forma didattica di tale insegnamento; importanza delle scuole religiose per la conservazione del sentimento italiano; provvedimenti finanziari e morali per intensificare l'opera e la diffusione delle scuole religiose o rette da Missionari italiani che diano affidamento per una attiva e feconda propaganda culturale italiana». ⁴⁰

È interessante, a questo riguardo, conoscere i rapporti pervenuti dal Brasile. Quello redatto dal viceconsole di Rio, Camerana, nel luglio del 1922 e riguardante gli stati di Rio de Janeiro, Espírito Santo e Bahia, si segnala per precisione dell'insieme e chiarezza delle conclusioni. Premesso che il Brasile «costituisce pur sempre un campo aperto alla nostra emigrazione e potrà in un non lontano avvenire acquistare una importanza assai maggiore», bisognava studiare attentamente tutti i mezzi che potevano rilanciare la presenza italiana in Brasile (che secondo le stime del Commissariato dell'emigrazione ospitava circa 1.300.000 italiani, di cui 850.000 nello stato di São Paulo). Le conclusioni del Camerana sono estremamente esplicite: «1. che l'istruzione elementare pubblica brasiliana è imperfetta e insufficiente; 2. che data tale condizione di fatto resta agevolata l'opera delle scuole private straniere; 3. che l'istruzione coloniale laica è insufficiente; 4. che la collaborazione delle organizza-

⁴⁰ Circolare del Ministero degli Affari Esteri, Telespresso n. 19376, 5 aprile 1922, *ibid.*

zioni religiose sarebbe utile ed efficace». ⁴¹ Ogni affermazione veniva provata e commentata nel lungo rapporto, ricco di dati e di citazioni ufficiali, in modo da dare più stringente valore logico alle conclusioni: una collaborazione ed, eventualmente, una corresponsione di contributi alle scuole collegate alle parrocchie italiane in Brasile si rendeva opportuna piuttosto che costruire un dispendioso sistema scolastico alternativo di tipo italiano. Il funzionamento delle scuole «laiche» era precario - negli stati in questione esistevano 3 scuole laiche con circa 230 alunni -.

«Di fronte a così meschini risultati del nostro insegnamento laico si è naturalmente portati ad ammettere che la diffusione di scuole religiose dove si insegnasse l'italiano avrebbe certamente fortuna e grandissima importanza per la conservazione del sentimento italiano. Non già perché debba attribuirsi ai maestri laici tiepidezza di patriottismo, in confronto dei religiosi, ma perché, assodato che la diffusione della lingua italiana nelle prime scuole è l'unico mezzo per mantenere vivo il sentimento nazionale delle nuove generazioni emigrate e non potendo d'altra parte negarsi che almeno attualmente l'organizzazione delle istituzioni religiose che si dedicano all'insegnamento in questo paese è superiore a quella delle istituzioni laiche coloniali, non vi può esser dubbio su quale delle due si possa ottenere migliori risultati». ⁴²

Se il rapporto del vice console di Rio era il più esplicito anche nel lamentare le deficienze e i ritardi del governo italiano in questo campo, pure altri rapporti, come quello del console di Curitiba per lo stato di Paraná, sottolineavano il contrasto stridente tra la politica condotta dal governo italiano e da quello tedesco. Si rilevava perfino che ormai «l'insegnamento della lingua italiana non potrebbe permettere il

⁴¹ Rapporto Camerana a Schanzer, 9 luglio 1922, *ibid.*

⁴² *Ibid.*

mantenimento dello spirito nazionale», perché si giungeva troppo tardi quando il processo di integrazione era in fase avanzata.⁴³ Altri rapporti come quelli dal Parà, S. Catarina, Minas e Goiás sottolineavano l'importanza delle scuole dei Salesiani. In generale, tuttavia, confermavano, a confronto con gli altri gruppi etnici, un pronunciato disinteresse nei confronti della scuola «nazionale» italiana da parte degli emigrati.

In conclusione, il Brasile veniva presentato, fra tutti i Paesi dell'America Latina, come il più adatto per impostare una politica scolastica di mantenimento del sentimento nazionale italiano. In questo Paese, in cui l'istruzione scolastica elementare era divenuta obbligatoria solo nel 1921, si rendeva possibile approfittare della inadeguatezza del sistema scolastico locale per impostare una politica di massiccia presenza e propaganda culturale fra gli emigrati (che non mancherà di suscitare a volte le reazioni del governo brasiliano).

È interessante notare come mons. Cerrati, prelado dell'Emigrazione italiana, richiesto di un parere sui rapporti che gli erano stati trasmessi per conoscenza, manifestasse i suoi dubbi sull'opportunità di una scuola «nazionale» all'estero. Nella lettera dell'ottobre 1922 affermava: «In generale: non è possibile istituire le scuole italiane in vero e proprio senso; e cioè con metodi, programmi ecc. uguali od analoghi a quelli usati in Italia».⁴⁴ In primo luogo, non si poteva trattare di una scuola «colta», slegata dalle scelte e opportunità professionali dei figli degli emigrati. Inoltre, bisognava distinguere i casi dove esistevano delle collettività consistenti, oppure dei gruppi dispersi per i quali un intervento era difficile. Infine, per lavoratori emigrati in genere

⁴³ Rapporto del R. Consolato di Curitiba, 6 luglio 1922, *ibid.*

⁴⁴ Cerrati al barone di Giura, ottobre 1922, *ibid.*

poveri, era da rilevare che mentre le scuole pubbliche erano gratuite quelle private erano a pagamento. Trattando del collegamento con le scuole cattoliche, riconosceva che: «si può sempre trattare con questi istituti per far sorgere la scuola di italiano... il che richiederebbe assai minor dispendio che non la istituzione di una scuola ex novo». Ma parlando del coinvolgimento del clero in forme di penetrazione nei paesi di immigrazione, Cerrati ammoniva chiaramente (vi era l'eco delle istruzioni date da Benedetto XV sull'attività missionaria): «Ci tengo però a dichiarare che il giorno nel quale il Missionario divenisse una specie di emissario della penetrazione commerciale tutto si perderebbe: giacché l'indigeno ha bisogno di vedere l'assoluto disinteresse del Missionario. E come capisce subito!». Con questa esplicita affermazione che, in certo qual modo, ristabiliva le distanze tra le posizioni del Ministero degli esteri e la componente ecclesiastica, il Prelato dell'emigrazione toccava un tasto delicato nel disegno di una collaborazione tra governo italiano e Chiesa, prospettata non senza equivoci e pericoli di strumentalizzazioni.

Giunto al potere il fascismo, l'interesse per un impegno nel campo della scuola italiana all'estero in collaborazione con le istituzioni private, attentamente studiato nei mesi antecedenti, subirà un arresto e, nel volgere di poco tempo, un'inversione di rotta. Il commissario De Michelis, con la motivazione di maggior efficienza, avviava un accentramento dei poteri e funzioni del Commissariato, emarginando e mortificando quelle istituzioni private che da decenni operavano nel campo migratorio. La nuova politica «assistenziale», avallata da Mussolini già nell'estate del 1923, decretava che le istituzioni private non andavano sussidiate, a meno che la loro azione non fosse coordinata e «inquadrate nell'azione dello Stato». Si profilava sempre più chiaramente un'«assistenza di stato» che avrebbe privilegiato, come di fatto fece, l'azione disciplinata dei quadri del partito, pur

sotto parvenze di interventi culturali.⁴⁵

In particolare il rapporto con la Chiesa si stava deteriorando in quegli anni, per la contrapposizione in corso tra S. Sede e regime a proposito dell'Opera Bonomelli; il regime voleva l'azione del clero tra gli emigrati italiani in Europa chiaramente inquadrata e subalterna ai programmi dello stato. Le continue interferenze della direzione laica dell'Opera, guidata dai fascisti, in materia di competenza ecclesiastica costringeranno la S. Sede a sciogliere, nel 1927, il corpo dei missionari bonomelliani.⁴⁶

I termini della questione della scuola italiana all'estero e della collaborazione con la Chiesa, sollevati dall'Associazione Nazionale e dall'«Italia Gens» negli anni '10 e '20, continueranno tuttavia anche in periodo fascista. Spesso verranno ripetute le medesime frasi e lamentele a proposito di scarsa collaborazione del clero e di ridotto senso patriottico. Così come sopravviverà il velleitarismo del Ministero degli esteri nella strategia di una scuola italiana all'estero, basata sul presupposto di una collaborazione entusiasta del clero italiano e sull'inefficienza delle strutture laiche e governative.

La vicenda di una diocesi «italiana» in Brasile durante il fascismo

Se la scuola italiana all'estero significava per il fascismo la continuità di una conservazione nazionale e la prospettiva di una propaganda in mezzo alle collettività emigrate, la proposta di creazione di una diocesi a Caxias, nel cuore della zona di colonizzazione italiana del Rio Grande do Sul,

⁴⁵ De Micheli a Mussolini, 29 giugno 1923; Archivio Storico-Diplomatico del Ministero Affari Esteri, *Commissariato Generale dell'Emigrazione*, Ufficio Gabinetto, b. 29, f. 6 «Opera Bonomelli».

⁴⁶ Ph. Cannistraro, G. Rosoli, *Emigrazione, Chiesa e fascismo. Lo scioglimento dell'Opera Bonomelli (1922-1928)*, Roma, Studium, 1979.

sembrò assumere un significato particolare, se assegnata a «persona amica» del regime.

Un rapporto del console a Porto Alegre, Manfredo Chiostrì, del giugno 1928, indirizzato al ministro Grandi, sollevava simultaneamente rilevanti questioni. Il profilo politico della comunità italiana locale non era incoraggiante: «le collettività... appaiono specialmente nell'elemento rurale laboriose, buone e animate da sentimento religioso, ma disorganizzate, divise da lotte personalistiche e soprattutto disorientate e presentano una rilevante, se non insanabile, disgregazione del tessuto spirituale». Ma in che cosa consisteva la tanto lamentata disgregazione? Il rapporto l'indicava nella «perdita del sentimento nazionale». In genere prevaleva l'«apatia», come risultato di una emigrazione «caotica, incontrollata di un quarantennio» e per la «mancanza quasi assoluta di ordini religiosi Italiani che ne curassero l'anima e ne coltivassero il sentimento e la lingua». Parlando in particolare delle scuole, esse «sono in mano di religiosi stranieri, tedeschi e francesi, che se curano l'insegnamento, certo non molto perfetto della lingua italiana, non ne curano certamente il sentimento patrio».⁴⁷

Necessitava, in primo luogo, un potenziamento della stampa in lingua italiana (il paragone con i ben organizzati e funzionanti giornali in lingua tedesca era scottante); ma gli interventi più importanti, secondo il console, erano: «la costituzione di una consulta commerciale e la costituzione di un Vescovado in Caxias (e relativo seminario), problema questo di grande valore politico e che se realizzato risolverà l'assestamento definitivo». E ne dava la spiegazione: «così potremo ottenere il graduale succedersi di sacerdoti e ordini religiosi italiani all'attuale maggioranza straniera e raggiungere, oltre la realizzazione in pieno del problema scolastico

⁴⁷ Chiostrì al Ministro degli Affari Esteri, 15 maggio 1928, ASMAE, *Serie Affari Politici, 1931-45*, b. 1 (1931), f. 12 «Vescovado in Caxias».

attraverso la loro opera, fecondissima dato il sentimento religioso che caratterizza quelle popolazioni rurali, quella maggiore coesione e quella maggiore elevazione di spirito patriottico alla quale tendiamo».

La nuova diocesi, se affidata a un discendente di italiani «a noi amico», avrebbe assicurato, nelle intenzioni del rappresentante del governo italiano, «la sistemazione della più vasta zona d'influenza italiana» nel Rio Grande do Sul con circa 250.000 italiani. Fino ad allora le cariche ecclesiastiche erano state quasi tutte in mano all'elemento tedesco. Nel rapporto si faceva anche il nome della persona gradita da suggerire alle autorità competenti, il can. Giovanni Balen, cancelliere della curia a Porto Alegre.

Il rapporto del console Chiostrì non poteva non sollevare interesse presso il Ministero degli Esteri che trasmetteva ampi stralci delle parti salienti agli uffici competenti: l'Ufficio stampa, la Direzione delle scuole italiane all'estero e l'Ambasciata italiana presso la S. Sede. L'ufficio giuridico in settembre informava che le autorità ecclesiastiche interpellate a proposito della creazione della nuova diocesi «avevano mostrato di essere ben disposte». ⁴⁸ Era opportuno, tuttavia, secondo i suggerimenti di Grandi, che i connazionali facessero presenti i loro desiderata al Nunzio apostolico a Rio de Janeiro, Aloisi Masella. Sembrava che tutto procedesse nel senso desiderato, tanto che a dicembre veniva comunicato che le autorità ecclesiastiche avevano accettato in linea di principio l'istituzione di questa nuova diocesi nella zona di colonizzazione italiana. ⁴⁹

Anche in tema di scuola italiana all'estero si tentava di coinvolgere il clero; si affermava, ricalcando valutazioni note e proposte già avanzate dall'«Italice Gens», che «il decadi-

⁴⁸ Giannini alla Direzione Gen. A.A.A.A., settembre 1928; *ibid.*

⁴⁹ Promemoria per la Direzione Generale Scuole Italiane all'estero, 12 dicembre 1928, *ibid.*

mento» della scuola negli Stati di Rio Grande do Sul e S. Catarina era dovuto alla mancanza di «una adeguata organizzazione parrocchiale, poiché nello stato di S. Catarina il clero non è italiano, mentre le scuole nello stato di Rio Grande sono tenute da ordini religiosi francesi e tedeschi». ⁵⁰ A questo riguardo, il Ministero degli Esteri riteneva opportuno «richiamare l'attenzione delle superiori Autorità di culto, perché sorgano nei detti Stati organizzazioni parrocchiali favorevoli alle iniziative *pro scuola italiana*». ⁵¹ Si arrivava perfino a porre esplicitamente «la questione scolastica nei termini di una vera e propria questione ecclesiastica, (propugnando) la istituzione di un Vescovado cattolico».

Nonostante tutte le pressioni e dichiarazioni, solo nel luglio di due anni dopo il console Chiostrì poteva informare il Ministero che l'istituzione della nuova diocesi «italiana» stava diventando realtà: «dalle superiori gerarchie è stato già deciso la costituzione del vescovado di Caxias il quale comprenderà nella sua giurisdizione i maggiori nuclei delle nostre colonie... Dimodoché fra breve, e con giubilo delle nostre collettività, detta costituzione sarà un fatto compiuto». ⁵²

Ma tale giubilo sembrava dover essere differito ancora oltre, se verso la fine dell'anno il Ministero degli Esteri si trovava nella necessità di chiedere all'Ambasciata presso la S. Sede a che punto era il progetto di istituzione della diocesi di Caxias e l'elezione del can. Balen. Ai primi del 1931 la risposta informava che «dalla S. Congregazione della Concistoriale, dalla quale dipende lo smembramento delle Diocesi risulta che il progetto della creazione della nuova diocesi di Caxias (Brasile) è ancora allo studio, e non appare

⁵⁰ Promemoria della Direzione Generale Scuole Italiane all'estero a Direzione Gen. Affari Politici, 7 novembre 1928, *ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Chiostrì al Ministro degli Affari Esteri, 3 luglio 1930, *ibid.*

prossima la decisione in merito, non essendo stato ancora raggiunto l'accordo su la questione patrimoniale». Anche la nomina del can. Balen non aveva «alcun fondamento», nonostante la stima che la sua persona riceveva dal clero in genere e all'interno della comunità italiana.⁵³

La notizia veniva a spegnere gli entusiasmi e a far cadere le pressioni del governo italiano di cui, infatti, non ricorre più traccia nella documentazione ufficiale del Ministero degli esteri. È da notare che la Concistoriale era ormai guidata, dal 1930, da un deciso oppositore del fascismo, il card. Raffaello Rossi, che, come in altre occasioni, non intendeva dare una soddisfazione al regime, anche per ragioni di principio. La diocesi di Caxias venne effettivamente eretta l'8 settembre 1934 e come primo vescovo fu eletto mons. José Barea, anch'egli discendente di italiani, ma pur sempre persona diversa da quella proposta dal regime. Le aspettative fasciste in tema di nazionalizzazione delle masse emigrate non si erano gran che attuate, né a proposito della scuola italiana, come prospettato dalle autorità consolari, né nel caso dell'erezione di una diocesi «italiana».

Invece i rapporti dei consoli italiani dal Brasile, in quel periodo, hanno continuato a lamentare, spesso con disappunto, le solite lacune delle comunità italiane, la scarsa promozione sociale e professionale e il ridotto spirito patriottico e nazionale. Nonostante si ribadisse che era urgente e meritoria un'azione di conservazione del patrimonio culturale e linguistico degli italiani in Brasile, i mezzi suggeriti erano in realtà inefficienti. Il problema stesso della scuola non riemergeva neppure più con quell'impostazione vagamente imperiale e di vasto respiro degli anni antecedenti.

Il vice console di Florianopolis, Guido Zecchin, riferendo su una visita all'interno delle collettività italiane di S.

⁵³ Telespresso n 1743 dell'Ambasciata d'Italia presso la S. Sede al Ministro degli Affari Esteri, 7 gennaio 1931, *ibid.*

Catarina nel 1935, riproponeva bene al Ministero degli esteri le insoddisfazioni e le ambiguità del regime nei confronti degli emigrati nelle colonie agricole italiane e del clero in particolare. Dopo aver, come al solito, analizzato in dettaglio le condizioni economiche delle comunità, sociali (mancanza di una élite italiana), culturali (evidente perdita dell'italiano per l'uso del dialetto in famiglia e il veloce apprendimento del brasiliano), politiche (i fasci esistevano solo sulla carta ma non avevano mai funzionato), egli riconosceva che i sacerdoti italiani «come assertori di italianità e propagandisti della nostra lingua e cultura non valgono in genere molto»;⁵⁴ davano perfino l'«esempio dannosissimo» di preferire il portoghese all'italiano. Pur avendo lodato i sentimenti italianissimi di alcuni, ribadiva ancora «come l'opera svolta dai sacerdoti italiani abbia per noi un valore molto modesto, generalmente parlando». In realtà, non si trattava soltanto di una insoddisfazione per l'operato del clero, ma di una constatazione della frattura - che di fatto sembrava incolmabile - tra il regime e le collettività emigrate, specie dell'interno: «Le nostre collettività non sanno cosa sia il Fascismo né conoscono il valore dell'Italia Fascista... È mancata fin qui la possibilità di tenere a contatto continuo e sufficiente le nostre collettività con la nostra Patria in cammino».⁵⁵

Osservazioni conclusive

Concludendo si deve riconoscere che in pochi altri esempi della storia dell'emigrazione, come in quello brasiliano, la Chiesa abbia esercitato una influenza così determinante

⁵⁴ Zecchin a console di Curitiba, 31 maggio 1935, ACS (Archivio Centrale dello Stato), *Minculpop*, NUPIE, b. 275 «Brasile».

⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

sotto il profilo religioso e sociale. L'atmosfera che si era creata nelle zone agricole di primo insediamento (meno nelle periferie urbane e industriali) sembrava far rinnovare il clima dei momenti storici in cui la Chiesa era al centro dell'organizzazione sociale e delle condotte di vita, pubbliche e private. Ambiguità e strumentalizzazioni non sono mancate, sia da parte di gruppi di cattolici italiani sia per la ricorrente pretesa del governo italiano, in epoca liberale ma specialmente nel periodo fascista, di creare una zona di influenza negli stati di colonizzazione italiana. In questo piano egemonico, il più delle volte velleitario, la funzione di appoggio della Chiesa poteva essere determinante. Ma nella sostanza, i programmi e le prospettive della Chiesa e del potere politico non coincidevano, non sentendosi la Chiesa legata a una struttura «nazionale», pur usando il tramite di una cultura etnico nazionale.

In fondo, le stesse masse degli emigrati italiani non si sentivano portatrici di una coscienza etno-politica egemonica, di tipo colonialistico. Ciò che ha favorito la loro integrazione nel contesto brasiliano di accoglimento e il superamento degli antagonismi; in questo processo di mediazione ha svolto un ruolo di prim'ordine la parrocchia contadina. Le manovre nazionaliste, vagamente «imperiali», rinverdate dai programmi fascisti, si sono più che altro sovrapposte, spesso superficialmente, al fluire quotidiano e alle aspettative di promozione concreta degli emigrati italiani. Il fascismo in particolare, ad emigrazione verso il Brasile ormai chiusa, tentava di riprendere, attraverso un ruolo più decisivo nella scuola, la seconda generazione degli emigrati nel sogno di una perpetuazione dei valori italici; ma la sua matrice elitaria lo portava ad isolarsi dalle masse contadine degli emigrati.

La Chiesa, pur conoscendo i condizionamenti socio-culturali delle aree a lento sviluppo in cui si concentravano i contadini immigrati, sfavorite dallo sviluppo urbano indu-

striale, si collocava sostanzialmente al centro della «civiltà contadina» delle colonie italiane, che ritrovavano un polo aggregante e di crescita sociale proprio attorno alle istituzioni ecclesiastiche, alla parrocchia in primo luogo.

I PATRONATI CATTOLICI DI EMIGRAZIONE SOTTO PIO X

Premessa

L'azione dei patronati cattolici nel campo assistenziale, e più in generale dei vari istituti di patronato, sta emergendo nella storiografia più recente come aspetto saliente del ruolo della Chiesa nella sfera sociale, ricco di implicazioni, anche in prospettiva attuale. La molteplicità delle forze storicamente concorrenti, il sovrapporsi o contrapporsi di motivazioni e strategie varie, all'interno della società italiana e della stessa Chiesa, il più ampio coinvolgimento del laicato, lo rendono un tema suggestivo. Inoltre il fenomeno dell'emigrazione aggiunge aspetti tipici, quali l'allargamento dei confini geografici e culturali che la mobilità migratoria comporta, il confronto di esperienze inedite, spesso arricchenti, la nascita di nuove solidarietà in emigrazione, il rafforzarsi o il superamento dei nazionalismi negli strati più dinamici degli emigrati.

La costituzione del patronato in emigrazione si lega ai filoni portanti dell'esperienza associativa, rappresentata, in Italia come all'estero, dalla tradizione mutualistica, la prima e la più vivace, seguita da quelle di stampo sindacale e di indirizzo politico. La nascita del patronato aggiungeva un'i-

stanza soprattutto organizzativa all'esigenza di autotutela dell'associazionismo. Ricerche recenti, condotte in Italia e all'estero, hanno chiarito con abbondanza di particolari come, nella seconda metà dell'800, si ponessero le basi di un pluralismo assistenziale, non solo nelle forme e settori di intervento ma anche nelle ispirazioni ideologiche. Patronati italiani ed esteri, laici e confessionali, società operaie, associazioni di mutuo soccorso, comitati femminili di protezione, associazioni regionali con finalità varie, compongono un panorama variegato meritevole di considerazione.

Non intendiamo tracciare qui una rassegna esaustiva del fenomeno associativo all'estero, presentato altrove. Ci preme innanzitutto cogliere qualche aspetto significativo dell'esperienza dei patronati cattolici di emigrazione. L'intervento più tempestivo è legato all'istanza caritativa, diffusa già a metà dell'Ottocento in varie nazioni, nell'orientamento della filantropia laica, sia anglosassone (che per prima dibatte il tema del patronato degli emigranti) che italiana (in questo caso fatto proprio dalla Società Geografica Italiana).¹ Il modello caritativo cattolico è espresso dalle tradizionali società di S. Vincenzo, sensibili ai nuovi settori della povertà. Furono infatti le S. Vincenzo ad essere investite, anche in Italia, dell'assistenza agli emigranti in partenza.

Lo stesso Leone XIII indirizzò nel 1884 ai vescovi di Napoli e Palermo una sollecitazione affinché si occupassero degli emigranti, indicando l'esempio della S. Raffaele tedesca, la società di patronato (costituita nel 1871 dall'on. Peter Paul Cahensly).² Il movimento cattolico italiano rice-

¹ E. Rossi, *Del patronato degli emigranti in Italia e all'estero. Relazione al primo Congresso Geografico Italiano (Genova 1892)*, Roma, Società Geografica Italiana, 1893; L. Bodio, *Sulla emigrazione italiana e sul patronato degli emigranti. Relazione di L. Bodio al primo Congresso Geografico Italiano (Genova, 1892)*, Genova, Istituto Sordomuti, 1894.

² Congregazione de Propaganda Fide, *Rapporto sull'emigrazione italiana con sommario*, novembre 1887, APF, Acta, vol. 30.

vette varie sollecitazioni e richieste, anche dall'estero, per la creazione di istituzioni assistenziali in grado di sopperire ai nuovi bisogni degli emigranti.

Nell'arco del trentennio che corre dagli anni '80 al primo decennio del nuovo secolo - dalla emulazione con la filantropia laica al più serrato confronto con l'attivismo socialista - le tappe più significative del patronato cattolico per gli emigranti possono essere individuate nel modo seguente. La prima si ricollega alla proposta di Scalabrini, elaborata alla fine degli anni '80: un patronato che, impegnato nell'assistenza concreta degli emigranti, tendesse anche a garantire un quadro giuridico più ampio attraverso la modifica della normativa statale vigente.³ A ciò si aggiungeva una chiara connotazione internazionale, desumibile anche dalla denominazione *Società di patronato S. Raffaele*. Aspetto qualificante non erano solo le possibili ramificazioni internazionali della S. Raffaele quanto l'ambizione di creare, organicamente collegato al di qua e al di là dell'Oceano, uno stesso organismo di patronato, in grado di far da tramite ed evitare le difficoltà del primo impatto dell'emigrazione. La conclusione logica sarà il tentativo di costituzione nel 1890 di una lega internazionale per la protezione degli emigrati, promossa dai patronati cattolici europei, che si occupavano dell'emigrazione europea nelle Americhe,⁴ progetto ambizioso che si scontrerà con le differenti sollecitazioni nazionali e le resistenze dei paesi di insediamento.

Nell'emigrazione continentale si consolida l'esperienza dei «segretariati del popolo», più rispondenti alla caratteriz-

³ A. Perotti, *La società italiana di fronte alle prime migrazioni di massa. Il contributo di moni. Scalabrini e dei suoi primi collaboratori alla tutela degli emigranti*, «Studi Emigrazione», V, 11-12 (mar-giu 1968), pp. 3-511, che riproduce gli scritti di Scalabrini sull'emigrazione.

⁴ A. Perotti, *La lega internazionale europea per la protezione degli emigranti*, op. cit., pp. 79-95.

zazione operaia del contesto europeo. Si verifica una forte differenziazione interna nei patronati a seconda dell'orientamento intransigente o conciliatorista degli ispiratori. Il modello di Bonomelli per l'emigrazione italiana in Europa del 1900 (già sperimentato anche nelle anticipazioni di Werthmann, 1896) si qualifica per un più ampio coinvolgimento del laicato cattolico nell'azione di patronato che doveva toccare tutta la complessità del sociale; il laicato sarà determinante, nella organizzazione «mista» di Bonomelli, soprattutto a livello direttivo non ai soli fini del reperimento di fondi finanziari. Ne consegue anche l'impronta confessionale dell'Opera, aperta cioè alle varie istanze sociali e richieste di tutti gli emigranti senza distinzione di credo politico e religioso. La struttura operativa adottata è il segretariato del popolo o operaio da costituire all'estero a fianco della Missione.⁵ L'impegno fortemente sociale dei missionari bonomelliani e l'urgenza di provvedere ai bisogni materiali degli emigranti, spesso ancor prima di quelli religiosi, esporrà la compagine dell'Opera di Assistenza, poi Opera Bonomelli, ad accuse varie, incluse di modernismo. Una difficile vita interna e lo scarso affiatamento tra dirigenza laica ed ecclesiastica caratterizzeranno tutto lo sviluppo dell'istituzione.⁶

L'indirizzo intransigente domina nelle iniziative di don Giuseppe Luraghi in Svizzera (1896, «Leghe Operaie Cattoliche Italiane»), che sono contrassegnate da certo clericalismo e dal legame con l'Opera dei Congressi.⁷ Il sostegno

⁵ Segretariato degli operai italiani di Friburgo nel Baden, *Promemoria su gli operai italiani in Germania (1900)*, Friburgo, 1900.

⁶ P.V. Cannistrato, G. Rosoli, *Emigrazione, Chiesa e fascismo. Lo scioglimento dell'Opera Bonomelli (1922-1928)*, Roma, Studium, 1979, in specie il cap. II.

⁷ Per vari particolari, cfr. M. A. Colombo, *Le iniziative della diocesi di Milano per l'emigrazione temporanea tra Otto e Novecento*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Roma, CSER, 1989, pp. 299-305. Vedi inoltre F. Surdich, «L'Emigrante»: organo della Federazione dei con-

della Segreteria di Stato sembra andare verso questo tipo di iniziativa. Tuttavia la maggiore capacità del gruppo bonomelliano di elaborare un piano strategico di alleanze e di apertura verso le varie forze, religiose e laiche, operanti in Italia e all'estero tendeva a favorirne il successo.

Una varietà del campo transigente è stata l'iniziativa dell'«Italia Gens» (1909), la Federazione di congregazioni religiose anch'essa promossa dal prof. Schiaparelli, dimissionario dall'Opera di Assistenza. Anch'essa era centrata sulla creazione di segretariati del popolo con a capo un sacerdote. In ogni caso le forze vere operanti erano le congregazioni religiose maschili e femminili presenti nei paesi transoceanici.⁸ L'accento venne posto questa volta sulla valenza federativa e sul concorso di una pluralità di energie, il che aiutava grandemente l'esito finale, aspetto che la stessa S. Sede non mancò di rilevare e imitare.⁹

La terza tappa, che intendiamo illustrare qui più in dettaglio, è costituita dal rilancio dei patronati cattolici di emigrazione ad opera di Pio X, con una preminenza questa volta sugli aspetti religiosi e confessionali. Nel primo decennio del Novecento si stava completando la stagione antimodernista e questo spiega il clima di diffidenza attorno all'Opera Bonomelli. Tenteremo di illustrare il contesto e gli obiettivi del rilancio di una linea autonoma di patronato della Chiesa centrale a favore degli emigranti.

Ad ogni buon conto, tutti i patronati, sia cattolici che socialisti, si sono confrontati con la difficoltà di base della

scorzi per la tutela degli emigrati della Lombardia, del Piemonte e del Veneto (1900-1902), in *Studi in onore di Arnaldo d'Addario*, vol. IV, Lecce, Conte ed., 1995, pp. 1623-1635.

⁸ Per un inquadramento, cfr. G. Rosoli, *La Federazione «Italia Gens» e l'emigrazione italiana oltreoceano, 1909-1920*, «Il Veltro», a. XXXIV, n. 1-2, 1990, pp. 87-100.

⁹ Cfr. più avanti la valutazione della Concistoriale sull'importanza del momento federativo, nel rapporto a stampa, p. 16 (*Costituzione e indirizzo dei patronati per gli emigrati*, 1913).

direzione dei flussi migratori, al di là della mera informazione, cioè delle loro destinazioni, del loro controllo, in senso «tecnico», con le competenze conoscitive ed organizzative di un collocamento a livello internazionale. Gli sforzi compiuti in questa direzione sono altamente significativi sul piano morale, anche se, è doveroso riconoscerlo, i risultati sostanziali saranno modesti. Le difficoltà oggettive, spesso insormontabili, nei rapporti internazionali, una certa dose di velleitarismo e impreparazione, il mancato approfondimento culturale della stessa esperienza assistenziale, la chiusura a volte in limiti angusti di tipo assistenzialistico, quando non in strumentalizzazioni di tipo ideologico, tutti questi fattori spiegano per i patronati cattolici, non meno che per quelli socialisti, la sostanziale debolezza o fallimento nella questione decisiva della direzione dei flussi (vedi, tra tutti, il problema della colonizzazione agricola).

Patronati cattolici per l'emigrazione nell'ottica di Pio X

Il tema dei patronati cattolici si arricchisce di nuovi aspetti sotto il pontificato di Pio X, non solo perché il flusso migratorio tocca in quegli anni l'apice insuperato delle partenze, ma anche perché proprio per merito della spinta organizzativa del pontefice veneto si registrano le iniziative più numerose. Il mondo cattolico prendeva coscienza, anche se con un certo ritardo in alcuni contesti, dell'urgenza di intervenire coerentemente di fronte ad un fenomeno che si affermava in tutta la sua imponenza impressionante.

L'insistenza sugli aspetti organizzativi è stata notevole nel pontificato di Pio X, pur apparendo esigue le realizzazioni in rapporto agli enormi bisogni degli emigrati. La necessità di un «patronato cattolico» che si rivolgesse specificamente agli emigrati appariva sempre più ricorrente ed esplicita.

Nel 1908 Pio X, in occasione della raccomandazione

dell'opera di mons. Coccolo per l'assistenza degli emigranti in partenza e in viaggio, sollecitava l'istituzione di comitati ecclesiastici a favore degli emigrati, con funzioni di tutela e di informazione per i partenti; le stesse parrocchie dovevano farsi carico delle esigenze religiose e sociali degli emigrati. Sono queste le direttrici lungo le quali si svolgerà l'impegno del pontificato di papa Sarto e che verranno spesso richiamate ai vescovi, italiani in particolare. Il susseguirsi di inchieste e programmi pastorali dei vescovi italiani nel campo dell'emigrazione, come prova il contributo della Lazzaretto per la diocesi di Vicenza,¹⁰ va inteso precipuamente come risposta all'insistente richiamo del Papa, per un'assistenza spirituale e religiosa e anche per un capillare patronato cattolico. Vennero infatti rivitalizzate in quegli anni le associazioni diocesane per l'emigrazione già esistenti e altre ne vennero fondate, sia nell'Italia settentrionale che centrale (come prova il lavoro di Tosi)¹¹ e meridionale.

Pio X aveva avviato in quegli anni l'impresa delicata e complessa della riorganizzazione della Curia Vaticana, che riuscirà a portare a termine, sorprendentemente nel giro di pochi anni, nel giugno 1908. La capacità organizzativa e centralizzatrice, unita al senso di realismo del papa veneto - che si avvaleva in quest'opera di un braccio destro volitivo e tenace, quale il vicentino card. Gaetano De Lai - permisero una risposta verso le nuove esigenze. Tra queste, l'emigrazione delle popolazioni cattoliche - massiccia era anche in que-

¹⁰ A. Lazzaretto, *Parroci ed emigranti nel Vicentino del primo Novecento*, in *Studi di storia sociale e religiosa* (in onore di G. De Rosa), a cura di A. Cestaro, Napoli, 1980, pp. 1089-1113; L. Billanovich, *I parroci e i problemi del primo dopoguerra nella zona montana-pedemontana della Diocesi di Padova*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 1, 1972, pp. 333-341.

¹¹ L. Tosi, *Vescovi, preti ed emigranti in Umbria in età giolittiana*, «Studi Emigrazione», XIX, n. 66, 1982, pp. 283-316; A. De Spirito, *Parroci ed emigranti nell'Italia meridionale*, «Studium» A. 7G, n. 5 (sett.-ott. 1980), pp. 569-584.

gli anni l'emigrazione polacca e quella tradizionale dalla penisola Iberica - diventava problema emergente nella prospettiva del mantenimento o di una perdita della fede cattolica nei nuovi continenti.

La Segreteria di Stato l'8 settembre 1911 indirizzava ai vescovi italiani un richiamo concernente l'assistenza spirituale e l'azione di patronato verso i migranti, che doveva trovare il suo perno a livello diocesano.¹² L'importante documento della Segreteria di Stato, dopo aver richiamato in particolare la lettera del 1908 della stessa Segreteria ai vescovi d'Italia, si dilungava a proporre l'azione preventiva a favore degli emigranti da promuovere nelle stesse parrocchie, se si volevano impedire i mali morali dell'emigrazione. I provvedimenti pratici proposti erano di costituire in ciascuna Diocesi, dove già esso non funzionasse, un *Comitato per l'emigrazione*, «fine del quale sarà di agire come intermediario fra i Parroci, dalle cui cure dipendono gli operai che temporaneamente o definitivamente espatriassero e gli Uffici d'informazione per gli emigranti» (tra questi si indicavano solo la società di mons. Coccole e la Consulta di Milano dell'Opera di assistenza, che in realtà era solo l'organo di governo dei missionari in Europa). Le parole suonavano quindi come un chiaro rilancio del ruolo della parrocchia anche nel campo dell'emigrazione. Il comitato diocesano, con competenze di coordinamento, veniva costituito sotto la presidenza del vescovo e doveva comprendere sia ecclesiastici zelanti che laici. Inoltre, «compito precipuo del Comitato e dei Sottocomitati per l'emigrazione sarà di tenersi in relazione: 1. con i menzionati Uffici centrali d'informazione, per interessarli in tempo alle future sorti degli emigranti che partiranno dalla Diocesi e concertare con essi quanto mai si prevede possa tornare a quelli profi-

¹² Segreteria di Stato, *Epistola Uno degli argomenti...*, 8 settembre 1911, «Acta Apostolicae Sedis», III (1911), pp. 513-515.

cuo; 2. con tutti i Parroci della Diocesi».

Ma la responsabilità maggiore toccava al Parroco che doveva «servire da organo intermedio tra il Comitato, o il proprio Sottocomitato, e gli emigranti. Sono affidate perciò al suo zelo parti di delicata carità ed insieme di abile previdenza», come l'informarsi sulle partenze e sulle condizioni degli emigranti, sulle loro destinazioni, indirizzando adeguatamente attraverso i buoni uffici dei patronati, preparare spiritualmente e con cerimonie apposite i partenti e mantenersi poi in collegamento con i propri fedeli, così come l'aiutarli al ritorno. Con ciò era chiaro che si sollecitava tutta quella azione, realizzabile in patria, imperniata attorno alla figura, ad un tempo pastorale e di collegamento sociale, del clero locale.

L'anno successivo, il 13 giugno 1912, la S. Congregazione Concistoriale ritornava sull'argomento, insistendo affinché si istituisse presso la curia di ogni diocesi un ufficio che si poteva chiamare patronato diocesano per gli emigranti (la sottolineatura è del card. De Lai).¹³ Presso la medesima Congregazione Concistoriale, veniva costituita su nuove basi una nuova sezione o ufficio speciale che si denominava «per l'assistenza spirituale dei cattolici emigranti». Il Motu Proprio *Cum Omnes Catholicos* del 15 agosto 1912 che l'istituiva ne definiva il compito: «studiare tutto un piano vasto, serio, efficace... secondo che trattasi di emigrazione permanente o temporanea, europea o transoceanica».¹⁴ Il

¹³ S.C. Concistoriale, Congregazione generale, 13 giugno 1912, prot. n. 503/12.

Sull'attività dei patronati cattolici nel Veneto e sull'azione dei singoli vescovi, cfr. ora il ricco contributo di S. Tramontin, *Il problema dell'emigrazione nella pastoralità dei vescovi veneti (dalla fine dell'Ottocento alla prima grande guerra)*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo*, cit., pp. 269-297.

¹⁴ Pio X, Motu Proprio *Cum omnes catholicos*, 15 agosto 1912. «Acta Apostolicae Sedis», IV (1912), pp. 526-7.

nuovo ufficio diventava un ganglio organizzativo importante di coordinamento delle attività all'interno delle varie diocesi e del rapporto tra loro; infatti aveva competenza sui fedeli emigranti di tutte le nazionalità di rito latino (per quelle di rito orientale era competente Propaganda Fide o la Congregazione apposita). Non è azzardato collegare l'istituzione di questo ufficio alla proposta avanzata da Scalabrini al S. Padre nel 1905, di una Commissione «pro emigratis catholicis». ¹⁵ Il nuovo dicastero doveva anche seguire e sorvegliare i sacerdoti che emigravano, mentre venivano avocate le competenze in questa materia della Congregazione del Concilio. Il primo responsabile della sezione speciale fu don Pietro Pisani, ex docente del Seminario di Vercelli, già rappresentante dei missionari nell'Opera Bonomelli e dell'«Italia Gens», noto studioso di problemi dell'emigrazione, amico del Toniolo, di Scalabrini e di madre Cabrini.

Per quanto riguarda l'impostazione generale dell'intervento della S. Sede, sembra di potervi rilevare il tentativo di ricercare una via autonoma alla soluzione dei complessi problemi dell'emigrazione; attraverso la capillare distribuzione sul territorio delle strutture proprie, la Chiesa poteva attendersi una certa garanzia di successo. Ma la scelta diocesano parrocchiale non si presentava solo come la più efficiente, ma anche come la più gerarchicamente valida e «controllabile», in grado cioè di ovviare ai vari inconvenienti nei rapporti con il laicato, contro le invadenze liberali o la scarsa ortodossia di cattolici impegnati. È chiaro che questa scelta comportava anche dei limiti e dei possibili inconvenienti, quali una certa emarginazione del laicato più attivo e una relativa chiusura paesano-parrocchiale dai connotati nettamente regionalistici nell'affrontare i problemi sociali che,

¹⁵ M. Francesconi, *Un progetto di mons. Scalabrini per l'assistenza religiosa agli emigranti di tutte le nazionalità*, «Studi Emigrazione», IX, 25-26 (mar.-giu. 1972), pp. 185-203.

come quello dell'emigrazione, avevano scala nazionale e internazionale. Questi elementi sembrano emergere chiaramente dalla documentazione del tempo; essi compongono i chiaroscuri di un indubbio rilancio operativo della Chiesa, anche se spesso proposto in chiave difensiva contro l'invasione dell'azione socialista. La preminenza dell'azione squisitamente spirituale e religiosa del clero comportava, di riflesso una sua più o meno dichiarata autosufficienza, ad esempio sul piano dell'informazione, rendendo a volte inadeguato od ambiguo il ruolo del prete.

I rischi di una via autonoma

Una denuncia clamorosa venne portata a conoscenza della S. Congregazione Concistoriale, nel 1912. Si trattava di accuse rivolte, a carico di parroci veneti di favorire l'emigrazione clandestina. Le accuse erano arrivate alle Prefetture e agli uffici di Pubblica Sicurezza; il Commissario generale dell'emigrazione, dal canto suo, decideva di fare un'inchiesta. Si trattava di manovre diffamatorie o i casi denunciati (quanti effettivamente?) rivelavano un costume? La S. Sede si preoccupò molto della cosa, appena il card. De Lai venne a conoscenza dell'inchiesta promossa dal Commissariato dell'emigrazione. Con l'usuale solerzia egli annotava in margine alla lettera di P. Maldotti, che da Genova lo informava della iniziativa dell'inchiesta conosciuta in via confidenziale: «bisogna parlarne al S. Padre. Scrivere immediatamente ai vescovi»,¹⁶

Infatti, il 1 dicembre 1912 veniva diretta ai vari vescovi del Veneto una lettera, chiedendo informazioni a riguardo

¹⁶ P. Maldotti a P. Pisani, Genova, 10 dicembre 1912. ACC (Archivio della Congregazione Concistoriale), prot. 2140/12: *Circolare ai vescovi veneti circa l'emigrazione clandestina*.

delle accuse e diffidando i preti dal favorire l'emigrazione clandestina. In realtà, l'imputazione riferita suonava non totalmente chiara, perché si diceva di averla favorita *indirettamente*, «fornendo gli emigranti dello stato di famiglia, che serve di passaporto, per agevolare loro il passaggio a traverso i confini dell'est». Il card. De Lai esortava gli ordinari a «voler ammonire i rev. parroci dei centri emigratori della Sua diocesi a voler conformare la loro azione a favore dei loro parrocchiani emigranti alle disposizioni della legge, che su questo punto sono severissime». ¹⁷

In effetti la legge dell'emigrazione del 1901, che aveva in buona parte accolto le istanze dei cattolici per una più efficace tutela dei migranti, abolendo la figura dell'agente di emigrazione (vedi al riguardo tutta l'azione compiuta da Scalabrini per oltre un decennio per la modifica della legge e la vivace opera di bonifica di P. Maldotti al porto di Genova contro i «sensali di carne umana») era stata ribadita e rafforzata nella legge del 1910. Severe pene venivano comminate per coloro che spingevano ad emigrare, mentre la materia del reclutamento era sotto la competenza del Commissariato generale dell'emigrazione.

È interessante analizzare le risposte dei vescovi veneti interessati. La risposta al card. De Lai del vescovo di Treviso, mons. Longhin, in data 23 dicembre, mostrava sorpresa, «perché mai ebbi sentore che i miei sacerdoti commettessero infrazioni di legge». ¹⁸ Il vescovo di Udine, mons. Antonio Anastasio Rossi, chiamato più direttamente in causa, forniva degli elementi di interpretazione, nella sua lettera del 4 gennaio 1913, che garantivano la buona fede dei sacerdoti e l'assenza di responsabilità. In primo luogo, affermava che i

¹⁷ Card. G. De Lai ai vescovi del Veneto, Roma, 21 dicembre 1912, *ibid.*

¹⁸ Mons. Andrea Giacinto Longhin al card. De Lai, Treviso, 23 dicembre 1912, *ibid.*

suoi sacerdoti, «dungi dal favorire l'emigrazione clandestina, la combattono con ogni possa anche per il male morale che ne proviene». Soggiungeva tuttavia, a seguito anche di colloqui con alcuni funzionari di polizia: «Può essere che ottenuto con qualche pretesto lo stato di famiglia, qualche emigrante sia poi passato a Trieste e da quel porto siasi imbarcato per l'Est, eludendo la vigilanza del Commissariato. Anche il sig. Prefetto della Provincia di Udine al quale ho fatto parlare in proposito dalla Presidenza del Segretario del Popolo (Ufficio di Emigrazione) ha dato le stesse assicurazioni e spiegazioni».¹⁹

Mons. Ferdinando Rodolfi, vescovo di Vicenza, rispondeva alla lettera del cardinale il 29 dicembre, negando che si fossero verificati casi del genere e adducendo, tra l'altro, per motivazione il fatto che nella sua diocesi funzionava dal 1905 un patronato diocesano, l'*Unione Emigranti Vicentini*. L'esistenza stessa di un patronato, che operava nell'ambito della legge e a cui i sacerdoti facevano frequente riferimento, era sicura garanzia contro una cooperazione, anche indiretta, del clero all'emigrazione clandestina.²⁰

È interessante notare, tuttavia, la lettera confidenziale del 27 dicembre 1912 di don Migliorini responsabile dell'*Unione Emigranti Vicentini*. Egli aveva tracciato la bozza della risposta ufficiale al card. De Lai, e riconosceva a mons. Rodolfi che la risposta alla Concistoriale «era stata suggerita dal desiderio di tener alto l'onore di casa». In realtà, qualche leggerezza da parte del clero si era verificata, anche se i casi erano estremamente rari e più il frutto di circostanze fortuite, di fallimenti di imprese di emigrazione, quando non della faciloneria o credulità nel dare appoggio ad arruolamenti in corso, senza avvertire le competenti autorità del Commissariato dell'emigrazione. Don Migliorini informava

¹⁹ Mons. A. A. Rossi al card. De Lai, Udine, 4 gennaio 1913, *ibid.*

²⁰ Mons. F. Rodolfi al card. De Lai, Vicenza, 29 dicembre 1912, *ibid.*

il suo vescovo di aver lui stesso avvertito il Commissariato dell'emigrazione di un ingaggio per il Brasile di 10-20 famiglie in atto nel basso Veronese, a Villabartolomea e a Sanguinetto.²¹

I due casi di una certa responsabilità del clero che Migliorini, invece, riferiva a Rodolfi riguardavano, per il passato, don Sangon di Rovai di Pordenone che aveva mandato colpevolmente in giro una circolare per trovare famiglie disposte ad andare con lui in America e mons. Bertapelle, arciprete di Noventa. Questi aveva inviato un certo Zanelato Alessandro nella colonia W. Braz dello stato brasiliano del Minas Gerais. L'interessato, scontento delle condizioni colà trovate, dovette essere rimpatriato a spese dell'Unione di Vicenza e mons. Bertapelle veniva condannato a una multa di L. 900.

Si trattava, in sostanza, di casi rari e sfortunati, ma tanto bastava a mettere in luce la delicatezza della materia e la complessità delle questioni connesse all'informazione e collocamento degli emigrati. I comitati cattolici per l'emigrazione dovevano risultare il centro promotore delle iniziative cattoliche a favore degli emigrati e ovviare, con la loro competenza e serietà, agli inconvenienti cui sarebbero andati incontro i singoli sacerdoti lasciati a sè soli. L'Unione Emigranti di Vicenza, ad esempio, con le sue 18.000 pratiche annuali a favore dei vicentini emigrati, mostrava una innegabile validità ed efficienza nel settore dell'emigrazione.

I patronati cattolici dell'emigrazione nell'opinione dei vescovi

Un dossier dell'archivio della Congregazione Concistoriale porta l'intestazione *Costituzione e indirizzo dei patronati per*

²¹ Don Migliorini a mons. Rodolfi, 27 dicembre 1912, ADV (Archivio Diocesano di Vicenza), fasc. *Unione Emigranti Vicentini*.

gli emigranti:²² il materiale, costituito principalmente da un lungo rapporto a stampa di 43 p., ritrae con esattezza il grado di attenzione e gli orientamenti della Chiesa sull'importante problema dei patronati cattolici in emigrazione e, più in generale, sull'assistenza religiosa degli emigrati. Estremamente importante l'annotazione di pugno del card. G. De Lai sul retro del fascicolo in cui trascriveva le conclusioni dei *Patres*, cardinali e consultori, dopo la plenaria della Congregazione del 22 maggio 1913. Le decisioni erano state sottoposte al S. Padre e Pio X le aveva approvate il 23 maggio.

Val la pena di trascriverle: «che si insista presso i Vescovi in conformità della Circolare della Segreteria di Stato [dell'8 settembre 1911] che si istituisca presso la Curia un ufficio che potrebbe chiamarsi *patronato diocesano per gli emigranti* composto di persone adatte con a capo un ecclesiastico idoneo di buono spirito, a cui i parroci possano indirizzare per consigli etc. i loro parrocchiani emigranti e al quale anche possano rivolgersi gli emigranti al loro arrivo. Questo patronato poi non per i soli diocesani, ma per tutti gli emigranti costituiscano specialmente gli ordinari dei porti di mare di sbarco e d'imbarco. I parroci non solo preparino gli emigranti, istruendoli dei pericoli etc. ma si tengano con essi in relazione durante la loro lontananza: nel partire diano loro un libretto di famiglia o di stato ecclesiastico in latino, con in calce la versione italiana. Questi patronati non debbono essere *aconfessionali*. Curare l'assistenza in mare durante il tragitto servendosi delle associazioni già costituite. Idem per l'assistenza nei luoghi di immigrazione. Esortare i vescovi dei luoghi di immigrazione che mandino alcuni dei loro seminaristi di filosofia e teologia nella madrepatria degli immigrati, affinché apprendano bene la loro lingua e possa-

²² ACC, prot. 894/13: *Costituzione e indirizzo dei patronati per gli emigrati*, 22 maggio 1913, 43 p.

no così aiutare più tardi gli immigrati. *Ex aud. SS mi, 23 Maii 1913. SS. mus resolutionem approbavit.*

Le indicazioni erano insieme di carattere pastorale e assistenziale, con riguardo alla varietà del fenomeno migratorio. Il resto del fascicolo contiene la documentazione sul come si era giunti a queste conclusioni, molto simili a quelle della Segreteria di Stato del 1911. Fin dalla sua costituzione l'ufficio della Concistoriale, il cui compito era di «vigilare e dirigere la cura religiosa e morale degli emigranti all'estero», si era preoccupato di «procurarsi cognizioni più esatte e particolari della condizione, del numero, dei mezzi d'assistenza degli emigrati, degli istituti che fin qui ne ebbero cura». Veniva, di conseguenza deciso l'invio di tre tipi di questionari: il primo ai vescovi dei Paesi di emigrazione, il secondo a quelli dei Paesi di arrivo, un terzo agli istituti cattolici che si occupavano degli emigrati. Il testo dei questionari, come altri brani di lettere e numerosi documenti, sono pubblicati nelle appendici.²³

Il questionario indirizzato alle diocesi di arrivo toccava ben 18 punti: statistiche, dimensioni e caratteristiche degli emigrati, se ci sono minori separati dai genitori, provenienza regionale, distribuzione geografica, tipo di aggregazione, attività economica e professionale svolta dagli immigrati, condizione civile e morale degli immigrati, se ci sono sacerdoti dello stesso paese di origine, se essi sono in regola con le norme ecclesiastiche, se ci sono istituzioni assistenziali cattoliche per gli immigrati, se ci sono organizzazioni «nemiche» della fede cattolica o sette eterodosse, se esiste un'assistenza ai porti d'arrivo, in che maniera il clero locale risponde alle esigenze degli immigrati, se ci sono parrocchie o chiese particolarmente destinate a loro, qual'è il grado della partecipazione degli immigrati alla vita religiosa, la situazione delle scuole parrocchiali o laiche, quali utili consigli sono da sottoporre

²³ *Ibid.*, pp. 19-43.

alla Concistoriale e all'episcopato in questa materia.²⁴

Le risposte dei vescovi stranieri, ampiamente sunteggiate nel rapporto, ribadivano sostanzialmente alcune costanti della problematica ecclesiastica a riguardo dell'assistenza religiosa degli emigrati italiani. Si mettevano in luce i gravi pericoli morali e religiosi che correivano i nostri lavoratori all'estero, si insisteva con accenti preoccupati sulla indifferenza religiosa e la scarsa o nulla preparazione religiosa di base, con conseguenze gravissime sui figli. A volte questi riferimenti costituivano una specie d'accusa a tutta la Chiesa italiana, specie quella meridionale; si dava quindi un giudizio severo della scarsa integrabilità degli immigrati nella Chiesa locale, si elogiavano le iniziative avviate dagli episcopati di immigrazione, specie in termini di strutture offerte, si insisteva sulla opportunità di un aiuto del clero italiano. Ma, sostanzialmente, si evitava di rispondere a tutta la serie delle domande della Concistoriale, eludendo un serio esame di coscienza dei propri ritardi e inadempienze, della disponibilità sostanziale della Chiesa e clero locale ad accettare questi fedeli diversi e più poveri.

Più interessante, per i nostri scopi, è il questionario indirizzato ai vescovi delle zone di partenza, articolato in 13 punti: notizie statistiche sull'emigrazione della diocesi, paesi di destinazione, tipi di emigrazione (temporanea o definitiva), se emigra l'intero gruppo familiare o i singoli, motivi dell'espatrio, se ci sono associazioni che spingono ad emigrare, istituti di patronato, diocesani o meno, attività svolte per il bene religioso degli emigranti, specie in occasione della partenza, da parte dei parroci di origine, se ci sono sacerdoti emigrati, quanti e chi, se sono in regola con le norme ecclesiastiche o meno, quali indicazioni si ritiene utile presentare per il bene morale e religioso degli emigran-

²⁴ *Ibid.*, pp. 21-23 e risposte a pp. 24-30.

ti nelle diverse tappe della loro esperienza.²⁵

Anche le risposte dei vescovi italiani si presentavano abbastanza incomplete, lumeggiando le poche iniziative, pur senza tacere le difficoltà e i ritardi. Le risposte più numerose erano delle diocesi settentrionali e maggiore risultava, di conseguenza, l'attenzione all'emigrazione continentale.

Sono interessanti alcune affermazioni dei vescovi italiani, con riferimento al n. 13 del questionario relativo ai suggerimenti pratici. In genere emergeva un apprezzamento per l'attività dell'Opera Bonomelli (vescovi di Susa e di Borgo S. Donino); si auspicava una maggiore collaborazione tra istituzioni cattoliche operanti tra gli emigrati (vescovi di Biella e di Urbino e di Montefeltro); si lamentavano le carenze di personale e di mezzi (vescovo di Novara); si deploravano le conseguenze negative dell'emigrazione e il lasciare campo aperto alle organizzazioni socialiste (vescovo di Borgo San Donino). Dell'Umanitaria si notava che recentemente mostrava maggiore neutralità e si attendevano minori pericoli (*«saltem, data opera, damnum fidei non intenditur, ut antea»*: vescovo di Padova).

Tra le indicazioni, si insisteva molto sul ruolo del parroco, non solo per una maggiore istruzione religiosa preventiva degli emigranti, ma perché tenesse anche un elenco degli emigranti o degli assenti (vescovo di Padova). In toni più decisi, l'arcivescovo di Chieti proponeva di «trovare il modo di obbligare i Parroci ad interessarsi degli emigranti, affinché questi possano godere dei vantaggi delle diverse opere istituite per la loro assistenza». Similmente l'arcivescovo di Urbino raccomandava un maggior collegamento tra parroci ed opere di assistenza, arrivando perfino a prospettare che i parroci potessero «incanalare», con l'uso di corrette notizie,

²⁵ *Ibid.*, pp. 23-24.

gli emigranti verso località vantaggiose da un punto di vista materiale e religioso.

Sul filo dell'esperienza positiva fatta in alcune diocesi lombarde e venete, il vescovo di Mondovì affermava che «si potrà con l'azione del Patronato, combinata con quella dei Parroci, porre rimedio ad una parte dei danni, come già si fa in qualche diocesi, specialmente in quelle di Bergamo, di Brescia, di Udine».

In particolare, il vescovo di Ivrea proponeva un quadro organico di intervento che, ad una incisiva azione religiosa, culturale e sociale in Italia, abbinasse anche delle realizzazioni all'estero. «Ad attenuare le perdite morali e religiose degli emigranti varrà: a) estendere e intensificare la partecipazione del Clero all'opera di preparazione religiosa e sociale degli emigranti con scuole serali e festive. Quando gli emigranti dovranno riconoscere che le informazioni avute sono quelle che li aiutano a non essere dei vinti anche nell'ordine economico, è impossibile che si lascino guadagnare dai perversi. b) Moltiplicare i segretariati delle varie associazioni per la tutela degli emigrati. Laddove si ha un segretariato italiano i ricordi anche religiosi della madre patria agiscono di più... c) Ottenere dalle Associazioni cattoliche dell'estero facilitazioni nelle ammissioni degli italiani».

Una lettera del vescovo di Mondovì, riprodotta in appendice, è illuminante in tema di patronato. In essa si accennava al fatto di manovre e calunnie ai danni dei comitati cattolici di emigrazione, qualora essi non fossero entrati sotto l'egida del Commissariato generale dell'emigrazione. Mancano precisi particolari per comprendere pienamente su quali basi si muovessero le calunnie. Del resto sappiamo che certi uffici controllati da socialisti e massoni erano prevenuti contro i cattolici; sembra inoltre fosse coinvolto il riconoscimento ufficiale da parte degli organi statali delle attività dei patronati cattolici, laddove non esistevano i comitati comunali o mandamentali di emigrazione. O forse, si trattava

soprattutto della concorrenza di patronati di diverso orientamento.

Il patronato cattolico di Mondovì era collegato con l'Opera Bonomelli e l'«Italia Gens», fautrici di una linea di integrazione dell'attività all'interno dell'apparato riconosciuto dello stato italiano. Il vescovo chiedeva se era opportuno sottoporre lo stesso statuto del Patronato all'autorità civile perché «per poter liberamente agire, (esso) deve ottenere l'autorizzazione del Commissariato dell'emigrazione, senza di cui sarebbe colpito, per opera dei malevoli, dal rigore delle leggi contro gli agenti clandestini di emigrazione e quest'autorizzazione non si può avere con uno statuto e un programma di tinta evidentemente religiosa».²⁶ Questo richiamo ad una maggiore laicità dell'impostazione veniva valutato negativamente dalla Concistoriale.

La strategia della Congregazione Concistoriale

Il passo è rivelatore delle possibili accuse in caso di separatismo e dell'intendimento di alcuni patronati di operare in un ambito pubblico, ma anche del timore della curia di rischi di compromessi. Da parte degli «oppositori» si voleva, in sostanza, impedire una attività autonoma di patronato delle organizzazioni cattoliche, da integrare piuttosto in una struttura più o meno ufficiale e sottoponendole a controllo: antico vezzo dello statalismo.

I *Patres* della Concistoriale erano chiamati a pronunciarsi sulla estensibilità di una proposta, come quella del vescovo di Mondovì; ma, conseguentemente, dovevano giudicare le implicazioni sul tipo di rapporti Stato Chiesa allora vigenti. La risposta nel documento della Concistoriale è esplicita

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

nell'atteggiamento di riserva e sospetto per i rischi di un qualunque tipo di soggezione o dipendenza dall'autorità civile. Tanto più che una lettera del cav. Di Palma del Commissariato dell'emigrazione a don Pisani (2 maggio 1913) indicava, in qualche maniera, la via della separazione.²⁷ Infatti vi si diceva che la dizione «Comitati per l'emigrazione» era da riservarsi, al fine di evitare confusioni, a quelli comunali e mandamentali, mentre per quelli cattolici si suggeriva la dizione «*Commissioni diocesane di emigrazione o per l'emigrazione*». De Lai convalidava l'indicazione, proponendo anzi nella sua conclusione il termine *patronato diocesano per gli emigranti*. Al di là, quindi, del riconoscimento dell'attività svolta, dovevano essere chiare la natura e l'origine dei comitati cattolici.

Il rapporto della Concistoriale passa in rassegna le istituzioni cattoliche e laiche, già da tempo operanti in emigrazione. Tra le prime vengono elencati i missionari Scalabriniani, i missionari di S. Antonio di Padova per l'assistenza durante il viaggio, l'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani, l'«*Italica Gens*» e l'Opera Bonomelli; tra le seconde il Commissariato generale dell'emigrazione e la socialista Umanitaria, definita «di spirito antireligioso», e della quale si sottolinea la capillare presenza attraverso i suoi 27 segretariati. Si affermava che era essa ad avere in animo di rilanciare i Comitati Comunali di emigrazione che fino allora avevano dato prova deludente.

Di tutti questi organismi era necessaria, sottolineava il rapporto, una approfondita conoscenza per «i contatti necessari, che con tali istituti verrà ad avere l'opera della S. Sede e la posizione che, per rispetto agli uni e agli altri, dovrà rispettosamente assumere o di buona armonia o di approvazione e direzione od anche di opposizione». La S.

²⁷ *Ibid.*, pp. 33-34

Sede si mostrava attenta alle esigenze dei rapporti tra le varie forze più di quanto non lo fossero alcune iniziative cattoliche locali operanti in concreto per gli emigrati, ma spesso tra loro slegate o persino in contrasto, o a volte sconosciute agli stessi vescovi che volevano iniziare delle attività a favore degli emigranti. Parlando del Commissariato dell'emigrazione, si aveva cura di sottolineare la base giuridica (art. 10 della legge sull'emigrazione) che riconosceva l'azione privata dei patronati cattolici.²⁸

L'intera poenza dei segretariati di emigrazione, secondo la prassi di curia, veniva demandata ad un esperto, in questo caso un certo mons. Vanneufville - che si era occupato delle migrazioni interne in Francia - il quale aveva l'incarico di stendere una relazione preliminare da concludere con un «voto», su cui si sarebbero pronunciati i *Patres* nella plenaria.

Il «voto» è diviso in tre punti.²⁹ L'aspetto centrale risultava il ruolo della parrocchia nel provvedere all'assistenza religiosa e morale degli emigranti attraverso i «comitati diocesani che fossero intermediari tra i parroci e le Opere di

²⁸ *Ibid.*, pp. 40-41.

²⁹ Voto, *ibid.*, pp. 3-18: «I - Una specialissima cura pastorale degli emigranti è sommamente necessaria nei paesi d'origine, se si considerano i supremi interessi religiosi degli emigranti stessi: ma questa specialissima cura va richiesta in una maniera più urgente, quando si considera la compagine religiosa e sociale delle diocesi e delle parrocchie travagliate dall'emigrazione, perché, da questo lato, il fenomeno dell'emigrazione, tale quale si svolge ora, costituisce un pericolo per la fede ed i costumi del popolo italiano».

«II - A tal uopo si esige prima di tutto una forte formazione religiosa, principalmente catechistica, proporzionata ai pericoli ai quali l'emigrante va incontro».

«III - Ma per poter attuare questa specialissima cura pastorale degli emigranti, è necessario tener conto del carattere speciale dell'emigrazione italiana, se si vuole conservare cogli emigranti quei rapporti senza i quali il ministero pastorale diventa impossibile. Altrimenti, questi si butteranno nelle braccia del socialismo e delle organizzazioni anticlericali».

Assistenza degli emigrati all'estero». Il primo punto si soffermava a dimostrare la necessità di una forte azione religiosa e di tutela in patria, perché gli emigranti in buona parte sarebbero poi ritornati e, se non si fosse intervenuti, l'emigrazione avrebbe costituito «un pericolo per la fede e i costumi del popolo italiano». Al riguardo si sottolineavano i danni della propaganda anti-religiosa di molti ritornati, conquistati al socialismo o a idee immorali. Si insisteva, più in particolare, sul grave pericolo per l'unità della famiglia e la solidità dei vincoli familiari, specie coniugali.

Si citava al riguardo la relazione del Commissariato dell'emigrazione per il 1909: «Unanime è su questo argomento il giudizio dei vari magistrati interpellati... L'emigrazione ha già per gran parte contribuito ad accrescere il numero degli adulteri, delle nascite illegittime, dei procurati aborti, degli infortuni e di tutta insomma la serie dei delitti che si ricollega all'affievolimento dei rapporti familiari». Il vescovo di Trivento confermava che «coloro che sposano in America non chiedono i documenti, il più delle volte; le curie e i parroci di là si contentano del solo giuramento suppletorio e spesso accade che rompono le mal celebrate nozze, che pur sono valide». ³⁰ Più avanti si osservava che pericoli morali venivano anche da certa propaganda; infatti lo stesso Calendario dell'emigrante per il 1913, edito dall'Umanitaria, a proposito di *Consigli di igiene sessuale*, sembrava eliminare «radicalmente il concetto stesso di moralità». ³¹

Il vescovo di Ivrea distingueva i ritornati in tre categorie: quelli che ritornavano sostanzialmente uguali a prima, quelli che rientravano moralmente e religiosamente «guasti» e che avevano un grande ascendente sui rimasti, ma fortunatamente non erano molti, e infine quelli che ritornavano migliorati. «Sono quei privilegiati che all'estero hanno preso

³⁰ *Ibid.*, pp. 5-6.

³¹ *Ibid.*, p. 14.

intimo contatto o con le Associazioni cattoliche fondate dai Missionari italiani o con le Associazioni cattoliche locali». Il rapporto, in nota, osservava come il giudizio moderatamente ottimista si riferisse a poche diocesi. «Ma per le diocesi di Sicilia e del mezzo d'Italia, e di quelle in generale dove l'istruzione religiosa è deficiente, la classe dei pervertiti che ritorna deve essere molto maggiore». Più sopra si osservava come perfino «molti paesi del Veneto, per esempio, sono stati conquistati al socialismo per mezzo degli emigranti».³²

Il secondo punto, entrando nel merito della strategia sostanziale della Chiesa, riguardava una intensa azione religiosa e catechetica «proporzionata ai pericoli ai quali l'emigrante va incontro». Vengono ripetuti nel rapporto i pesanti giudizi che clero ed episcopato dei paesi di accoglimento davano degli emigrati italiani, meridionali in particolare; una sorta di folla miscredente e refrattaria, abbandonata a se stessa. Ovviamente il problema pregiudiziale era di informare adeguatamente gli stessi parroci dei luoghi di partenza sulla complessa problematica religiosa e sociale, che doveva coinvolgere anche l'intervento del laicato. «Dove la necessità di una organizzazione diocesana, mediante la quale il Vescovo sia in grado di assicurare i parroci, nei luoghi d'emigrazione, quelle informazioni concrete e quell'aiuto spirituale che ragionevolmente questi possono desiderare».³³

Tra gli strumenti si suggeriva un miglior uso dei mezzi conoscitivi ecclesiastici, come l'aggiornamento dello *status animarum*, inteso anche «nel senso di un vero resoconto dei risultati spirituali». Altrimenti non si vedeva «come si potrà mai risolvere efficacemente il problema pastorale degli emigranti all'interno, così strettamente connesso nei paesi di partenza con quello degli emigranti all'estero».³⁴ Inoltre, si

³² *Ibid.*, p. 7.

³³ *Ibid.*, p. 10.

³⁴ *Ibid.*, p. 9.

indicava l'invio di sacerdoti italiani ben preparati tra gli emigrati come strumento indispensabile, così come l'invio dei bollettini parrocchiali avrebbe garantito una continuità di collegamento con la comunità di partenza.

Il terzo punto affrontava più concretamente l'istituzione dei Segretariati del popolo. Constatato che l'emigrazione italiana è «essenzialmente operaia», ci si doveva interessare concretamente delle condizioni di vita e di lavoro degli emigrati, se si voleva realizzare anche un'azione religiosa: assistenza spicciola, informazioni puntuali, fornire i necessari documenti erano la via concreta. L'emigrante si doveva sentire «sicuro» dell'organizzazione che l'aiutava. Si additava l'esempio di Pio X che, da parroco a Salzano, si era fatto «egli stesso il segretario dei suoi emigranti».³⁵ Si citava il Segretariato del Popolo di Udine che, nel corso del 1912, era riuscito - con le sue 300 conferenze, 1.152 pratiche espletate e 353 in corso, 2.389 pareri ed informazioni fornite - a contrastare l'azione del segretariato di emigrazione dei socialisti in Udine. In modo analogo funzionavano i segretariati di Bergamo e di Brescia.

Si affermava, anzi, che questi segretariati erano assolutamente indispensabili per il mantenimento di una presenza della Chiesa tra gli emigranti e se si voleva impedire la disseminazione delle agenzie anti-religiose, identificate *tout-court* nell'Umanitaria. Al riguardo si affermava che con i suoi 27 segretariati, sovvenzionati dal Commissariato dell'emigrazione, essa rischiava di avere il monopolio dell'assistenza all'emigrazione.

I segretariati cattolici andavano, in sostanza, legati alla struttura ecclesiastica e diocesana, anche se potevano assumere denominazioni e strutture diverse, a seconda delle esigenze o suggerimenti del posto. Ma «è chiaro che i suddetti

³⁵ *Ibid.*, p. 12.

segretariati debbano essere collegati coll'organizzazione diocesana in modo che il loro operato giovi effettivamente alla cura pastorale». ³⁶ Come avveniva a Brescia, Bergamo e Novara. La loro costituzione in ogni singola diocesi era, quindi, un dovere del vescovo. Si poteva prospettare anche un'azione, ove richiesta, interdiocesana per rendere più consistente l'intervento. Il rapporto della Concistoriale si esprimeva favorevolmente rispetto ad un «disegno organico» e ad un'azione metodica ed anche ad «una eventuale federazione dei segretariati e la costituzione di un ufficio centrale dei medesimi che fosse capace di stare al paragone con quello dell'Umanitaria». ³⁷ Il modello della Federazione dell'«Italica Gens», che non viene ovviamente richiamata, andava bene imitarlo, se anche il modello di centralizzazione del campo avversario, tenuto conto degli apprezzabili risultati conseguiti, offriva unitarietà e compattezza a sforzi che, altrimenti isolati, sarebbero risultati marginali.

Entrando nei dettagli operativi, il rapporto proponeva un sacerdote esperto nei problemi migratori da preporre all'organismo diocesano, liberandolo da altre incombenze; si suggeriva anche l'opportunità di una specie di Congresso «tecnico» dell'emigrazione, ma questa volta più di carattere pastorale e «confessionale», rispetto a quello promosso nel maggio del 1913 dall'Opera Bonomelli a Milano. ³⁸

³⁶ *Ibid.*, p. 15.

³⁷ *Ibid.*, p. 16.

³⁸ «Lasciando che i diversi patronati diocesani si adattino alle esigenze locali, converrebbe forse procurare che i segretariati, i quali funzionano sul serio, abbiano tra loro rapporti da determinarsi in una specie di Congresso tecnico dell'emigrazione, sul genere di quello promosso recentemente dall'Opera di Assistenza ma di spirito confessionale». *Ibid.*, p. 16.

Cfr. gli atti in Opera di Assistenza agli operai italiani emigrati in Europa, *I Congresso italiano dell'assistenza all'emigrazione continentale (Milano, maggio 1913)*, Milano, Ripalta, 1913.

Conclusione

Abbiamo visto come la risposta dei *Patres* della Concistoriale, enucleata dal card. De Lai, accogliesse sostanzialmente molte delle indicazioni che dovevano legare strettamente l'azione dei *patronati diocesani per gli emigranti* con l'azione della Chiesa. L'attività di Pio X e della S. Sede negli anni successivi si muoverà lungo queste direttrici, che mettevano al primo posto la responsabilità del vescovo e la valorizzazione della capillare struttura parrocchiale. Sul tema antico della preparazione specifica del clero, Pio X ritornerà, nel 1914, con l'istituzione del Pontificio Collegio dei sacerdoti per l'emigrazione, non solo per riqualificare l'azione pastorale e superare l'improvvisazione e la saltuarietà, ma anche per garantire che l'azione del clero «non fosse infeudata a' laici»: ottenere, cioè, quella indipendenza d'azione del clero che risultava uno degli obiettivi del suo pontificato.

L'attivismo della Chiesa manifestava in molti casi il bisogno di recuperare posizioni perdute, specie nei confronti del movimento socialista e dei gruppi anticlericali. Alcune proposte pratiche poi apparivano dai contorni un po' vaghi e, in genere, non risultava chiara la valorizzazione del laicato in questo sforzo che doveva pur coinvolgere tutta la compagine ecclesiale e soprattutto i laici. Infine, le proposte di Pio X, che in sostanza raccoglievano il meglio delle iniziative già avviate, si presentavano piuttosto tardive rispetto al movimento migratorio ormai alluvionale, che verrà interrotto dalla guerra per non riprendere più quelle dimensioni di esodo di massa. L'emulazione verso le iniziative dei socialisti, mentre costituiva uno stimolo sincero ad operare, non eliminava certe motivazioni difensive dell'azione della Chiesa e la scarsa elaborazione sulla complessa problematica migratoria. Si poteva registrare inoltre un certo arretramento delle iniziative dei cattolici sul piano della confessionalità rispetto allo sforzo compiuto dall'Opera Bonomelli, anche

se non sempre organicamente elaborato. Il termine confessionale, nelle intenzioni della S. Sede, intendeva soprattutto porre l'accento sulla priorità dell'impegno religioso. Né potevano sfuggire alla curia i pericoli in cui erano incorse iniziative, pur avviate con le migliori intenzioni (come l'Opera di Assistenza e l'«Italica Gens»), che a lungo andare palesavano i limiti e condizionamenti cui era sottoposto il clero, chiamato ad intervenire fuori delle proprie competenze. Come affermava la recente inchiesta della Concistoriale: «Il Segretariato fu affidato a sacerdoti, in realtà buoni e ben scelti. Ma essi ben presto videro la falsità della posizione in cui si trovavano: dipendenti da un Segretariato laico, per un'azione principalmente civile, senza un riconoscimento ufficiale ecclesiastico, tollerati dai Vescovi locali, emigrati col permesso del loro Vescovo d'origine, veri pesci fuor d'acqua».³⁹

La tipicità del rilancio nel campo dell'emigrazione, operato da Pio X, mirava alla valorizzazione delle strutture proprie della Chiesa e al collegamento organico tra parrocchia e azione di patronato attraverso il ruolo pastorale e sociale del clero. Anche a proposito del complesso problema sociale dell'emigrazione, si confermava con rinnovata convinzione il ruolo determinante della parrocchia, capillarmente distribuita nel territorio e polivalente nelle sue funzioni ecclesiali e sociali.⁴⁰ Senza voler negare alcuni rischi e pur senza otte-

³⁹ Congregazione Concistoriale, *Cura degli Emigranti italiani all'estero*, Roma, 19 febbraio 1914, pos. 2283/13 (rapporto a stampa), p. 44.

⁴⁰ È interessante l'appunto manoscritto delle conclusioni raggiunte dai Cardinali dopo la loro «Congregazione generale» del 22 maggio 1913 (prot. 2283/13; *Cura degli emigranti italiani all'estero*) circa la costituzione e l'indirizzo dei patronati per gli emigranti. Convinzione comune era che «bisogna trovare il modo di eccitare e, se necessario, obbligare i parroci, i quali, giusta l'organizzazione della Chiesa, devono essere la prima ruota, a prendersi la più viva cura degli emigranti all'atto della partenza. Dopo aver dato loro i primi ammonimenti e le prime notizie, con circostanze dettagliate di numero, sesso, condizione e necessità, ne segnalino la partenza al *Patronato diocesano*».

nere i risultati sperati, la Chiesa perseguiva un'autonomia d'azione, che mettesse in luce la finalità specifica e l'originalità religiosa dell'impegno sociale della Chiesa a fianco degli emigranti.

sano di emigrazione, che così, ad evitare dannose confusioni, si chiameranno, d'ora in poi, i nostri comitati».

Si ribadivano le indicazioni sopra riferite; a proposito del comportamento con gli altri organismi, si affermava con chiarezza di mantenere la propria autonomia e di tenersi «in amichevoli rapporti col Regio Commissariato d'emigrazione, senza nondimeno fargli dedizione di se stessi, né essergli completamente soggetti, come poco lodevolmente è fatto il patronato di Mondovì».

L'ASSOCIAZIONISMO CATTOLICO DEGLI EMIGRATI ITALIANI IN AMERICA TRA '800 E '900

Un ritardo storiografico

Il tema dell'associazionismo è ritornato oggi di moda in Italia per ragioni che potremmo considerare di natura prevalentemente «politica», come tentativo di recupero della insospettata vitalità ed articolazione della società civile di fronte allo svuotarsi delle tradizionali espressioni politiche. Sono state le indagini di enti di ricerca quali l'IREF e il dibattito sociologico, legato più o meno direttamente alle nuove formazioni sociali e in ultima istanza al volontariato, che hanno confermato le potenzialità operative dell'associazionismo in una società complessa.¹ La componente cattoli-

¹ Oltre ai numerosi riferimenti del Censis nei suoi rapporti annuali sulla situazione sociale dell'Italia, cfr. in particolare IREF, *Rapporto sull'associazionismo sociale*, Milano, F. Angeli, 1988. Sull'emigrazione in particolare sono disponibili gli elenchi del Ministero degli affari esteri: MAE, *Associazioni italiane nel mondo*, Roma, Ist. Poligrafico, 1980 e 1985.

La ricerca sociologica ha prodotto importanti contributi: R. Cavallaro, *Sociologia dei gruppi primari*, Napoli, Janua, 1974 e il suo *Storie senza storia. Indagine sull'emigrazione calabrese in Gran Bretagna*, Roma, CSER, 1981.

Cfr. anche sul versante straniero R. Fibbi, *Les associations d'immigrés en phase de transition*, «Revue Européenne des Migrations Internationales», n.1.

ca si è rivelata sul piano sociale di gran lunga la più dinamica in questi anni, proponendo temi e, spesso, anticipando interventi divenuti poi di interesse generale.

Tuttavia sul piano storiografico si deve riconoscere un marcato ritardo, proprio nel campo del movimento cattolico, anche se si è notato un certo rinnovamento nella «nuova storia della Chiesa» promossa dai centri del prof. Gabriele De Rosa. Renato Moro, noto studioso della «formazione» della classe dirigente cattolica, ha indagato con grande acutezza le ragioni di tale ritardo storiografico, connesso anche a un certo esaurimento di prospettive nello studio sul movimento cattolico, tradizionalmente inteso.²

Le ragioni del ritardo consistono nella tendenza alla separatezza che ha a lungo caratterizzato, e tuttora in buona parte caratterizza, gli studi sul movimento cattolico in Italia, limitati quasi più al cattolicesimo in sé invece che alla complessità dei problemi della società contemporanea su cui finisce per incidere. La stessa insistenza della Chiesa sull'associazionismo «necessario», o «naturale» (utilizzando la terminologia scolastica), coincidente con le istituzioni della famiglia e del comune, piuttosto che su quello «volontario» o «artificiale», connesso ai fenomeni organizzativi moderni, non ha fatto che condizionare pesantemente la storiografia e avvalorare l'immagine preconcepita (diffusa poi con maggior forza dal laicismo) di una vera e propria immutabilità nello sviluppo culturale e nelle istituzioni del cattolicesimo contemporaneo. «Sta di fatto che, nella grande maggioranza dei

n.1, 1985, pp. 37-47; M. B. Rocha Trindade, *Associative strategies against geographical uprooting and social isolation*, «Studi Emigrazione», n. 87, 1987, pp. 401-415.

² R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna, Il Mulino, 1979. L'A. si è poi dedicato a studiare la particolare «modernizzazione» del cattolicesimo italiano: cfr. il saggio, con ricchissima bibliografia, R. Moro, *Il «modernismo buono». La «modernizzazione» cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, «Storia Contemporanea», n. 4, ag. 1988, pp. 625-716.

casi, la storiografia sul cattolicesimo contemporaneo ha finito per trascurare proprio le dinamiche interne dell'associazionismo a carattere religioso». ³

È invece proprio la storia dei movimenti politici e sociali potrebbe essere riletta alla luce delle trasformazioni dell'associazionismo in un contesto più generale, acquisendo, come suggerisce ancora Renato Moro, alla storiografia sul cattolicesimo un complesso di riflessioni sull'associazionismo nella società di massa, «che consente un rinnovamento del modo di studiare i movimenti politici e sociali che non sia più orientato pressochè esclusivamente all'analisi delle basi sociali e degli orientamenti ideologici (il che resta comunque fondamentale, naturalmente), ma che tenga più conto della dimensione associativa... come fenomeno complesso, dato dall'interrelarsi nei «movimenti» dell'aspetto organizzativo-istituzionale con quello delle forme e dei modelli di socializzazione (mentalità collettiva, ritualità, liturgia)». ⁴

Se il quadro risulta deficitario nello studio dell'associazionismo cattolico in Italia, dove peraltro alcune formazioni portanti, come quella centrale dell'Azione Cattolica, sono state tutto sommato oggetto di importanti analisi, il quadro non può che apparire ancora meno confortante nel caso dell'associazionismo cattolico italiano all'estero. La scarsità delle ricerche finora condotte, nonché la loro impostazione strettamente istituzionale non permettono certo di poter affrontare questioni interpretative più complesse. Soprattutto è poco agevole approfondire le interessanti indicazioni metodologiche di Moro per un allargamento delle prospettive di studio sull'associazionismo cattolico in direzione della storia sociale e del movimento operario, dell'espander-

³ R. Moro, *Movimento cattolico e associazionismo: un problema storiografico*, «Quaderni di Azione Sociale», n. 65, 1988, p. 20.

⁴ *Ibid.*

si delle forme di religiosità, anche laica, in collegamento con la nuova storia dei partiti e lo studio delle espressioni di «sociabilità».

È vero che non mancano sviluppi promettenti sul terreno delle comunità emigrate negli studi avviati in questi ultimi anni. Prova ne sono (senza voler qui tentare un repertorio esaustivo) le iniziative di inventariazione delle istituzioni cattoliche tra gli emigrati italiani promosse in particolare negli Stati Uniti da Silvano Tomasi: la bibliografia sulla religione degli italoamericani, pur in un'ottica prevalentemente istituzionale, è in realtà un validissimo repertorio di tutte le istituzioni parrocchiali, congregazioni religiose, gruppi laicali a qualunque titolo legati al mondo dell'emigrazione, con l'indicazione di fondi archivistici e dei numerosi autori che si sono occupati di questa materia.⁵ George Pozzetta e Gary Mormino hanno chiaramente ribadito, sul piano metodologico, l'opportunità di indagare nella parrocchia (nazionale) italiana, o attorno ad essa, per ritrovare i segni della «sociabilità» del gruppo etnico: dalle associazioni culturali, ai gruppi sportivi, alle istituzioni assistenziali è tutta una miriade di raggruppamenti che si sono nutriti dell'ambiente etnico cattolico, anche se poi hanno man mano assunto forme diverse.⁶ L'analisi della lunga durata è feconda anche con riferimento alle trasformazioni socio-religiose di una comunità italoamericana legata alla parrocchia in un

⁵ S. Tomasi, E. Stibili, *Italian Americans and religion*, New York, Center for Migration Studies, 1978; S. Tomasi (ed.), *The religious experience of Italian Americans*, New York, AIHA, 1975; Id., *Piety and power. The role of Italian parishes in the New York metropolitan area*, New York, Center for Migration Studies, 1975.

⁶ G. Pozzetta, *The parish in Italian American religious history*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo. Atti del convegno storico internazionale (Piacenza, 3-5 dicembre 1987)*, a cura di G. Rosoli, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1989, pp. 481-489; G. Mormino, G. Pozzetta, *Italian immigrants and the American Catholic church. A parish perspective*, «Studi Emigrazione», n. 93, 1989, pp. 95-107.

quartiere di New York, come ha fatto Orsi.⁷ Del resto tutta una molteplicità di dati, forniti dagli studi di Mormino, Vecoli, Juliani, Bacigalupo ed altri per gli Stati Uniti confermano a iosa la vitalità e centralità del panorama associativo del cattolicesimo contemporaneo.⁸

Simile discorso vale per il Brasile, soprattutto per gli stati meridionali dove la presenza italiana è stata particolarmente significativa e in cui alcuni fattori ambientali hanno favorito il fiorire di una incredibile varietà di aggregazioni attorno alla chiesa. Il carattere rurale degli insediamenti, la centralità dell'istituzione ecclesiastica anche dal punto di vista della prima organizzazione dell'habitat, il prestigio legato a qualsiasi iniziativa di carattere religioso, e soprattutto il fatto che si trattasse di istituzioni «nuove» in una realtà, che per la prima volta, conosceva un avvio di moderno sviluppo civile, hanno favorito un rilancio della vita associativa, sia di carattere propriamente religioso o confraternale che della vita sociale. I lavori di R. Costa sulle fonti per la storia dell'emigrazione in Rio Grande do Sul danno ragione di questa radicata e complessa varietà.⁹

Ma anche per l'Argentina il fervore di ricerche avviato

⁷ R. Orsi, *The Madonna of 115th Street. Faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985.

⁸ G. Mormino, *The church upon the hill: Italian immigrants in St. Louis, Missouri*, «Studi Emigrazione», n. 66, 1982, pp. 203-224. Cfr. i vari contributi in S. Tomasi (ed.), *The religious experience of Italian Americans*, cit. e R. Miller, T. Mazsik (eds), *Immigrants and religion in urban America*, Philadelphia, Temple University Press, 1977.

Vedi tutta la bibliografia sui contributi storici e sociologici relativi a religione e emigrazione in G. Tassello, *Religione ed emigrazione: una selezione bibliografica*, «Studi Emigrazione», n. 76, 1984, pp. 439-532.

⁹ Vedi ora il repertorio di tutta la letteratura prodotta in R. Costa, I. Marcon, *Imigração italiana no Rio Grande do Sul. Fontes historicas*, Porto Alegre, EST-Fondazione G. Agnelli, 1988, e in particolare A. Battistel, R. Costa, *Assim vivem os italianos*. 3 voll. (con numerose storie di vita), Porto Alegre, EST-Fondazione G. Agnelli, 1981-1983, L. De Boni, R. Costa, *Os italianos do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, EST, 1979.

recentemente dal CEMLA e attorno ad esso, con le iniziative di conservazione del patrimonio archivistico, sta confermando, negli inventari prodotti e nei risultati dei lavori presentati in occasione di convegni, la vastità e complessità del mondo associativo italiano, sia laico che confessionale, studiato da F. Devoto e L. Favero.¹⁰ L'emergere del ruolo dell'educazione popolare - aspetto assai importante nei processi di modernizzazione - nella comunità italiana non ha fatto che espandere l'ambito delle iniziative comunitarie, che sono state promosse, inizialmente, dalle società di mutuo soccorso di ispirazione cattolica. Queste erano legate alle congregazioni religiose, soprattutto ai salesiani, in grado di incidere più fortemente nella società locale, anche per la loro impostazione non separatista dal punto di vista etnico (al contrario delle scuole delle società laiche).¹¹ Il piano di

¹⁰ F. Devoto, *Las sociedades italianas de ayuda mutua en Buenos Aires y Santa Fe. Ideas y problemas*, «Studi Emigrazione», n. 75, 1984, pp. 320-342 e L. Favero, *Le scuole delle società italiane di mutuo soccorso in Argentina (1866-1914)*, ibid., pp. 343-380, pubblicati anche in F. Devoto, G. Rosoli (a cura di), *La inmigración italiana a la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 1985.

Vedi anche i numerosi contributi presentati ai convegni promossi dal CEMLA, *Inmigración y religión en América Latina (1848-1930)*, Buenos Aires, 14-16 luglio 1988 e *El patrimonio religioso de la colectividad italiana en Argentina*, Buenos Aires, 21-22 agosto 1989; Cfr. ora il volume *Iglesia e Inmigración*, a cura di N.T. Auza e L. Favero, Buenos Aires, CEMLA, 1991.

¹¹ C. Frid de Silberstein, *Mutualismo y educación en Rosario: las escuelas de la Unione e Benevolenza y de la Sociedad Garibaldi (1874-1911)*, «Estudios Migratorios Latinoamericanos», n. 1, 1985, pp. 77-97; Id., *Educación e identidad. Un análisis del caso italiano en la provincia de Santa Fe (1880-1920)*, in F. Devoto, G. Rosoli, *L'Italia nella società argentina. Contributi sull'emigrazione italiana in Argentina*, Roma, CSER, 1988, pp. 266-287.

Le ricerche sulle associazioni italiane in Argentina, già impostate da Baily, si sono ulteriormente arricchite anche di analisi comparative (F. Devoto, A. Fernández) e di valenze politiche (Cibotti): S. Baily, *Las sociedades de ayuda mutua y el desarrollo de una comunidad italiana en Buenos Aires, 1858-1918*, «Desarrollo Económico», n. 84, 1982, pp. 485-514; L. Pristei, *Inmigrantes y mutualismo. La sociedad italiana de socorros mutuos e instruc-*

ricerche promosso dal CEMLA sull'emigrazione italiana in Argentina, Uruguay e Cile potrà dare un contributo assai originale alla storia, ancora da scrivere, dei cattolici in America Latina.

Un universo diffuso e difficilmente ponderabile

A dispetto della considerevole entità numerica e della capillare distribuzione sul territorio, l'associazionismo cattolico degli emigrati italiani nelle Americhe non si presenta neppure di facile quantificazione. Le ragioni sono varie e legate anche al tipo di fonti disponibili, specie quelle ufficiali del Ministero degli esteri sulle società italiane all'estero, che in periodo di accesa polemica tra stato e chiesa hanno di proposito sottostimato o del tutto trascurato le associazioni con finalità religiose o legate al mondo cattolico. Già Angelo Scalabrini (fratello del vescovo piacentino) poteva osservare che delle 214 società italiane rilevate al Plata, agli inizi degli anni 1890 nessuna aveva carattere religioso e tanto meno lo aveva l'unica che si denominava «Amici del Vaticano», il cui nome era «l'opposto della sua indole».¹²

Se è difficile quantificare le associazioni di stampo cattolico attraverso la documentazione più nota - e se quindi solo dopo diligenti ricerche settoriali potremo avere un quadro d'insieme più soddisfacente per il movimento cattolico all'e-

ción de Belgrano (1879-1910), «Estudios Migratorios Latinoamericanos», n. 5, 1987, pp. 29-55; A. Bernasconi, *Inmigración italiana, colonización y mutualismo en el Centro-norte de la provincia de Santa Fe*; F. Devoto, A. Fernandez, *Asociacionismo, liderazgo y participación en dos grupos étnicos en áreas urbanas de la Argentina finisecular. Un enfoque comparado*; E. Cibotti, *Mutualismo y política en un estudio de caso. La Sociedad «Unione e Benevolenza» en Buenos Aires entre 1858 y 1865*, in F. Devoto, G. Rosoli, *L'Italia nella società argentina*, cit., pp. 178-189, 190-208, 241-265.

¹² A. Scalabrini, *Sul Rio della Plata. Impressioni e note di viaggio*, Como, Ostinelli, 1894, p. 462.

stero - è possibile invece avere un'idea almeno della parte più corposa dell'associazionismo, che in sostanza può essere fatto coincidere con il mutualismo. Le società italiane all'estero sono state oggetto di indagine da parte del Ministero degli esteri nel 1896 e nel 1908. Nella sua approfondita ricerca, Giuseppe Prato, il primo valido studioso del fenomeno dell'associazionismo italiano all'estero, analizzava i dati dell'inchiesta del Ministero degli esteri del 31 dicembre 1896: in quella data venivano rilevate 1.159 società italiane nel mondo (di cui 302 in Argentina e 427 negli Stati Uniti) con 199.620 iscritti e un capitale di L. 18.700 mila. Egli completava poi l'analisi, attraverso i dati consolari, fino al 1906, riscontrando in quegli anni una tendenza all'arresto, quando non alla diminuzione delle società, a seguito di fenomeni legati al consorellismo e alla concorrenza del movimento operaio. Il «Bollettino dell'emigrazione» del 1908 pubblicava l'elenco delle associazioni: si trattava di 1.190 società italiane all'estero, in prevalenza società di mutuo soccorso (eccetto un centinaio), con un totale di 230 mila soci. La metà dei soci si trovava in Argentina, il che conferma la crescita vertiginosa e la natura popolare delle società italiane in questa nazione.¹³

Risulta confermata anche la tendenza del mutualismo a seguire le grandi direttrici dell'emigrazione, con particolare riferimento alle comunità stabili insediate nelle Americhe, specie in America Latina dove era concentrata circa la metà di tutte le società. Contro 171 società esistenti in Europa e le 415 in USA, si contavano allora ben 576 in America Latina. Di queste la stragrande maggioranza (302) erano in Argentina con 124 mila soci, contro i solo 9 mila soci nel Brasile.

¹³ G. Prato, *La tendenza associativa fra gli italiani all'estero nelle sue fasi più recenti*, «Riforma Sociale», XIII, 16, 1906, pp. 723-765; *Le società italiane all'estero*, «Bollettino del Ministero Affari Esteri», 1896, pp. 457 sg.; *Le società italiane all'estero nel 1908*, «Bollettino dell'emigrazione», n. 24, 1908, pp. 1-147.

Il recupero della socialità comunitaria, secondo i modelli (organizzativi, culturali e politici) della società di origine, sembra quindi avvenire soprattutto in Argentina, dove la base associativa è veramente ampia. E invero non è sfuggito anche agli osservatori contemporanei il fatto di questo precoce e duraturo consolidarsi dei sodalizi italiani in nazioni straniere. Secondo le elaborazioni del Barbieri, che nel 1907 confrontava il movimento mutualistico italiano all'estero con quello esistente in patria, il numero medio di soci per ciascuna società era più elevato all'estero che in Italia: 192 contro 145. Anche il capitale medio per società era il doppio all'estero rispetto all'Italia (£ 24 mila per società contro 12 mila), così come la compartecipazione al capitale per socio (124 contro 82). Anche in questo caso il contributo della comunità italiana in Argentina appariva determinante.¹⁴

La sorprendente vitalità delle associazioni italiane in Argentina era confermata anche dal censimento argentino del 1914, che rilevava 460 associazioni italiane in Argentina con 166 mila soci (contro le 250 associazioni spagnole con 110 mila soci). In sostanza si poteva ritenere che 18 italiani su 100 appartenevano a una società (contro 13 su 100 per gli spagnoli). A Buenos Aires il rapporto si elevava ancora di più, considerando i soli maschi (almeno 3 maschi su 10 erano soci, o perfino circa la metà, se si considera che il fenomeno delle società era statisticamente sottostimato). Evidentemente rimanevano fuori dalle società i gruppi di migranti più mobili e più marginali. È significativo che anche a Rosario, nel 1869, circa la metà della popolazione

¹⁴ L. Barbieri, *Il mutualismo nella emigrazione italiana*, «In Marcia», Milano, 1910, cit. da E. Franzina, *Le culture dell'emigrazione: immagini di «nuovo mondo» in Italia e forme di socializzazione dei lavoratori italiani all'estero*, in *La cultura operaia nella società industrializzata*, Milano, F. Angeli-Maison des Sciences de l'Homme, 1985, pp. 279-338, in specie 330-331 e tabella finale.

maschile italiana della città fossero membri della locale «Unione e Benevolenza».

Non era azzardato avanzare l'ipotesi che l'istituzione mutualistica fosse tipica dell'emigrazione italiana e più confacente alle sue esigenze solidaristiche e associazionistiche. Il rapporto tra «mutualisti» e popolazione italiana, che era calcolato dal Barbieri per il 1907 nel 28,8 per mille, risultava raddoppiato nel caso della popolazione italiana all'estero (rapporto del 53,2 per mille), su una popolazione emigrata, allora valutata in 4.300.000 individui.

È evidente che questa esperienza associativa degli emigrati all'estero abbia preceduto i fenomeni di organizzazione proletaria, verso i quali si è avuto a volte un rapporto conflittuale. Le società più sintomatiche si rivelavano quelle a compiaciuta impostazione regionale o campanilistica, soprattutto negli Stati Uniti dove la componente meridionale più facilmente aveva trasferito i suoi modelli. In America Latina, dove si era insediata una significativa quota di esuli politici, che non impedì un'impostazione aconfessionale e apolitica (anche se di natura prevalentemente formale) si ebbe un ampio diffondersi di quelle società presso gli emigrati nel loro complesso, cattolici inclusi. Del resto lo stesso don Bosco dava la sua adesione, nel 1865, alla società «Unione e Benevolenza» di Rosario, in spirito di solidarietà ai suoi connazionali emigrati (per uscirne poi nel 1870, probabilmente a seguito dei fatti di Porta Pia più che per il non pagamento delle quote).¹⁵

Le forme di socialità diffusa, che potremmo definire di natura prepolitica, sono state realizzate dagli emigrati in misura massiccia e tempestiva. Si può in un certo modo

¹⁵ cit. in G. Rosoli, *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigranti nella visione e nell'opera di don Bosco e dei Salesiani*, in F. Traniello (a cura di), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI, 1987, pp. 289-329, in specie p. 294.

ribaltare l'affermazione un pò apodittica di Oscar Handlin, secondo cui le forme di vita degli immigrati in America sarebbero un prodotto delle condizioni locali americane.¹⁶ L'integrazione tra i due sistemi è intensa, ma la conservazione delle strutture sociali e culturali del Vecchio Mondo nella prima fase risulta ancora accentuata. L'assimilazione alla *American way of life* non è stata subito vincente e non certo automatica, ma segue percorsi più complessi e contorti dove la conservazione del patrimonio di origine, per la sua funzione identitaria, può durare a lungo.

Funzioni e tipologie dell'associazionismo cattolico degli emigrati

L'associazionismo cattolico di cui si intende parlare è quello che può essere definito nella sua accezione più ampia e popolare, non limitato cioè alle forme più evolute del mutualismo e cooperativismo, ma includente anche le svariate istituzioni confraternali, devozionali, caritative e assistenziali. Nè si può dare della categoria popolare una accezione restrittiva, tenuto conto del chiaro interclassismo a cui il movimento cattolico si ispirava.

Si può eventualmente insistere su una distinzione che è assai utile dal punto di vista ermeneutico e interpretativo delle funzioni dell'associazionismo cattolico, a seconda che si tratti di aree rurali oppure urbane di insediamento degli immigrati. In effetti le aree rurali delle Americhe (quelle del secolo scorso a cui ci riferiamo) hanno visto il rafforzarsi delle forme di socializzazione più tradizionali e a volte scontate, ma in realtà (si badi bene) nuove per il contesto di insediamento e di primo popolamento. Di regola, esse ruotavano attorno alle ricorrenze religiose, sia domenicali che delle maggiori solennità liturgiche, che informavano tutti

¹⁶ O. Handlin, *Gli emigrati*, Milano, Ed. Comunità, 1958, p. 248.

gli aspetti della vita contadina e animavano anche la comunità civile nel suo insieme. Alcune ricerche storiche l'hanno ben delineato, soprattutto nel caso dell'America Latina, dove «si realizzò per molti non solo la prospettiva del possesso di piccole proprietà terriere... ma anche la ricomposizione di un tessuto sociale simile a quello originario con tanto di chiese, di capitelli e di parroci». ¹⁷ Beozzo Bassanezzi ha illustrato la vita della fazenda paulista scandita dalle feste religiose. ¹⁸ Ma a ben guardare, anche in alcune enclave urbane degli Stati Uniti, tenute insieme dagli stretti legami paesani, le forme sociali ed associative, connesse più alla «paesantità» che all'erogazione di concreti servizi sociali hanno pur sempre permesso la sopravvivenza del dato etnico culturale con risultati non proprio così dissimili. Non per nulla la qualifica di *urban villagers* di Gans ritrae bene la condizione complessa di convivenza di forme di vita legate al mondo rurale del Vecchio Mondo con le forme nuove. ¹⁹

È noto come nella seconda metà dell'800, si avverta in tutta la Chiesa il bisogno di un rinnovamento del discorso teologico e pastorale anche verso le masse, reso più evidente dal Concilio Vaticano I. Sotto Pio IX, per poi allargarsi durante il lungo pontificato di Leone XIII, si affermano nuove forme di aggregazione laicale, con una articolazione molto differenziata nei vari contesti. Nascono associazioni, di cui fanno parte laici e sacerdoti, per la formazione interiore del cristiano e l'imitazione delle virtù di Cristo, in

¹⁷ E. Franzina, *Le culture dell'emigrazione*, cit., p. 320.

¹⁸ M. S. Beozzo Bassanezzi, *Famiglia colona: italiani e suoi discendenti numa fazenda de cafe paulista, 1895-1930*, in G. Rosoli (a cura di), *Emigrazioni europee e popolo brasiliano*, Roma, CSER, 1987, pp. 272-292, tab. delle festività a p. 280.

¹⁹ H. Gans, *The urban villagers. Group and class in the life of Italian-Americans*, Boston, Free Press, 1962; W. Foote Whyte, *Street corner society. The social structure of an Italian slum*, Chicago, University of Chicago, 1943.

opposizione ai circoli culturali colti di ispirazione liberal borghese. Anche le Pie Unioni riconducono a nuove forme devozionali di impostazione cristologica, in cui non mancano la spinta al servizio e alla diaconia alla Chiesa e la fedeltà al papa.²⁰

L'impulso al rinnovamento della Chiesa in molte regioni dell'America si afferma come esigenza per combattere il liberalismo e un sistema immobilista, basato in America Latina, sul patronato regio (che implicava un controllo del potere politico su tutti gli uffici ecclesiastici, dal vescovo al sagrestano), e sulla non interferenza di Propaganda Fide nella politica ecclesiastica locale. L'emigrazione europea di massa in America Latina e la conseguente presenza di clero europeo per assisterla, in ultima istanza, ha rivoluzionato i sistemi preesistenti e i rapporti di forza, consolidando i legami con la S. Sede, soprattutto per la presenza di molte congregazioni religiose di tipo moderno e appena approvate dal papa. Anche lo stesso modello di parrocchia, portato dagli emigrati costituì indubbiamente un elemento di modernizzazione nella Chiesa locale, almeno latinoamericana, per i suoi caratteri più dinamici e di apertura alle istanze sociali, culturali e operaie della base ecclesiale. Prova ne sia la logica complessiva della presenza salesiana in America Latina con la sua incidenza sull'espansione missionaria e sulla cultura cattolica popolare.

Specialmente nelle aree rurali dell'America Latina si afferma un ruolo nuovo del laicato collaboratore nel messaggio di evangelizzazione, data la scarsità di clero: o *padre leigo* del Brasile meridionale è insieme catechista, capo della comunità che prega ma anche maestro di insegnamenti

²⁰ S. Tramontin, *Un secolo di storia della Chiesa*, 2 voll., Roma, Studium, 1980, II, pp. 55-132; L. Hertling, *Storia della Chiesa*, Roma, Città Nuova, 1981; *La Chiesa e la società industriale. (1878-1922)*, «Storia della Chiesa», vol. XXII/1 e 2, Alba, Edizioni Paoline, 1990.

morali. La scarsa propensione agli aspetti dottrinali nella vita di alcune Chiese trae origine spesso anche da questo fattore di vita quotidiana.

Nell'impossibilità di presentare un quadro preciso dell'associazionismo cattolico all'estero (ed in attesa che diligenti ricerche possano sopperire alla carenza attuale), è forse utile tracciare una sua tipologia. Va ricordato quanto vale anche per l'Italia: attorno alla struttura cardine della parrocchia (che per la sua natura strettamente ecclesiastica non costituisce oggetto specifico di questa indagine), ruota una pluralità di istituzioni cattoliche, vecchie e nuove al tempo stesso, con le loro trasformazioni. La parrocchia, tanto nel Mezzogiorno che nel Settentrione e negli insediamenti all'estero, si rivela nell'epoca contemporanea una istituzione polivalente, agente di modernizzazione non meno che di legame con la tradizione; e anche se può essere studiata nei suoi aspetti eminentemente ecclesiastici e canonici si rivela anche utile come alveo in cui nasce o di cui si nutre una miriade di istituzioni sociali cattoliche: devozionali e confraternali, culturali, di svago, assistenziali, della buona stampa, studentesche, operaie, di impegno missionario, e così via.²¹

L'associazionismo devozionale e confraternale

Se esiste un settore di difficile quantificazione (pur riconosciuto che l'ottica quantitativa chiaramente non è quella decisiva), questo è il mondo devozionale e confraternale.

²¹ *Seminario sulla storia della parrocchia in Italia nell'età contemporanea*, «Sociologia», maggio-dic. 1979, pp. 3-38; *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea. Atti del II Incontro seminariale di Maratea (24-25 settembre 1979)*, Napoli, 1982; P. Borzomati, *Chiesa e società meridionale. Dalla Restaurazione al secondo dopoguerra*, Roma, Studium, 1982; P. Stella, *La religiosità vissuta in Italia nell'800*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, a cura di J. Delumeau e F. Bolgiani, Torino, SEI, 1985, pp. 753-771.

Anche all'estero si è trattato di un fenomeno di vastissima portata che ha interessato, seppur con diversa intensità, tutte le parrocchie di immigrati. È stato il filone più tradizionale, legato alle feste e ai santi del paese di origine, ad emergere in forme più vistose. Le confraternite dei santi patroni (ed eventualmente i comitati della festa) ne sono state l'espressione più concreta. Ma accanto ad essi si è sviluppato un fiorire di gruppi, meno identificabili nel nome, pressochè identico alle associazioni religiose diffuse quasi dovunque nel mondo cattolico, ma in realtà percorse da una cultura immigrata; anche se si trattava delle congregazioni mariane, delle Società di Maria, del S. Nome (molto diffuse negli Stati Uniti), delle confraternite di S. Giuseppe, del Santissimo Sacramento, della S. Infanzia, o di numerose altre. Più spesso le parrocchie etniche traggono il titolo dal nome della Madonna o del santo protettore, realizzando così la diffusione di modelli devozionali e di religiosità popolare all'estero.

Il legame tra i soci era di tipo sostanzialmente devozionale, mirante a rinsaldare la vita cristiana e l'adempimento dei doveri religiosi. Ma le espressioni passavano pur sempre attraverso le reti sociali primarie e la cultura popolare propria delle comunità emigrate, favorendo gli incontri sociali, gli scambi di favori, le occasioni per cementare quella solidarietà quotidiana così necessaria nei primi tempi dell'insediamento.

Già nel suo saggio del 1902, Giuseppe Prato, dopo aver elaborato una precisa tipologia delle società (e studiato le forme della mutualità, gli statuti, gli amministratori e i patrimoni), osservava lo stretto legame tra religione e associazione. Sortolineava con acutezza che «il desiderio di provvedere al culto religioso manchevole costituì dovunque uno degli incentivi più efficaci all'esplicarsi delle attitudini istintive e di solidarietà nazionale». Una quantificazione di queste società, confraternite e fabbricerie, caratteristiche

soprattutto della tenace religiosità veneta, risultava già allora difficile. Esse apparivano nel complesso assai diffuse, come sottolineavano vari consoli nei loro rapporti: il console Pio di Savoia riscontrava in Santa Caterina «in ogni nucleo italiano una chiesa dedicata al santo della città o del villaggio natio (48 in tutto) e mantenuta a cura di apposita consociazione pia». Per il Nord America, a titolo di esempio, Prato citava 5 società religiose a New York, 9 a Filadelfia, 4 a Boston e 4 a New Orleans, sottolineando con forza che le associazioni religiose si erano rafforzate grandemente all'estero per merito dell'opera di mons. Giovanni Battista Scalabrini nelle Americhe e dell'Opera Bonomelli in Europa. Per quanto riguarda l'organizzazione sociale, le associazioni religiose rafforzavano la portata della solidarietà, anche in senso spirituale, e esaltavano il momento della festa, in genere del santo del paese, celebrata con grande pompa e non senza qualche esagerazione, come sottolineava il console.²²

Alcune aree di emigrazione sono state più studiate, come nel caso del Rio Grande do Sul e in alcune realtà parrocchiali degli USA. Ad esempio, i lavori, coordinati da Rovilio Costa, di storia e antropologia religiosa sulle comunità italiane del Brasile meridionale illustrano non solo la dimen-

²² G. Prato, *Le società di mutuo soccorso all'estero*, «Riforma Sociale», IX, 12, 1902, pp. 852-854.

Per le ricerche sul Brasile, cfr. G. Barca, *La vita spirituale nelle Colonie Italiane dello Stato*; G. M. Balen, *Opera di Sacerdoti e Congregazioni italiane nel progresso religioso, nello sviluppo dell'arte, dell'istruzione e dell'assistenza dello Stato*, in *Cinquantesimo della Colonizzazione italiana del Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, Liv. do Globo, 1925, pp. 55-192; C. A. Zagonel, *Igreja e imigração italiana. Capuchinhos de Saboia: um contributo para a Igreja no Rio Grande do Sul (1895-1915)*, Porto Alegre, EST, 1975; L. Fochesatto, *Descrição do culto aos mortos entre descendentes italianos no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, EST, 1977; V. B. Pisani Merlotti, *O mito do padre entre descendentes italianos*, Porto Alegre, 1979; A. I. Battistel, *Colônia italiana, religião e costumes*, Porto Alegre, EST, 1981.

sione religiosa delle feste, ma anche la conservazione delle credenze, degli usi, tradizioni religiose, delle confraternite devozionali degli emigrati. Una importanza del tutto singolare acquistano le feste, siano a carattere regionale o meno, per la funzione identitaria nei confronti del gruppo di origine.

La festa religiosa diventa quindi un topos importante da analizzare: essa non si presenta immutabile, ma oggetto di continue sollecitazioni pratiche e simboliche da parte della comunità etnica non meno che di quella locale, conservando a volte a lungo i suoi caratteri specifici, altre volte diluendoli in un più celere processo di assimilazione, non senza lasciare, però, un segno profondo nelle strutture locali.²³

All'insegna della festa si verifica un intreccio inevitabile di socialità spontanea e tradizionale, con scadenze che non sono più solo religiose o confessionali. In effetti i processi di socializzazione obbediscono ad una stessa logica e ad una stessa funzione, tanto nel campo strettamente religioso come in quello laico e perfino in quello politicizzato. Le dinamiche di socializzazione sono state più intense in direzione di alcuni settori: si pensi ai giovani e alle attività asso-

²³ Sulle pratiche e feste religiose nella Pampa popolata dagli italiani, cfr. E.G. Stoffel, *Las prácticas religiosas católicas en la «Pampa gringa» santafesina (1860-1930)*, Rafaela, Secretaria de Cultura, 1991.

Sulla prospettiva religiosa e sociologica della festa, cfr. A. Nesti, *Festivo e modernizzazione*, «Rassegna di Teologia», 29, n. 2, 1988, pp. 166-190 e n.3, pp. 265-280. G. Rosoli, *Feste mariane dei calabresi in Argentina*, in *S. Maria di Polì. Storia e pietà*, Reggio Calabria, Laruffa, 1990, pp. 403-416. Cfr. anche G. A. Colangelo, *Aspetti della pietà degli emigrati meridionali*, «Studi Emigrazione», n. 93, 1989, pp. 109-124. Sugli impieghi religiosi nella cultura laica, cfr. S. Pivato, *L'anticlericalismo «religioso» del socialismo italiano fra Otto e Novecento*, «Italia Contemporanea», n. 154, 1984, pp. 29-50; E. Declava, *Anticlericalismo e religiosità laica del socialismo italiano*, in *Prampolini e il socialismo riformista*, vol. I, Roma, 1979, pp. 259-279.

ciative e ricreative rivolte alla loro formazione.²⁴

Le società sportive, in particolare, molto legate in pratica alle parrocchie, specialmente negli USA, univano una dimensione comunitaria alla accesa competitività, tipica di quegli sports moderni praticati dalle nuove generazioni. Lo spirito campanilistico originario si trasformava; si promuoveva anche l'acquisizione di sensi di appartenenza nazionale, forse più forti qui che in patria. «Giochi e sports insomma favorirono, non meno di altre attività ricreative cresciute all'ombra dell'associazionismo spontaneo o pilotato degli immigrati, l'adattamento, l'assimilazione e l'integrazione degli italiani all'estero sia rispetto ai contesti sociali generali e sia rispetto a certe più specifiche concatenazioni nelle fabbriche e nel territorio urbano, nelle relazioni tra le classi e nei rapporti con gli altri gruppi etnici».²⁵

L'associazionismo di carità e beneficenza

Questa forma di associazionismo affonda le radici nella tradizione della Chiesa e nella sua attenzione verso il mondo dei poveri e degli emarginati. Essi sono stati oggetto di interventi da parte della carità spontanea della parrocchia, ma in misura sempre più massiccia nell'epoca moderna da parte di congregazioni religiose, soprattutto femminili, che hanno scelto un ramo specifico del mondo dei bisognosi. Le Conferenze di S. Vincenzo de' Paoli, fondate a Parigi nel 1833 da Federico Ozanam, e ben presto diffuse in tutto il mondo, non solo si sono limitate a raccogliere fondi ma, al

²⁴ Il moltiplicarsi e, spesso, il frazionamento delle organizzazioni religiose e la funzione dei gruppi giovanili sono ben evidenziati nelle ricerche per gli USA da Vecoli e Mormino: R. Vecoli, *Italian religious organizations in Minnesota*, e G. Mormino, *The church upon the hill*, cit., «Studi Emigrazione», n. 66, 1982, pp. 191-202 e 203-224.

²⁵ E. Franzina, *Le culture dell'emigrazione*, cit., p. 328.

pari di altre società, promuovevano al tempo stesso l'interesse sui grandi compiti della Chiesa e sul coinvolgimento pratico dei fedeli.²⁶

Il rilancio dell'attività caritativa durante il secolo XIX, che in patria si compiva a volte in funzione polemica contro lo statalismo crescente e le leggi eversive che toglievano alla Chiesa i patrimoni delle antiche confraternite di carità, è avvenuto anche tra gli emigrati all'estero. Le diverse forme di assistenza ai poveri, malati, anziani, orfani, famiglie in difficoltà sono state attuate da parte di organismi locali e delle comunità degli emigrati, spesso in forme e modi nuovi.

La forma più peculiare dell'intervento caritativo è stata la fondazione di nuove congregazioni, in particolare femminili, in grado di rispondere alle esigenze tipiche di una popolazione giovane, attiva e prolifica. Le istituzioni assistenziali tipiche per gli emigrati sono stati gli orfanotrofi e gli ospedali. Fino ad ora manca purtroppo in emigrazione (si è incominciato da poco a farlo per l'Italia) una storia di queste organizzazioni della carità, come anche della filantropia laica, che potrebbero restituire al mondo dell'emigrazione tanti aspetti finora sconosciuti del vissuto dei reali protagonisti.

Spesso gli ospedali sono stati il risultato di una coalizione di forze nella colonia italiana (inclusi i notabili) di fronte ai gravi bisogni degli emigrati, specie dei rimpatriandi, e alle carenze delle strutture locali. Nonostante la modestia inizia-

²⁶ M. Rosa, A. Monticone, V. E. Giuntella, P. Stella, *Poveri ed emarginati: un problema religioso*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 3, 1979; A. Monticone (a cura di), *La storia dei poveri. Piuperismo e assistenza nell'età moderna*, Roma, Studium, 1985; C. Semetato, *Povertà e carità cristiana nell'Italia dell'Ottocento*, in *Il Beato Giacomo Cusmano nel 150 della nascita*, Palermo, 1985, pp. 121-139; E. Gatz, *Attività caritativa ed opere assistenziali della Chiesa*, in Jedin, XI/1, *La Chiesa nel ventesimo secolo (1914-1975)*, Milano, Jaca Book, 1980, pp. 377-399.

le, queste istituzioni hanno saputo svolgere una funzione incisiva e un ruolo di supplenza tanto più valido quanto più durevole. Alcuni piccoli ospedali nati per gli emigrati si sono poi trasformati in strutture ospedaliere di grande prestigio. Si pensi all'Ospedale Cristoforo Colombo, istituito nel 1895 a New York dallo scalabriniano Felice Morelli, rilevato da suor Francesca S. Cabrini e divenuto nel volgere di qualche decennio un grande ospedale moderno all'avanguardia. Del resto nell'arco di pochi anni, a cavallo degli anni '90, ben cento suore cabriniane si erano dirette in America per assistere gli emigrati italiani; data la loro notevole specializzazione e dedizione, come di tanti altri istituti femminili, si può ben comprendere l'incidenza sul piano della funzionalità pratica delle istituzioni caritative.²⁷

Altro significativo settore di intervento è stata la creazione di orfanotrofi, come risposta ai disagi conseguenti le difficili condizioni sanitarie, di lavoro e di vita della popolazione immigrata, spesso colpita da morti, malattie, incidenti sul lavoro. Si pensi all'importante Orfanotrofio Cristoforo Colombo di São Paulo, fondato dallo scalabriniano Giuseppe Marchetti nel 1895.²⁸

Associazionismo di tutela e di patronato

Il fenomeno migratorio, rompendo i tradizionali rapporti di lavoro e legami familiari e sociali, ha registrato non soltanto a gravi sofferenze umane, individuali e collettive, ma è stato anche occasione di sfruttamento e speculazioni. La

²⁷ E. De Maria, *La Madre Francesca Saverio Cabrini*, Torino, 1928; G. Dall'Ongaro, *Francesca Cabrini, la santa che conquistò l'America*, Milano, Rusconi, 1982.

²⁸ La fondamentale ed esauriente biografia di Scalabrini e degli inizi della sua congregazione è di M. Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini vescovo di Piacenza e degli emigrati*, Roma, Città Nuova, 1985.

necessità di una disciplina dell'esodo migratorio, in epoca di accentuato liberismo, era confermata dai frequenti casi di truffa e violazione dei diritti personali dell'emigrante: la problematica venne particolarmente sollevata e tenuta desta dalle società di patronato di emigrazione, sia laiche (come quella dell'on. Torelli del 1875) che confessionali. Le organizzazioni cattoliche potevano disporre di una rete di società di patronato degli emigranti distribuite nelle varie nazioni europee e ispirate alla Raphaelsverein tedesca, fondata nel 1871 da Peter Paul Cahensly.

L'urgenza di impedire le frodi e di accogliere alla meglio i partenti ai porti di imbarco indusse ad istituire dei comitati cattolici per la protezione degli emigranti nei principali porti italiani. Nel 1883 le Conferenze di S. Vincenzo avevano tentato una prima timida organizzazione. Ma è stata l'iniziativa di Scalabrini a incidere decisamente sul movimento cattolico italiano, con l'istituzione, nel 1887, di una congregazione apposita per l'assistenza degli emigrati italiani e, due anni più tardi, con l'istituzione della Società di patronato S. Raffaele per la protezione degli emigranti, attiva ai porti di Genova, New York e Boston. Essa era dedicata alla tutela prima della partenza, alla difesa contro le frodi degli agenti, alla protezione durante il viaggio, e infine al difficile collocamento all'estero, attraverso l'opportuna direzione da dare ai flussi.²⁹

Anche tra gli emigrati italiani in Europa (vedi il capitolo

²⁹ Sul patronato di S. Raffaele, cfr. A. Perotti, *La società italiana di fronte alle prime migrazioni di massa. Il contributo di mons. Scalabrini e dei suoi primi collaboratori alla tutela degli emigranti*, «Studi Emigrazione», n. 11-12, 1968, pp. 79-95 e M. Francesconi, cit. Sui modelli di assistenza sociale proposti e attuati da Scalabrini, cfr. ora i contributi di Luigi de Rosa e Francesco Malgeri in *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 237-252 e 253-268. Sugli enti di assistenza nelle regioni platensi, cfr. M.E. Ferrari, *Emigrazione e colonie. Il Giornale Genovese. «La Borsa» (1865-1894)*, Genova, Bozzi, 1983, pp. 250-260.

apposito), il patronato cattolico per gli emigranti, stimolato dal confronto con i socialisti, si è segnalato nella creazione di leghe di resistenza, soprattutto in Svizzera, e nell'istituzione del «segretariato del popolo» da affiancare alla chiesa o cappella. Particolarmente con la nascita dell'Opera Bonomelli (1900), questo modello si è assai ampliato, qualificando la sua azione sociale e di tutela giuridica ed economica a favore di tutti i lavoratori attraverso la caratteristica impronta di aconfessionalità e laicità.³⁰

Anche la realtà americana non fu estranea a questi fermenti. Infatti ben presto in America Latina, ad opera in specie dei salesiani molto vicini ai modelli di apostolato sociale del cattolicesimo settentrionale, venne aperto a Buenos Aires, nel 1905, un ufficio di segretariato del popolo per gli emigrati italiani. Questo ufficio svolse una intensa attività assistenziale e di collocamento, sotto il coordinamento della Commissione salesiana dell'emigrazione, istituita da don Rua, successore di don Bosco e fedele interprete delle sue disposizioni. Il segretariato del popolo intendeva mantenersi in costante rapporto con tutti gli organismi in grado di dare informazioni attendibili (ambasciate, consolati, patronati, leghe, curie, parrocchie, industrie, banche) o effettivo collocamento. Nei primi anni circa la metà dei presentati avevano ottenuto un collocamento (e per il 45% in agricoltura). Il ventaglio delle attività del segretariato era assai ampio: tutela dei minori, il gratuito patrocinio, la rivendicazione di diritti degli emigrati e l'intervento per arbitrati.³¹ Il segretariato del popolo di Buenos Aires operava non solo a favore degli emigrati italiani (che costituivano nel complesso i due terzi degli assistiti), ma anche di lavoratori di altre nazionalità.

³⁰ G. Rosoli, *L'emigrazione italiana in Europa e l'Opera Bonomelli (1900-1914)*, in B. Bezza (a cura di), *Gli italiani fuori d'Italia*, Milano, F. Angeli, 1983, pp. 163-201.

³¹ G. Rosoli, *Le organizzazioni cattoliche italiane in Argentina e l'assistenza agli emigrati italiani*, «Studi Emigrazione», n. 75, 1984, pp. 381-408.

Con l'istituzione della «Itálica Gens», nel 1909, ad opera dell'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani diretta dal prof. Ernesto Schiaparelli, si ebbe un rilancio dell'azione dei segretariati del popolo per gli emigranti italiani nelle Americhe. Nel Nord America vennero aperti segretariati a New York, Chicago, New Orleans e Montreal. Molte delle parrocchie rette da sacerdoti italiani (appartenenti oltre che al clero secolare alle numerose congregazioni degli scalabriniani, salesiani, francescani, serviti, gesuiti, passionisti, agostiniani, maristi, ecc.) si rendevano disponibili come corrispondenti per le attività di patronato. Anche i temi dibattuti nella rivista omonima trattavano (insieme alla difesa dell'italianità e al rafforzamento della scuola italiana) delle condizioni di vita e di lavoro degli emigrati italiani, presenti nelle città e nelle campagne; l'azione sociale svolta era assai ampia e all'assistenza diretta univa un'opera di consulenza legale e il disbrigo di numerose pratiche civili ed ecclesiastiche.³²

L'«Itálica Gens» in Brasile riuscì ad istituire oltre una diecina di segretariati corrispondenti, dislocati in prevalenza negli stati meridionali (ben 5 in Rio Grande do Sul, 2 in Paraná e S. Catarina e uno solo a S. Paulo). Le difficili condizioni degli italiani nel regime delle *fazendas* pauliste rendevano indispensabile un intervento di tutela, e, quanto meno, la denuncia delle continue violazioni delle libertà della persona.³³

L'Argentina risultò il paese dove, per l'appoggio delle

³² G. Rosoli, *Chiesa e comunità italiane negli Stati Uniti (1880-1940)*, «Studium», n. 1, 1979, pp. 25-47.

³³ *I coloni italiani nelle fazendas dello Stato di S. Paulo del Brasile*, «Itálica Gens», n. 7-8, 1910, pp. 315-325; E. Bonardelli, *L'assistenza igienico sanitaria degli emigrati nello Stato di S. Paulo*, *ibid.*, n. 3-8, 1914, pp. 114-127; *Id.*, *La protezione dei coloni italiani nello Stato di S. Paulo*, *ibid.*, n. 1-2, 1915, pp. 6-23; G. Rosoli, *Chiesa ed emigrati italiani in Brasile, 1880-1940*, «Studi Emigrazione», n. 66, 1982, pp. 225-252.

case salesiane, l'«Itálica Gens» riuscì a diffondersi maggiormente. I suoi uffici corrispondenti superavano la cinquantina, con 7 nella città di Buenos Aires e 10 nella provincia e 14 in quella di Santa Fe e altri anche nelle lontane province meridionali. Attorno al 1914 erano circa 80 i sacerdoti federati all'associazione e disponibili a sostenere il programma di azione sociale e di difesa degli interessi, anche nazionali, degli emigrati italiani.³⁴ Un'azione simile venne realizzata anche negli Stati Uniti con l'appoggio di tante istituzioni cattoliche e parrocchie. L'incidenza di questi uffici è stata solo in parte studiata e conferma l'espandersi delle iniziative a favore degli italiani in difficoltà e l'allargarsi dello spazio di intervento sociale, anche in forme più prossime alla mutualità e alla cooperazione.

L'associazionismo culturale e della stampa popolare

Sono essenzialmente due i filoni principali dell'intervento di questo associazionismo: quello relativo alla creazione di scuole per gli emigranti e quello della cosiddetta stampa etnica. In un caso come nell'altro la componente cattolica si è rivelata assai vivace.

Soprattutto con riferimento alle scuole cattoliche, il caso degli Stati Uniti conferma come la strategia, solennemente confermata con il Concilio di Baltimora del 1884, della costruzione della scuola parrocchiale accanto (e spesso prima) della chiesa abbia prodotto una rete di istituzioni culturali nelle parrocchie nazionali. La massima espansione di queste strutture, in cui la dimensione etnica veniva conservata, si ebbe negli anni '20, anche a seguito dello sviluppo demografico delle comunità italiane in America. Si può

³⁴ E. Scanzanella, *Italiani d'Argentina. Storie di contadini, industriali e missionari italiani in Argentina, 1850-1912*, Venezia, Marsilio, 1983.

ritenere che queste *parish schools* siano concretamente esistite nelle circa 400 parrocchie italiane presenti negli Stati Uniti all'epoca della prima guerra mondiale.³⁵

Pur con un'impostazione che prevedeva naturalmente una istruzione in inglese, di fatto le lingue etniche di comunicazione sono state in qualche forma conservate nelle scuole parrocchiali nazionali, come risulta nel caso degli italiani e dei polacchi negli Stati Uniti. La scuola parrocchiale etnica ha avuto una funzione fondamentale per la trasmissione dei valori del gruppo e per la rete delle istituzioni comunitarie, educative, del tempo libero, di gruppi teatrali, sportivi, e così via, nati e alimentati dalla scuola.

Anche in America Latina, seppur in forma meno precettiva, la scuola cattolica è sorta accanto alle nuove parrocchie degli emigranti, quasi spontaneamente. Nello stesso Brasile la nascita delle scuole periferiche era legata allo sviluppo delle cappelle, con istituzioni educative private controllate dalla comunità e affidate a qualche rappresentante più alfabetizzato. Il passaggio, avvenuto in epoca più tardiva dalla gestione comunitaria e confessionale a quella statale o municipale, è stato in alcuni casi tutt'altro che indolore, come documenta Selina M. Dal Moro.³⁶ All'interno della stessa scuola etnica si è trasferita la contesa tra i poteri della Chiesa e dello stato, cui competeva il riconoscimento del carattere di scuola pubblica; ma l'organizzazione statale si scontrava con la naturale supremazia della leadership popolare che ne aveva gestito la formazione come scuola parrocchiale.

La crescita della scuola cattolica all'estero è stata grande-

³⁵ S. Tomasi, *L'assistenza religiosa agli italiani in USA e il Prelato per l'emigrazione italiana: 1920-1949*, «Studi Emigrazione», n. 66, 1982, p. 172 e A. Palmieri, *Il grave problema religioso italiano negli Stati Uniti*, Firenze, 1921.

³⁶ S. M. Dal Moro, *Da escola paroquial a escola publica*, Rio de Janeiro, Fundação Getulio Vargas, 1985.

mente favorita dall'apporto delle congregazioni religiose, soprattutto femminili, impegnate specificamente nel settore della scuola: basti pensare alle suore Cabriniane, alle Maestre Pie Filippini, alle Salesiane, alle Apostole del S. Cuore, alle stesse Scalabriniane e numerose altre che hanno trovato proprio nel mondo degli emigrati il terreno più fertile del loro sviluppo nelle Americhe.

Circa gli orientamenti di fondo di queste scuole cattoliche, è già stato sottolineato nei lavori di L. Favero e C. Frid de Silberstein³⁷ come, a differenza delle istituzioni scolastiche laiche che perseguivano una separazione linguistica ed organizzativa, le scuole cattoliche si orientassero invece verso una maggiore integrazione nel sistema educativo locale, anche come conseguenza dell'allineamento ad una medesima politica diocesana. I salesiani in particolare si sono fatti promotori di una diffusione della scuola popolare, con un'attenzione singolare ai problemi del mondo del lavoro e della formazione professionale, degli orfani, del mondo giovanile nel loro complesso. La lingua e cultura italiana non venivano trascurate; esse erano recuperate nelle recite e nei canti, negli *actos* e *pièces* teatrali che animavano sempre la vita scolastica, mentre l'insegnamento era compiuto nella lingua locale e le scuole cattoliche venivano destinate all'insieme della comunità locale.

Altro importante settore di animazione dell'associazionismo ruotava attorno alla stampa etnica. I giornali di emigrazione hanno sempre rappresentato una voce significativa nella difesa dei diritti e degli interessi degli emigrati e nella trasmissione dei loro valori culturali. La stampa cattolica,

³⁷ L. Favero, *Le scuole delle società italiane di mutuo soccorso*, cit., e C. Frid de Silberstein, *Educación e identidad*, cit., e Id., *Las opciones educativas de la comunidad italiana en Rosario: Las escuelas mutualistas y el colegio Salesiano (1880-1920)* in E. Devoto e E. Miguez (comp.), *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica*, Buenos Aires, CEMLA, 1992, pp.101-114.

tuttavia, ha di regola rappresentato più un tramite funzionale alle parrocchie e alle istituzioni assistenziali o religiose, che una espressione autonoma. Non si sono avuti grandi giornali cattolici di livello nazionale, ma una miriade di bollettini e giornaletti, dall'esistenza alterna, legati alla vita delle singole comunità locali. Certo non sono mancati giornali vivaci, consapevoli della loro missione e in grado di rintuzzare le polemiche con la più agguerrita stampa massone e socialista, come nel caso del «Cristoforo Colombo» dei salesiani a Buenos Aires.³⁸

Il prevalente parrocchialismo giornalistico è stato superato soprattutto in quelle occasioni, in cui si è tentato, come hanno cercato di fare soprattutto i salesiani, un ponte attraverso la lingua locale per diffondere pubblicazioni simili a quelle che ottenevano grande successo popolare presso i cattolici in Italia (quali «Lecture Cattoliche» di don Bosco).³⁹

La stampa cattolica di emigrazione è legata a filo doppio alle istituzioni assistenziali cattoliche e alle congregazioni religiose. La congregazione scalabriniana all'inizio del secolo iniziò la pubblicazione de «L'emigrato italiano in America», l'Opera di assistenza di mons. G. Bonomelli de «La Patria», dal 1904, anno in cui venne anche edita «La Stella degli emigranti», organo della lega di preghiere per gli emigrati, pubblicato a Polistena: quest'ultimo integra bene modelli di tipo devozionale (attorno al santuario dell'Immacolata) a finalità assistenziali e informative nonchè di diffusione della «buona stampa». Gli esempi si potrebbero moltiplicare a

³⁸ Cf. E. Devoto, *Elementi per un'analisi delle ideologie e dei conflitti nella comunità italiana d'Argentina (1860-1910)*, «Storia Contemporanea», n. 2, 1986, pp. 279-292 e *Id.*, *La primera élite política italiana de Buenos Aires (1852-1880)*, «Studi Emigrazione», n. 94, 1989, pp. 168-194.

³⁹ *Religión e Inmigración en la Arquidiócesis de Buenos Aires. Datos estadísticos, octubre de 1907*, Buenos Aires, 1907; S. Pivato, *Don Bosco e la cultura popolare*, in F. Traniello (a cura di), *Don Bosco nella storia*, *cit.*, pp. 253-287.

dismisura: si pensi ai bollettini diocesani, in specie del Veneto e della Lombardia, ai fogli volanti delle società di patronato come la scalabriniana S. Raffaele e la Società S. Michele per gli emigranti meridionali di Palermo. Ma pressochè ogni patronato diocesano per gli emigranti, sorto in Italia soprattutto a seguito delle vive raccomandazioni di Pio X nel 1908 e nel 1911, era dotato di un bollettino di informazioni (più spesso di vita effimera) che teneva legati gli emigranti della provincia con le parrocchie di origine.⁴⁰ Si creava in realtà una catena di operatori in grado di aiutare e informare opportunamente gli emigranti in patria e all'estero.

Nè vanno trascurate altre manifestazioni di cultura popolare, come il teatro, utilizzato da parte dei cattolici, non meno che da socialisti ed anarchici, per trasmettere messaggi morali e culturali nel quadro di quella letteratura formativa e edificante, che mirando ad educare il popolo non trascurava obiettivi civili di svago per le masse.

Associazionismo mutualistico e cooperativistico

Come abbiamo già rilevato, nella seconda metà dell'800 associazioni sempre più numerose, anche nell'ambito parrocchiale, si aprono ai problemi della fabbrica, della moderna azienda agricola, del credito, ai problemi della scuola, della famiglia, del sindacato e del partito. Alle antiche associazioni (quando non soppresse dalle leggi eversive) si affiancano le nuove e inoltre le casse rurali, le cooperative, le unioni elettorali, i meetings per la difesa della famiglia, della religione nelle scuole, le società di mutuo soccorso e sindacali, le aggregazioni partitiche, le unioni di studi sociali

⁴⁰ G. Rosoli, *I patronati cattolici di emigrazione sotto Pio X*, «Studi Emigrazione», n. 66, 1982, pp. 317-334.

(come l'Unione Cattolica di studi sociali fondata nel 1890 dal Toniolo e dal vescovo Giuseppe Callegari per approfondire i problemi del lavoro, dell'organizzazione produttiva, dell'economia di mercato e dei sistemi tributari in una visione cristiana).

Se durante il periodo di Leone XIII si nota una crescita di queste nuove associazioni, con Pio X la rete si diffonde ulteriormente (con fenomeni simili e assai diffusi nella società civile), ipotizzando anche nelle parrocchie ruoli che sconfinano in quelli dei sindacati, degli istituti di credito (banche cattoliche), dei partiti. Un ruolo di primo piano, data la sua diffusione all'estero, ha svolto il mutualismo.⁴¹

Le associazioni ricreative, filantropiche, di incontro, anche quando saltuarie, hanno fornito agli emigrati mille spunti di ritrovo, di svago, di autoriconoscimento, di istruzione e di organizzazione, riuscendo a rivolgersi a fasce abbastanza ampie e non solo di proletari. Le società di mutuo soccorso, a differenza delle altre, sollecitavano negli emigrati degli interessi immediati. Notava con una certa enfasi già il De Michelis, riflettendo sull'esperienza svizzera, che le istituzioni educative, artistiche filantropiche e di convegno «muoiono poco dopo la nascita o si trascinano rachitiche», mentre gli organismi della mutualità «aumentano di numero e di vigore... rinsaldando sempre più i loro muscoli».⁴² In effetti queste società, come sottolinea Franzina, erano più facilmente «comprensibili» per il legame agli interessi degli emigrati (previdenza, assistenza reciproca, punti

⁴¹ La letteratura sull'argomento è abbondante. Oltre alle numerose indicazioni contenute nei lavori di D. Marucco e F. Devoto, cfr. F. Fabbri (a cura di), *Il movimento cooperativo nella storia d'Italia, 1854-1976*, Milano, 1979, gli scritti di Luigi Luzzatti, i lavori di Cherubini, Ciuffoletti e M. Degl'Innocenti, *Storia della cooperazione in Italia. La lega nazionale delle cooperative, 1886-1925*, Roma, 1977.

⁴² *La mutualità fra gli italiani nella Svizzera al 1 gennaio 1908. Studio statistico del Cav. G. De Michelis*, «Bollettino dell'Emigrazione», n. 10, 1908, p. 1185.

di razionalizzazione burocratica per necessità locali o di rapporto con il paese di provenienza), ed erano quindi atte a facilitare, incentivare e rafforzare numerosi processi di socializzazione.⁴³

Solo successivamente, tanto in Europa che in America, divennero più numerose le articolazioni e le manifestazioni a sfondo politico e di classe, incluse le occasioni di ritrovo e di svago offerte dalla sindacalizzazione incipiente. Anche la componente cattolica si è segnalata in questo campo, particolarmente dopo le esclusioni da parte di liberali, massoni e socialisti dalle società di mutuo soccorso a respiro nazionale, controllate da costoro. Anche in epoca tardiva, dopo l'inizio del '900 vengono fondate varie società cattoliche di mutuo soccorso, di regola a base parrocchiale.

Tanto per stare ad esempi conosciuti, nel quartiere italiano de La Boca, nel 1910 il salesiano don Stefano Bourlot istituì la «Società Cattolica Popolare Italiana di mutuo soccorso», che ruotava attorno al gruppo ligure e piemontese sensibile alle istanze confraternali, assistenziali e più tardi politiche, perchè da esso partirà il tentativo della fondazione in Argentina di una sorta di Partito Popolare. Ma il fenomeno mutualistico è molto più diffuso e capillare di quanto non appaia a prima vista.⁴⁴

L'insistenza sulle forme di cooperazione economica tra gli emigrati, sia di produzione che di consumo e del credito agricolo, sarà anche una delle costanti del gruppo di sacerdoti e laici che ruotavano attorno all'«Itálica Gens» (1909), la federazione per l'assistenza agli emigranti transoceanici.⁴⁵ Le campagne dell'America Latina, soggette a profonde tra-

⁴³ E. Franzina, *Le culture dell'emigrazione*, cit., pp. 329-330.

⁴⁴ J. E. Belza, *En la Boca del Riachuelo. Síntesis biográfica del sacerdote salesiano don Esteban Bourlot*, Buenos Aires, Lib. Don Bosco, 1957, p. 158.

⁴⁵ R. Venerosi, *La tutela economica della nostra emigrazione. Direzione e distribuzione - Il capitale e il credito coloniale - L'associazione economica - Il commercio*, «Itálica Gens», n. 1, 1911, pp. 5-24.

sformazioni all'inizio del secolo, abbisognavano di strumenti nuovi per reggere alle crisi ricorrenti e salvare gli affittuari immigrati e i poveri salariati dalle truffe dei proprietari agricoli e dei commercianti usurai. I loro sforzi hanno prodotto risultati significativi, anche se certamente inadeguati rispetto alle trasformazioni in corso. E in ogni caso, in Argentina, hanno costituito il terreno fertile per la nascita della *Federación Agraria Argentina* nel 1912. Un vero apostolo della mutualità e cooperativismo in Argentina è stato l'avv. milanese Serralunga Langhi, propagandista attivo nel secondo decennio del Novecento e legato agli esponenti del cattolicesimo argentino della *Liga social*.⁴⁶ Anche in Brasile le cooperative agricole nelle zone di immigrazione italiana (parallelamente a quanto avveniva nelle zone di influenza tedesca con il sostegno delle *Raiffeisen*)⁴⁷ hanno rappresentato un valido strumento di difesa del risparmio dei contadini italiani e della possibilità di sopravvivenza in quell'economia a lento sviluppo.

L'associazionismo sindacale e politico

È questa indubbiamente la forma più evoluta, ed anche più tardiva, del movimento cattolico italiano all'estero. Non è certo dato trovare in queste istituzioni di regola una spiccata valenza etnica, dal momento che in genere le iniziative si integravano necessariamente nel sistema politico locale.

⁴⁶ Sulla figura di Serralunga Langhi, vedi M. Gallo, *Presenza dei cattolici italiani in Argentina tra la metà dell'Ottocento e gli anni del fascismo (1850-1940). Tra emigrazione, mutuo soccorso e cooperativismo*, «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», a. 28, n. 2, 1993, pp. 140-162.

⁴⁷ R. Lauschner, D. Benevides Pinho, *A imigração alemã e o cooperativismo brasileiro*, in G. Rosoli (a cura di), *Emigrazioni europee e popolo brasiliano*, cit., pp. 307-320.

Ma è un fatto innegabile che i sindacati e certe formazioni politico-sindacali in America siano stati quasi un prodotto dell'immigrazione europea, tanto da costituire in alcuni paesi (è in particolare il caso del Brasile) un fenomeno legato prevalentemente ai gruppi stranieri immigrati, con scarsa adesione delle classi locali.⁴⁸

Negli Stati Uniti, in particolare, la componente più aggressiva del movimento operaio italiano è stata costituita da socialisti e anarchici, di regola permeati da atteggiamenti fortemente anticlericali. La componente cattolica, soprattutto irlandese, è stata determinante nella creazione della prima organizzazione sindacale statunitense dei *Knights of Labor* (1869), ma poi è confluita nel forte e più moderato sindacato di mestiere dell'*American Federation of Labor*.⁴⁹ Nelle campagne l'influenza sindacale è stata minore e legata soprattutto alla difesa della piccola proprietà. Ma soprattutto presso i ceti rurali dell'America Latina, trascurati dalle classi urbane emergenti e dai socialisti, si consolidò l'associazionismo sindacale cattolico che, in Argentina ad esempio, diede un contributo agli scioperi agrari del 1912 e più tardi alla formulazione di una legislazione operaia.

In Argentina la presenza dei cattolici italiani immigrati si fa sentire anche in ambito operaio ed urbano. A fine 1890 nella città di Bahia Blanca, poco prima della stessa pubblicazione della *Rerum Novarum*, il salesiano don Michele Borghino fondava l'Associazione «Círculo Católico de Obreros León XIII», con 75 soci fondatori e sotto la guida

⁴⁸ A. Trento, *Là dov'è la raccolta del caffè. L'emigrazione italiana in Brasile, 1875-1940*, Padova, Antenore, 1984; Id., *Emigrazione italiana e movimento operaio a São Paulo, 1890-1920*, in G. Rosoli (a cura di), *Emigrazioni europee*, cit., pp. 229-256.

⁴⁹ Cfr. i numerosi riferimenti in J. Hennessey, *I cattolici degli Stati Uniti. Dalla scoperta dell'America fino ai giorni nostri*, Milano, Jaca Book, 1984 e i contributi di Vecoli, S. Garroni e E. Vezzosi in A. Panaccione, *May Day celebration*, Venezia, Marsilio, 1988.

di mons. Cagliero. Nel 1892 veniva fondato ad opera del redentorista belga Federico Grote il primo *Círculo de obreros*. Questa istituzione si diffondeva grandemente nell'ambiente italiano per merito in particolare dei salesiani don S. Bourlot, Vespignani, E. Paglieri e N. Esandi e numerosi altri. Nel 1906 venne istituita una *Secretaría del Trabajo*, organizzata sul modello delle organizzazioni similari europee, con il fine di sottrarre i conflitti di lavoro al monopolio delle società socialiste o anticlericali. Scopo pratico di questa organizzazione, dove gli italiani rappresentavano l'elemento basilare, era di costituire un valido elemento di mediazione e un collocamento per i soci dei circoli operai, così come di dare la prima informazione ai nuovi arrivati per collocarli a condizioni eque e vantaggiose e vigilare poi sull'adempimento delle clausole dei contratti.⁵⁰ Il coadiutore salesiano, il trentino Carlo Conci (chiamato il Ketteler argentino), fu uno degli attivisti maggiori dei *Círculos católicos de obreros*, tanto da divenirne presidente nel 1920 e, con quel ruolo, rappresentante dei lavoratori argentini alla Conferenza internazionale del lavoro di Ginevra del 1925.⁵¹

Anche il tentativo di un trapianto della *Democracia Cristiana* (1902-1907) in Argentina (come in Uruguay) seguì da vicino il modello italiano, pur presentando caratteri specifici. Il cattolicesimo sociale argentino conobbe la sua massima espansione ed accettazione anche da parte dell'episcopato nel secondo decennio del '900 sotto la guida di mons. Michele De Andrea, ma vi si nota un certo parallelismo con quello italiano, anche come effetto della forte componente immigrata italiana.

La presenza del clero italiano negli scioperi agrari del

⁵⁰ N. T. Auza, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. I - Grote y la estrategia social*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1987.

⁵¹ Sulla figura di Carlo Conci, cfr. M. Gallo, *Presenza dei cattolici italiani*, cit., pp. 156-161.

1912, che da Alcorta nella provincia di Santa Fe divamparono ben presto nelle altre colonie, è abbastanza nota,⁵² anche per le corrispondenze inviate da questi preti (Angelo Gritti, Pasquale e Giuseppe Netri e Antonio Mollo) alla rivista dell'«Itálica Gens». Proprio la creazione di una Cooperativa e Cassa rurale da parte di Angelo Gritti, parroco di Arteaga, per difendere i coloni dalle imposizioni di agrari e negozianti, aveva scatenato le basse ire di questi possidenti. Attorno a quei sacerdoti era stata costituita una lega di difesa per i coloni che prima del raccolto si erano visti aumentare la percentuale da versare ai padroni. Lo sciopero, proclamato nel luglio del 1912 e ratificato da un comizio in chiesa, si indirizzava contro le pretese esose dei proprietari, gli abusi della polizia asservita ai primi, il disinteresse e le contraddizioni del governo centrale e locale. I rimedi proposti da questo manipolo ardimentoso, che pagò con l'arresto le denunce fatte, non si limitavano alla pura protesta, ma miravano soprattutto alla riforma del sistema vigente nelle campagne, attraverso la creazione di casse rurali e cooperative agricole, l'istruzione agricola, incentivi a favore della piccola proprietà, case igieniche, controllo dei libri contabili e delle misure contro le contraffazioni dei padroni, incentivi al mutuo soccorso, creazione di camere del lavoro e di arbitramento, miglioramento della viabilità.⁵³ Episodi simili si sono verificati anche in Brasile, nè sono mancati nel Nord America.

Ma è sempre il caso argentino il meglio conosciuto e forse il più significativo per la presenza di un associazionismo cattolico di stampo politico. Nel 1919 si tenterà perfino di avviare l'istituzione di un «Segretariato Italo-Argentino»,

⁵² P. Grela, *El grito de Alcorta*, Rosario, Tierra Nueva, 1958; E. Gallo, *La pampa gringa. La colonización agrícola en Santa Fe (1870-1895)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1983.

⁵³ A. Mollo, *Sciopero dei lavoratori della terra nella provincia di Santa Fe*, «Itálica Gens», n. 1-2, 1913, pp. 21-38.

sul tipo del Partito Popolare Italiano, che aveva ottenuto così brillanti risultati elettorali in Italia. Il partito cattolico, nonostante l'iniziale approvazione di buona parte dei vescovi, non entrerà nelle fase operativa.⁵⁴ Ma lo stesso progetto è significativo di questo profondo intreccio di forme organizzative, ideali, religiose, che hanno così intimamente legato le Americhe e l'Italia attraverso l'esperienza degli emigranti.

In conclusione, lo studio dell'associazionismo cattolico degli emigrati, qui solo schematicamente abbozzato, non può che meritare un adeguato approfondimento. Esso si rivela fecondo per la storia globale degli stessi movimenti politici e sociali dei cattolici nelle Americhe, dove l'associazionismo si è sviluppato così fortemente e si è segnalato non solo per i suoi aspetti organizzativi, ma soprattutto per le forme, i valori e i modelli di socializzazione a cui si è ispirato.

⁵⁴ G. Rosoli, *Le organizzazioni cattoliche italiane in Argentina*, cit., pp. 406-407.

LA PROBLEMATICA RELIGIOSA DEGLI ITALIANI IN FRANCIA DURANTE IL FASCISMO

Considerazioni preliminari

Tracciare un quadro preciso dell'attività delle Missioni Cattoliche tra gli emigrati italiani in Francia non è compito agevole, non solo per problemi di documentazione, il più delle volte carente o estremamente dispersa, ma anche per la necessità di definire in termini adeguati il ruolo di queste istituzioni religiose e sociali nei confronti della comunità italiana, della società francese e della Chiesa francese. Questa pluralità di piani di lettura è indispensabile per non appiattare la funzione di queste istituzioni, operanti già all'inizio del secolo, con iniziative ora esclusivamente religiose, ora con accentuazioni sociali, a volte con coinvolgimenti politici, ma non di segno uniforme, nel corso della storia di una stessa missione.

L'Opera Bonomelli si era resa benemerita all'inizio del secolo contro lo sfruttamento dei fanciulli italiani nelle vetrerie francesi, soprattutto nel dipartimento della Loira.¹

¹ E. Schiaparelli, *Il traffico di minorenni italiani per le vetrerie francesi: inchiesta eseguita nelle vetrerie di Lione e del dipartimento della Loira*, «Opera di assistenza agli operai italiani emigrati in Europa e nel Levante», I, n. 3-4 (1901), pp. 11-25.

Il numero di missioni aumentò nell'immediato dopoguerra soprattutto nelle zone rurali (Agen, Auch, Toulouse, e più tardi Montauban, Montpellier, Nîmes), creando una diversa tipologia rispetto alle sedi precedenti (Marsiglia, Lione, Nizza) e ai segretariati operai dislocati in zone prevalentemente industriali.²

È innegabile che la storia delle missioni si intreccia anche con la storia personale - che andrebbe approfondita - dei singoli missionari, non sempre omogenei per estrazione, formazione e orientamenti politici. È negli anni '20, ad esempio, che giungono in Francia preti di estrazione «popolare»: don Noradino Torricella ad Agen, uno dei fondatori del Partito popolare a Bergamo e invisato alle autorità fasciste cittadine e nazionali,³ don Enrico Druetti a Marsiglia,

² Per quanto riguarda l'aspetto religioso degli italiani in Francia, vedi la prima, pur riduttiva analisi, di G. Mauco, *Les étrangers en France. Leur rôle dans l'activité économique*, Paris, A. Colin, 1932, specialmente pp. 533-536; S. Bonnet, C. Santini, H. Bartelémy, *Appartenance politique et attitude religieuse dans l'immigration italienne en Lorraine sidérurgique*, «Archives de sociologie des religions», 1962, pp. 45-71.

Vedi il contributo relativo al Belgio di A. Morelli, *Fascismo e antifascismo nell'emigrazione italiana in Belgio (1922-1940)*, Roma, Bonacci, 1987, pp. 124-137, e un inquadramento in G. Rosoli, *Ruolo delle Missioni Cattoliche italiane nel sud della Francia (1922-1934)*, in E. Temime, T. Vertone (a cura di), *Gli italiani nella Francia del Sud e in Corsica (1860-1980)*, Milano, E. Angeli, 1988, pp. 42-67. Cfr. C. Wiegandt-Sakoun, *Les missions catholiques italiennes dans l'entre-deux-guerres: l'exemple français*, in P. Milza (dir.), *Les italiens en France de 1914 à 1940*, Rome, Ecole Française de Rome, 1986, pp. 471-480, con l'indicazione sommaria della distribuzione delle missioni e della loro attività.

³ Mons. Eugenio Noradino Torricella (Bergamo 1884 - Agen 1944), entrato nella carriera diplomatica svolse incarichi nelle nunziature di Londra, Monaco e Vienna fino al 1918. Nel 1919 partecipò alla fondazione del partito popolare a Bergamo collaborando con Dino Secco Suardo; giornalista di valore condusse fino al 1922 un'intensa campagna giornalistica contro il locale movimento fascista. Nel tardo 1924 negli ambienti cattolici di Bergamo gli venne suggerito di avviare una missione bonomelliana a Agen tra gli emigrati italiani, di cui molti bergamaschi. In Francia venne a contatto con gli antifascisti cattolici e con Giuseppe Donati e si scontrò con vari

amico di Jacini; don Costantino Babini, prima missionario a Auch, poi superiore dei missionari, la cui figura risulta ormai centrale in tutti gli studi sul ventennio, soprattutto per il suo impegno per l'indipendenza del clero italiano.⁴ Naturalmente se non si può parlare di un medesimo atteggiamento da parte del gruppo, neppure la parabola personale è sempre stata lineare. Parallelamente al comportamento generale della Chiesa italiana nei confronti del fascismo, ci sono stati dei momenti di consenso più o meno evidente, che si accentua (come in tutte le comunità italiane all'estero) con la guerra di Etiopia.⁵ Tuttavia possiamo riscontrare in Francia delle peculiarità che consistono nella maggiore consapevolezza e indipendenza dei missionari e che trovano la loro origine, come vedremo, nel dissidio tra S. Sede e regime a proposito dell'Opera Bonomelli.

Alcune considerazioni preliminari, anche se generali, sono opportune. In primo luogo, la condizione del missionario era più affine e parallela a quella dell'emigrato di quanto non sembrasse a prima vista: essi condividevano con i lavoratori italiani i sospetti e i pregiudizi della società francese, inclusa la stessa Chiesa. Anche se erano sempre stati invitati, a volte sollecitati, da zelanti pastori del posto, che si vedevano nell'impossibilità di poter raggiungere per difficoltà di comunicazione gruppi così diversi e consistenti,

consoli fascisti non solo per questioni politiche ma anche in tema di assistenza agli emigranti per i quali rivendicava una politica di sostegno più decisa. Cfr. ACS, *Ministero dell'Interno*, Casellario Politico Centrale, b. 5168, f. 29469 «Torricella Noradino».

⁴ Costantino Babini (Cotignola, 11.5.1891 - Noisy-le-Grand, 16.6.1968) missionario tra gli emigrati italiani in Francia, a Auch nel 1925, venne nominato nel 1928 direttore di tutti i missionari per gli emigrati italiani in Europa, incarico che svolse fino al 1948 con grande zelo e compiacimento da parte del card. R. C. Rossi, prefetto della Concistoriale.

⁵ L. Goglia, *La propaganda italiana a sostegno della guerra contro l'Etiopia svolta in Gran Bretagna nel 1935-36*, «Storia Contemporanea», XV, n. 5 (1984), pp. 845-906.

raramente i missionari si sentivano a proprio agio, di regola piuttosto tollerati nell'esercizio del loro ministero. E non erano solo i fattori politici che spesso venivano evocati a proposito dell'azione dei missionari (la divisione all'interno della comunità italiana tra fascisti e antifascisti e il coinvolgimento politico di alcuni missionari, che suggerivano ad alcuni vescovi francesi la scarsa utilità del loro lavoro o maggior garanzia di neutralità del clero francese)⁶ ma anche il metodo pastorale adottato, guardato con diffidenza dal clero francese che considerava a volte come arcaico il legame con la religiosità popolare italiana, l'amore degli italiani per le processioni e il culto esterno, la venerazione verso santi e madonne estranei alla devozione locale. Per studiare il ruolo del clero italiano all'estero, occorre una visione meno semplificata non solo dei rapporti comunitari e con la società francese, ma dei rapporti con la Chiesa stessa, all'interno della quale esistevano (come esistono oggi), conflitti culturali e ideologici, nonostante l'appartenenza alla medesima fede.

Le difficili condizioni in cui vivevano i lavoratori italiani avevano spinto i missionari già da anni a farsi interpreti delle loro esigenze e validi mediatori in caso di conflitti, sociali e di lavoro. Anche nei confronti delle accese dispute all'interno della comunità italiana e soprattutto dello scontro tra fascisti e antifascisti, il ruolo dei missionari è stato in genere, a parte delle eccezioni, di moderazione e di attenuazione dei contrasti. Certo, la veste del patriottismo - di cui spesso si condivideva l'apostolato dei missionari italiani - aggravava una situazione già compromessa e si prestava a fraintendimenti nei confronti delle autorità francesi, specie laiche, inclini a confondere come nazionalista quella che poteva essere una celebrazione paesana o come fascista una ricorrenza nazionale.

⁶ Lett. a C. Babini, 12 novembre 1936, in ACSER, *Carte Babini*.

È noto come l'importanza assunta dai partiti nella ricostruzione d'Italia, e in quel «domani» atteso dagli antifascisti e consolidato dopo l'armistizio del 1943, ha fatto sì che le componenti politiche antifasciste abbiano assunto un posto centrale nell'interpretazione del fenomeno fascista e dello scontro avvenuto tra le forze della società italiana. Tuttavia questa polarizzazione degli aspetti politici e del polo assorbente fascismo-antifascismo non può giovare a una corretta impostazione dell'analisi delle MCI, rischiando perfino di appiattare o annullare la loro preminente funzione religiosa.⁷

Nel parallelismo cattolico=fascista, di regola adottato dall'antifascismo laico per motivi intrinseci di polemica con la Chiesa, vi è una certa incapacità sostanziale a comprendere il mondo cattolico nei suoi valori guida. A questo riguardo, non è forse fuori luogo ricordare quanto gli studiosi più attenti hanno sottolineato in questi anni a proposito del rapporto Chiesa fascismo. Come avverte P. Scoppola: «Anche dove vi è consenso al regime e sostegno aperto, le motivazioni che muovono i cattolici sono diverse». La Chiesa è «altra» rispetto al fascismo. Se non altro, «la vita cristiana introduce un elemento critico, una incrinatura nel clima di identificazione mitica con il capo che caratterizza il

⁷ La maggior parte della letteratura sulle missioni italiane ne ha finora trattato in maniera limitativa o prevenuta seguendo i luoghi comuni della polemica degli antifascisti (che abbinava le missioni alla Dante Alighieri e ai fasci) o le riduttive analisi delle prime pubblicazioni di G. Mauco, *Les étrangers en France. Leur rôle dans l'activité économique*, Paris, A. Colin, 1932, specialmente pp. 533-536; Id. in «La Revue de Paris», 15.2.1933, pp. 834-856.

Fanno eccezione i lavori di B. Gallo sulle missioni in Lussemburgo: *La Missione Cattolica Italiana di Esch-sur-Alzette (Lussemburgo) tra impegno pastorale, assistenza sociale e lotte politiche: 1900-1945*, «Studi Emigrazione», 19, n. 66 (1982), pp. 253-281; Vedi ora B. Gallo, *Les italiens au Grand-Duché de Luxembourg*, Luxembourg, 1987 e il primo contributo che ha utilizzato principalmente la documentazione ecclesiastica, G. Sartori, *I missionari degli emigrati italiani in Francia di fronte al fascismo nel decennio 1924-1934*, «Studi Emigrazione», n. 5 (febbraio 1966), pp. 164-176.

regime totalitario di massa».⁸

Questa valenza religiosa va approfondita studiando il tipo di pastorale adottato dai missionari, sia quella sacramentale che sociale, il collegamento con la Chiesa locale (vari bollettini diocesani ospitavano rubriche in italiano per gli emigrati italiani), e tentando possibilmente di identificare la «fisionomia» sociale e religiosa della comunità dei fedeli che ruotavano attorno alle missioni: quanti erano i praticanti regolari, quali erano la loro estrazione sociale, provenienza regionale, orientamento politico, e inoltre quali erano le attività di routine e straordinarie avviate dal missionario (le S.Messe nelle varie località, missioni popolari, visite periodiche, uso di strumenti di collegamento e informazioni, come bollettini (ad esempio *La Buona Parola*) e giornali, ecc.), quali erano le associazioni ruotanti attorno alle missioni, quale il ruolo dell'Azione Cattolica Italiana e dei gruppi laicali, ecc. Su molti di questi aspetti non è ancora possibile fare luce in maniera sistematica, data la necessità di ricerche archivistiche e locali preliminari.

La difesa dell'autonomia religiosa dei missionari negli anni '20

A nessuno sfuggiva, né alle autorità italiane (consoli, Commissariato generale dell'emigrazione), né a fascisti e antifascisti, l'ampio servizio che svolgevano le MCI e il delicato ruolo di cerniera tra emigrazione di lavoro (la stragrande maggioranza) ed emigrazione politica. Erano i missionari che visitavano periodicamente i vari nuclei di italiani sparsi nelle campagne francesi (vedine gli itinerari su *Il Corriere*),

⁸ P. Scoppola, *Considerazioni conclusive*, in P. Pecorari (a cura di), *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, Milano, Vita e Pensiero, 1979, p. 1273. cfr. anche di P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Bari, Laterza, 1976.

che ottenevano ascolto dalle famiglie, condividendo i loro problemi, pur di fronte all'indifferenza e alle asperità di un ministero particolarmente difficile. Il controllo sul clero italiano diventava una questione centrale: per la S. Sede come salvaguardia di quella preminente funzione religiosa che rischiava altrimenti di annebbiarsi nel ministero nazionale, per le autorità e i partiti italiani per la funzione rispettivamente patriottica, sociale e di collegamento con gli emigrati.

È forse opportuno richiamare brevemente gli estremi del conflitto tra regime e S. Sede che si è sviluppato attorno al cosiddetto ruolo «politico» delle missioni, non perché esso diventi prevalente, ma per ricercare le ragioni del confronto con il regime, il progetto specifico della Chiesa, le idealità dei missionari in Francia e le eventuali ambivalenze.

Con l'ascesa alla presidenza dell'Opera Bonomelli (attiva in tutta Europa a favore degli italiani) da parte del popolare Stefano Jacini, nel 1921, divennero evidenti i motivi di contrasto, anche sui temi di politica migratoria, tra il potente Commissario generale dell'emigrazione, Giuseppe De Michelis, e la dirigenza «popolare» dell'Opera. Con l'ascesa del fascismo al potere l'anno dopo, la rivalità di indirizzo politico si sommò ad altri interessi, portando alla convergenza tra De Michelis e Mussolini, confermata infatti dall'esclusione dell'Opera Bonomelli dai sussidi del Commissariato nel 1923, con decisione del capo del governo.⁹

Con la preoccupazione di legare il fenomeno migratorio agli obiettivi di politica estera italiana, diventava sempre più importante il controllo sulle associazioni private di patronato (in specie sul personale) e la prevalenza dell'azione dello Stato, e nel caso dei connotati fascisti di questo, nell'orga-

⁹ «Approvo conclusioni contrarie all'ulteriore concessione di sussidi: Mussolini», 29 giugno 1923, ASMAE. *Commissariato generale dell'emigrazione*, Uff. Gabinetto, b. 29, f. 6 «Opera Bonomelli».

nizzazione assistenziale all'estero. Dopo l'eliminazione di Jacini aventinianista nel 1926 e la «fascistizzazione» del Consiglio direttivo dell'Opera Bonomelli, con la nomina del commissario on. O. Pedrazzi (nazionalista, dannunzianista, poi ambasciatore in Spagna), l'interlocutore del governo divenne l'autorità ecclesiastica centrale e il controllo sull'ossequenza dei missionari bonomelliani alle direttive governative e al nuovo indirizzo patriottico fascista rientrò nella più ampia questione, allora in corso di definizione, dei rapporti tra Stato, Chiesa e regime (negoziati segreti avviati nel 1926 e basati su un implicito armistizio tra S. Sede e regime: il che spiega anche il silenzio ufficiale a proposito della contesa sull'Opera Bonomelli).

Le direttive del card. Gaetano De Lai apparivano chiare già all'inizio del 1926: «I missionari non sono da considerarsi una parte dell'Opera Bonomelli, dei quali il Consiglio direttivo dispone a suo talento, ma che essi siano *scelti, destinati, rimossi*, licenziati dall'Autorità ecclesiastica, alla quale appartengono e li dirige»,¹⁰ I missionari di emigrazione più anziani (Dosio e Druetti), per ovviare alle continue interferenze delle autorità fasciste italiane, nel settembre 1926, avevano inoltrato alla Congregazione Concistoriale un memorandum in cui suggerivano di rifondare l'Opera Bonomelli per sottrarla alla direzione laica, De Michelis, che aveva promosso una serie di inchieste (già nel 1923) e denunce a carico di missionari poco disposti a collaborare o che non avevano parlato positivamente del regime (chiedendone il trasferimento alla direzione laica), aveva detto chiaramente al responsabile ecclesiastico che i sussidi ai missionari sarebbero stati concessi solo se questi acconsentivano di fare i corrispondenti locali del suo ufficio.¹¹

¹⁰ Nota sull'Opera Bonomelli, 16 marzo 1925, ACSER, *Carte Opera Bonomelli*.

¹¹ De Michelis a Beltrami, 4 febbraio 1926, *ibid.*

Le norme fondamentali stabilite dal card. G. De Lai, il 26 marzo 1926, e approvate personalmente da Pio XI, affermavano che i missionari erano soggetti solo all'autorità ecclesiastica e che la destinazione e il trasferimento dei medesimi erano determinati solo dal superiore religioso. Si definivano poi delle norme di comportamento dettagliate; l'art. 10 in particolare stabiliva: «Non accetteranno inviti o incarichi disdicevoli e poco convenienti allo stato sacerdotale, come... partecipare a feste o dimostrazioni aliene dagli scopi propri del sacerdote, riservando il loro intervento alle celebrazioni strettamente religiose. Si asterranno quindi in modo assoluto e sempre da ogni manifestazione politica o di partito, ricordando che essi sono mandati a tutti per curare di tutti specialmente gli interessi spirituali: e si asterranno pure dal collaborare comunque in giornali o periodici di carattere politico».¹²

Questa rigorosa apoliticità e indipendenza del sacerdote all'estero divennero il cavallo di battaglia della S. Sede e portarono alla rottura con il regime; imponevano al missionario una norma di condotta esigente, non sempre seguita con coerenza, che avrebbe indubbiamente salvaguardato la sua funzione religiosa, anche se indeboliva le istanze antifasciste di vari, proibendo di scrivere su giornali politici e di esprimere pubblicamente la loro opinione.

Ma nella sostanza era l'intero gruppo dei missionari che era solidale in questo indirizzo, come dimostrava l'inoltro alla Concistoriale delle loro proteste per le ingerenze indebitate della direzione fascista dell'Opera (il card. De Lai qualificava come «maniera veramente militare di mostrare la porta» l'estromissione di Torricella dall'Opera Bonomelli e altre simili disposizioni), e manifestando alla S. Sede di non avere «alcuna intenzione di accondiscendere a trasformarsi

¹² «Norme Generali pei Missionari dell'Opera Bonomelli», 26 marzo 1926, *ibid.*

in funzionari del governo italiano, diventando pienamente dipendenti dai dirigenti laici di Milano»,¹³

I missionari furono costretti a reagire (don De Vita a nome di tutti) contro la campagna di intimidazione e la guerra senza quartiere diretta contro Torricella, ecclesiastico di rilievo e di grandi capacità, proveniente dalla diplomazia, non appartenente formalmente all'Opera Bonomelli, ma legato alla sezione bonomelliana di Bergamo che l'aveva inviato nel Gers. Proprio quando, nel giugno 1926, veniva estromesso il direttore del giornale dell'Opera Bonomelli, *La Patria*, diretto per 18 anni da don Mietta («De Michelis nei nuovi accordi ha chiesto la mia testa e i nostri bravi signori (del Consiglio) gliela hanno data subito»),¹⁴ Torricella pensava che era indispensabile un giornale cattolico per gli emigrati. Giunto ad Agen per l'assistenza alla consistente comunità di bergamaschi, su invito di quel vescovo locale, Torricella fondava un settimanale in italiano *Il Corriere*, il 4 novembre 1926, giornale che diresse per quasi vent'anni sempre ad Agen fino alla sua morte, assassinato nel 1944. Il giornale voleva indirizzarsi agli agricoltori italiani del Sud-ovest della Francia (quasi 90 mila), parlare loro un linguaggio facile sui loro problemi quotidiani, agricoli, finanziari, di pratiche, e mantenersi alieno da contese politiche, nonostante la verve istintiva del direttore lo esponesse alle censure delle autorità fasciste.

Nell'editoriale del primo numero, Torricella affermava (c'era l'eco delle disposizioni di De Lai) che il giornale voleva operare sopra le passioni politiche, perché «fare della politica significa... creare e mantenere i dissensi». E soggiungeva ambiziosamente «Il Corriere diverrà il giornale degli emigrati: non l'eco di lotte, di insulti, di volgarità, ma l'eco di parole che affratellino». ¹⁵ E in realtà divenne in breve il

¹³ Appunto del card. De Lai, giugno 1926, *ibid.*

¹⁴ Mietta a Dosio, 13 giugno 1926, *ibid.*

¹⁵ «Il Corriere», I, n. 1, 4 novembre 1926.

giornale di emigrazione più diffuso e letto in Europa (oltre 10 mila esemplari).

La risonanza della lotta interna per il controllo dell'Opera Bonomelli era giunta anche agli antifascisti. *Il Corriere degli italiani*, diretto da Giuseppe Donati, smascherava la «fascistizzazione» dell'Opera Bonomelli, il 9 e il 21 ottobre 1926, denunciando l'eliminazione degli elementi antifascisti ma anche debolezze e cedimenti dei preti. Avvertiva della «tenacissima resistenza» del Vaticano contro l'opera di assorbimento delle istituzioni cattoliche, ma criticava anche il card. De Lai per aver ordinato ai missionari di astenersi da ogni attività politica.¹⁶

Nonostante l'intervento personale del gesuita Tacchi Venturi presso Mussolini per ottenere un cambiamento di rotta, i comportamenti ricattatori a danno dei missionari continuavano¹⁷ e convincevano sempre di più la S. Sede dell'impossibilità di un convinto e definitivo accomodamento; occorreva «separare le competenze fra l'Opera Bonomelli e il Corpo dei missionari» per non «abdicare quella giusta libertà ed indipendenza dei suoi missionari». ¹⁸ I fatti più gravi si verificarono nell'estate del 1927 dopo

¹⁶ *I fasti del Commissariato dell'emigrazione. Come la Bonomelli è stata fascitizzata*, «Il Corriere degli Italiani», 9 ottobre 1926; *Fascismo e Vaticano: la Bonomelli e la politica fascista all'estero*, *ibid.*, 21 ottobre 1926.

¹⁷ Lo stesso Commissario straordinario dell'Opera Bonomelli, on. Pedrazzi, si sentì obbligato a richiamare il direttore dei fasci all'estero Giuseppe Bastianini di «non interferire - così affermava a mons. Ferrario - in un'azione religiosa e morale che è rigorosamente autonoma e che deve essere lasciata in pace o aiutata». Ma a questa raccomandazione a non spingere i missionari «verso un'opera politica che loro non spetta, o a disturbarli o a criticarli con azioni locali ingiuste», come facevano i fasci all'estero, aggiungeva che «sullo spirito nazionale (dei missionari) veglierò anch'io». E questo non poteva non preoccupare; infatti le interferenze non ebbero a diminuire, soprattutto per le autoritarie prese di posizione di U. Pestalozza e R. Centolani della direzione laica.

¹⁸ De Lai a Tacchi-Venturi, 21 febbraio 1927, ACSER, *Carte Bonomelli*, cit.

alcuni mesi di incertezze e attese. Dopo l'allontanamento di don Vignola da Chambéry - con l'accusa di operare contro o in disaccordo con il console locale - e don Bergamo da Naters - cui invece la Concistoriale raccomandava di restare fino a nuove disposizioni - fu il caso di don Druetti di Marsiglia a suscitare la maggiore tensione. Don Druetti veniva allontanato con procedimento sommario dalla sua missione per l'esplicita e dichiarata opposizione alla fascistizzazione dell'Opera Bonomelli e a causa dell'ascendente che aveva sui confratelli. Druetti protestò vivacemente presso il card. De Lai perché il suo trasferimento era una «nuova prova palmare della assoluta precarietà della Bonomelli e della completa mancanza di garanzie, cui è esposto il loro lavoro in balia, oggi più che mai, degli umori politici e personali dei R.R. Consoli e della Direzione laica dell'Opera stessa».¹⁹

Alla Concistoriale non rimaneva quindi che decretare, senza clamore e con atto unilaterale trattandosi di materia ecclesiastica, lo scioglimento del corpo dei missionari dell'Opera Bonomelli. Pio XI concesse in un'udienza la sua approvazione, e in una lettera indirizzata personalmente a ciascun missionario, il 19 novembre 1927, la Concistoriale notificava che «per incongruenze e difficoltà avvenute, il S. Padre ha stabilito di sciogliere, come di fatto ha sciolto, il corpo dei missionari Bonomelliani, salvo a ciascuno di essi di liquidare quegli interessi materiali che ha o presume avere coll'Opera».²⁰ Di questo decreto non esiste traccia nei documenti ufficiali della S. Sede probabilmente per non creare degli attriti con il governo italiano.

Il colpo fu avvertito da parte fascista, nonostante la discrezione ufficiale; la Chiesa voleva dare un segnale di fermezza e intransigenza in materia ecclesiastica per le trattati-

¹⁹ Druetti a De Lai, 14 novembre 1927, *ibid.*

²⁰ Lett. di Rossi a nome di De Lai, Roma, 19 novembre 1927, *ibid.*

ve in corso. La S. Sede non intendeva abbandonare l'assistenza agli emigranti, ma semplicemente ristrutturarla su nuove e autonome basi con un superiore dei missionari italiani in Europa nella persona di Costantino Babini, allora missionario a Auch, sacerdote di grande impegno e preparazione e politicamente non coinvolto.

L'importanza del caso Druetti di Marsiglia venne riconosciuta anche da parte fascista. Il sottosegretario Suardo riassemeva a Mussolini il motivo del provvedimento della S. Sede: «l'allontanamento, dal Segretariato di Marsiglia, del Missionario Don Druetti, che la Presidenza dell'Opera avrebbe disposto senza preventiva intesa con l'Autorità Ecclesiastica... La verità è che alle numerose segnalazioni e interpellanze dell'Opera l'Autorità ecclesiastica *non ha mai risposto*, mettendo l'Opera stessa nella inderogabile necessità di agire d'autorità per troncane e stroncare le intemperanze antifasciste di Don Druetti».²¹

Con l'incarico a Babini, la ristrutturazione del gruppo, l'abbandono delle insegne dell'Opera Bonomelli e l'assunzione della denominazione «Missione Cattolica Italiana», la S. Sede stabiliva anche delle nuove norme per i missionari. Nel 1° art. si affermava che «i Missionari devono essere assolutamente dipendenti dall'Autorità Ecclesiastica, esclusa qualunque ingerenza di qualunque autorità laica»,...; «devono svolgere un'azione eminentemente religiosa». Inoltre ai missionari «è proibito appartenere a partiti politici, ad associazioni non inerenti al loro ministero; essi pertanto si asterranno in modo assoluto e sempre da ogni manifestazione politica o di partito, ricordando che sono mandati a tutti per curare di tutti specialmente gli interessi spirituali» (art. 6).²²

²¹ Suardo a Mussolini, dicembre 1927, ACS, *Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1931-1933*, F. 1/6, n. 1496 «Opera Bonomelli».

²² «Disposizioni per i rev.di Missionari d'Emigrazione in Europa», 5 marzo 1928, *ibid.*

Dell'intera vicenda dell'Opera Bonomelli ben poco trapelò in superficie, se si pensa che soltanto un trafiletto del luglio 1928 su *Il Popolo d'Italia*, dal titolo «Perché è stata sciolta l'Opera Bonomelli», dava notizia dell'avvenuto scioglimento da parte dell'assemblea dei soci e dei delegati, cui si rimproverava, tuttavia, di non aver indicato chiaramente la responsabilità della decisione finale nell'intransigenza del Vaticano. Gli rispondeva *L'Osservatore Romano* del 27 luglio 1928, precisando che le disposizioni conformi alla disciplina ecclesiastica «trovarono opposizione nei dirigenti dell'Opera, e allora la Santa Sede - dopo replicati inviti e rinnovate trattative, riuscite vane - si trovò nella necessità di separare ogni azione degli ecclesiastici da quella che intendeva continuare l'Opera Bonomelli, e fu costretta a sciogliere il corpo dei Missionari», pur senza abbandonare l'assistenza agli emigrati in Europa.

Ma tale discrezione e riserbo, a tutela delle trattative per la Conciliazione, giocarono a sfavore dei missionari che spesso si trovavano in alcune zone calde, di tensioni sociali e politiche, per le lotte tra fascisti e antifascisti e per le misure repressive della polizia locale. L'atteggiamento di ossequio formale alle autorità italiane, la necessaria collaborazione con loro per l'assistenza spicciola agli emigrati, alcune ingenuità nel sottovalutare il clima di tensione all'interno della comunità italiana esposero in alcuni casi i missionari alle

Sulla vicenda dello scioglimento dell'Opera Bonomelli, vedi Ph. Cannistraro, G. Rosoli, *Emigrazione, Chiesa e fascismo. Lo scioglimento dell'Opera Bonomelli (1922-28)*, Roma, Studium, 1979.

Il cattolico popolare F.L. Ferrati approvava la decisione pontificia, pur indulgendo alla valutazione corrente dell'antifascismo, ripresa totalmente, che cioè i missionari dell'Opera Bonomelli erano «sottomessi al volere dei consoli, non erano che delle pedine nelle mani dei governanti fascisti contro gli emigrati politici e contro tutti gli Italiani liberi. Gli operai non avevano più fiducia in questi preti pagati da un'istituzione controllata dal governo fascista. Dietro la sortana del cappellano si sospettava sempre la spia del consolato e del fascio», «L'Observateur», 7/14, 21 agosto 1928.

reazioni di anarchici e di certo antifascismo violento che, colpendo i preti, riteneva di colpire i naturali alleati del regime. Il dissenso e i contrasti interni tra missionari italiani e autorità fasciste, non trapelati all'esterno, erano noti solo a qualche antifascista cattolico, come Donati.²³ Ma non bastavano le poche informazioni, a volte imprecise o contraddittorie, nel clima di sospetto diffuso tra i fuorusciti all'estero, a dissipare gli equivoci e i pregiudizi.

Così l'anarchico Gigi Damiani, in un proclama da Ginevra contro la Bonomelli, all'inizio del 1928 (quando già il corpo dei missionari era stato sciolto), lanciava pesanti accuse di spirito poliziesco e inquisitoriale ai preti della Bonomelli. «Essi trasformarono d'un subito la «Bonomelli» pretesa opera assistenziale in un certo ufficio di Polizia Fascista, in un «Fascio» di più. Evidentemente ne devono aver dette delle grosse se il malcontento si è manifestato anche negli ambienti cattolici. E questi giorni circolò la voce che il Vaticano aveva richiamato all'ordine i preti fascisti della «Bonomelli», consigliandoli a non fare tanto... gli squadristi».²⁴

Gli effetti di questa apertura delle ostilità contro i missionari si conobbero quando, dopo pochi mesi, si ebbe il ferimento a revolverate di don Martinoli a Esch (Lussemburgo) nel maggio 1928, filofascista reo di aver concesso il cortile del suo centro alle prove di filodrammatica fascista; ma l'e-

²³ I contributi su Donati e sui fuorusciti cattolici sono ormai numerosi: G. Fuschini, *Giuseppe Donati nella vita e nell'azione*, Roma, Seli, 1945; A. Cavalli, *Giuseppe Donati*, Faenza, 1945; G. Rossini, *Introduzione*, in G. Donati, *Scritti politici*, Roma, Ed. Cinque Lune, 1956; L. Bedeschi, *Giuseppe Donati*, Roma, Ed. Cinque Lune, 1959; AA.VV., *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1973; G. Ignesti, *Francesco Luigi Ferrari e «L'Observateur»*, Roma, Ebe, 1975; R. Cerrato, *Aspetti del pensiero politico e religioso di Giuseppe Donati durante l'esilio, in Antifascisti romagnoli in esilio*, Firenze, La Nuova Italia, 1983, pp. 381-410.

²⁴ Rapporto della polizia fascista da Marsiglia, 9 marzo 1928, ACS, Ministero dell'Interno, DGPS, Cat. G1, 1910-34, b. 31, f. «Milano».

pisodio più grave fu l'assassinio, il 17 novembre 1928, di don Cesare Caravadossi a Joeuf. Il caso Caravadossi (parallelo, per molti aspetti, a quanto avverrà a Torricella nel 1944) è emblematico della situazione dei missionari, che pur avendo provocato con le loro denunce la reazione del Vaticano (aspetto del tutto ignoto agli antifascisti) si trovavano esposti a un fuoco incrociato. Neppure il segretario generale dei fasci all'estero, Piero Parini, nel suo opuscolo propagandistico e agiografico su Caravadossi, (*Un martire della fede e della patria*, una evidente strumentalizzazione del caso), poteva andare oltre l'affermazione che «Don Caravadossi non fu mai un fascista militante; fu soltanto un buon italiano e come tale era buon amico del Fascismo». ²⁵

Certo Théodore Vercelli, amico di Caravadossi, traduttore giurato presso il tribunale di Briey, tentava una spiegazione del gesto compiuto dall'anarchico, Angelo Bartolomei, arrestato poi in Belgio, nel clima di tensione che si era creato nella zona di Nancy tra gli antifascisti minacciati di espulsione, su indicazione, come si vociferava, del Consolato. L'amico Vercelli (che si dichiarava comunista) si sentì in dovere di avvertire Caravadossi dei pericoli che correva ingenuamente con i suoi frequenti rapporti con il Consolato: «l'avevo... esortato ad essere più prudente, lui che era più esposto dei funzionari, che se ne servivano». «Personalmente, conoscendo la sua bontà (di Caravadossi), lo credo estraneo a tali manovre» (di espulsione). Anche l'uccisore, antifascista ma ancor più anticomunista, secondo Vercelli, aveva ucciso «in omaggio alle sue idee, per un ideale (!) di vendetta, colpendo nella vittima non il prete, ma lo strumento fascista o da lui creduto tale», non per ragioni particolari contro Caravadossi. ²⁶

²⁵ Segreteria generale dei fasci all'estero, *Don Cesare Caravadossi. Un martyr de la foi et de la patrie*, Roma, s.d., pp. 22-23.

²⁶ Vercelli a Dosio, Briey, 1 dicembre 1928, ACSER, *Carte Dosio*.

Paradossalmente, don Caravadossi, assassinato per presunta collusione fascista, era invece stato pubblicamente criticato da Piero Parini per la sua mancanza di impegno politico. Ma i tentativi di strumentalizzazione della sua memoria continueranno anche quando nel 1933 ne verrà esumata la salma nel cimitero di Verdun, al punto da indurre don Donadio a non parteciparvi per la palese speculazione di partito.

Sorprende l'assenza di riprovazione dell'assassinio da parte degli antifascisti di *Libertà*, a conferma non solo del clima di violenza diffusa, subita e compiuta, ma anche di quella sorta di duro giustizialismo tipico del fuoruscitismo laico, o meglio anticlericale, secondo cui certe «punizioni» erano meritate!²⁷

In realtà l'antifascismo laico, per la sua formazione culturale, non riuscì mai a comprendere la natura e il ruolo dei

²⁷ Nel primo articolo del 25 novembre 1928 che dava notizia dell'uccisione di don Caravadossi (*Il «vittimismo» del boia. La solita speculazione*) il giornale della concentrazione *La Libertà* negava i caratteri di delitto politico e polemizzava con le dichiarazioni del console che, addebitando responsabilità a certo antifascismo anticlericale, nel caso al vecchio poeta Gambari, voleva far speculazione «in ogni caso, malgrado le sue stesse affermazioni che lasciano ancora in aria tutte le ipotesi affacciate sull'uccisione dell'abate».

Nell'articolo successivo del 2 dicembre 1928 (*Il «vittimismo» del boia. Intorno al delitto di Joeuf*) la responsabilità dell'accaduto veniva fatta ricadere sul fascismo stesso. Si ridicolizzavano le dichiarazioni del console di Nancy che aveva affermato l'estraneità di don Caravadossi al fascismo e si prendevano a pretesto le dichiarazioni sul *Popolo d'Italia* del fratello dell'ucciso Emilio, squadrista a Genova.

Nel trafiletto «Non erano fascisti!» si giungeva ad affermare «Ah se è vero - vien voglia di gridare - tanto peggio! poiché agivano come se lo fossero, e il non esserlo *ufficialmente* era un mezzo di azione più scaltro ed efficace». Mescolando volentieri le due carriere familiari si diceva nel trafiletto *Aberrazioni*: «La pietà per la vittima ci desta in cuore una mestizia che resiste a dir tutto quello che si meriterebbe questo signore. Perché se si va a portare la guerra civile dalle revolverate di Genova nei centri dell'emigrazione italiana dove sono a migliaia le vittime dei bandi... il ciclo fatale della vendetta e del sangue non si chiude. Questo obbrobrio è il Fascismo!»

missionari e si mostrò ben propenso a fare di ogni erba un fascio. Torricella, anch'egli vittima più tardi di questi radicati e violenti preconcetti e giudizi sommari - e oscuramente minacciato già nell'aprile 1928 -, così si esprimeva a proposito dell'uccisione di Caravadossi: «Si vede che c'è una parola d'ordine contro il missionario per i giornali anticlericali - *Libertà*, ecc. - parlano sempre dei missionari come le avanguardie del fascismo. Il che non è. Non crede Lei che la Congregazione o il Prelato potrebbero precisare una volta di più che i Missionari non fanno e non devono fare opera di Partito e che la nuova organizzazione è alle dirette dipendenze della Santa Sede la quale esige dai Missionari un apostolato per le anime all'infuori di ogni partito politico?»²⁸

Una questione di forma e di sostanza: i contributi governativi ai missionari

Non si possono comprendere le difficoltà e le ambiguità in cui si trovavano i sacerdoti di emigrazione senza far riferimento alla questione dei contributi che il Ministero degli esteri intendeva versare ai missionari, in considerazione della loro opera altamente sociale, anche dopo lo scioglimento del corpo dell'Opera Bonomelli. Non era rilevante

²⁸ Torricella a Babini, Agen, 18 novembre 1928, ACSER, *Carte Babini*.

Qualche mese prima Torricella era stato oscuramente minacciato su *La Libertà* del 1 aprile 1928 (*Monsignore(?) Torricella è un agente del proselitismo fascista?*) da antifascisti che lo accusavano di aver abbandonato la sua neutralità (era l'eco del contributo ricevuto con il consenso del console?). Gli addebitavano un doppiogiochismo e un'opera di persuasione per convogliare gli emigrati «in questa o quella organizzazione locale, che i fascisti cercano, con scarso successo, di mettere su fra gli emigrati... cercando di nascondere la sua mano in questo intrigo... Niente giochetti a *double face* e con l'intesa che se egli si caccia nella mischia, naturalmente noi avremo il diritto di picchiare sodo (e ce n'è di materia) anche su di lui. Non creda don Torricella che noi lo perdiamo di vista!». Saranno gli autori dell'avvertimento ad armare la mano contro di lui nel 1944?

tanto il fatto o l'ammontare del contributo quanto piuttosto il significato che ad esso intendeva dare il fascismo, cioè di conseguente affidabilità dei missionari. La questione dei contributi apparve subito importante agli occhi della S. Sede e fu regolata direttamente da una decisione del papa. Di fronte alle ambiguità persistenti, la Concistoriale, l'organo competente della S. Sede, si orienterà infatti sempre più a fare a meno dei contributi governativi.

Il dubbio fu sottoposto alla Concistoriale dal Prelato per l'emigrazione italiana mons. Beltrami che, nel marzo 1928, si trovava nell'esigenza di dover inoltrare il resoconto annuale alla Direzione generale degli italiani all'estero per ottenere il sussidio. Pur avendo insistito con il direttore degli italiani all'estero, Pompei, che i missionari «non dovevano essere considerati come agenti politici alle dipendenze dei Consoli o come emissari nazionalisti», si domandava se era allora «conveniente accettare di nuovo tale sussidio?». ²⁹ Nell'udienza del 2 marzo 1928, il S. Padre definiva con il card. Perosi la linea di condotta: il denaro poteva essere accettato, qualora venisse offerto, ferma la condizione che i missionari non si occupassero di politica, e con una aggiunta importante. «Il S. Padre poi ha ordinato che il Prelato non presenti alla Direzione generale degli Italiani all'estero un rendiconto dell'impiego della somma elargita», ma semplice ricevuta. ³⁰

Inaspettatamente a metà marzo, mons. Beltrami fu invitato a ridiscutere la materia, con il nuovo direttore generale degli italiani all'estero, Lojacono, che intendeva rivedere la concessione fatta in precedenza e porre dei veto contro

²⁹ Appunto di Beltrami, s.d. «Origini delle Missioni sussidiarie dal R. Governo Italiano», ACC, *Missionari per l'assistenza degli emigrati italiani in Europa (ex Bonomelliani)*, 176/28.

³⁰ Appunto card. Perosi ex *Aud. SS.*, Roma, 2 marzo 1928, e lett. a Beltrami 6 marzo 1928, *ibid.*

quei missionari «che avessero creato delle incrinature nella colonia italiana o che comunque avessero fatto opera di disgregamento; tale veto importava la immediata rimozione del missionario». Di fronte a tale richiesta di eccezionale gravità e comunque di competenza a lui superiore, mons. Beltrami osservò subito che «accettando tale condizione i sacerdoti sarebbero restati alla mercè dei Consoli. Egli corresse dicendo che arbitro sarebbe stato il Governo il quale controlla l'operato dei Consoli. Risposi che ciò nulla mutava e che nulla toglieva alla gravità della condizione apposta, la quale rendeva il missionario un semplice strumento nelle mani della autorità politica; lo pregai di non insistere... Restò tuttavia pacifico che anche delle lire 68mila come della più rilevante somma in questione non dovessi rendere ragione che ai miei legittimi superiori ecclesiastici». ³¹

Solo alla fine di marzo, la questione veniva definitivamente chiarita, in un colloquio di due ore «animato e delicato», tra mons. Beltrami e il direttore Lojacono e Parini, direttore dei fasci italiani all'estero: la somma di L. 200 mila per il 1928 veniva data «senza condizioni con un atto di fiducia nella lealtà e nella prudenza del Prelato». ³² Il S. Padre veniva subito informato della cosa. Ma solo a maggio mons. Beltrami veniva autorizzato, con una lettera a Lojacono rivista personalmente dal Papa, ad accettare il sussidio di L. 200 mila «per il mantenimento e, possibilmente, per la intensificazione della assistenza spirituale agli italiani emigrati in Europa», «e di cui avrebbe reso ragione unicamente ai suoi superiori ecclesiastici». ³³

La lettera di Beltrami, con l'inserimento di quell'«unicamente», indispettì grandemente Lojacono e Parini i quali, all'inizio di giugno 1928, decisero perfino di ritirare il man-

³¹ Beltrami a Perosi (riservata), Roma, 19 marzo 1928, *ibid.*

³² Beltrami a Perosi, Roma, marzo 1928, *ibid.*

³³ Beltrami a Lojacono, Roma, 25 maggio 1928, *ibid.*

dato di pagamento delle L. 200 mila. Notava il card. Perosi: «Ora sono sulle furie perché mons. Beltrami ha messo in carta le cose convenute. Il che sta a dimostrare che dunque non erano sinceri in quel che dicevano; e che erano disposti a giocare poi il Prelato, se le cose non fossero andate a loro garbo e piacimento!»³⁴ La Concistoriale era in realtà disponibile a togliere quell'unicamente, ferma restando l'assenza di condizionamenti nella concessione.

Tale scrupolo, mostrato ai vertici della Chiesa, nel chiarire il significato a monte dei contributi, trovava una giustificazione nelle difficoltà che, a livello periferico, i missionari avevano già sperimentato a proposito di contributi che, dati inizialmente senza clausole preliminari, solo per aiutare i missionari, finivano poi nella realtà per condizionare la loro opera.

Gli equivoci della Conciliazione

La raggiunta Conciliazione tra Chiesa e Stato nel 1929 ha costituito per il regime un grande successo in Italia e all'estero: in Italia per il massiccio consenso dei ceti medi, popolari e delle gerarchie ecclesiastiche all'azione del regime e per l'eliminazione pratica del Partito popolare italiano e, all'estero, per il prestigio internazionale nell'aver risolto positivamente l'annosa questione.

La situazione dei missionari degli emigrati non ebbe per nulla a migliorare dopo la Conciliazione. Proprio nei mesi successivi si verificò una serie di pressioni e minacce perché le autorità fasciste si ritenevano in dovere di richiedere un

³⁴ La Concistoriale in data 14 luglio 1928 compiva un'aggiunta alla lettera di accettazione di mons. Beltrami delle L. 200.000 mila del Ministero degli esteri «per l'assistenza puramente religiosa»: «la Direzione generale degli italiani all'estero è sicura che essa sarà per corrispondere interamente ai fini che abbiamo segnato nella nostra cordiale collaborazione», *ibid.*

allineamento dei missionari alle direttive del regime e un atteggiamento di maggiore collaborazione. Il regime si riprometteva anzi il riconoscimento di una sua capacità di iniziativa in materia religiosa, come farà subito dopo proponendo la figura dell'assistente per i fasci giovanili all'estero.

A capo della Concistoriale operava in quegli anni mons. Raffaello C. Rossi (cardinale nel giugno 1930), braccio destro già durante la gerenza De Lai e in quella breve del card. Perosi (dal 1928 al 1930), e responsabile del dicastero dal 1930 fino al 1948. Fedele esecutore, nonché elaboratore delle norme pontificie (sua era stata la stesura di quelle del 1926), egli aveva un senso geloso dell'indipendenza del clero e della giurisdizione ecclesiastica, contro qualsiasi ingerenza politica in materia religiosa. Egli troverà un valido collaboratore ed esecutore in Costantino Babini, eletto nel 1928 superiore del nuovo gruppo di missionari che riaggregava buona parte dei precedenti.

Se la Conciliazione faceva registrare per il governo italiano un successo internazionale mai poi riscontrato, da parte francese però, come osservava l'ambasciatore conte Gaetano Manzoni, si guardava con malumore alla diminuzione del proprio prestigio e degli «interessi religiosi cattolici francesi nel mondo, e specialmente alle situazioni politiche e culturali che la Francia si è creata in Levante... col Protettorato religioso». L'opinione era condivisa dal Nunzio apostolico mons. Maglione, che deplorava «tono generale stampa e opinione francese la quale commenta l'avvenimento esclusivamente conteggiando l'interesse francese e la temuta avversaria».³⁵

La stampa francese registrava opinioni contrastanti, il

³⁵ *Telegr. Ambasc. Gaetano Manzoni a Mussolini, Parigi, 11 febbraio 1929, ADSMAE, Serie Affari Politici, 1919-1930, f. 5509 - pac. 1299 (1929).*

malumore dell'alto clero francese, il dispetto dell'*Action Française* che accusava il Vaticano di aver ceduto gli interessi della Francia, per un piatto di lenticchie, lo spauracchio agitato dalla sinistra dell'alleanza tra fascismo e Chiesa. Ma c'era chi, come *L'Ami du peuple*, si dirigeva ai giornali della sinistra: «Col riconoscere l'immensa importanza dell'avvenimento romano... congetturando che non solamente la politica interna, ma anche la politica estera degli Stati ne sarà influenzata, i commentatori dell'Obbedienza cartellista restituiscono, di colpo, al sentimento religioso il carattere sociale e universale che gli negavano e rendono al Fascismo, relegato da essi fino ad ora nel rango subalterno di episodio, il carattere nazionale e specificatamente italiano che gli compete».³⁶

Preoccupazioni maggiori venivano dall'emigrazione antifascista che «guardò all'accordo tra Vaticano e Quirinale con sospetto e spirito violentemente critico - come dice Malgeri -. La Chiesa Cattolica, in quel momento, venendo a patti con il regime sembrava rafforzarne, agli occhi del paese e del mondo, la stabilità. Il fascismo si poneva di fronte al mondo cattolico con l'etichetta di salvatore della pace religiosa degli italiani».³⁷ Solo pochi ecclesiastici arrivarono a capire l'equivoco di una restaurazione cattolica attraverso lo strumento di un fascismo ricattolicizzato, con una religione «nazionale» garantita dallo stato. Significativo il commento di mons. Giovanni Battista Montini ai familiari «Se la libertà del Papa non è garantita dalla forte e libera fede del popolo, qual territorio e quale trattato lo potrà?».³⁸

I missionari di emigrazione, appena diffusa la sorpren-

³⁶ Cit. nel rapporto di Manzoni a Mussolini, Parigi, 12 febbraio 1929, *ibid.*

³⁷ F. Piva, F. Malgeri, *Vita di Luigi Sturzo*, Roma, 1972, pp. 328-329.

³⁸ A. Fappani, F. Molinari, *Giovanni Battista Montini giovane, 1897-1944. Documenti inediti e testimonianze*, Torino, Marietti, 1979, p. 260.

dente notizia della Conciliazione, si unirono alle preghiere pubbliche di ringraziamento elevate dovunque e inviarono telegrammi di omaggio al S. Padre, al re e a Mussolini. Sull'aria del «Christus vincit», nelle missioni cattoliche italiane in Francia si suggerì di cantare «*Italico et Gallico in Christo fideli populo, pax, vita et salus perpetua*».³⁹

La circolare di Babini ai missionari, del 22 febbraio 1929, ribadiva il tono ufficiale degli osanna echeggianti dovunque in Italia, e esortava a celebrare con solennità la domenica dopo la ratifica dei Patti. «Ripetiamo anche noi, e facciamolo ripetere dai nostri amatissimi Emigrati il grido di giubilo, che oggi risuona in tutto il mondo cattolico, ma in modo particolarissimo da un capo all'altro della nostra carissima Italia: «Evviva Pio XI, Pontefice Sommo e Re; Evviva Vittorio Emanuele, nostro Re, Evviva il Card. Gaspari, Evviva S.E. Mussolini, l'Uomo veramente straordinario, che pur venendo dall'anticlericalismo materialista e distruttore, rende oggi giustizia ed omaggio alla Chiesa immortale e perennemente trionfatrice».⁴⁰

Eppure sorprende che, al di là dei toni ufficiali trionfanti, le lettere confidenziali e i rapporti dei missionari alla Concistoriale lasciassero trasparire un diffuso pessimismo. La loro situazione sembrò peggiorare nettamente dopo la Conciliazione, perché le autorità fasciste si ritenevano in dovere di richiedere un allineamento dei missionari alle diret-

³⁹ Immagnetta ricordo della Conciliazione, ACSER.

Assai diffusi erano testi con approvazione ecclesiastica, come il seguente stampato a Ravenna, dove gli accordi erano presentati come degni di una nazione veramente cattolica. «Per l'energica volontà del Capo del Governo Nazionale e per l'alta saggezza e paterna bontà del Pontefice, la Chiesa in Italia diventa collaboratrice dello Stato nella formazione spirituale degli Italiani; formazione spirituale, che secondo la gloriosa tradizione del passato e le disposizioni della Provvidenza, non può essere che cattolica. Però dopo tanti anni di scristianizzazione, siamo al principio del rinnovamento».

⁴⁰ Circolare di Babini ai missionari, Parigi, 22 febbraio 1929, ACSER, *Carte Babini*.

tive del regime e un atteggiamento di maggiore collaborazione. Il regime si riprometteva anzi il riconoscimento di una sua capacità di iniziativa in materia religiosa, come farà nell'agosto di quell'anno proponendo la figura dell'assistente per i fasci giovanili all'estero.

In data 8 aprile 1929, Babini scriveva chiaramente a mons. Rossi della Concistoriale (creato poi cardinale nel giugno del 1930): «Dopo la Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia, l'ambiente si è fatto ancor più difficile e quindi anche il nostro ministero». ⁴¹ Vari missionari erano oggetto di pressioni. Don Tessore rivelava a Babini le insistenze per ottenere un suo allineamento alle direttive fasciste. «Sarebbero disposti a sussidiarmi (leggi: comperarmi), ma non osano propor-melo, perché temono una risposta adeguata: mi farebbero anche cavaliere (che grande onore!), ma sanno che ho già rifiutato quattro volte di esserlo. Un bel giorno domanderanno il mio cambiamento, o non so cosa». ⁴² Nel maggio del 1929, i fascisti della Mosella volevano raccogliere delle firme da mandare al Papa in segno di pubblico ossequio. Tessore vi fiutava una speculazione: «Qualora i fasci desiderassero di mostrare la trasformazione operata in ogni singolo fascista dalla religione, potranno confondere le loro firme fra quelle degli altri miseri mortali e prestare l'atto d'ossequio al Padre universale». ⁴³

Don Flavio Settin informava mons. Rossi della Concistoriale che la situazione in Lussemburgo continuava a mantenersi difficile per via delle opposte pretese dei gruppi politici: «Mentre i comunisti puntano contro il missionario, perché lo credono strumento segreto del fascismo, abbiamo i piccoli nuclei fascisti che ci puntano perché il missionario resta all'infuori e al disopra dei partiti, perché

⁴¹ Babini a Rossi, Parigi, 8 aprile 1929, *ibid.*

⁴² Tessore a Babini, Hayange, 4 aprile 1929, *ibid.*

⁴³ Tessore a Babini, Hayange, maggio 1929, *ibid.*

non si mostra in certi loro locali, perché non segue certe direttive che altri avevano». ⁴⁴

Babini in un lucido rapporto alla Concistoriale sulla situazione degli italiani in Francia, l'8 ottobre 1929, ritraeva le difficoltà pastorali e politiche del momento, la strumentalizzazione del sacro ministero da parte del regime, la penetrazione fascista tra le comunità emigrate assai ridotta in paragone alla sua invadenza. Riportando la nota frase di Mussolini, riferita da Pedrazzi nel 1926 - che cioè «è più utile all'estero una preghiera detta in italiano che una serie di cortei e di alalà per le vie di città straniere» - Babini contrapponeva questa linea indiretta alle maniere forti e intransigenti allora adottate dai fascisti all'estero, e espresse nel settimanale dei fasci in Francia, *La Nuova Italia* del 26 giugno 1929. Non solo si condannava qualunque appoggio agli antifascisti, ma anche (e il riferimento ai missionari era chiaro) l'assistenza a chi fosse in difficoltà con la legge italiana: «Ogni nostra assistenza, morale e materiale, ad un emigrato di frodo costituisce un atto lesivo degli interessi italiani. È una malintesa solidarietà nazionale quella di prestarci a soccorrere od in qualsiasi modo ad agevolare quei compatrioti che si sono sottratti, per espatriare, alle disposizioni governative in vigore». ⁴⁵

Babini si domandava come venissero affrontati i problemi umani e morali degli emigrati, in particolare della separazione delle famiglie per le quali era moralmente doveroso l'adoperarsi per il loro ricongiungimento; sottolineava le spese esagerate e i ritardi incomprensibili per ottenere dai Consolati i documenti, annotando che naturalmente «per molti emigrati si fa un ostruzionismo sistematico». Egli notava un distacco tra la massa degli emigrati e il regime, che risultava perdente anche per gli atteggiamenti autoritari

⁴⁴ Settin a Rossi, Esch-sur-Alzette, 5 giugno 1929.

⁴⁵ Babini a Rossi, Parigi, 8 ottobre 1929, *ibid.*

e sbrigativi che assumeva. Osservava con lucidità: «L'immensa maggioranza degli italiani qua emigrati sono di sentimenti contrari al Fascismo: tale loro stato d'animo è mantenuto molto vivo dalla propaganda dei fuorusciti, dalla stampa demomassonica locale, spesso dalle Autorità del posto... ecc. La propaganda a favore del Fascismo non raggiunge affatto le masse operaie nostre. Il metodo forte, poi, ed integrale sovente irrita anche i simpatizzanti. Nonostante le dichiarazioni in contrario, non solo i Fasci, ma tutti gli enti che da essi dipendono o dalle Autorità consolari, più che un'opera di assistenza generale per tutti gli italiani all'estero, fanno un'azione politica e di partito, diretta piuttosto alla costituzione e particolare assistenza di speciali nuclei. I missionari in generale si trovano a disagio sia di fronte alle Autorità italiane che pretenderebbero da loro un'attività più spiccatamente di parte, come cappellani alla dipendenza dei nuclei che agiscono per la propaganda nazionale, sia di fronte alla massa degli emigrati, che ha verso i sacerdoti italiani la più grande diffidenza, credendoli, se non proprio spie, almeno inviati e sussidiati dalle Autorità italiane. Tale idea è più generale di quel che si possa credere e rende quasi nullo il risultato del ministero sacro. Come ho fatto notare anche a S.E. l'Ambasciatore a Parigi, per i missionari non basta un rapporto qualunque con gli emigrati, ma gli necessita la loro piena confidenza... e ciò non è possibile se non si eliminano i possibili motivi di sospetto».⁴⁶

Proprio in quei mesi anche i fascisti, di fronte alle resistenze del direttore Babini e alla linea di indipendenza dei missionari all'estero portata avanti dalla Concistoriale, inasprirono le loro manovre contro Torricella e inviarono, nel 1929, a Mussolini stesso una denuncia che coinvolgeva il direttore dei missionari, Babini: la «combutta Babini Torricella» era accusata di voler trasferire a Parigi «con il *Corriere* la stampa di

⁴⁶ *Ibid.*

don Basilio, religiosissima, spoliticissima e schizzante sottile veleno contro il Regime». ⁴⁷

L'ambasciatore italiano a Parigi, conte Manzoni, doveva intervenire a favore dei missionari. Egli giudicava Babini ottima persona, dedita agli italiani con grande abnegazione e completamente estraneo alla politica. «Egli mi ha detto più volte, e dichiaro che io gli dò ragione, che se alla sua missione, che è essenzialmente di carattere morale religioso, egli lasciasse penetrare la politica, comprometterebbe e l'una e l'altra».

L'ambasciatore mostrava invece delle perplessità politiche verso Torricella, «persona di intelligenza e di attività non comuni, che si è talvolta occupato in faccende di emigrazione con qualche parzialità di vedute, sì da necessitare richiami all'ordine». Ma anche a suo riguardo concludeva che ora egli stava «nei suoi limiti e dà risultati efficaci dal lato italiano come da quello morale e religioso»: il *Corriere* era minutamente letto e controllato dall'ambasciatore, dal console a Tolosa e dal consigliere dell'emigrazione. ⁴⁸

Babini era portato non solo a difendere da ingerenze politiche il suo apostolato spirituale ma ad esercitarlo soprattutto verso coloro che, emarginati da tutti, si trovavano in difficoltà. Così la sua vicinanza agli antifascisti, cattolici in particolare, aveva matrice principalmente religiosa: nel 1931 fu vicino e assistette in punto di morte Donati, antico compagno di seminario a Faenza, nel 1933 assistette Ferrari e fu vicino alla famiglia rimasta orfana in Francia, corrispondeva con Sturzo e recapitava lettere ed aiuti agli antifascisti. Queste sue iniziative erano note alle autorità fasciste italiane che tentarono con ogni mezzo, nel 1934, di

⁴⁷ Rapporto a Mussolini, s.d., ASDMAE, *Serie Affari Politici*, 1919-1930, Francia, 1929.

⁴⁸ G. Manzoni a Mussolini, Parigi, 13 dicembre 1929, *ibid.*

togliarlo dall'incarico di direttore dei missionari.⁴⁹

In definitiva, per quanto riguarda il primo decennio cruciale nei rapporti tra Chiesa, regime e missionari di emigrazione, si può osservare che, nonostante la positiva conclusione della tanto celebrata Conciliazione, permanevano le ambiguità di fondo e le difficoltà personali per una intesa e un rapporto non strumentale con le autorità politiche italiane: il decennio seguente si annunciava ancor più problematico, per il consolidamento ormai raggiunto dal regime e per l'espansionismo aggressivo che lo caratterizzerà.

⁴⁹ Sulla vicenda, vedi G. Rosoli, *Santa Sede e propaganda fascista all'estero tra i figli degli emigrati italiani*, «Storia Contemporanea», XVIII, n. 2, (1986), pp. 293-315.

Circa i rapporti di Babini in particolare con i fuergusciti, cfr. L. Bedeschi, *Giuseppe Donati*, Roma, Ed. Cinque Lune, 1959, pp. 8-10 e 262; L. Sturzo, *Scritti inediti*, Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1975, pp. 343-349; Id., *Miscellanea Londinese*, Bologna, 1967, p. 223; G. Miglioli, *Con Roma e con Mosca. Quarant'anni di battaglie*, Milano, 1945, pp. 233-243.

Su Ferrari vedi: Francesco Luigi Ferrari, *Lettere e documenti inediti* a cura di G. Rossini, 2 voll., Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1986; *Francesco Luigi Ferrari a cinquant'anni dalla morte. Atti del Convegno nazionale di studi (Modena 27-28 maggio 1983)*, a cura di G. Campanini, Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1983; S. Tramontin, *Francesco Luigi Ferrari popolare antifascista in esilio*, «Humanitas», 39, n. 5 (1984), pp. 804-808.

SECONDA PARTE

Figure della presenza della Chiesa tra gli emigrati

IMPEGNO MISSIONARIO E ASSISTENZA RELIGIOSA
AGLI EMIGRANTI NELLA VISIONE
E NELL'OPERA DI DON BOSCO

L'emigrazione italiana al tempo di don Bosco

L'emigrazione italiana, che ha seguito da vicino fenomeni analoghi che avevano interessato i paesi dell'Europa nord-occidentale nella prima metà del XIX secolo, ha rappresentato uno dei processi sociali più sconvolgenti dell'Italia postunitaria (14 milioni di espatriati dal 1876 al 1914), opportunamente indicato da molti come la manifestazione principale e più evidente della «questione sociale». Non si trattava soltanto di un imponente fenomeno di mobilità imposta dalla incipiente trasformazione economico-industriale dell'Italia, con la conseguente liberazione di manodopera agricola per un mercato di lavoro internazionale, ma di un più vasto processo di interscambio di popolazioni tra continenti: e il significato umano e religioso di simile processo non poteva sfuggire a un credente e a un acuto osservatore dei fenomeni sociali moderni quale era don Bosco.

L'enorme portata del fenomeno migratorio, che incomincia a essere statisticamente documentato, e non dovunque, solo dopo i primi decenni del XIX secolo, si può com-

prendere pensando che, nel corso di un secolo, le correnti migratorie, in partenza prevalentemente dai paesi europei (ben 60 milioni tra 1830 e 1930) hanno popolato interi continenti, quali le due Americhe, l'Oceania e alcune zone dell'Africa.¹ Poteva essere in gioco l'equilibrio delle confessioni religiose se a una data presenza demografica in un nuovo territorio non si fosse accompagnata la corrispondente espressione religiosa e, in particolare, se la Chiesa cattolica non fosse stata in grado di controbilanciare con spirito apostolico l'espansione missionaria dei protestanti, questione avvertita da don Bosco secondo i canoni dell'apologetica di allora.²

Le rilevazioni ufficiali del movimento migratorio italiano incominciano a partire dal 1876 - con oltre 100 mila emigranti per l'estero - (quando don Bosco aveva già inviato l'anno prima in Argentina i suoi primi dieci missionari guidati da don Giovanni Cagliero e si apprestava ad organizzare la seconda spedizione, forte di una ventina di salesiani capeggiati da don Luigi Lasagna per la scuola di arti e mestieri a Buenos Aires e la presenza nel quartiere degli emigrati italiani a La Boca). Il fenomeno migratorio italiano ha avuto carattere di massa con un andamento crescente fino alla prima guerra mondiale, per poi ridursi in conseguenza anche dell'imperante restrizionismo dei grandi paesi

¹ G. Mortara, *Economia della popolazione*. Torino, UTET, 1960, pp. 313-321; I. Ferenczi, W.F. Willcox, *International Migrations*, New York, 1929-1931; R. Gonnard, *L'émigration européenne au XIX siècle*, Paris, 1906.

² P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, vol. 1, Roma, LAS, 1979, p. 170 («Spirito apostolico, preoccupazioni antiprotestantiche confluivano ad alimentare in don Bosco e nei suoi le aspirazioni missionarie; e si stentava ad abbandonare argomenti polemici astratti, non rispondenti ai fatti, proprio allora che il proselitismo protestante si mostrava riguroso anche nell'Europa cattolica e nell'America Latina»).

Cfr. *Gli italiani in America*, «Bollettino Salesiano» (BS), XI, n. 10 (ott. 1887): «i ministri dell'errore cercano con ogni mezzo di togliere loro quel solo tesoro che seco han recato dall'Italia: la Fede» (p. 121).

di immigrazione durante gli anni '20. Il quarantennio dall'inizio delle rilevazioni ufficiali alla prima guerra mondiale ha registrato l'espatrio di ben 14 milioni di cittadini italiani, in progressione costante e con una intensità tale da erodere l'incremento naturale della popolazione.³

Nel primo periodo, l'emigrazione italiana partiva soprattutto dalle regioni settentrionali e le mete latinoamericane erano le più attrattive. Si comprende allora come, dedicandosi all'assistenza degli emigranti che costituivano una categoria allora abbandonata, don Bosco non potesse non considerare l'Argentina - oltre che per le sollecitazioni di Pio IX (che molti anni prima aveva visitato quelle regioni)⁴ - per la consistente comunità italiana colà residente. A favore della scelta argentina militavano (con la prospettiva di un'azione missionaria tra i «selvaggi»), valide ragioni d'ordine pratico (la conoscenza con don Pietro Ceccarelli, parroco a San Nicolás, e le condizioni favorevoli da lui offerte, nonché le insistenze del console argentino Giovanni Battista Gazzolo) e ragioni d'ordine culturale ed ecclesiale.

Per quanto riguarda queste ultime, era evidente che un esodo talmente alluvionale, che spopolava le parrocchie e accentuava lo squilibrio tra le categorie produttive allargando la base delle persone in attesa di espatrio, poneva non solo problemi di carattere economico ma anche di natura morale e religiosa. Basti pensare alla minacciata stabilità dei vincoli familiari, al contatto con popolazioni diverse per cultura e tradizioni religiose, alla diffusione di nuove ideologie di stampo irreligioso, alle questioni morali connesse (quali, ad esempio, le frequenti unioni libere o la costituzione di una doppia famiglia). Usciti da un ambiente rurale, in

³ Commissariato Generale dell'Emigrazione, *Annuario statistico della emigrazione italiana dal 1876 al 1925*. Roma, CGE, 1926; G. Rosoli (a cura di), *Un secolo di emigrazione italiana*. Roma, CSER, 1978.

⁴ Nel 1824, passando per l'Argentina, il futuro Pio IX si era recato in Cile con il Delegato Apostolico, mons. Muzzi.

cui di regola la leadership del parroco era indiscussa, gli emigranti italiani cadevano facilmente sotto l'egemonia di elites anticlericali, particolarmente aggressive per le contese politiche legate al processo di unità nazionale.

I pericoli dell'emigrazione erano tali e tanti che ben presto era fiorita nella Chiesa una letteratura di tipo allarmistico, prodotta soprattutto sulla base delle denunce alla S. Sede dei vescovi di arrivo - non aliene da esagerazioni - e da un indirizzo moralistico imperante (basti pensare agli ammonimenti di don Guanella per sconsigliare ad emigrare).⁵ La tesi di fondo era che in America «si perde la fede» e si incontrano pericoli di ogni sorta; ma l'argomentazione principale consisteva nell'assenza di chiese e soprattutto di clero, adeguato per numero, qualità e preparazione: infatti i sacerdoti che emigravano spontaneamente (non inviati da Propaganda Fide o dagli ordini religiosi) suscitavano, in genere, le preoccupazioni maggiori e avevano grandemente contribuito, con la loro non esemplare condotta o «apostasia», a tratteggiare il quadro miserando dell'emigrazione.⁶

Il pessimismo sul clero italiano emigrante era universalmente condiviso dalla gerarchia locale americana; in ambedue le lettere di invito a don Bosco a mandare i suoi missionari

⁵ L. Guanella, *Saggio di ammonimenti familiari per tutti ma più particolarmente per il popolo di campagna*, Torino, Tip. dell'Oratorio, 1872, pp. 180-182. Ma il tono non era dissimile in molte corrispondenze di vari sacerdoti e dei salesiani stessi: «Italiani udiste? Voi che fate conto di emigrare nel mondo della falsa cuccagna, pensate bene prima d'avventurarvi, provvedete ai casi vostri», *Gli italiani nel Brasile*, BS, XIV, n. 12 (dic. 1890), p. 223. *L'Amico del Popolo* (Piacenza, 18 febbraio 1888) riportava la frase di un salesiano appena tornato: «Chi vuol salvarsi l'anima non vada in America. La esperienza di tre anni di Missione ci basta per convincerci ad oltranza della schietta verità che è questa per i nostri cari connazionali».

⁶ Alcuni sacerdoti avevano aderito ai movimenti mazziniani ed erano poi riparati in America; cfr. R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, Torino, Marietti, 1964, pp. 645-678. Vedi più in generale A. De Spirito, *Parroci ed emigranti nell'Italia meridionale*, «Studium», 76, n. 5 (sett.-ott. 1980), pp. 569-584.

nari in Argentina - indirizzate dal vescovo di Buenos Aires, mons. León Federico Aneiros e dal suo segretario, Antonio M. Espinosa - si ribadiva che «i preti italiani comunemente detti preti napoletani, nella maggioranza pensano a far quattrini e niente altro». ⁷ Ragioni strutturali (quali la carenza di seminari, ⁸ il bisogno di clero esterno «avventizio», oggetto peraltro di molte lamentele) si mescolavano a quelle di tipo congiunturale, come la lotta che la Chiesa argentina stava sostenendo contro ogni forma di liberalismo negli anni seguenti al Vaticano I e i tentativi di riforma che avevano generato reazioni e minacce da parte del clero all'indirizzo del vescovo (ma non va dimenticato l'eccessivo coinvolgimento della gerarchia nella politica locale). Poco tempo prima dell'arrivo dei salesiani mons. Aneiros aveva sospeso ed espulso dalla diocesi una quarantina di sacerdoti. ⁹

La S. Sede, che si rendeva conto della inadeguatezza della Chiesa di accoglimento a far fronte ai bisogni dei nuovi arrivati, per carenze culturali e di strutture adatte, era preoccupata che si potesse diffondere il fenomeno di clero avventizio vagante (questa volta con motivazioni prevalentemente economiche, ¹⁰ favorito dalla crescente mobilità) che, senza vincoli stabili, avrebbe dato scarso contributo alle diocesi di arrivo. Il ricorso a sacerdoti, regolari o secolari, ani-

⁷ *Memorie biografiche di S. Giovanni Bosco* (MB), XI, Torino, SEI, 1930, p. 602.

⁸ Lettera di Giovanni Cagliero a don Bosco, Montevideo, 24 maggio 1876, BS, I, n.2 (ott. 1877): in tutto l'Uruguay non vi era un seminario, neppure minore, e nessuna scuola cattolica; i genitori inviavano i figli in Argentina o in Italia a studiare (pp. 2-3).

⁹ J. Borrego, *Giovanni Battista Baccino. Estudio y edición de su Biografía y Epistolario*, Roma, LAS, 1977, p. 185.

¹⁰ G. Florenzano, *Della emigrazione italiana in America comparata alle altre emigrazioni europee*, Napoli, Giannini, 1874, p. 265.

E. De Amicis (*Sull'Oceano*, Milano, Treves, 1890), narra di un prete napoletano stabilito da trent'anni in Argentina e «che si vantava francamente d'aver messo insieme un buon gruzzolo» (p. 72).

mati da spirito missionario si poneva quindi per la S. Sede come esigenza urgente, che fu prontamente raccolta da don Bosco dall'esortazione diretta del S. Padre.

Le ragioni d'ordine culturale per scegliere gli emigranti dell'Argentina riguardano il carattere di continuità dell'azione religiosa ed educativa da condurre a favore dei connazionali emigrati e che tanto successo stava ottenendo in Piemonte e in Liguria. L'emigrazione oltre oceano era allora prevalentemente da quelle regioni. L'attenzione di don Bosco ai problemi della sua gente (così per la gioventù che si affollava nella Torino in espansione, come per gli emigranti all'estero temporanei o definitivi), lungi dallo sminuire la spinta missionaria, ne avrebbe dato una singolare concretezza nell'assistenza agli emigranti, garantendo quella piena comprensione culturale dei destinatari, sicura premessa del risultato apostolico. Non si spiega altrimenti il successo dei salesiani tra gli italiani di Buenos Aires, in particolare di Cagliari, Baccino («padre degli emigrati»), Bodrato, Lasagna, Fagnano, Bourlot, Costamagna e tanti altri, capaci di «toccare» il cuore degli italiani e segnare ben presto un'epoca di insospettato recupero religioso. Quella che verrà formulata come peculiarità pastorale del missionario degli emigranti (l'essere *eiusdem nationis seu sermonis*, dove l'affinità linguistica implica una immedesimazione nelle radici culturali)¹¹ era stata intuita e vissuta dai primi salesiani.

Inoltre, si aggiunga il fatto che per don Bosco era in prospettiva la seconda generazione degli emigrati italiani e delle altre nazionalità i destinatari della sua azione educativa: l'abbinamento chiesa e scuola ricorre sempre nelle tue parole. Abbandonati a se stessi, senza alcuna istruzione religiosa e civile (il primo censimento argentino del 1869 accertava, su una popolazione di 1.421 mila persone in età

¹¹ Pio XII, *Exsul Familia*, I, 1, «Acta Apostolicae Sedis», 1952, p. 652.

superiore ai 6 anni, il 75% di analfabeti),¹² essi rischiavano di perdere il patrimonio più prezioso che i loro padri avevano portato con sé. Le varie comunità di immigrati si stavano organizzando per garantire delle strutture culturali e religiose, soprattutto per i loro figli. Il quadro generale non era sempre così negativo come risultava dalle corrispondenze inviate in Europa. Infatti, gli emigrati italiani, così come quelli di altre nazionalità, avevano trasferito e trapiantato all'estero, con il bagaglio dei propri valori culturali e tecnici, anche il patrimonio religioso. Chiese e cappelle, nei centri urbani o nelle località isolate, erano state costruite da loro, spesso con una manifestazione di particolare attaccamento ad alcune tradizioni religiose dei paesi d'origine.

La meta argentina

Parlare dell'impegno di don Bosco e dei salesiani per gli emigranti è, in primo luogo, trattare delle iniziative in Argentina (anche se l'apostolato salesiano a favore degli italiani all'estero si è concretizzato anche in Brasile, ma soprattutto negli Stati Uniti e in vari paesi dell'Europa e del Medio Oriente). Ma non è senza significato il fatto che, ancor prima di espandersi nelle nazioni vicine (Francia esclusa), la società salesiana si sia affermata - appena ricevuta la sanzione pontificia - proprio in Argentina. Alle istanze missionarie di tipo generale, il caso argentino presentava esigenze specifiche da parte di una comunità italiana ormai consistente (dal 1857 al 1875, anno di arrivo dei salesiani, l'Argentina aveva già ricevuto 210 mila italiani; nella città di Buenos Aires essi erano calcolati in circa 50 mila), influente e organizzata, ma abbandonata dal punto di vista religioso. I

¹² M. C. Nascimbene, *Analfabetismo e inmigración en la Argentina: el caso italiano*, «Studi Emigrazione», XXI, n. 75 (sett. 1984), pp. 294-304.

liguri e piemontesi godevano di un certo monopolio nelle attività marinaresche del porto di Buenos Aires e avevano popolato un quartiere, allora periferico, La Boca, alla foce del Riachuelo, dandone una connotazione non solo di suburbio industriale, ma di una sorta di repubblica quasi indipendente e irreligiosa.

Il Piemonte è stato la seconda regione in Italia (dopo il Veneto) nel flusso emigratorio, nel periodo 1876-1900, con 710 mila emigranti. Ma soprattutto, per quanto riguarda specificamente l'apporto all'Argentina, il Piemonte è stato il maggior contribuente, con 321.822 unità dal 1876 al 1914. L'intensità dell'esodo dei piemontesi è stata maggiore nel secondo decennio (1886-1895) con 92 mila emigranti verso l'Argentina (contro i 39 mila nel decennio 1876-85), seguiti dagli 81 mila piemontesi diretti in Argentina nel decennio 1896-1905 e dagli oltre 108 mila nel decennio dell'«alluvione» emigratoria 1906-14. L'esodo ha interessato soprattutto le alte valli e le zone montane depresse.¹³ La dimensione «sabauda» dell'emigrazione italiana in Argentina è importante per spiegare i caratteri dell'azione dei primi salesiani in

¹³ Per quanto riguarda una propensione per province, il richiamo dell'Argentina si distribuisce in proporzione uguale tra Alessandria (che segue le mete e le opportunità della vicina Genova), Torino (95 mila emigranti verso l'Argentina per l'intero periodo) e Cuneo (90 mila), seguite da poco meno della metà per Novara (40 mila). Mentre il complesso del Piemonte subisce l'influenza anche delle altre mete (soprattutto della vicina Francia), Alessandria invia oltre la metà della sua emigrazione totale verso l'Argentina. F.J. Devoto, *Factores de expulsión y de atracción en la emigración italiana a la Argentina. El caso piomontés, 1861-1914*, «Quadernos de Historia Regional», Universidad de Luján, I, n. 2 (abril 1985), pp. 10-33.

Cfr. i risultati di una importante ricerca sull'area biellese, dove «fra il 1876 e il 1914 presero le vie dell'estero oltre 73.000 biellesi, vale a dire pressappoco la metà degli abitanti del 1881» (p. 59); l'emigrazione aveva origine dovunque dalla rottura dei vecchi equilibri comunitari e familiari legati all'economia locale: V. Castronovo, *Lavoro ed emigrazione nella storia della comunità biellese*, in *L'emigrazione biellese fra Ottocento e Novecento*, I, Milano, Electa, 1986, pp. 39-76.

rapporto alle condizioni culturali e sociali degli emigranti.¹⁴

Il particolare rapporto di vicinanza affettiva tra Argentina e Italia, Piemonte in particolare, è avvertito da don Bosco in varie occasioni. Sorprende soprattutto la sua conoscenza del mondo associativo e mutualistico italiano in Argentina, al quale egli intende manifestare solidarietà. Infatti, il 12 marzo 1865 egli diventava socio effettivo «ne doveri senza poter godere di diritto alcuno» della società di mutuo soccorso *Unione e Benevolenza* di Rosario: «dippiù ci rimetteva copia del Testamento suo, dove nominò la Società come esecutrice delle sue ultime disposizioni», annotava il presidente Caffarena.¹⁵ Prima ancora dell'approvazione definitiva della sua società religiosa come congregazione di voti semplici (1 marzo 1869), don Bosco esprimeva questo singolare legame con gli emigranti, rotto solo nel febbraio 1870, quando egli veniva cancellato per non aver più pagato la quota. E' probabile tuttavia che sulla decisione del Consiglio abbia influito anche l'acuirsi della questione romana. Del resto don Bosco veniva a conoscere in quegli anni (1871) il ligure Gazzolo, da poco console argentino a Savona, e principale organizzatore pratico dell'andata dei salesiani in Argentina, il quale lo metteva in collegamento con la confraternita «Mater Misericordiae» di Buenos Aires, come si vedrà più avanti. Il particolare legame tra Argentina e salesiani si è poi rafforzato attraverso le solenni visite del vescovo di Buenos Aires e del suo segretario a Torino, che assumono un'importanza singolare nei resoconti salesiani.¹⁶

¹⁴ A La Boca perfino in tribunale si discutevano le cause in dialetto genovese: P. Brenna, *Storia dell'emigrazione italiana*, Roma, 1928, p. 217; cfr. più in generale U. B. Fontanella de Weinberg, *Mantenimiento y cambio de lengua entre los italianos del sudoeste bonaerense*, «Studi Emigrazione», XXI, n. 75 (sett. 1984), pp. 305-319.

¹⁵ *Verbali delle sedute del Consiglio Direttivo*, Società di mutuo soccorso «Unione e Benevolenza», Rosario.

¹⁶ BS, I, n. 3 (nov. 1877), pp. 1-2; VI, n. 2 (febb. 1882), pp. 1-3.

Don Bosco si è occupato degli emigranti ancor prima che l'esodo assumesse quelle caratteristiche di massa di fine del secolo e perfino prima che iniziassero le rilevazioni annuali dell'Italia (1876). Ma egli era sufficientemente informato del fenomeno attraverso l'osservazione quotidiana nelle sue frequenti visite nel territorio ligure piemontese e attraverso la conoscenza delle famiglie dei primi salesiani che avevano vari parenti in Argentina, dove si erano recati anche ex alunni dell'Oratorio (don Tomatis vi ritrovò il padre creduto morto, don Fagnano aveva due fratelli in Argentina, don Bodrato un cognato, don Baccino i fratelli a Montevideo, tanto per accennare ai primi religiosi inviati in quella repubblica).¹⁷ Anche il primo censimento degli italiani all'estero, realizzato nel 1871, su una consistenza di circa mezzo milione di emigrati italiani, accertava la presenza di circa 50 mila italiani a Buenos Aires (in prevalenza liguri, quasi la metà, e per circa il 78% dall'Alta Italia).¹⁸

L'Argentina ha più che raddoppiato la sua popolazione nei primi decenni del XX secolo per effetto dell'apporto dell'immigrazione. La componente italiana è sempre stata determinante. Infatti, il primo censimento argentino del 1869 su 1.736.923 abitanti, presentava 211.922 stranieri, di cui un terzo italiani (71.442 persone, residenti prevalentemente, per l'85%, nella Capitale). Il secondo censimento argentino del 1895 registrava un raddoppio degli abitanti (3.954.911 unità), ma gli italiani erano quasi moltiplicati per sette (492.676 individui), ora distribuiti anche nelle province confinanti a Buenos Aires. Il terzo censimento della popolazione del 1914 registrava un ulteriore raddop-

¹⁷ J. Borrego, *op. cit.*, p. 86.

¹⁸ Statistica generale del Regno d'Italia, *Censimento degli italiani all'estero (31 dicembre 1871)*, Roma, Stamperia Reale, 1874, pp. XXII-XXVI; la cifra di 30 mila italiani, comunemente riferita (MB, XI, p. 603), si rifa al censimento argentino di qualche anno prima.

pio, 7.885.237 abitanti, di cui 928.860 italiani, i quali costituivano il 12% della popolazione e il 40% del totale degli stranieri (senza contare ovviamente i già naturalizzati).¹⁹

Una massa talmente grande di immigrati europei non poteva che trasformare etnicamente e culturalmente la costituzione dell'Argentina, conferendole, in primo luogo, il carattere di «nazione bianca» nell'America Latina. Naturalmente non sono mancati conflitti di identità nazionale e tensioni sociali, in specie con il gruppo italiano. La pacifica repubblica pluralista argentina in realtà è stata percorsa da tensioni di vario genere: i conflitti di classe, ideologici, politici e religiosi, le differenze culturali sono stati trasportati in Argentina con l'emigrazione e a volte si sono accentuati, in un processo di idealizzazione dei valori patri.²⁰ Anche all'interno della Chiesa, si verificava una frequente incomprensione dei bisogni dei nuovi arrivati, per il completo abbandono in cui erano lasciati, ma non mancavano tensioni prodotte dagli immigrati stessi per il geloso

¹⁹ J.A. Alsina, *La inmigración en el primer siglo de la independencia*, Buenos Aires, F. Alsina, 1910.

Per una puntuale informazione su tutti gli aspetti quantitativi cfr. M. C. Nascimbene, *Historia de los italianos en la Argentina (1830-1970)*, Buenos Aires, CONICET, 1983 (mimeo).

²⁰ La letteratura sull'emigrazione italiana in Argentina è ormai assai ampia, sia d'inizio secolo che recente. Cfr. ora su tutti la sintesi di M.C. Nascimbene, *Historia de los italianos en la Argentina (1835-1920)*, Buenos Aires, CEMLA, 1986.

Vedi inoltre Comirato della Camera di Commercio, *Gli italiani nella Repubblica Argentina*, Buenos Aires, 1898, *Gli italiani nella Repubblica Argentina all'Esposizione di Milano*, 1906, Buenos Aires, 1906 e *Gli italiani nella Repubblica Argentina all'Esposizione di Torino*, 1911, Buenos Aires, 1911 (ricchi d'informazioni); E. Zuccarini, *Il lavoro degli italiani nell'Argentina dal 1516 al 1910. Studi, leggende e ricerche*, Buenos Aires, 1910; N. Cuneo, *Storia dell'emigrazione italiana in Argentina (1810-1870)*, Milano, Garzanti, 1940; G. Parisi, *Storia degli italiani nell'Argentina*, Buenos Aires, Ed. Italo-Argentina, 1940; AA.VV., *La presenza dell'Italia in Argentina*, Buenos Aires, 1965; F. Korn (comp.), *Los italianos en la Argentina*, Buenos Aires, Fund. G. Agnelli, 1983.

attaccamento alle loro espressioni culturali e religiose.

L'impegno missionario di don Bosco a favore degli emigranti

Le parole di don Bosco al commosso e volutamente solenne addio ai partenti, l'11 dicembre 1875, risuonavano (e sono sempre state interpretate così) come programma vincolante per i salesiani diretti in Argentina: «Vi raccomando con insistenza particolare la posizione dolorosa di molte famiglie italiane, che numerose vivono in quelle città e in quei paesi e in mezzo alle stesse campagne. I genitori, la loro figliuolanza poco istruita della lingua e dei costumi dei luoghi, lontani dalle scuole e dalle chiese, o non vanno alle pratiche religiose o se ci vanno nulla capiscono. Perciò mi scrivono, che voi troverete un numero grandissimo di fanciulli e anche di adulti che vivono nella più deplorabile ignoranza del leggere, dello scrivere e di ogni principio religioso. Andate, cercate questi nostri fratelli, cui la miseria o sventura portò in terra straniera, e adoperatevi per far loro conoscere quanto sia grande la misericordia di quel Dio, che ad essi vi manda pel bene delle loro anime».²¹

Le motivazioni ideali che spinsero don Bosco a scegliere l'Argentina furono di carattere indubbiamente apostolico e missionario, così come le circostanze concrete furono d'ordine pratico e strategico. Come osserva opportunamente don Stella, l'andata dei salesiani fuori dal Piemonte era nella logica dei fatti, ad approvazione pontificia ottenuta, dato l'enorme carisma personale di don Bosco su persone di ogni condizione sociale ed ambiente, in Italia e all'estero.²² La spinta missionaria, che pervadeva la Chiesa cattolica dopo il Concilio Vaticano I, era una sorta di abito mentale che

²¹ MB, XI, *op. cit.*, p. 385.

²² P. Stella, *op. cit.*, p. 167.

accompagnava tutte le nuove istituzioni religiose e che non sfuggiva ai luoghi comuni del «selvaggio» da evangelizzare. L'orizzonte missionario, pur illuminato da sogni e presagi, si presentava assai indifferenziato e sfuocato: vi si potevano confondere o sovrapporre India, Cina, Australia o America, ma vi dovevano brillare, in ogni caso, quelle virtù evangeliche, bagaglio indispensabile del missionario per rendere feconda la sua opera in mezzo alle immancabili difficoltà.

Don Bosco aveva ricevuto numerose sollecitazioni per inviare i suoi sacerdoti in India, Cina, Stati Uniti (dal vescovo domenicano di S. Francisco, da p. John Bertazzi di Savannah; a Pio IX parlava di una prossima casa per fanciulli poveri a Hong-Kong).²³ Ma egli doveva compiere una scelta oculata che coniugasse lo sbocco missionario finale con garanzie di stabilità e di azione più immediata. E le proposte che venivano dalle colonie argentine (la possibilità di una scuola a S. Nicolás) sembravano andare in quella direzione.

Questo stretto collegamento tra fasi diverse, quella missionaria classica, più remota nel tempo, e quella più immediata, concentrata nella scuola, è avvalorata anche dai primi biografi di don Bosco: questi, secondo don Lemoyne, «invece che andare difilatamente in mezzo alle tribù selvagge... giudicava miglior consiglio stabilire collegi e ospizi in paesi limitrofi, ricevervi anche figli della foresta per conoscere lingua, usi e costumi degli Indi».²⁴ L'opzione per l'assistenza agli emigranti rispetto alle altre mete proposte (Indie, Australia, Patagonia) è spiegata esplicitamente da don Trione, nel 1906, come scelta preferenziale: «il venire a conoscere i gravi bisogni di molti Italiani emigrati all'Argentina, bastò per preferire questa ospitale repubblica, ove i suoi figli

²³ MB, XI, p. 384; X, p. 1270-1271; *Epistolario*, L. 1187, L. 1193, L. 1566.

²⁴ MB, XI, p. 147.

fecero gloriosamente le prime armi, prima di muovere alla conquista della Patagonia». ²⁵ Lo stesso don Bosco, informando i giovani nel maggio 1875 dei contatti presi e delle possibilità che si aprivano in Argentina, presentava l'iniziativa in prospettiva più ampia di contributo alla chiesa e alla società locale: «Ci vogliono predicatori, perché si hanno chiese pubbliche da funzionare; ci vogliono professori per le scuole; ci vogliono cantanti e suonatori, perché là si ama tanto la musica... E quel che è più, miei cari figliuoli, si è questo. Poco lungi da S. Nicolás cominciano le stazioni delle tribù selvagge, le quali però sono d'indole molto buona e molti di essi dimostrano già buona intenzione di abbracciare il Cristianesimo». ²⁶

Se è vero, come osserva Stella, che don Bosco pensava e sognava le missioni «nel senso più stretto, *in partibus infidelium*, e nel senso più romantico di allora: tra popoli crudeli e selvaggi, che esaltino quasi il desiderio del martirio», ²⁷ fu in realtà la via dell'emigrazione il tramite naturale per giungere alle missioni. Ci vorranno alcuni anni, dopo tentativi di contatto, per arrivare ai Patagoni, finalmente identificati attraverso i presagi come i destinatari dell'evangelizzazione salesiana, ma dopo che i salesiani avevano ottenuto una solenne sanzione del loro apostolato nella difficile città bonaerense e il loro stile missionario moderno era stato universalmente apprezzato, anche da parte delle autorità civili che avrebbero pur dovuto accompagnare la loro penetrazione missionaria nella Patagonia. ²⁸

Il banco di prova necessario dell'azione missionaria

²⁵ (S. Trione), *L'Opera di don Bosco all'estero tra gli emigrati italiani*, Monografia, 1906, p. 3.

²⁶ MB, XI, p. 147.

²⁷ P. Stella, *op. cit.*, p. 169.

²⁸ Nel difficile inizio della penetrazione in Patagonia sarà di valido aiuto l'amicizia del commissario governativo per la Patagonia, Antonio Oneto, di origine genovese.

all'interno fu dunque l'emigrazione italiana, la più bisognosa, abbandonata e difficile ma anche la più culturalmente vicina. Questo dato antropologico merita di essere sottolineato per la sua valenza missiologica perché colloca l'assistenza agli emigranti all'interno dell'impegno missionario. Del resto, avrebbe potuto apparire come una controtestimonianza non rivolgersi ai «loro» correligionari, minacciati di perdere la fede, per andare presso popolazioni primitive, dove l'inculturazione religiosa poneva a loro e ai destinatari problemi non minori di lunga durata. Come affermerà, dopo pochi mesi, l'interprete più lucido delle volontà di don Bosco, don Cagliero, «urge più la missione tra gli italiani che tra gli *indios*».²⁹

Dando una interpretazione ufficiale del pensiero di don Bosco, pochi mesi prima della sua morte, il n. di ottobre 1887 del BS presentava l'assistenza agli italiani all'estero come un dovere per don Bosco, un mandato particolare e irrinunciabile: «non come uno il quale creda solamente di compiere un'opera buona e di esercitare un atto di carità dettato dal cuore, ma come uno che è persuaso essere questo uno stretto suo obbligo, essere questa la sua missione affidatagli dal Supremo Pastore della Chiesa, missione che esso deve immancabilmente compiere, e della quale il Signore gli chiederà ragione. Ma ciò non è che il principio di un'impresa che a noi Italiani deve essere carissima. Sono sangue nostro, fratelli nostri coloro che noi vediamo tutti i giorni avviarsi a quelle terre lontane, vittime sovente di indegni speculatori...».

L'estendersi delle missioni, per le quali si chiedeva aiuto ai cooperatori, era visto anche come un precedere gli immigrati in modo che ad accoglierli ci fosse già un missionario italiano con strutture adatte: le missioni ormai già avviate per gli indigeni potevano restituire il favore diventando strumento

²⁹ Lettera di G. Cagliero a don Bosco, 4 marzo 1876, ASC, 126.2.

per la salvezza degli emigrati. «Perciò il Missionario deve precederli per aspettarli dove ancora non sono, o raggiungerli dove essi hanno incominciato a bagnare col loro sudore e colle lagrime una terra che fa loro desiderare la patria abbandonata». E il medesimo afflato missionario abbracciava confini ampi e indifferenziati in cui «sorgono nuove tribù selvagge, nuove moltitudini di Italiani e specialmente di fanciulli abbandonati che invocano il nostro soccorso». ³⁰

La continuità culturale e ambientale nella scelta di don Bosco è stata sottolineata nella storiografia salesiana. «Se egli (don Bosco) si risolse a mandare i salesiani in Argentina e non altrove, fu probabilmente perché vari elementi gli davano motivo di operare e di agire; per esempio, il fatto che là i suoi non si sarebbero trovati isolati, ma tra amici, tra connazionali, presso i quali si sarebbe potuto costituire un clima analogo a quello della patria lasciata, allorché le circostanze lo avessero richiesto, cioè quando si sarebbe fatta sentire la stanchezza per il troppo lavoro o la nostalgia». ³¹ Ma a questi fattori di vicinanza paesana e di sostegno affettivo, si aggiungevano ragioni più intime di evangelizzazione del «prossimo» per vicinanza culturale e per doveri di solidarietà.

I frutti non tardarono a venire proprio nella comunità italiana, improvvisamente ridestata nella vita religiosa. Lo stesso fiorire delle vocazioni religiose, che ha accompagnato il sorprendente sviluppo della società salesiana nel nuovo mondo, era in realtà la risposta dei figli degli emigrati italiani e spagnoli. Ancora dopo vari anni di lavoro tra i *patagones*, don Tomatis poteva scrivere a riguardo delle attese vocazioni indigene: «stiamo peggio che in terra d'infedeli». ³² I

³⁰ *Gli italiani in America e le nostre Missioni*, BS, XI, n. 10 (ott. 1887), p. 122.

³¹ P. Stella, *op. cit.*, p. 171.

³² MB, 17, p. 631.

frutti vocazionali di don Baccino a Buenos Aires venivano dai discendenti di genovesi e a S. Nicolás, già nel 1876, come informava don Tomatis: «i nostri cooperatori salesiani di S. Nicolás sono già più di venti; la maggior parte sono *ieneisi de Jena* (Genova)». ³³ A don Baccino, direttore spirituale della «Mater Misericordiae», tutto parlava di Genova e della sua Savona: anche i confratelli più zelanti erano genovesi, così come i più attivi nel contribuire al sostentamento dei collegi appena avviati erano gli italiani. ³⁴

Questa potenzialità verso i gruppi etnici non è passata inavvertita all'interno della società salesiana, se il neo-salesiano Patrizio O'Grady, in una corrispondenza sulla festa di S. Patrizio in una colonia irlandese presso S. Nicolás, poteva proporre a don Bosco di fondare colà un Collegio irlandese argentino per l'assistenza agli irlandesi in quella repubblica. ³⁵

In sostanza, anche ammesso che il progetto missionario di don Bosco l'orientasse a scegliere S. Nicolás e Buenos Aires solo come basi strategiche per la penetrazione dell'interno, di fatto quelle prime posizioni si rivelarono pienamente adatte per un'azione missionaria stabile e di ampia portata per la società salesiana; ad essa si ripresentavano molti degli orizzonti che si erano aperti, qualche decennio prima, a Torino di fronte ai fenomeni di espansione urbano industriale della città e di sfida delle élites dirigenti verso la scuola cattolica e le iniziative formative dei salesiani.

Per quanto riguarda lo slancio missionario che ha accompagnato le prime spedizioni di salesiani in Argentina, non c'è bisogno di illustrarlo tanto è stato profondamente avvertito in tutti i suoi membri e collaboratori, al punto da

³³ Cit. e in J. Borrego, op. cit., p. 81.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ BS, IX, n. 8 (ag. 1885), p. 119. Tra gli altri emigranti, i salesiani assistevano i portoghesi in California e i polacchi a Londra: (S. Trione), cit., p. 14.

propagarsi come febbre a Torino tra i giovani («In questo momento, se dessi libertà, tutti i salesiani volerebbero presso Buenos Aires», scriveva don Bosco a Cagliero nel febbraio 1876).³⁶ Le corrispondenze dei missionari pubblicate sul «Bollettino Salesiano» e pubblicizzate in svariate maniere erano destinate a suscitare grande entusiasmo.³⁷ Quanto don Bosco tenesse in considerazione l'inizio missionario lo si arguisce dal fatto che egli si sia privato di alcuni dei suoi più validi elementi, da dar l'impressione che senza di loro il normale funzionamento a Torino sarebbe stato compromesso.

L'impostazione missionaria è rigorosamente inquadrata da don Bosco nel mandato apostolico del Signore: «Andate per tutto il mondo e predicate» e del suo vicario («appena si cominciò a parlare di questa Missione, subito si interrogò la mente del Capo della Chiesa e tutte le cose si fecero con piena intelligenza di Sua Santità; i nostri Missionari, prima di partire per la loro Missione, si recarono ad ossequiare il Vicario di Gesù Cristo per prendere la sua Apostolica benedizione»): l'invio da parte del Papa doveva essere chiaro, in modo da garantire una costruttiva impostazione pastorale d'intesa con la gerarchia locale.³⁸

³⁶ *Epistolario*, I, 1403.

³⁷ Cfr. in particolare la fondamentale raccolta di C. Chiala, *Da Torino alla Repubblica Argentina. Lettere dei Missionari Salesiani*, Torino, Tip. Salesiana, 1876 e G. Barberis, *La Repubblica Argentina e la Patagonia. Lettere dei Missionari Salesiani*, Torino, Tip. Salesiana, 1877.

³⁸ MB, XI, p. 384 e p. 590. *L'Unità Cattolica* del 7 dicembre 1875, n. 285, pubblicava il breve di Pio IX del 17 novembre 1875 riguardante salesiani partiti.

Sull'aspetto missionario, cfr. la valida letteratura salesiana: *Bibliografia generale delle missioni salesiane. Bollettino Salesiano e altre fonti salesiane*, a cura di E. Valentini, Roma, CSSMS, 1975; *Missioni Salesiane, 1875-1975. Studi in occasione del Centenario*, a cura di P. Scotti, Roma, CSSMS, 1975; P. Ambrosio, *Dizionario bio-bibliografico delle missioni salesiane*, Roma, CSSMS, 1977. Importante è l'approfondimento dei «ricordi» di don Bosco ai missionari: J. Borrego, *Recuerdos de San Juan Bosco a los primeros misioneros*, Roma, LAS, 1984.

La situazione sociale e religiosa degli italiani in Argentina

Gli italiani in Argentina, nonostante alcune fasce di povertà, soprattutto nelle zone interne e gli insuccessi che hanno sempre accompagnato la vicenda migratoria, hanno ben presto costituito una comunità ben integrata dal punto di vista economico (non sorprende che l'unico libro di successo dedicato all'emigrazione riguardi l'Argentina),³⁹ meno dal punto di vista politico e soprattutto religioso.

È importante conoscere la fisionomia sociale e religiosa della comunità italiana in Argentina con la quale i primi salesiani, nel 1875, si sono confrontati. Durante il periodo risorgimentale si erano rifugiati in Argentina, insieme all'emigrazione di lavoro, numerosi esuli politici coinvolti nelle lotte per l'unità italiana. Soprattutto dopo la difesa di Roma (1848), gli esuli mazziniani erano affluiti più numerosi e divenuti i leaders della comunità italiana.⁴⁰ Il loro orientamento era decisamente anticlericale, spesso in forme viscerali e aggressive, come avveniva allora nella lotta politico religiosa in Italia (l'anno prima dell'arrivo dei salesiani un gruppo di faziosi proveniente da La Boca aveva appiccato il fuoco al Collegio del Salvador dei gesuiti e aveva preso a sassate l'episcopio).

L'egemonia mazziniana nella comunità italiana è durata a lungo incontrastata; ma già con il compimento dell'Unità d'Italia, si incominciavano a notare le prime spaccature. Le istituzioni mutualistiche italiane, allora molto numerose

³⁹ L. Einaudi, *Un principe mercante*, Torino, Bocca, 1900. Cfr. anche L. De Rosa, *Emigrantes italianos, bancos y remesas: el caso argentino*, in F. Devoto, G. Rosoli, *La inmigración italiana en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 1985, pp. 241-270.

⁴⁰ Nella vasta letteratura, cfr. S. Candido, *L'emigrazione politica e d'élite nelle Americhe (1820-1860)* in F. Assante (a cura di), *Il movimento migratorio italiano dall'Unità nazionale ai giorni nostri*, Napoli-Ginevra, 1978; G.B. Furiozzi, *L'emigrazione politica in Piemonte nel decennio preunitario*, Firenze, L. Olschki, 1979.

(oltre un centinaio), venivano indotte, spesso su iniziativa dei consoli italiani, a scindersi in un troncone monarchico staccato dall'originario repubblicano (dall'influente società di mutuo soccorso «Unione e Benevolenza», nata nel 1858, si staccava nel 1861 «La Nazionale Italiana», di matrice monarchica).⁴¹ Il duraturo successo dell'ideologia mazziniana non consisteva tanto nel peso, indiscusso, che avevano gli esuli repubblicani nella comunità italiana in Argentina quanto piuttosto - come osservano G. Dore e E. Devoto - nella notevole funzionalità del credo mazziniano, rispondente alle stesse aspirazioni delle correnti politiche argentine, nonché agli interessi sociali ed economici della piccola borghesia urbana.

Ma con l'occupazione di Roma (1870), e la conseguente venuta meno della più importante motivazione politica e, poco dopo, con la morte di Mazzini (1872), incominciavano a manifestarsi i segni del declino del gruppo mazziniano che tuttavia controllava ancora tutte le più importanti istituzioni italiane a Buenos Aires.⁴²

La bandiera attorno a cui l'élite italiana riusciva a mobilitare la comunità era l'anticlericalismo, la data simbolo il XX settembre e i nomi sacri Mazzini e Garibaldi. L'ideologia mazziniana, si faceva portatrice, nonostante un certo universalismo, anche del vessillo della «italianità», soprattutto attraverso i giornali «coloniali» della borghesia urbana rappresentati da

⁴¹ E. J. Devoto, *Las sociedades italianas de ayuda mutua en Buenos Aires y Santa Fe. Ideas y problemas*, «Studi Emigraziones», XXI, n. 75 (sett. 1984), pp. 320-342.

⁴² G. Dore, *La democrazia italiana e l'emigrazione in America*, Brescia, Morcelliana, 1964; E. J. Devoto, *Elementi per un'analisi delle ideologie e dei conflitti nella comunità italiana d'Argentina (1860-1910)*, «Storia Contemporanea», XVII, n. 2 (apr. 1986), pp. 279-292.

⁴³ L'egemonia mazziniana si sdoppierà in un settore più ristretto, repubblicano intransigente e più tardi socialista, e nel grande alveo del mazziniano locale, in sostanza monarchico liberale con aspetti garibaldeschi: E. J. Devoto, *Elementi*, cit., p. 283.

La Patria degli Italiani (fondato nel 1876, come *La Patria*). Quelle istanze implicavano in sostanza, nella loro accezione corrente, una certa superiorità della civiltà europea rispetto a quella locale e favorivano un distacco dalla politica argentina e alcuni atteggiamenti di separatismo culturale e politico,⁴⁴ che confluiranno più tardi nel nazionalismo italiano all'estero.

Uno dei fattori che indubbiamente influi sul ridimensionamento della elite mazziniana fu l'arrivo dei salesiani e il loro immediato inserimento nel vivo dei problemi della comunità italiana: sacerdoti zelanti, tutti giovani e dinamici, intellettualmente preparati, in grado di controbattere le offensive anticlericali, essi sapevano farsi apprezzare soprattutto per la loro azione a favore dei meno abbienti e della gioventù, che risultava un campo del tutto aperto e ricco di promettenti sviluppi. Lo scontro tra l'elite laica e i salesiani si verificò su vari fronti: quello delle istituzioni di carattere mutualistico e assistenziale, della stampa, ma soprattutto della scuola che, pur non rivolta esclusivamente - secondo l'impostazione dei salesiani - ai figli degli italiani, era destinata di fatto ad accogliere soprattutto loro.

I salesiani erano l'unico anello di concorrenzialità per l'influenza sulla comunità italiana, anche perché potevano godere - oltre che della stima e dell'appoggio del governo argentino per l'azione civilizzatrice in Patagonia - anche dell'appoggio del governo italiano, seppur non sempre consistente: l'amicizia di don Bosco con il marchese Spinola, ambasciatore d'Italia in Argentina, considerato estimatore della causa salesiana, favorì la loro espansione in Argentina e il successo in seno alla comunità italiana.⁴⁵

⁴⁴ T.S. Di Tella, *Argentina: un'Australia italiana? L'impatto dell'emigrazione sul sistema politico argentino*, in B. Bezza (a cura di) *Gli Italiani fuori d'Italia*, Milano, F. Angeli, 1983, pp. 419-452.

⁴⁵ *Epistolario*, L. 1462 in cui don Bosco chiede al march. Spinola l'appoggio del governo italiano per le scuole italiane da avviare; L. 1481 un contributo per pagare i viaggi dei missionari; L. 1503, idem.

I salesiani avevano, quindi, le carte in regola per impostare una incisiva azione a livello religioso, dal momento che questo era l'aspetto più trascurato per le ragioni indicate: carenza di clero e di luoghi di culto, scarsa preparazione religiosa di base di buona parte degli emigranti, grandi distanze e condizioni particolari di un ambiente che, in ogni caso, tende «a inselvaticchire chi viene da fuori», come osservavano i salesiani.⁴⁶

Gli inizi dell'azione pastorale salesiana tra gli italiani in Argentina

L'avvio della presenza pastorale tra gli emigrati italiani in Argentina è il risultato di forze concomitanti, nelle quali occupano uno spazio particolare, e non solo nella memorialistica salesiana, i primi collaboratori: tra questi figurano ecclesiastici, don Pietro Ceccarelli, oltre mons. F. Aneiros (venerato dai salesiani come secondo «padre» in Argentina), laici, come F. Benitez e Giovanni Battista Gazzolo, genovese divenuto poi console argentino a Savona, e istituzioni come la confraternita italiana della «Mater Misericordiae» con l'annessa «Cappella degli italiani», che risulterà essere in effetti la «culla» dell'azione salesiana in Argentina.⁴⁷

Un ruolo centrale va attribuito a don Pietro Ceccarelli, attivo missionario modenese, rappresentante di quella non esigua schiera di zelanti preti italiani, parroco di San Nicolás che per primo aveva conosciuto don Bosco nel 1867 o 68,⁴⁸ era rimasto ammirato della sua personalità e delle sue iniziative e si era poi adoperato per rendere possibile la venuta dei

⁴⁶ Lettera di don Cagliero a don Rua, 9 marzo 1877, cit. in J. Borrego, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁷ L. Ricceri, in *Centenario de la Iglesia Italiana (1870-1970)*, Buenos Aires, 1970, cit. in J. Borrego, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁸ MB, X, p. 1296.

salesiani in Argentina: i contatti e le sollecitazioni con il vescovo Aneiros, la predisposizione di una istituzione scolastica adatta («tutto porrà in pratica, per dilatare questa benedetta Congregazione utilissima in tutte le parti, però necessarissima in America, che muore di fame per la educazione soda, cattolica romana»),⁴⁹ il pagamento di cinque viaggi e la squisita ospitalità a S. Nicolás verso i primi salesiani, nonostante alcune carenze logistiche.⁴⁹

Del console Gazzolo appare indiscussa la devozione e l'affetto verso don Bosco così come l'appoggio dato alla nascente missione (accompagnò personalmente i primi 10 partenti); ma alcuni aspetti della sua personalità rimangono ambigui, come l'eccessivo zelo nel procacciare emigranti per l'Argentina a Savona⁵⁰ e il saper intrecciare i suoi interessi con l'espansione dei salesiani a Buenos Aires e nella «paternità» della «Mater Misericordiae».⁵¹

Le istanze dell'emigrazione ebbero il sopravvento quando i salesiani stavano per giungere a Buenos Aires: l'abbandono religioso in cui si trovavano gli italiani della capitale e la necessità di risolvere alcuni inconvenienti sorti con la confraternita «Mater Misericordiae» indussero l'arcivescovo a trattenere metà dei salesiani a Buenos Aires («i Missionari si pensavano che li aspettasse soltanto un *pied-à-terre* a Buenos Aires, per ripartire tosto alla volta di S. Nicolás; ma l'arcivescovo aveva disposto che stabilissero anche una residenza nella città, assumendosi il servizio della chiesa di «Mater Misericordiae», detta *Iglesia de los Italianos*).⁵²

⁴⁹ *Ibid.* p. 1297.

⁵⁰ Cit. in J. Borrego, *op. cit.*, p. 80.

⁵¹ MB, XII, p. 97; *Epistolario*, L. 1403, L. 1536. Sulla molteplice attività di Gazzolo (capitano, insegnante, bibliotecario, console reclutatore su incarico dell'amico D.F.Sarmiento), cfr. A. Martín González, *Trece escritos inéditos de San Juan Bosco al Consul argentino J.B. Gazzolo*, Guatemala, Inst. Teol. Salesiano, 1978.

⁵² MB, XII, p. 97. Su tutte le vicende dei salesiani in Argentina, cfr. R. Entraigas, *Los salesianos en la Argentina*, 4 voll, Buenos Aires, 1972.

La fermata dei salesiani a Buenos Aires fu provvidenziale: con una sede stabile fu possibile, nel giro di pochi mesi di permanenza, gettare le basi della loro attività anche per l'assistenza agli italiani. Già nel 1876 veniva aperto l'Oratorio per i ragazzi e poteva essere avviata una scuola di arti e mestieri per fanciulli poveri e orfani (per l'epidemia dell'anno precedente). L'istituzione, su iniziativa congiunta con le conferenze di S. Vincenzo (attraverso una «Convenzione lacunosa» tra Cagliari e il presidente Eduardo Carranza) trovò sede in una casa presa in affitto non lontano dalla «Mater Misericordiae» - non a fianco per le divergenze con Gazzolo - e poteva accogliere i primi 50 ragazzi.⁵³ Ma già dal contatto con la comunità italiana della capitale sorgeva l'esigenza di un apostolato nel quartiere abitato quasi esclusivamente da loro, La Boca, e che si era guadagnato una triste nomea (da lì erano partiti nel 1874 gli incendiari del collegio dei gesuiti: renitenti, repubblicani e anarchici avevano accentuato il carattere di indipendenza del *barrio* che nel 1871 aveva perfino rifiutato il censimento promosso dal console italiano).⁵⁴

Sfidando il divieto del vescovo, don Cagliari aveva visitato il quartiere di La Boca («Io non ci sono mai andato e non permetto a nessuno dei miei preti di andar colà perché sarebbe un esporsi a gravi pericoli, fino a essere presi a sassate» - gli dirà il vescovo -);⁵⁵ ed era così riuscito ad ottenere l'incarico pastorale di quella zona così difficile («Giacché lei è così pertinace a voler andare a La Boca, io le darò quella parrocchia, dove fino ad oggi non fu possibile stabilire l'esercizio del culto e del sacro ministero»). L'accettazione di Cagliari, a nome di don Bosco, si richiama al mandato

⁵³ MB, XII, pp. 264-265.

⁵⁴ Statistica del Regno d'Italia, *Censimento degli italiani all'estero*, cit., p. XXV.

⁵⁵ MB, XII, p. 267.

originario: «È proprio per questi nostri Italiani e figli d'Italiani che don Bosco ci ha mandati. In nome del nostro Fondatore e Padre io rendo grazie a Vostra Eccellenza e comunicherò a Torino il bel regalo che ci vuol fare». ⁵⁶ In realtà, don Cagliero aveva poco prima espresso l'opinione a don Bosco che era indispensabile a Buenos Aires una congregazione che si occupasse degli italiani; ⁵⁷ egli, che pur sarà dopo pochi anni vicario apostolico in Patagonia, riteneva allora la missione tra i compatrioti tanto utile quanto quella tra gli *indios* della Patagonia. ⁵⁸ In effetti, si può affermare che, in meno di un ventennio, verrà portata a termine l'opera di ricattolicizzazione de La Boca e dell'altra parrocchia di San Carlos.

Il primo problema che si poneva ai salesiani era di censire, almeno con una certa approssimazione, la consistenza e distribuzione degli italiani nella zona di Buenos Aires per poter programmare meglio la propria azione pastorale. I risultati dell'indagine esplorativa portarono alla conclusione che gli italiani erano grandemente dispersi su un vasto territorio, per cui era comprensibile l'abbandono delle pratiche religiose per la lontananza dalle chiese. Anche i problemi della comunicazione non erano marginali e si aggravavano nelle campagne. La stessa conoscenza del *castellano* da parte degli emigrati si limitava a poche frasi convenzionali e impediva una regolare frequenza ai sacramenti. ⁵⁹ Il tono delle prime relazioni appare demoralizzato per quanto riguarda la situazione religiosa.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 267-268.

⁵⁷ Lettera di G. Cagliero a don Bosco, Buenos Aires, 18 febbraio 1876, ASC, 126.2.

⁵⁸ G. Barberis, *La Repubblica Argentina e la Patagonia*, cit., p. 180.

⁵⁹ Ma «il ricordo della loro patria, la lingua natia e più ancora l'accento del loro paese li scuote, li commuove ed entusiasma al punto che si guadagnano tutti e ritornano alla religione negletta e dimenticata!»: Cagliero a don Bosco, 20 giugno 1876, ASC, 126.2.

Si imponeva quindi l'esigenza di condurre le missioni popolari volanti nelle zone rurali interne attraverso visite periodiche alle colonie; questa azione a largo raggio permetteva un recupero religioso assai fruttuoso e concentrato nel tempo (amministrazione di battesimi, matrimoni, confessioni, istruzioni religiose) e permetteva alla Chiesa, in un ambiente dove il suo ruolo era indiscusso, di valorizzare la sua centralità nell'ambito delle relazioni sociali, lasciando un'impronta e orientamenti più incisivi nei modelli di vita.⁶⁰ Per i salesiani si verificava un'altra piacevole sorpresa nella penetrazione della pampa, che era possibile, cioè, avvicinare con risultato gli *indios* nelle visite alle colonie rurali degli immigrati. Dopo alcuni mesi di queste missioni volanti, don Cagliero aveva una conferma della bontà della strategia adottata: a don Bosco confidava che «sarebbe stato un vero *sumere panem filiorum et mittere canibus* il non averci occupato degli italiani. Finora mi hanno commosso più gli indianizzati che gli *indios*».⁶¹

La storia dell'assistenza religiosa agli italiani della capitale è strettamente legata alle vicende della confraternita «Mater Misericordiae» e della sua chiesa, inaugurata da pochi anni (1871). La confraternita, fondata nel 1855, era nata secondo il classico modello del trasferimento di una sacra immagine ad opera degli emigranti: la venerata effigie della Madonna della Misericordia di Savona. Eretta canonicamente nel 1867, con l'approvazione del vescovo, aveva subito avviato la costruzione di una vasta cappella, ben presto denominata «Chiesa degli italiani». Ma le vicende interne della confraternita ritraevano bene la condizione di conflittualità di molte istituzioni italiane all'estero; le lotte interne tra confratelli non avevano tardato a manifestarsi perfino

⁶⁰ Tra le molte testimonianze, cfr. la visita alla colonia italiana di Villa Libertad, BS, I, n. 1 (sett. 1877), p. 3.

⁶¹ Cagliero a don Bosco, Buenos Aires, 7 ottobre 1876, ASC, 126.2.

con accuse di affiliazione massonica e il rapporto con i due cappellani avuti fino ad allora, di cui uno destituito dal vescovo, era stato tutt'altro che soddisfacente.

Affidata provvisoriamente la cappellania a don Cagliero, la confraternita troverà in don Baccino, nominato direttore spirituale, il sacerdote zelante e dedito che saprà imprimere la svolta decisiva alla sua rinascita religiosa. Sono rimaste memorabili nella letteratura salesiana le giornate di questo virtuoso sacerdote (rapito presto all'affetto dei suoi italiani, dopo meno di due anni di apostolato) passate tra il confessionale, le sacre funzioni e la dedizione alla gioventù.⁶² I risultati erano inaspettati e commoventi: fedeli che venivano da oltre 30 leghe viaggiando a cavallo o su carretti per potersi accostare ai sacramenti e tutta la vita liturgica rinata a nuovo splendore e vitalità («Il giorno di Pasqua la nostra chiesa italiana era stipata di uomini e di donne per compiere il precetto pasquale, e quattro confessori ebbero da lavorare tutto il mattino»).⁶³

Ma rimaneva da risolvere il problema di fondo con la confraternita: la natura e le clausole dell'affidamento della Chiesa che i salesiani volevano in uso dall'arcivescovo senza condizionamenti, per non apparire stipendiati o vincolati nella loro azione. L'accordo fu lungo e laborioso e non eliminò del tutto attriti e spiacevoli equivoci; nel testo redatto da Baccino nel marzo 1876, visto e approvato da don Bosco, si garantiva l'impegno dei salesiani verso «gli italiani residenti in Buenos Aires (che) saranno cura ed oggetto speciale dei P. P. Salesiani, i quali perciò ai loro fratelli nazionali prodigheranno le prime sollecitudini del loro ministero sacerdotale» (art. 8); e all'art. 9 si afferma che «essendo

⁶² *Una giornata del Sacerdote Baccino*, BS, I, n. 2 (ott. 1877), p. 7. Per ulteriori particolari, vedi l'accurata biografia del primo salesiano morto in America, arricchita dall'edizione critica dell'epistolario e della prima breve biografia, ad opera di J. Borrego, *Giovanni Battista Baccino*, cit.

⁶³ J. Borrego, *op. cit.*, p. 383.

scopo principale di loro, la educazione civile, morale e religiosa dei fanciulli, eglino si prenderanno cura particolare dei fanciulli Italiani». ⁶⁴

Una volta sanata la questione dell'accordo (ma quello definitivo sarà siglato solo nel 1936), rimaneva da portare all'interno della confraternita quel clima di rinnovamento religioso che stava vivendo la comunità italiana. Di fronte alla diserzione del precetto pasquale da parte di numerosi membri, don Cagliero pensò di eliminare gli indesiderabili, filomassoni o ritenuti tali (che avevano creato noie anche all'arcivescovo), con mano ferma e un po' sbrigativa. Fatto approvare dall'arcivescovo un nuovo regolamento, in cui si obbligava alla compimento dell'adempimento del precetto pasquale, egli compiva nell'agosto-settembre la «purga» di ben 500 confratelli (su circa 600). Don Bosco rimase un po' allarmato dalla cosa, ricevendo allora notizia di disordini che ricollegò erroneamente alla vicenda: «Il fatto della espulsione dei 500 è grave; in ciò va adagio e tieni a parte quanto è possibile». ⁶⁵ Cagliero lo assicurava di non aver fatto lui ma di aver fatto fare.

Divenuti così padroni del campo, i salesiani potevano ottenere l'amministrazione della chiesa e garantirsi una linea di rinnovamento solidale con l'elezione del nuovo priore, nella persona di Romolo Finocchio, cattolico «tutto d'un pezzo, che non aveva nessunissima paura dei massoni» e la rielezione dell'intero Consiglio. ⁶⁶

Il modello della penetrazione

Molti confratelli della «Mater Misericordiae» venivano poi sollecitati a farsi cooperatori salesiani. Così, quando alla fine

⁶⁴ MB, XII, p. 616.

⁶⁵ *Epistolario*, I, 1511.

⁶⁶ MB, XII, pp. 101-102.

del 1877, don Costamagna giungeva a Buenos Aires poteva scrivere a don Bosco: «avvi qui una scelta di Confratelli della Misericordia, quasi tutti cooperatori Salesiani, i quali ogni mattina assai per tempo vengono alla 1. Messa, dicono forte le loro orazioni ed il S. Rosario e fan la loro Comunione, alla sera poi intervengono di nuovo e cantan lodi alla «Mater Misericordiae» e le ripetono di nuovo il S. Rosario. Ma le loro preghiere son fatte così di cuore, ma il loro esteriore è sì devoto».⁶⁷

Si comprende allora come da questo nucleo della «Mater Misericordiae» - e da quelli coltivati nelle parrocchie della capitale - così selezionati, religiosamente ben preparati e vicini alle posizioni dei salesiani siano partite negli anni successivi tutte le iniziative religiose, assistenziali, culturali e politiche a favore degli italiani in Argentina. Tanto per accennare ad alcune, da lì partì l'istituzione del «secretariato del popolo per gli immigrati» nel 1906, l'organizzazione dei pellegrinaggi degli italiani alla Madonna di Luján (promossi dal confratello Domenico Repetto, presidente anche della *Società Cattolica Popolare Italiana di mutuo soccorso*) e perfino il tentativo di impiantare in Argentina l'esperimento politico del Partito Popolare Italiano attraverso il *Segretariato Italo-Argentino*, nel 1920.⁶⁸

Importante è stato il contributo dato dal gruppo di laici animati dai salesiani al movimento operaio di ispirazione cristiana e alla elaborazione di una legislazione operaia, soprattutto, a partire dalla *Rerum Novarum*, attraverso il movimento dei Circoli Cattolici Operai (1895), costituiti prevalentemente da italiani. Gli obiettivi di questi circoli cattolici erano più ampi; si riproponevano anche scopi di

⁶⁷ BS, II, n.3 (marzo 1878), p. 19.

⁶⁸ G. Rosoli, *Le organizzazioni cattoliche italiane in Argentina e l'assistenza agli emigranti italiani (1875-1915)*, «Studi Emigrazione» XXI, n. 75 (sett. 1984), pp. 381-408.

mutualità, di istruzione e di svago con l'intento di allontanare i cattolici dai pericoli delle società di resistenza laiche. Nello stesso ambito va collocata l'istituzione della *Secretaria del Trabajo* ad opera del II Congresso Cattolico Argentino (1906) con l'intento di sottrarre i conflitti di lavoro al «monopolio delle società sovversive dell'ordine morale, religioso e pubblico». Il problema dell'informazione dei nuovi arrivati diventava prioritario al fine di realizzare un collocamento a condizioni eque e vantaggiose.⁶⁹

Alla morte di don Bosco, i salesiani si erano ormai affermati in Argentina e avevano saputo avvalersi, anche per l'assistenza agli emigranti, degli strumenti più adatti ad un apostolato moderno: unitamente a chiese e parrocchie (avevano due parrocchie nella capitale, S. Carlos e S. Juan Evangelista popolate prevalentemente da italiani, la *Iglesia de los Italianos* della «Mater Misericordiae»), scuole e istituti professionali (4 scuole, di cui la prima a S. Nicolás de los Arroyos, due a Buenos Aires e una a La Plata), giornali, patronati, associazioni di vario genere (di mutuo soccorso e cooperative) e si erano impegnati anche in progetti di colonizzazione agricola all'interno a favore degli italiani.⁷⁰

⁶⁹ *Religión e Inmigración en la Arquidiócesis de Buenos Aires. Datos estadísticos, octubre de 1907*, Buenos Aires, «La Euskaria», 1907, p. 23.

⁷⁰ D. Milanese, *Consigli e proposte agli emigranti italiani alle regioni patagoniche*, Torino, Tip. Salesiana, 1904; E. Cynalenski, *Proyecto de colonización*, Viedma, 1903.

Il tema della colonizzazione agricola, caro a tanta letteratura cattolica dell'epoca, meriterebbe un maggior approfondimento per le argomentazioni a lungo addotte dal clero. Anche don Bosco aveva sollecitato il governo italiano di finanziare dei progetti di colonizzazione agricola in Argentina a favore degli emigrati italiani, nella convinzione di poter abbinare l'opera di evangelizzazione dei «selvaggi» al sostegno degli emigranti.

Nel promemoria del 16 aprile 1876 al ministro Melegari, egli esponeva l'idea di una «Colonia Italiana nella Patagonia» che avrebbe avuto carattere nazionale (ma non di «Colonia di deportazione») e avrebbe potuto raccogliere «la sterminata quantità di Italiani che presentemente conducono vita stentata negli Stati Chill, della R. Argentina, dell'Uruguay, del Paraguay etc.

All'inizio del Novecento, la vita religiosa della comunità italiana di Buenos Aires appariva intensa e vivace, come risulta da un rapporto del successore di Aneiros, mons. Antonio M. Espinosa (quando la diocesi contava 265 mila italiani - più di molte diocesi italiane -, oltre 122 mila spagnoli, circa 30 mila francesi e poche migliaia per le altre comunità etniche).⁷¹ I salesiani (con 43 sacerdoti) svolgevano l'assistenza religiosa specifica per gli italiani, che sentivano come i propri fedeli, in 11 chiese pubbliche e semipubbliche. La predicazione in italiano avveniva nelle chiese di San Carlos, di San Juan Evangelista e «Mater Misericordiae». Le missioni annuali erano compiute nelle stesse ed in altre chiese, anche non frequentate da soli italiani, come nella parrocchia di S. Lucia, Balvanera, N. S. de Guadalupe, San Telmo, San Cristobal e la Capilla del Carmen. Anche il catechismo veniva insegnato dai salesiani ai figli degli italiani, usando il testo italiano del catechismo di Pio X, e venivano organizzate le famose «gare catechistiche». Gli oratori festivi dei salesiani e delle suore salesiane riunivano ogni domenica circa 2.500 ragazzi di famiglie italiane, alternando i giochi all'istruzione religiosa.⁷²

Per quanto riguarda l'aspetto devozionale e le manifestazioni tipiche della religiosità popolare, quali le processioni,

Io sono persuaso che alla notizia di una colonia dove avrebbero lingua, costumi, governo italiano, costoro si raccoglierebbero colà assai volentieri, sia per coltivare le campagne, sia per esercitare la pastorizia. I salesiani continuerebbero i loro studi sopra i Patagioni, assicurerebbero le scuole, aprirebbero ospizi, eserciterebbero culto religioso per tutti gli abitanti della colonia e colla massima cautela e prudenza si diffonderebbero nelle tribù dei selvaggi».

Forse consapevole della imprecisione, non solo geografica (evidente nella lettera), ma anche di fattibilità del progetto, egli concludeva: «Forse questi miei pensieri non sono altro che un po' di poesia, ma Vostra E. saprà darmi benigno compatimento ed apprezzare il mio buon volere di giovare alla povera umanità». Epistolario, L. 1438.

⁷¹ *Religión e Inmigración*, cit., p. 5.

⁷² *Ibid.*, pp. 16-17.

le più importanti avvenivano in occasione del *Corpus Domini* nella parrocchia di San Carlos e a La Boca e alla prima domenica di ottobre alla «Mater Misericordiae», con manifestazioni spettacolari di centinaia di bambini e bambine ed espressioni insieme «devote ed artistiche». ⁷³

Le feste religiose costituivano senz'altro l'aspetto più appariscente ma anche socialmente dinamico per la preparazione e partecipazione popolare. Quelle più importanti, per la comunità italiana della capitale, erano la festa di S. Antonio, preceduta da una novena in italiano, Il Bambino, cioè la novena di Natale, le feste di N.S. del Carmen, del Cristo di Sestri, della Madonna di Corsignano, della Valle, N.S. del Rosario, N.S. di Pompei, della Guardia in Polcevere, S. Costanzo, S. Lucia, S. Michele, S. Rocco, e varie altre. ⁷⁴

La diffusione della scuola e cultura cattolica tra gli italiani in Argentina

Un campo in cui l'opera dei salesiani è risultata più efficace, a partire dalla prima scuola di arti e mestieri del 1876, fu indubbiamente il settore scolastico e formativo. Anche in Argentina l'iniziativa privata, soprattutto delle comunità immigrate più organizzate, ha preceduto lo stato. Nel 1881 gli italiani, che già avevano avviato nel 1866 diverse scuole nella capitale e fuori - e dal 1876 anche le prime scuole femminili italiane - ad opera soprattutto delle società di mutuo soccorso, erano riusciti a celebrare il primo Congresso Pedagogico Italiano, promosso dai consigli d'istruzione delle cinque società della capitale con il patrocinio di due giornali italiani, *La Patria Italiana* e *L'Operaio Italiano*. L'anno pre-

⁷³ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 15-19.

cedente si erano levate critiche contro la diffusione e i metodi delle scuole italiane; Faustino Sarmiento giunse a proporre di chiuderle per la loro educazione antinazionale perché «con metodi ingrati volevano traviare i ragazzi dalla nazionalità». ⁷⁵

Il congresso pedagogico italiano, oltre che rispondere alle critiche, favorì un rilancio d'interesse per la scuola italiana, aiutò a definire una linea pedagogica che sanzionava l'educazione «mista», cioè bilingue, con priorità dell'italiano, e misure di carattere economico-amministrativo. È interessante notare come le scuole salesiane avessero, fin dall'inizio, impostato la scolarizzazione nella lingua del posto, per non favorire le perplessità delle autorità locali o le accuse di stranierismo; del resto un separatismo non sarebbe stato accettato dalla chiesa locale.

Le autorità argentine, anche sollecitate da tanto dinamismo, organizzarono nel 1882 il primo Congresso Pedagogico Argentino e, dopo un aspro dibattito sulla laicità dell'istruzione, approvarono con la legge 8 luglio 1884 l'obbligatorietà dell'insegnamento. Al di là della contesa sull'uso della lingua e sul carattere «nazionale» delle scuole italiane, gli artefici dell'istruzione pubblica argentina avevano più di un punto in comune con l'élite della colonia italiana: la laicità dell'insegnamento come cardine indiscusso (nel 1884 venne soppresso nelle scuole pubbliche l'insegnamento della religione). ⁷⁶

Le scuole italiane in Argentina, promosse e sostenute prevalentemente dalle società di mutuo soccorso (che così avevano ampliato le loro finalità a uno dei bisogni più ele-

⁷⁵ Cit. in L. Favero, *Le scuole delle società italiane di mutuo soccorso in Argentina (1866-1914)*, «Studi Emigrazione», XXI, n. 75 (sett. 1984), p. 355.

⁷⁶ I. Martignetti, *Le scuole italiane nella Repubblica Argentina*, in Camera di Commercio Italiana, *Gli italiani nella Repubblica Argentina all'Esposizione di Milano*, 1906, p. 306.

mentari della comunità), ebbero una fioritura particolare tra il 1880-90 e il loro ruolo fu pubblicamente riconosciuto da parte argentina («furono le prime, conviene dirlo in loro onore, nel riconoscere la necessità di un edificio ad uso di scuola, e ne eressero vari prima che il Dipartimento Nazionale o i nostri governi ne facessero alcuno»).⁷⁷

Quando arrivarono i salesiani in Argentina, le scuole della «Unione e Benevolenza» e della «Nazionale Italiana» di Buenos Aires contavano già circa 1.200 alunni italiani; nel 1881 questi assommavano, nelle 4 scuole della capitale, a circa 2.800; nel 1897 con 11 scuole a Buenos Aires il numero degli alunni aumentava di poco (3.200) e nel 1904 ritornava ai valori di quasi vent'anni prima, nonostante il numero delle scuole si fosse triplicato e proprio quando la comunità italiana si espandeva maggiormente. Con la diffusione delle scuole pubbliche, l'onere del mantenimento per le società italiane, l'invecchiamento dei soci (che pur erano 50 mila nella capitale, all'inizio del secolo, e circa 118 mila in tutta l'Argentina) le scuole italiane registravano un decadimento.⁷⁸

A fronte di una situazione stazionaria o di decremento delle scuole laiche, le scuole salesiane (non esclusivamente destinate ai figli degli italiani, ma i loro alunni per l'80% erano tali, e molti ricevevano istruzione gratuita) registravano una costante ascesa. Inoltre a partire dal 1906 le scuole salesiane (con 2.100 alunni) incominciano ad essere incluse nell'*Annuario delle Scuole Italiane all'Estero*, edito dal Ministero degli esteri italiano, a motivo dell'invio di libri di testo, ma in realtà come riconoscimento della loro opera di diffusione della lingua e cultura italiana. Infatti l'insegnamento dell'italiano non veniva mai trascurato, anzi

⁷⁷ Parole del dr. Zorrilla, presidente del Consiglio nazionale dell'Educazione, cit. in L. Favero, *Le scuole delle società italiane*, cit., p. 357.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 369-370.

seguito con particolare cura. In un rapporto al console italiano di Buenos Aires, don Luigi Pedemonte, responsabile dei collegi salesiani in Argentina, nel 1910 poteva dichiarare che gli alunni che avevano frequentato la scuola di italiano l'anno precedente erano stati 3.510 e aggiungeva: «Oltre all'insegnamento dell'italiano nelle n. scuole, nei Collegi si suole promuovere ed organizzare frequentemente letture, declamazioni, canti e saggi accademici in lingua italiana, che fra i Salesiani è considerata come la loro lingua ufficiale. E ci valiamo dei suddetti mezzi non solo acciò gli alunni acquistino la vera pronuncia, imparino bene e gustino la prima fra le lingue neo-latine, ma anche per far conoscere ed apprezzare altamente le bellezze, le grandezze e le più splendide glorie d'Italia».⁷⁹

Verso il 1911 si avrà una situazione di quasi parità tra scuole salesiane e scuole laiche italiane; in particolare, quelle salesiane risultavano più che triplicate in numero (da 10 a 36) e in accoglienza di alunni italiani (da 1.400 a 4.200 secondo il MAE).⁸⁰ L'ascesa dei salesiani era del resto parallela al forte recupero del mondo cattolico in Argentina. Il loro dinamismo in campo educativo scolastico, in cui avevano acquisito notevole esperienza - basti pensare all'importanza delle scuole di arti e mestieri nel contesto di forte sviluppo argentino - ma anche la loro scelta dell'integrazione, garantivano risultati qualitativamente apprezzabili e riconosciuti anche da esponenti della cultura laica, come avverrà in occasione del II Congresso degli italiani all'estero del 1911.⁸¹

⁷⁹ L. Pedemonte a D. De Gaetani, *Appunti sopra l'azione salesiana per l'assistenza degli emigrati italiani*, Buenos Aires, 10 agosto 1910, Arch. «Mater Misericordiae». Cfr. i dati sugli oratori e scuole salesiane in *Missioni salesiane nella Repubblica Argentina*, in Camera di Commercio ed Arti, *Gli Italiani nella Repubblica Argentina*, cit.

⁸⁰ Cfr. i dati in L. Favero, *Le scuole delle società italiane*, cit. pp. 377-379.

⁸¹ C. Parlagreco, *Dei modi più convenienti per organizzare e condurre la scuola e tutti gli altri mezzi di cultura italiana all'estero*, in Istituto Coloniale

Il contributo dato dai salesiani alla lingua e cultura italiana in Argentina è stato rilevante: basti pensare che per vari decenni l'uso della lingua italiana è stato mantenuto nella predicazione in varie località, urbane e soprattutto rurali, e nell'azione pastorale, su richiesta dei fedeli. Se la cultura argentina è stata permeata da una certa italo-filia, questa è indubbiamente dovuta non tanto alle istituzioni ufficiali italiane ma soprattutto alla costante e capillare azione culturale dei salesiani e di altre congregazioni di origine italiana che hanno avuto un influsso sulle giovani generazioni argentine. In alcuni momenti, i toni della valorizzazione del patrimonio linguistico culturale italiano possono aver assunto accenti etnocentrici, a volte perfino nazionalistici, provocando reazioni comprensibili da parte argentina.

Stampa e associazionismo cattolico tra gli emigrati italiani in Argentina

L'affermazione della cultura cattolica in Argentina si è avvalsa degli strumenti dell'apostolato moderno, trovando un validissimo contributo nell'azione dei salesiani. Infatti, l'apostolato della buona stampa era stata una delle grandi intuizioni di don Bosco che vi vedeva un efficace mezzo per raggiungere le masse popolari e trasmettere un messaggio religioso in forme più adatte e rispondenti alla cultura di oggi.⁸²

Ben presto i salesiani in Argentina, oltre che gestire delle librerie religiose, pubblicarono opuscoli e riviste rivolte al pubblico locale (così l'edizione in spagnolo di *Letture Cattoliche* e altre riviste); ma non trascurarono il particolare

Italiano, *Atti del II Congresso degli italiani all'estero (giugno 1911)*, Roma, 1911, p. 1062.

⁸² P. Stella, *op. cit.*, pp. 229-244.

pubblico italiano alla cui assistenza si erano dedicati. Le vicende del più importante giornale salesiano per gli emigrati, *Il Cristoforo Colombo* (fondato nel novembre del 1892) e a lungo unico giornale cattolico in italiano della capitale (più tardi nel 1913 fonderanno *L'Italia* e a Córdoba pubblicheranno *Vita Coloniale*), meritano qualche cenno, perché illuminano le particolari condizioni della penetrazione religiosa nella vita del quartiere.

Il settimanale che raggiunse ben presto una relativa diffusione (fino a circa 5.000 abbonati con una buona distribuzione anche all'interno) era debitore dell'iniziativa del parroco di S. Giovanni Battista de La Boca, don Stefano Bourlot, arrivato nel 1879 (preceduto dallo zelante Francesco Bodrato)⁸³ e artefice di istituzioni sociali e religiose per la comunità italiana in funzione anti massonica: la *Società Cattolica di Mutuo Soccorso* (1884), la *Società della gioventù cattolica* e soprattutto il Circolo Cattolico Operaio (1895). È sotto la direzione di don Bourlot che il mensile acquista maggiore tono e vivacità (nel 1896 egli è colpito da un attacco di apoplezia; il giornale passa nelle mani di don Taddeo Remotti ma scade di tono e nel 1898 è trasferito a Rosario, a quanto pare, a seguito di alcune osservazioni della Segreteria di Stato riferite al vescovo di Buenos Aires).⁸⁴

Il giornale segue parallelamente la penetrazione delle istituzioni cattoliche nel quartiere La Boca e soprattutto le polemiche con i massoni e anticlericali, ed è il testimone delle grandi manifestazioni pubbliche dei cattolici che culminano con l'imponente processione del *Corpus Domini* de La Boca del 1893 e della *Vuelta de Rocha* del 1895 (cui partecipano più di 4.000 persone secondo la stampa locale) e

⁸³ BS, IV, n. 10 (ott.) 1880), pp. 1-2.

⁸⁴ J. Belza, *En la Boca del Riachuelo. Síntesis biográfica del sacerdote salesiano don Esteban Bourlot*, Buenos Aires, Lib. Don Bosco, 1957, p. 217.

che suggellano il processo di ricattolicizzazione del quartiere.⁸⁵

Nonostante l'informazione religiosa occupasse oltre la metà delle pagine (con notizie religiose dall'Italia e dal mondo, commenti al Vangelo, informazioni sulle funzioni sacre) il giornale mostrava particolare sensibilità per i problemi sociali e attenzione alle rivendicazioni operaie (con notizie sugli scioperi,⁸⁶ ma distaccandosi dall'estremismo dei gruppi più radicali). Il cattolicesimo è presentato dal periodico di Bourlot come una alternativa di razionalizzazione delle inquietudini operaie in opposizione al socialismo e all'anarchismo.⁸⁷

La funzione sociale della stampa cattolica è presentata da Bourlot in linea con l'insegnamento di Leone XIII, essendo «la parola la potenza suprema delle società umane», la stampa può diventare «il più grande beneficio per i popoli o il più grande dei flagelli. Se la stampa rimane in mano dell'onestà, della sapienza e della virtù si compie la più felice rivoluzione del mondo; si dissipa l'ignoranza, i pregiudizi cadono, la ragione pubblica si illumina, fioriscono i costumi, si propaga la religione che ha salutato fin dal principio la stampa come una istituzione fondata per la gloria di Dio». E venendo a chiarire il compito del *Cristoforo Colombo*, esso «viene a prendere posto nella stampa cattolica, a vantaggio degli Italiani, che partendo dalla loro terra, pieni di fede pratica, corrono rischio di perderla colla lettura dei giornali ostili alla Chiesa».⁸⁸

⁸⁵ *Ibid.*, p. 197.

⁸⁶ *Il Cristoforo Colombo. Rivista religiosa, scientifica, sociale e letteraria*, I, n. 1 (27.11.1892), n. 13 (19.2.1893), II, n. 37 (12.8.1894), III, n. 7 (13.1.1895).

⁸⁷ «Bisognerebbe che i padroni si ricordassero che è peccato che grida vendetta al cospetto di Dio il negare la mercede agli operai, ma che questi si ricordassero pure che chi troppo vuole, nulla stringe»: C.C., I, n. 1 (27.11.1892), p. 11; III, n. 34 (21.7.1895), p. 532.

⁸⁸ *I nostri propositi*, C.C., I, n. 1 (27.11.1892), p. 2.

Il giornale abbonda di note polemiche verso socialisti e anarchici (si parla anche di un socialismo cristiano nell'opera di don Bosco),⁸⁹ ma il tono diventa violento contro i massoni. All'avvicinarsi di ogni XX settembre, vista dal *Cristoforo Colombo* più come festa anticlericale che come ricorrenza italiana, nonostante molti italiani - o per ignoranza o perché ingannati - vi partecipassero, il giornale si scagliava contro la «gazzarra settembrina» e i giornali coloniali che se ne facevano paladini, *La Patria Italiana* e *L'Operaio Italiano*. Soprattutto in occasione del 25.mo di Porta Pia (1895), Bourlot nella polemica contro il gruppo dirigente in Italia e l'élite massone della comunità italiana è portato a far causa comune con gli oppositori del governo italiano («L'Italia è caduta in mano dei ladri che l'hanno disanguinata come vampiri e ridotta alla miseria... mandano De Felice in galera, fucilano in Sicilia e nella Garfagnana il popolo che domanda un poco di pane per isfamarsi»).⁹⁰

In politica ecclesiastica il giornale era improntato a un intransigentismo patrio sul tipo dell'*Unità Cattolica*, che appare come il canale privilegiato delle informazioni. Nei confronti di *La Patria Italiana* che aveva attaccato i salesiani di Bahia Blanca per aver esposto la bandiera papale insieme a quella italiana, ironicamente invocava una spedizione navale. «In nome della libertà di pensiero, di coscienza ecc. si costringono i Salesiani a togliere la bandiera del loro collegio, cogli stessi mezzi morali con cui si è fatta la famosa breccia».⁹¹

Il settimanale tuttavia non si limitava a polemiche violente, ma tentava di elaborare un programma positivo, ispirato agli insegnamenti della Chiesa e proposto agli italiani, come il piano delle riforme da attuare nel campo dei rap-

⁸⁹ *Calendario 1894*, p. 30.

⁹⁰ *Torre di Babele*, C.C., III, n. 24 (12.5.1895), pp. 371-372.

⁹¹ *Libertà di coscienza*, C.C., II, n. 21 (22.4.1894), p. 308.

porti di lavoro e per un più facile accesso alla proprietà della terra.

Si tentava anche di elaborare una simbologia alternativa ai miti imperanti nella comunità di Mazzini e Garibaldi, sostituendovi la figura di Cristoforo Colombo,⁹² scopritore e credente (sembra con poco successo). Ma si avanzava perfino la necessità per i cattolici di costituirsi in partito politico:⁹³ e questa proposta costituiva indubbiamente una novità per il mondo cattolico argentino e prospettava un orizzonte più ampio alle ambizioni dei cattolici in Argentina (che verrà ripreso nel progetto del *Segretariato Italo-Argentino* nel 1920).⁹⁴

Il *Cristoforo Colombo* insisteva sull'opportunità di costituire società cattoliche di mutuo soccorso per contrastare la diffusa e subdola azione di quelle anticlericali (sotto il pretesto di patriottismo e pur dichiarando per statuto di non occuparsi di religione e di politica, esse erano divenute «un'anticamera di loggia massonica»). Bourlot era disposto a inviare, su richiesta, copia dello statuto della sua società approvata da mons. Aneiros, perché servisse come modello: bastavano pochi uomini di buona volontà per stabilire «nelle numerose colonie di italiani molte società cattoliche di mutuo soccorso e noi facciamo una chiamata a quanti deplorano i mali della irreligione, affinché si accingano a quell'opera, che è una delle più sante e meritorie».⁹⁵

Infatti uno dei capisaldi dell'affermazione dei salesiani in Argentina è stato l'associazionismo, comprendente non solo

⁹² A puntate viene pubblicata sul giornale la biografia di Cristoforo Colombo di don Lemoyne.

⁹³ C.C., I, n. 51 (11.11.1893), p. 623, IV, n. 12 (16.2.1896).

⁹⁴ *Memorial sobre legislación obrera, presentado a la honorable Cámara de Diputados de la Nación por los Círculos de Obreros, Mayo 14 del 1919*, Buenos Aires, Tip. Colegio Pio IX, 1919; Circolare a stampa del Segretariato Italo-Argentino, 1920.

⁹⁵ *Agli italiani*, C.C., III, n. 41 (8.9.1895), p. 643.

quello confraternale e delle associazioni religiose, attive un po' dovunque nelle parrocchie (piccolo clero, esploratori don Bosco, figlie di Maria, madri cristiane, unione padri di famiglia, ecc.), ma l'associazionismo operaio (circoli operai cattolici - in prevalenza costituiti da italiani -, unione dei coloni) e quello mutualistico.

Una delle associazioni di sostegno all'opera dei salesiani, sia contribuendo al reperimento di fondi che costituendo una rete di conoscenze utili e di disponibilità pratiche, era l'associazione dei cooperatori salesiani e degli ex alunni. Già nel I Congresso internazionale dei cooperatori, tenuto a Bologna nel 1895, veniva messo sul tappeto il problema dell'assistenza agli emigranti. Ma in particolare il II Congresso internazionale, tenuto proprio a Buenos Aires nel novembre 1900, nell'intervento dello statista Gabriel Carrasco definiva le linee di azione a favore degli immigrati. Nel III Congresso dei cooperatori salesiani di Torino, nel maggio 1903, verrà incluso perfino il programma della *Società di patronato San Raffaele*, istituita da mons. G.B. Scalabrini e operante ai porti di Genova e nordamericani con lo scopo di promuovere una migliore assistenza e il collocamento. L'impegno dei salesiani era, in qualche modo, ufficializzato con l'inserimento nel loro organo «Il Bollettino Salesiano», pubblicato in nove lingue e stampato in 150 mila copie, di una rubrica, «Soccorriamo i nostri emigrati».⁹⁶

L'impegno salesiano a favore degli emigranti negli altri paesi

Lo spazio dedicato all'analisi del caso argentino trova giustificazione non solo nella sua esemplarità di intervento

⁹⁶ G. Rosoli, *Le organizzazioni cattoliche*, cit., pp. 387-388; E. Scarranella, *Italiani d'Argentina. Storie di contadini, industriali e missionari italiani in Argentina, 1850-1912*, Venezia, Marsilio, 1983.

ed ampiezza d'azione (i salesiani affermavano di assistervi 150 mila italiani all'inizio del Novecento),⁹⁷ ma particolarmente nel fatto che è l'unico (includendovi il vicino Uruguay e gli inizi in Brasile) seguito personalmente da don Bosco fino alla sua morte. Lo scambio intenso di lettere con i missionari (e l'insistenza perché gli scrivessero frequentemente) fa capire come tutte le scelte di fondo siano state concertate con lui, o il suo fiduciario don Cagliero, e abbiano avuto la sua sanzione. Del resto, come già osservato, l'impostazione non si allontanava dalle classiche indicazioni di don Bosco e mostrava i caratteri di particolare continuità con le iniziative avviate in Piemonte.

Il modello argentino, con la gamma delle iniziative per gli emigranti (chiesa, scuola, stampa, associazioni, oratori per la gioventù) ha finito, quindi, per prevalere anche altrove, dove i missionari salesiani sono stati richiesti dalla Chiesa locale di occuparsi degli emigranti. Questa dipendenza dalle offerte concrete della gerarchia di arrivo non va dimenticata, perché di fatto non si è trattato di una ricerca a tavolino delle mete, ma di una risposta a impellenti richieste provenienti da paesi molto diversi: «Muovono al pianto le lettere che ad ogni istante giungono a D. Bosco dai più esimi Prelati di ogni parte dell'America del Sud e del Nord, colle quali descrivendo specialmente i bisogni, le miserie, i pericoli, la straziante condizione spirituale dei nostri Italiani, vanno ripetendo: - Venite, venite, non fosse altro, per salvare almeno i vostri connazionali», affermava il «Bollettino Salesiano» nel 1887.⁹⁸

Proprio in quei mesi mons. Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza, su sollecitazione di Propaganda Fide, si accingeva a fondare una congregazione con la finalità speci-

⁹⁷ (S. Trione), *Tra gli emigrati italiani*, cit., p. 15 («e parimente le 25 chiese e cappelle pubbliche officiate dai Salesiani nell'Uruguay sono frequentate in massima parte da italiani», *Ibid.*).

⁹⁸ *Gli italiani in America e le nostre Missioni*, BS, XI, n. 10 (ott. 1887), p. 122.

fica di assistere gli italiani nelle Americhe.⁹⁹ I suoi missionari si rivolgeranno al Brasile e agli Stati Uniti, dove i salesiani non erano presenti tra gli emigranti. Inoltre, la maggiore specificità degli scalabriniani, sanzionata da una solenne lettera di Leone XIII ai vescovi americani nel 1888, li porterà a seguire gli italiani in specie nelle destinazioni interne, nelle colonie agricole di frontiera, mentre i salesiani, per l'avvio e il consolidamento delle istituzioni scolastiche e professionali, prediligeranno i centri urbani. Ma l'impostazione apostolica non doveva essere tanto diversa se Propaganda Fide suggeriva di far compiere ai missionari scalabriniani in America il tirocinio presso qualche casa salesiana.¹⁰⁰ La finalità scalabriniana era più specifica, anche con riferimento alla dimensione etnica, ed esplicita sulla necessità della preservazione, o nel caso della «riconquista», della fede degli emigranti.

È interessante notare come p. Colbachini, tra i più zelanti missionari scalabriniani (che aveva anni prima sollevato delle perplessità sul tipo di missionarietà, meno esposta, dei salesiani)¹⁰¹ scriva nel 1899, ospite dei salesiani di S. Paulo e ora cooperatore salesiano, una lunga lettera a don Rua. Non solo si felicitava per il grandioso progetto realizzato in quella città ma soprattutto trovava una naturale integrazione tra la finalità dei salesiani e dei missionari scalabriniani. «È una missione la mia che non può andare disgiunta dall'Opera Salesiana. Deve provvedere ai bisogni spirituali di centinaia,

⁹⁹ Vedi ora l'esauriente e fondamentale biografia ad opera di M. Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini vescovo di Piacenza e degli emigrati*, Roma, Città Nuova Ed., 1985.

¹⁰⁰ Lettera del card. Simeoni a mons. Scalabrini, cit. in M. Francesconi, *Inizi della Congregazione Scalabriniana (1886-1888)*, Roma, CSER, 1969, p. 52.

¹⁰¹ «È una grande missione la loro, ma è in tutto diversa da quella che dai più si pensa. Vivono nelle città sempre in casa...» cit. in *Ibid.*, p. 104 (il che era vero degli inizi della presenza salesiana in Brasile, ma non dell'avvio missionario in Paragonia).

di migliaia di Italiani sparsi in queste provincie; deve essere opera di preservazione e spesso di redenzione. I salesiani di questa casa già da tempo la stanno attuando a vantaggio degli Italiani di questa città e circondario, che numerosi accorrono alla chiesa del Sacro Cuore. Più tardi i Salesiani si occuperanno delle vocazioni ecclesiastiche dei giovanetti figli di Italiani, che non sarebbero poche... L'Istituto Cristoforo Colombo, sorto in Piacenza per il desiderio del Santo Padre e lo zelo di quel R.mo Prelato mons. Scalabrini, troverà sempre un amico e un aiuto in quello di don Bosco; la causa non è identica, ma comune è l'interesse, e le due mani devono a vicenda prestarsi servizio».¹⁰²

Il coinvolgimento dei salesiani nell'assistenza agli emigrati è cresciuto con l'aumento dell'emigrazione italiana, su iniziativa soprattutto di don Rua.¹⁰³ Verso la fine del secolo, si avrà il massimo sviluppo delle missioni salesiane a favore degli emigrati. In quegli anni, in cui, le partenze superavano il mezzo milione di persone, si verificò anche la maggiore partecipazione di ordini e congregazioni a questo particolare apostolato: francescani, gesuiti, serviti, passionisti, redentoristi, oblati, domenicani, dehoniani, pallottini, benedettini e tanti altri presenti con membri italiani nei paesi di immigrazione, sono stati sollecitati a dedicarsi all'assistenza dei loro connazionali, in via transitoria e in forma stabile.

Per quanto riguarda la diffusione dell'azione salesiana a favore degli emigrati italiani, con parrocchie e istituzioni appositamente dedicate loro, il quadro d'inizio Novecento registra cinque case negli Stati Uniti, di cui due a S. Francisco (SS. Pietro e Paolo e Corpus Domini) due a New York (S.

¹⁰² Lettera di P. Colbachini a don Rua, S. Paolo, 17 luglio 1889, BS, XIII, n. 11 (nov. 1889), pp. 145-146.

¹⁰³ Cfr. in particolare *Missioni Salesiane nella Repubblica Argentina*, in Camera di Commercio ed Arti, *Gli italiani nella Repubblica Argentina all'Esposizione di Milano*, cit., pp. 333-356; *L'Opera di don Bosco all'Estero. Esposizione Internazionale di Milano*, Torino, 1906.

Brigida e la Trasfigurazione) e a Troy, N.Y. dove era stato aperto un «collegio italiano» con scuole elementari e medie, secondo i programmi italiani e americani.

La chiesa di SS. Pietro e Paolo fu la prima aperta per gli italiani negli Stati Uniti (1896), che erano calcolati attorno a 50 mila, e disponeva di un circolo giovanile italiano e di altre istituzioni: in occasione del terremoto, che danneggiò gravemente la città nel 1906, i salesiani furono in grado di assistere più di 3.000 famiglie. Il primo parroco don Raffaele Piperni (1897-1929), coadiuvato da don Oreste Trinchieri, dovrà lottare anche qui contro l'anticlericalismo.¹⁰⁴ La parrocchia del Corpus Domini, data ai salesiani nel 1898, assisteva oltre 2.000 italiani.

A New York i salesiani arrivarono nel 1897 con l'assegnazione della parrocchia di S. Brigida che abbracciava 20 mila italiani: vi erano circoli vari e una società di mutuo soccorso «Don Bosco». La parrocchia della Trasfigurazione, nel cuore della Little Italy, data ai salesiani nel 1902, oltre che di circolo giovanile, società operaia con 200 soci, disponeva anche di una scuola con 350 alunni. Vi si stampava allora l'*Italiano in America*, uno dei pochi giornali cattolici per gli italiani in USA.¹⁰⁵

Per quanto riguarda il Brasile, la presenza salesiana data dal 1883 ad opera di don Luigi Lasagna, ma l'azione a favore degli italiani era saltuaria data la prevalente attenzione alle scuole. In occasione di una visita al S. Padre, Leone XIII raccomandava a Lasagna nel 1892 la cura spirituale e la conservazione della fede tra gli emigrati italiani insieme all'evangelizzazione dei selvaggi: l'anno dopo don Lasagna veniva eletto vescovo missionario per le missioni di Uruguay, Paraguay, Brasile. L'assistenza agli italiani si è con-

¹⁰⁴ A. Baccari et al., *Saints Peter and Paul Church. The chronicles of «the Italian Cathedral» of the West, 1884-1984*, San Francisco, 1985.

¹⁰⁵ (S. Trione), *Tra gli emigrati italiani*, cit., pp. 18-20.

centrata in particolare in S. Paulo con l'apertura della scuola e della Chiesa del S. Cuore: su 60 mila fedeli, tre quarti erano italiani e ogni domenica vi era la predicazione in italiano. Vi era un grande oratorio e numerose iniziative per la fiorente comunità italiana. Meno importanti erano le sedi di Rio Grande e Bagè. Ma in ogni casa salesiana non si trascurava l'assistenza occasionale agli italiani.¹⁰⁶

Importante è stata l'azione dei salesiani nei vari paesi del Mediterraneo, particolarmente nel settore scolastico e professionale. Nel 1894 vennero aperti a Tunisi un «Segretariato degli emigrati italiani» per quella colonia assai numerosa, oltre all'oratorio e ai circoli per la gioventù. Nel 1903 vennero avviate a Smirne una scuola italiana tecnico-commerciale sostenuta dall'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari e una scuola d'arti e mestieri a Gerusalemme. Importante è stato l'Istituto don Bosco di Alessandria d'Egitto che dall'inizio secolo ha svolto un ruolo determinante nella cultura.

Tra le missioni per gli italiani in Europa, quella di Zurigo è la prima aperta (1898), che rilevava le iniziative già avviate dal sacerdote don Luraghi, ed espandeva il suo raggio d'azione tra gli italiani del cantone di Zurigo fino a Sciaffusa attraverso un segretariato del popolo e scuole serali. Le pietose condizioni degli operai italiani impiegati nel traforo al Sempione hanno sollecitato l'invio di un salesiano per la loro assistenza e delle Suore di Maria Ausiliatrice per l'asilo dei loro bambini. La missione di Briga-Naters (1899), oltre al servizio religioso, comprendeva circolo operaio, scuola, asilo e oratorio per i ragazzi. Anche in Belgio (Liegi) e Francia (nella Lorena) vi era una presenza salesiana,¹⁰⁷ e non vanno dimenticati i figli di italiani accolti nelle istituzioni formative salesiane in Europa.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 5-11.

Tra le intuizioni maggiori dei salesiani, risultato del loro lavoro sociale, si colloca il riconoscimento che l'intervento a favore degli emigrati doveva avere anche carattere sociale. Di fronte a masse sempre più tumultuose che si immettevano nel mercato del lavoro ed erano esposte a tutti i pericoli morali e materiali dello sfruttamento, era indispensabile un'opera di tutela e di collocamento degli emigranti (seppur non poteva essere autosufficiente doveva mirare almeno a valorizzare le catene interne di solidarietà delle istituzioni cattoliche).

Del piano, che prevedeva la creazione di un «segretariato del popolo», come organo tecnico per assolvere a compiti d'informazione, collocamento e tutela, si renderà interprete don Rua, istituendo a Torino una centrale di coordinamento denominata «Commissione Salesiana dell'Emigrazione», e il cui responsabile era Stefano Trione.¹⁰⁸ La «Commissione Salesiana dell'Emigrazione» veniva istituita da don Rua il 10 gennaio 1905, in ossequio alle disposizioni di don Bosco, richiamate anche in occasione dei capitoli generali, con l'intento di coordinare e sviluppare meglio le varie iniziative promosse dai salesiani a favore degli emigrati. La Commissione centrale era composta di 7 membri, dimoranti in vari paesi, e proponeva l'istituzione di un segretariato del popolo presso ogni casa salesiana, funzionante alcune ore al giorno o alla settimana, a seconda delle richieste. Un comitato di benefattori doveva coadiuvarlo nel compimento del lavoro e nell'ottenere eventuali sussidi di beneficenza.

Scopo del segretariato del popolo era di tenersi in rapporto con ambasciate, consolati, patronati, leghe, uffici di collocamento, curie, parrocchie, agenzie, industrie e banche ecc. «onde poter indirizzare e raccomandare per impiego, protezione, istruzione e facilitazioni gl'immigrati».¹⁰⁹ Nel

¹⁰⁸ G. Rosoli, *Le organizzazioni cattoliche*, cit., p. 389.

¹⁰⁹ Commissione Salesiana dell'Emigrazione - Torino, Segretariato del Popolo (foglio a stampa), art. 3.

1910, si specificavano meglio i «molteplici bisogni» degli emigranti particolarmente nell'assistenza legale: «scrivere lettere, corrispondere coi Consoli, assumere notizie, provvedere passaporti ed altri documenti, facilitare le relazioni colle Curie Vescovili, coi Tribunali, coi Notai, colle amministrazioni governative e municipali... tutela dei minori, rivendicazione di diritti... arbitrati, gratuito patrocinio...». Si affermava inoltre esplicitamente, che il «Segretariato, potendo, fungerà pure da Ufficio di collocamento». ¹¹⁰ Il segretariato non era aperto solo agli italiani ma anche agli immigrati di altre nazionalità; e di tutto il lavoro di assistenza e della corrispondenza si teneva debita nota, distinta per i vari gruppi etnici.

Quando nel 1909 verrà fondata l'«Italica Gens», come federazione delle congregazioni religiose addette agli emigranti nelle Americhe, su iniziativa di Ernesto Schiaparelli dell'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani, il tema della tutela verrà ripreso più ampiamente: e l'appoggio dato dai salesiani alla federazione sarà fondamentale. ¹¹¹

Senza entrare nel merito delle singole realizzazioni, ci si è voluti concentrare su quelle promosse da don Bosco e realizzate dai primi salesiani a favore degli emigranti, anche se è opportuno rilevare che non sempre la tensione ideale si è mantenuta identica e continua nelle iniziative salesiane. Si possono, in conclusione, richiamare le loro intuizioni in questo campo: non solo essi hanno espresso solidarietà verso gli emigranti, nuova categoria di poveri dell'età moderna, religiosamente abbandonati, costretti a lunghi e dolorosi trasferimenti, ma hanno anche riconosciuto la validità e

¹¹⁰ Commissione Salesiana dell'Emigrazione, artt. 1 e 8.

¹¹¹ Cfr., ad esempio, l'attività svolta dall'Ufficio del lavoro dell'opera don Bosco in collaborazione con l'«Italica Gens»: *Prospetto statistico dell'azione svolta dal Segretariato del Popolo - Opere di Don Bosco e «Italica Gens» dall'anno 1906 fino al primo semestre del 1924*, Buenos Aires, 1924.

continuità della componente etnica all'interno della Chiesa, come fattore di aggregazione e di mantenimento della pratica e della crescita religiosa degli emigranti. Come dire che i paesi del Nuovo Mondo non dovevano essere solo la terra della fortuna per tanti diseredati, ma anche il campo di espansione feconda della Chiesa ad opera degli stessi emigranti.

SCALABRINI E BONOMELLI: DUE PASTORI DEGLI EMIGRANTI

Premessa

Raramente nella storia della Chiesa italiana contemporanea si possono trovare due ecclesiastici, due vescovi, per giunta dalla vita apostolica intensissima, così profondamente legati da amicizia e per i quali questa è stata coltivata come valore in sé nella solidarietà della vita (e consegnata in un intenso carteggio).¹ Alla formazione di questa singolare amicizia concorrevano i fattori legati al medesimo ambiente culturale e spirituale della Lombardia risorgimentale, le aspirazioni per una pronta pacificazione del nuovo stato italiano con la Chiesa, la grande sintonia spirituale dei due

¹ *Carteggio Scalabrini Bonomelli*, a cura di C. Marcora, Introduzione di F. Fonzi, Roma, Studium, 1983.

Sui due amici vedi le biografie fondamentali: E. Gregori, *La vita e l'opera di un grande vescovo: mons. Gio. Battista Scalabrini (1839-1905)*, Torino, LICE, 1934; M. Caliaro - M. Francesconi, *L'apostolo degli emigranti, Giovanni Battista Scalabrini*, Milano, Ancora, 1968; M. Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini vescovo di Piacenza e degli emigrati*, Roma, Città Nuova, 1985; C. Bellò, *Geremia Bonomelli*, Brescia, Morcelliana, 1961 e Id., *Geremia Bonomelli vescovo di povera santa Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1975; G. Gallina, *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di G. Bonomelli*, Roma, PUG, 1974.

pastori sui temi più scottanti della vita politica e religiosa e infine quella trasparenza umana che induce a condividere con candore pensieri e giudizi, insieme alle gioie e dispiaceri, incertezze, progetti e iniziative. Eppure sarebbe erroneo ritenere che da tutto ciò ne conseguisse un medesimo modo di vedere e di operare, una identica prospettiva politica e pastorale. «Questa amicizia, benché intima - dirà Bonomelli nel 1906, nel primo anniversario della morte dell'amico - non scemava la libertà di pensare e agire su diversi punti, anzi la rendeva più soave e al bisogno eroica». ² E sarà soprattutto nel campo dell'emigrazione dove si verificheranno le maggiori divergenze.

Non è nostro intento di ripercorrere l'intero ministero pastorale dei due vescovi, alla guida di diocesi contigue e toccate da problematiche simili. Per quanto interessante e meritevole, sarebbe esorbitante anche uno studio comparativo delle due personalità, con particolare riferimento all'azione nelle rispettive diocesi sul terreno della formazione del clero, della riforma religiosa, del governo pastorale, delle iniziative catechistiche (assai importanti in ambedue), ³ dell'insegnamento teologico-morale (che in Bonomelli assume particolare spazio per l'importante produzione di opere

² Bonomelli a Vicentini, Cremona, 16 maggio 1906, AGS (Archivio Generalizio Scalabriniano) 3021/1, ora in *Carteggio*, cit., p. 397.

³ L'importante attività catechistica di Scalabrini, promotore del I Congresso Catechistico Nazionale e del periodico «Il Catechista Cattolico», è ben illustrata da M. Francesconi, *op. cit.*, pp. 189-256, ed è stata oggetto di una relazione al convegno su Scalabrini: U. Gianetto, *Mon. G.B. Scalabrini precursore del movimento catechistico*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Roma, CSER, 1989, pp. 173-202.

L'impegno di ambedue si è indirizzato verso un rinnovamento dei metodi e un superamento dei manuali in uso che, come dirà Bonomelli a proposito del catechismo di Pio X, benché «teologicamente esatto... non risponde ai bisogni attuali... non è lavoro pedagogico»: L. Vigna, *Mon. Bonomelli catechista*, «La Scuola Cattolica», 67 (1939), pp. 684-700.

divulgative in aggiunta alle pastorali),⁴ del confronto con la politica sociale e nazionale, nonché dell'avvio delle numerose opere sociali.⁵

Nel presente contributo si intendono considerare prevalentemente gli aspetti relativi all'assistenza religiosa e sociale degli emigranti da parte dei due vescovi, sia per quanto riguarda l'analisi del fenomeno nel suo insieme che, soprattutto, le diverse iniziative religiose predisposte, la loro struttura originaria, i modelli pastorali a cui si ispiravano. È interessante notare che, con le loro iniziative, i due amici sono venuti a rappresentare in questo campo il fronte avanzato dell'intera Chiesa italiana, nonostante siano state molto numerose le attività concrete a livello diocesano (anche se in genere troppo discontinue e disorganiche).⁶

⁴ La produzione divulgativa e catechistica di Bonomelli è assai ampia: *Il Giovane Studente istruito nella Dottrina cristiana*, 3 voll., Brescia-Modena, 1871-1874; *Compendio della dottrina cristiana*, Cremona, 1879; *Esposizione del Dogma Cattolico. Conferenze del R.P. G. Monsabré* (tradotte e commentate da Bonomelli), 18 voll., Torino, 1884-1890; *Introduzione al Dogma Cattolico*, 4 voll., Torino, Cremona, 1895; *Compendio della dottrina cristiana*, Cremona, 1879, *Sull'istruzione catechistica*, Cremona, 1905 e la pastorale modello di pedagogia catechistica *Seguiamo la via piana e sicura*, Cremona, 1908.

⁵ Sulle opere sociali avviate da Scalabrini (opera pro mondariso, le sordomute, l'assistenza ai poveri, ecc.), cfr. M. Francesconi, *op. cit.*, pp. 433-490 e 844-856.

Bonomelli favorì nella sua diocesi i circoli operai, le scuole popolari gratuite e varie opere sociali: sui temi sociali scrisse importanti pastorali: *Proprietà e socialismo. Che debesi fare?*, Cremona, 1886; *Capitale e lavoro*, Cremona, 1891; *Riassunti di conferenze sulla questione sociale*, Torino, 1895, *Resoconto delle conferenze sul socialismo*, Cremona, 1895; *Il gran duello sociale. Avverrà? Ammonimenti al clero*, Cremona, 1909.

⁶ Soprattutto nelle diocesi settentrionali operavano, anche prima dell'Opera di Assistenza, dei sacerdoti e comitati diocesani di assistenza per gli emigranti.

Con particolare riferimento al contesto ecclesiale di fine secolo, all'opera di don G. Luraghi in Svizzera e al Consorzio S. Carlo, di indirizzo intransigente, vedi il fondamentale contributo di A. Martini, *Leone XIII e l'emigrazione temporanea italiana*, «Civiltà Cattolica», q. 1485 (26 dic.

L'orientamento anti-temporalista e partecipazionista dei due pastori, motivato da ragioni prevalentemente pastorali (l'abbandono dalla religione di categorie sociali e masse crescenti - Bonomelli dirà polemicamente: «Quelli dei Congressi pensano alla politica, io penso alla Religione» -),⁷ li spingeva sempre più ad interessarsi della società civile e ad allargare l'orizzonte pastorale, sostenendo la collaborazione con i «lontani» sul terreno delle attività laicali.⁸ Contro l'atteggiamento radicalmente negativo degli intransigenti, che condannavano l'intero sistema liberale, sottraendosi al dovere di compiere scelte politiche precise, i due vescovi sostenevano l'urgenza di proposte di carattere politico-sociale. E l'emigrazione dei lavoratori italiani all'estero si presentava come un grande campo aperto in cui sperimentare e attuare, di fronte agli urgenti bisogni spirituali e sociali degli emigranti, l'istanza della «conciliazione silenziosa». Per Bonomelli, in particolare la conciliazione costituiva una specie di sintesi e somma di valori: non solo conciliazione tra Chiesa e patria, ma anche tra scienza e fede, tra progresso e valori spirituali.⁹

1953), pp. 51-63 e q. 2501 (28 ag. 1954), pp. 470-485 e ora M. A. Colombo, *Le iniziative della diocesi di Milano per l'emigrazione temporanea tra Otto e Novecento*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 299-305.

⁷ Il giudizio di Bonomelli sull'Opera dei Congressi (a volte antagonista della sua) è categorico: «Quella istituzione dei Congressi fu un'idea infelice: non ci fu mai vita, perché senza scopo determinato, senza mezzi opportuni e composto di quanto vi è di ibrido nel campo cattolico... Io, solo Vescovo Lombardo, non la vollen mai e me ne trovo contento. Era una macchina in mano di alcuni furbi, di alcuni ingenui e intesa a illudere il Papa e a spillargli onorificenze e quattrini». Bonomelli a Schiaparelli, Lorenzago, 5 agosto 1904, ACSER (copia).

Giorgio Rumi ha messo opportunamente in luce la radice dell'episcopalismo bonomelliano motivato dalla difesa delle prerogative del vescovo contro il «liberalismo» intransigente, le invadenze laicali, di partiti e giornali; G. RUMI, *Lombardia guelfa*, Brescia, Morcelliana, 1988, pp. 147-153.

⁸ E. Fonzi, *Introduzione al Carteggio Scalabrini Bonomelli*, cit., p. XIX.

⁹ G. Gallina ne tratta ampiamente: *op. cit.*, pp. 239-434; L. Bedeschi, *I pionieri della D.C.-Modernismo cattolico, 1896-1906*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 81-98.

Se identico era nei due vescovi lo sforzo di guardare al di là dei confini della Chiesa istituzionale e degli orizzonti limitati delle proprie diocesi, per cogliere ciò che di buono e positivo potesse venire dalla società moderna e anche dagli estranei alla Chiesa, tuttavia la diversa sensibilità politica dei due amici (in particolare un atteggiamento più scettico e distaccato in Scalabrini verso alcuni esponenti del gruppo conciliatorista e conservatore) li orienterà verso decisioni diverse anche nel campo dell'emigrazione.

Segnatamente era la concezione del ruolo e dello spazio di collaborazione del laicato, sia all'interno della Chiesa che nel campo politico, a differenziare i due amici: le loro opere per l'emigrazione avranno infatti caratteri quasi opposti al riguardo. Ma anche i compiti e l'organizzazione interna del clero, la loro formazione, i rapporti intraecclesiali, la collaborazione con l'episcopato italiano e straniero ne risultavano modificati. I sospetti e le contrapposizioni tra i collaboratori laici delle due istituzioni - la S. Raffaele di mons. Scalabrini per le Americhe e l'Opera di assistenza di Bonomelli per l'Europa, in realtà gestita dall'attivissimo Ernesto Schiaparelli - non tardarono a manifestarsi, come vedremo. Del resto, il conflitto politico-religioso era entrato nel vivo dell'istituzione bonomelliana per la guerra dichiarata dagli intransigenti a questa ennesima iniziativa del vescovo di Cremona. Le proposte per sopprimerla oppure fonderla con l'istituzione scalabriniana o con altre simili si ripeteranno fin dagli inizi del '900, soprattutto per l'opposizione del card. Rampolla nei confronti dell'Opera di Assistenza.

Soltanto la solida amicizia tra i due vescovi impedirà che le pressioni esterne si riverberassero all'interno delle due istituzioni, mettendole in contrapposizione o annullandone le peculiarità. Tra i due amici avverrà subito una sorta di divisione di campo: «Voi gli *Emigranti stabili* in America - dirà Bonomelli a Scalabrini nel 1900 - io gli *Emigranti tempora-*

nei in Europa, con mezzi diversi; voi indipendente, io come appendice dell' *Associazione pei Missionari Cattolici Italiani*.¹⁰ E anche dopo non verrà meno la collaborazione e perfino lo scambio di sacerdoti tra i due vescovi.¹¹ Non può quindi sorprendere se, per la medesima dedizione alla causa dei migranti, una volta sciolta l'Opera Bonomelli nel 1927, saranno man mano chiamati proprio degli scalabriniani a continuare quell'attività che, per anni e in mezzo a gravi difficoltà e contrasti politici, era stata portata avanti in Europa dai missionari di mons. Bonomelli.

L'analisi del fenomeno migratorio in Scalabrini e Bonomelli

Scalabrini e Bonomelli si sono occupati dell'emigrazione in varie occasioni, sia con opuscoli pastorali che con conferenze; e pur non avendo essi come intento una trattazione organica dell'argomento, le loro riflessioni presentano una personale valutazione del fenomeno, della sua gravità e delle urgenti misure per intervenire.

Scalabrini ha formulato per primo, e in maniera più organica, il suo pensiero nei noti opuscoli del 1887-1888, non per diletto di studio, ma come contributo al dibattito sulla legge italiana di emigrazione e per presentare a un pubblico più vasto (non solo all'interno della Chiesa) il pro-

¹⁰ Bonomelli a Scalabrini, Cremona, 23 aprile 1900, in *Carteggio*, cit., p. 358.

¹¹ Nel maggio 1904 Bonomelli inviava a Scalabrini due neo-ordinandi, Carlo Pedrazzani e Giovanni Rabaoli, che entreranno subito nella Congregazione scalabriniana e accompagneranno Scalabrini nella sua visita al Brasile, dove svolgeranno il loro zelante apostolato: Bonomelli a Scalabrini, Cremona, 13 maggio 1904; Scalabrini a Bonomelli, Piacenza, 14 maggio 1904; Bonomelli a Scalabrini, Cremona, 5 giugno 1904, *Carteggio*, pp. 384-387.

getto religioso e laicale che aveva appena divisato;¹² lo scritto più importante di Bonomelli è la pastorale sull'emigrazione del 1896, ristampata nel 1910.¹³

L'intento operativo di Scalabrini lo portava a relativizzare le questioni teoriche (che tanto spazio occupavano anche allora nel dibattito). L'emigrazione «può essere un bene o un male a seconda del modo con cui si compie». E riprendendo dalle formulazioni allora correnti di demografi ed economisti (ma inquadrata in una visione sociale e solidarista più ampia), aggiungeva: «È indubitatamente un bene, fonte di benessere per chi va e per chi resta, vera valvola di sicurezza sociale, sgravando essa il suolo del soverchio della popolazione, aprendo nuove vie ai commerci ed alle industrie, fondendo e perfezionando le civiltà, allargando il concetto di

¹² Si rimanda al fondamentale lavoro di A. Perotti, *La società italiana di fronte alle prime migrazioni di massa. Il contributo di mons. Scalabrini e dei suoi primi collaboratori alla tutela degli emigranti*, «Studi Emigrazione», V, n. 11-12 (1968), pp. 3-511, dove sono ripubblicati gli scritti di Scalabrini sull'emigrazione, sul dibattito legislativo e sulla fondazione della Società di patronato S. Raffaele.

¹³ G. Bonomelli, *L'emigrazione*, Cremona, Tip. Fioroni, 1896, ripubblicata in *Questioni sociali del giorno*, Roma, Desclée, 1910, pp. 351-358.

Fin dal 1876 Bonomelli aveva incominciato a preoccuparsi del fenomeno migratorio che colpiva così profondamente la sua diocesi. Nel 1883 inviò tra gli emigrati in Brasile P. Marcellino Moroni (che poi diventerà scalabriniano). Nel 1887 con Schiaparelli e Lampertico stava progettando una iniziativa a favore degli emigrati simile a quella di Scalabrini. Il suo progetto appariva allora in sostanza concordato «dietro consiglio della Propaganda ed eccitamento di Mons. Scalabrini, mio amicissimo» per l'invio di preti che «colla predicazione e colla scuola conserveranno in mezzo a quel popolo l'uso della lingua italiana e con essa il vincolo della patria fino a che (e sarà tra breve) potranno stabilire essi stessi i mezzi per avere da sé un Clero proprio»: Bonomelli a Conti, Cremona, 4 giugno 1887, ACSEI (copia). Cfr. La puntuale conferma documentaria in G. Astori, *Scalabrini e Bonomelli fraternamente uniti nell'assistenza agli emigrati italiani*, «Studi Emigrazione», V, n. 13 (1968), pp. 579-586. L'incontro con emigranti di ritorno dall'America (*Un Autunno in Occidente*, Milano, 1897, p. 397) lo convinse ancor più della gravità delle questioni morali ed economiche connesse all'emigrazione e costituì la molla per la sua adesione ad una grande opera a favore degli emigranti.

patria oltre i confini materiali...; ma è sempre un male gravissimo, individuale e patriottico quando la si lascia andare così senza legge, senza freno, senza direzione, senza efficace tutela». ¹⁴

Con realismo Scalabrini giudicava inopportune le colonie politiche, per le quali l'Italia «non è in grado di potersene procurare senza patenti infrazioni del diritto internazionale e senza sanguinose contese». ¹⁵ Scalabrini si distaccava dall'africanismo e da certo espansionismo che animava amici e collaboratori di Bonomelli e lo stesso vescovo, nel sostegno all'azione religiosa, patriottica e sociale, dei missionari italiani in Africa e Medio Oriente. ¹⁶

Ambedue i vescovi si trovavano d'accordo nel giudicare il ricorso all'emigrazione come *extrema ratio*, solo sotto la spinta delle impellenti difficoltà economiche: essi temevano l'effetto sociale contagiante (Bonomelli vedeva perfino in molti emigranti la «vaghezza di avventure, il piacere d'essere più liberi e la brama smodata di subiti e facili guadagni»). ¹⁷ I due vescovi non possono essere considerati «emigrazionisti», nonostante alcuni atteggiamenti favorevoli a una espansione dell'Italia all'estero, legata in prevalenza al mantenimento delle caratteristiche di gruppo delle comunità emigrate. L'emigrazione trova una convincente giustificazio-

¹⁴ G.B. Scalabrini, *Il disegno di legge sulla emigrazione italiana*, Piacenza, 1888, pp. 32-33; il testo citato è della «Conferenza sull'emigrazione» tenuta a Roma l'8 febbraio 1891 (AGS).

¹⁵ G.B. Scalabrini, *L'emigrazione italiana in America*, Piacenza, 1887; Id., *L'emigrazione degli italiani*, Conferenza al Congresso Cattolico di Ferrara (19-20 aprile 1899), in *Atti e documenti del XVI Congresso Cattolico Italiano*, Venezia, 1899, in Perotti, *op. cit.*, pp. 293-294.

¹⁶ Scalabrini ridimensiona l'iniziativa a proposito dei cappellani militari: «Mi sembra poco seria la proposta in ordine alle corazzate. Insistere presso il Governo perché le provvegga di cappellani, lo capisco... ma voler far la carità a chi ha un bilancio di due miliardi, a tacer d'altro, mi par cosa un po' troppo poetica»: Scalabrini a Bonomelli, Piacenza, 2 marzo 1900, *Carteggio*, cit., p. 357.

¹⁷ G. Bonomelli, *L'emigrazione* (1896), cit., p. 15.

ne solo di fronte all'angustiante dilemma «o rubare o emigrare» di Scalabrini. Ma occorre fare di tutto per impedir-la, migliorando le condizioni dei contadini e degli operai, attuando riforme incisive, impedendo la propaganda funesta degli agenti di emigrazione. Rivolgendosi ai preti nel 1899, Scalabrini dirà ancora: «L'emigrazione voi dovete dissuaderla a più potere quando non la vedete determinata da assoluta necessità».¹⁸

Erano i sovrastanti mali morali (disgregazione delle famiglie) e religiosi (perdita della fede o per lo meno della pratica religiosa) a spingere i due vescovi ad usare un tono allarmato, ciascuno trovando nel tipo di emigrazione assistita (quella cosiddetta definitiva per Scalabrini, temporanea per Bonomelli) la più bisognosa. Per Scalabrini era l'insediamento in territori senza strutture religiose o il confronto con una preponderante componente acattolica a generare gravi preoccupazioni; per Bonomelli a correre i maggiori pericoli, era invece l'emigrazione temporanea, per la rottura dei vincoli familiari e «l'irrompere dei germi del socialismo e dell'irreligione». «Chi può dire quali e quante idee false e sovversive colla mercede riportano in Italia in particolare gli emigranti in Francia?».¹⁹

La visione allarmistica dell'emigrazione (assai diffusa in genere presso i vescovi italiani e la stessa curia romana) diventerà ancora più accentuata in Bonomelli, con la fondazione dell'Opera di Assistenza nel 1900, per il rafforzarsi dei timori per l'ordine costituito, fatti propri da molti esponenti dell'Associazione nazionale per soccorrere i missionari italiani. «La nostra Associazione gioverà a chiudere una delle

¹⁸ G.B. Scalabrini, *Il socialismo e l'azione del clero*, Piacenza, 1899, p. 44. Risultano pertanto fuori luogo alcune forzature della storiografia marxista, quali un suo collegamento al colonialismo nel nuovo quadro imperialistico: cfr. E. Sori, *L'emigrazione italiana dall'Unità alla seconda guerra mondiale*, Bologna, Il Mulino, 1979, pp. 247-248.

¹⁹ G. Bonomelli, *op. cit.* (1896), p. 14.

porte, per le quali irrompe nelle nostre contrade l'onda del socialismo e del soffio avvelenato di tutte le sette nemiche dell'ordine e della pubblica tranquillità. Gli operai nostri, come dissi usciti di patria buoni, religiosi, ossequienti all'autorità, ritornano spesso miseramente mutati, piena la mente di idee sovversive, con l'animo acceso di fiere passioni e da odii ciechi e profondi e, congiunti coi partiti estremi, lavorano per diffondere e sostenerne gli interessi»,²⁰

Con tutto ciò non si intendeva certo arrivare a proibire l'emigrazione e a condannarla in blocco: essa era pur sempre espressione di un diritto naturale, e quindi inalienabile (in questo i due vescovi sono concordi). «È diritto e dovere il vivere e perciò è diritto e dovere lavorare, mezzo necessario per vivere, e se il lavoro non si trova in casa, lo si cerca fuori di casa e dov'è». «No: io non dico, né dirò mai, che l'emigrazione *temporanea*, imposta dalla necessità del lavoro e della vita, sia da condannarsi come intrinsecamente illecita: vi ho soltanto messo sott'occhio i pericoli, che ne derivano; pericoli che si possono o cessare o almeno diminuire... Vorrei che nessuno lasciasse il suo paese per andarsene all'estero in cerca di lavoro se non quando vi è costretto dalla dura necessità e non ha modo, né speranza di averlo in patria».²¹

²⁰ *Per l'assistenza dei nostri operai emigrati in Europa e nel Levante. Bisogni e provvedimenti*, numero unico, Cremona, giugno 1900, p. 2.

Nella pastorale del 1896 si esprime in termini simili: «L'operaio emigrante dopo qualche tempo ritorna al suo villaggio... ma quanto mutato da quello che era allorché ne partiva! Egli si fa ripetitore e propagatore dei principii sovversivi confusamente appresi e spande in mezzo ai suoi buoni compagni il veleno delle massime antisociali. Gli amici, i parenti meravigliati l'ascoltano con quella deferenza che si usa verso chi è stato in lontani paesi e si crede abbia visto e appreso molte cose ch'essi ignorano. So da fonti sicure che alcuni nostri contadini, buoni e religiosi, dopo aver dimorato in Svizzera e specialmente in Francia per quattro o cinque mesi, rivengono in patria senza fede e senza morale e si fecero apostoli del più aperto socialismo» (*op. cit.*, p. 13).

²¹ G. Bonomelli, *op. cit.* (1896), p. 15.

Scalabrini ha avanzato, una critica più serrata, rispetto all'amico Bonomelli, nei confronti della condizione sociale degli emigranti e della inadeguatezza degli ordinamenti governativi. Bonomelli, che nella pastorale del 1896 aveva usato parole molto dure nei confronti della esosità dei proprietari agricoli,²² toglieva questi riferimenti nell'edizione del 1910 e sorvolava sull'aspetto della legislazione. Naturalmente dopo la legge dell'emigrazione del 1901 la situazione era sostanzialmente migliorata, ma egli giungeva ad affermare: «Ora ho la gioia di dichiarare che le cose sono grandemente mutate: che i padroni e gli affittuali trattano i loro coloni assai meglio che allora non facessero»,²³

Scalabrini, in occasione del dibattito sulla legge dell'emigrazione nel 1887 intervenne vigorosamente contro la progettata istituzione degli agenti di emigrazione, che corrispondeva a una abilitazione a speculare sugli sprovveduti. Attraverso la formula espressiva «libertà di emigrare, ma non di far emigrare»,²⁴ esprimeva lucidamente l'esigenza di coniugare il diritto soggettivo con la garanzia della libertà effettiva, cioè con l'eliminazione di sfruttamenti e di costrizioni.

²² G. Bonomelli, *op. cit.*: «(I padroni) sempre burberi, accigliati, esigenti, imperiosi, malcontenti di tutto e di tutti, non possono rivolgere ai loro coloni una parola se non aspra, di rimprovero e che li ferisce nell'animo. Guai se per difendersi rispondono! Sono parole di fuoco, le ingiurie piovono, dopo le ingiurie le minacce e piaccia a Dio che dopo le minacce non seguano fatti e licenziamenti dalla casa, e moglie e figli al primo S. Martino messi sulla via... So che alcune donne, in certe parrocchie, sono obbligate a certi lavori del fieno, avendone in compenso il diritto di entrare d'inverno nelle stalle dei padroni a ripararsi dal freddo. Convertite in guadagno, in danaro, in pochi soldi anche il tepore delle stalle concesso a codeste povere contadine! Davvero è troppo, è troppo e si soffre, ricordando questi fatti, chi io ignorava e che non avrei creduto possibili» (pp. 24-27).

²³ G. Bonomelli, *Questioni sociali del giorno*, cit., p. 373. Sull'atteggiamento filogovernativo e conservatore di Bonomelli durante gli anni delicati della crisi politica di fine secolo, cfr. U. Levra, *Il colpo di stato della borghesia. La crisi politica di fine secolo in Italia, 1896-1900*, Milano, Feltrinelli 1975, pp. 156, 168, 201.

²⁴ G.B. Scalabrini, *Il disegno di legge...*, cit., p. 32.

zioni, restituendo idealmente all'emigrazione la sua natura di mobilità del lavoro. Di fronte ai ripetuti e inenarrabili soprusi a danno degli emigranti, la campagna di Scalabrini (ripresa con vigore nella pastorale di Bonomelli)²⁵ contro gli agenti di emigrazione non aveva solo un intento moralizzatore ma anche di natura etica nei confronti dello stato che veniva richiamato con forza al suo dovere di legislatore (con leggi giuste) e di regolatore dei flussi migratori da sottrarre al mero tornaconto privato.

Pur con qualche schematismo che indulge ai canoni del dibattito corrente circa l'emigrazione (cattiva se stimolata, buona se spontanea), Scalabrini coglieva nel segno con la critica agli ordinamenti statuali vigenti e progettati, al riparo di un liberismo di facciata, mentre urgeva la tutela effettiva dell'individuo e una razionalizzazione dei flussi (si rimanda peraltro all'approfondita analisi del Perotti sul contributo di Scalabrini e dei suoi missionari alla formulazione della legge di emigrazione del 1901).²⁶

Per quanto riguarda la motivazione dell'intervento religioso, la conservazione della religione - che poteva divenire fattore di espansione, da conservazione della fede a propagazione della stessa - si legava, per necessità intrinseca, al man-

²⁵ G. Bonomelli, *L'emigrazione*, cit., pp. 43-44. In linea con la letteratura sugli «schiavi bianchi»: «Non è questa una nuova foggia di tratta, non di negri, ma di bianchi, di schiavi, di fratelli nostri, che si fa quasi sugli occhi nostri?... E v'è di più. A questi contadini gli Agenti della emigrazione faceanno credere che, giunti nelle colonie loro assegnate, avrebbero avuto poco più, poco meno quei comodi e servizi pubblici più necessari, che si hanno tra noi. Avrebbero avuto la scuola per i bambini, il medico, la cappella, il prete: quante volte si trovano ingannati e sono costretti a restare in quelle capanne mal difese, senza scuola, senza medico, senza chiesa e senza prete, od a fare un giorno, due giorni di cammino per ascoltare la Messa, per avere il medico, per fare battezzare i bambini, per procurare gli ultimi conforti religiosi ad un infermo! Ecco come sono ingannati molti di questi infelici contadini!».

²⁶ A. Perotti, *La società italiana di fronte alle prime migrazioni*, cit., pp. 158-190.

tenimento dei valori culturali e organizzativi di gruppo. I fedeli stessi, in questo fenomeno di moderna trasformazione della società, dovevano assumere un ruolo protagonista di evangelizzazione popolare. Il mantenimento dell'involucro culturale di origine era indispensabile perché, una volta rotto il rapporto con la cultura d'origine, la fede popolare correva gravi rischi di perdita dei termini di riferimento.

Da ciò partiva anche l'opportunità di sacerdoti della medesima nazionalità o lingua nell'assistenza agli emigranti. «Nel figlio della gleba il concetto della religione è inseparabilmente unito a quello del tempio e del sacerdote». ²⁷ Nel 1905, presentando a Pio X il progetto di un ufficio della S. Sede per gli emigranti, Scalabrini dirà che il clero «sia possibilmente della nazionalità dei parrocchiani, o almeno ne parli la lingua». ²⁸

L'esigenza di collegamento con la nazionalità (termine assai ampio che al connotato culturale aggiungeva la dimensione etnico-nazionale degli stati appena formati) assumeva significati complessi nella ricostituzione all'estero del rapporto patria religione e per quella pacificazione pratica che i due vescovi pensavano si compisse più facilmente nei nuovi territori: «L'avvenire religioso e morale delle nostre colonie in America dipenderà da quel tanto di religione e di moralità, che conserveranno codesti primi nuclei di popolazioni» ai quali garantire caratteri «di religiosità e di italianità». ²⁹

Il legame tra religione e patria in Bonomelli riceveva una sottolineatura ancora più forte («Pel nostro contadino Patria e Religione sono inseparabili»), soprattutto in vista della conservazione dei caratteri costitutivi «italici» e della realizzazione di quella nuova «più grande Italia», al cui mito Bonomelli aderiva. «Ancorché separati dall'antica patria

²⁷ G.B. Scalabrini, *L'emigrazione italiana...* (1887), cit., p. 46.

²⁸ G.B. Scalabrini a Merry del Val, Piacenza, 5 maggio 1905 (AGS).

²⁹ G.B. Scalabrini, *L'emigrazione italiana...* (1887), cit., pp. 47-48.

d'Italia, e disseminati su quelle vastissime contrade, (gli emigrati) non possono non conservare la fisionomia della patria italiana, fisionomia fisica e morale... Colà, se così posso esprimermi, devono creare una seconda (Patria) italiana, col volgere dei secoli, più popolosa di questa. L'onore e l'interesse nostro esigono che il seme italico, che ora si largamente va trapiantandosi sul suolo Americano, vi attecchisca e vigoreggi, rimanendo italico, conservando la fisionomia intellettuale e morale della patria».³⁰

Per Bonomelli la religione, sempre fautrice di civiltà e di promozione umana e capace di un confronto con il mondo moderno, non era più, su posizioni di difesa. Ma la sua immedesimazione con il contesto di origine la legava forse troppo strettamente al mantenimento della lingua e della nazionalità. «Son due i mezzi principalissimi per mantener vivi e saldi i vincoli tra l'Italia madre e l'Italia figlia...: la lingua parlata e scritta è lo strumento, il veicolo naturale di tutte le idee, che s'incarnano nelle opere: la Religione, che penetra e informa tutto l'uomo mente e cuore...» E riecheggiando Villari, aggiungeva: «Finché un popolo conserva la sua lingua nativa, con essa conserva la memoria della patria... Molte migliaia di Italiani, emigrati negli Stati Uniti... colla lingua della patria, hanno perduto anche la Religione della patria».³¹

Scalabrini era probabilmente più consapevole delle possibili forzature nazionalistiche in emigrazione; si era reso

³⁰ G. Bonomelli, *L'emigrazione* (1896), cit., pp. 45-46.

³¹ *Ibid.*, p. 46. La sintonia di Bonomelli con Pasquale Villari si fondava sulla comune convinzione che senza la religione non era possibile infondere nelle coscienze sentimenti di italianità e che era quindi indispensabile una pronta pacificazione tra Stato e Chiesa: cfr. lettera di Bonomelli a P. Villari, Cremona, 31 dicembre 1898, in F. Caparelli, *La «Dante Alighieri»*, Roma, Bonacci, 1987, p. 25. Valutazioni simili si trovano anche in Scalabrini, *L'Italia all'estero*, in *Gli italiani all'estero - Emigrazione - Commerci - Missioni*, Torino, Tip. Roux Frassati, 1899, p. 23.

conto dei contrasti delle nazionalità, soprattutto in occasione dei suoi viaggi in America. Per questo si accingerà a proporre alla S. Sede, nel 1905, poco prima della sua morte, l'istituzione di un organismo della curia romana che coordinasse a livello centrale la pastorale dell'assistenza agli emigranti cattolici, favorendo così la reciproca intesa e ovviando ai frequenti inconvenienti di separatismo di alcuni gruppi e di grave emarginazione all'interno delle chiese di accogliamento.³²

Le caratteristiche delle due istituzioni assistenziali per l'emigrazione

Oltre agli approfondimenti forniti dai lavori di Francesconi, Tomasi, Borzomati, Favero,³³ è sufficiente richiamare che la congregazione scalabriniana è nata come istituzione ecclesiale, maturata d'intesa con il dicastero di Propaganda Fide (quasi in simultanea con quanto stava progettando l'amico Bonomelli), in piena sintonia con le raccomandazioni e i suggerimenti della S. Sede per l'assistenza all'emigrazione italiana.³⁴ L'istituzione di mons. Scalabrini sorprendente-

³² Vedi il testo del rapporto ed altri documenti in M. Francesconi, *Un progetto di mons. Scalabrini per l'assistenza religiosa agli emigrati di tutte le nazionalità*, «Studi Emigrazione», n. 25-26, mar-giu. 1972, pp. 185-203.

Scalabrini era favorevole anche a colonie «miste» e disposto ad accettare dei sacerdoti tedeschi indicati da Bonomelli: Scalabrini a Bonomelli, Piacenza, 21 dicembre 1904. *Carteggio*, cit., p. 390. Sulle iniziative di assistenza religiosa a favore degli emigrati polacchi negli Stati Uniti, cfr. S. Tomasi, *A Scalabrinian mission among Polish immigrants in Boston, 1893-1909*, New York, Center for Migration Studies, 1985.

³³ Vedi i fondamentali volumi di documentazione curati da M. Francesconi, *Storia della Congregazione Scalabriniana*, Roma, CSER, 6 voll., 1969-1982.

³⁴ Congregazione de Propaganda Fide, *Rapporto sull'emigrazione italiana con sommario*, novembre 1887 (APF, Acta 1887, vol. 30, ff. 683-684), cit. in M. Francesconi, *op. cit.*, pp. 919-931.

mente è stata approvata in forma pubblica, possiamo dire al concepimento, cioè prima ancora della nascita ufficiale, con il breve *Libenter agnovimus* del 15 novembre 1887 del papa Leone XIII, che serviva a favorire l'adesione di sacerdoti all'istituto appena fondato. E l'anno dopo, nel 1888, quando partivano i primi dieci missionari per le Americhe, essi erano presentati ai vescovi americani da una solenne lettera del papa (*Quam aerumnosa*) che illustrava il loro ministero pastorale, sociale ed umano. Questa lettera inoltre veniva a costituire il documento base per l'assistenza agli emigranti nelle Americhe, con il riconoscimento di una assistenza specifica per gruppo etnico da parte di clero della medesima nazionalità.³⁵

L'apostolato prevalentemente religioso dei missionari scalabriniani nelle Americhe si differenzia dall'impostazione fortemente sociale dell'Opera di Assistenza di mons. Bonomelli, destinata ad operare nelle zone industriali d'Europa, a fianco e in concorrenza con le organizzazioni socialiste. Inoltre, come vedremo in dettaglio, già nell'anno cruciale di fondazione del 1900, il rifiuto dell'approvazione pontificia dell'Opera di Assistenza si è accompagnato a denunce e manovre da parte di ecclesiastici, mentre invece l'Opera bonomelliana si diffondeva rapidamente e riscuoteva unanime consenso nel mondo laico (con l'appoggio del governo, della Dante Alighieri).³⁶

³⁵ *Libenter agnovimus*, Litterae ad Episcopum Placentinum de Instituto sacrorum virorum qui in Americam proficiscentes, operem s. ministerii ferant Italii illuc rerum necessitate compulsis, «Acta Sanctae Sedis», XX, 1887, p. 305; *Quam aerumnosa*, Epistola venerabilibus Fratribus Archiepiscopis et Episcopis Americae, ibid., XXI, 1888, pp. 258-260.

³⁶ Come vedremo, le adesioni all'Opera di Assistenza sono state tra le più varie: dal sen. Villari della «Dante Alighieri» al ministro Visconti Venosta, da don Michele Rua al conte Rossi di Schio, dalla contessa Sabina Parravicino Revel agli ecclesiastici Pisani, Werthmann, Fei, Bonnet, Gallo. Cfr. C. Bellò, *Geremia Bonomelli*, cit., p. 160. Vedi le adesioni più significative in *La Messa d'Oro*, con dedica di G. Pascoli, Bologna, 1905.

Senza ripercorrere le tappe dell'iniziativa religiosa e laicale di Scalabrini, è forse opportuno presentare le caratteristiche che ha assunto l'istituzione bonomelliana, come è noto, frutto dell'attivismo del segretario dell'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani, l'illustre egittologo prof. Ernesto Schiaparelli.

La principale caratteristica può essere identificata nella proclamata *laicità e aconfessionalità* dell'Opera di Assistenza, nonostante fossero i sacerdoti la struttura portante, risultando perciò invisibile a buona parte dell'episcopato, specie intransigente. La S. Sede non accorderà la benedizione pontificia per la presenza di molti «liberali» nella direzione dell'Opera e per la dipendenza dalla Associazione Nazionale, che a sua volta non era stata benedetta dal Pontefice.³⁷

La laicità dell'Opera significava per Bonomelli anche una fiducia nel laicato per un suo più largo coinvolgimento non in mere attività subordinate al clero; in quel laicato che Bonomelli voleva più aperto e sensibile alle esigenze della società moderna, abilitato a conoscere il «secolo» presente e ad operare anche in quanto cittadino dello stato nella sfera sociale e politica.

L'impostazione laica dell'Opera di Assistenza (che anche nella mente di Bonomelli intendeva rappresentare un modello di organismo non clericalizzato) risulta evidente dalla preminenza del ruolo direttivo del prof. Schiaparelli, vera anima e promotore di quasi tutte le iniziative dell'Ope-

³⁷ C. Bellò, *ibid.*, p. 161 («perché era una emanazione della «Associazione italiana» di Firenze, la quale non aveva mai avuto approvazione o rapporti ufficiali con la Santa Sede»). Sulla Associazione Nazionale, cfr. i contributi di O.P. Confessore, *Origini e motivazioni dell'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari cattolici italiani*, «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», XI, 2 (1976), pp. 239-267; *Id.*, *Conservatorismo politico e riformismo religioso*, Bologna, Il Mulino, 1971; cfr. pure l'importante contributo, *L'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari cattolici italiani tra spinte «civilizzatrici» e interesse migratorio (1887-1908)*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo*, cit. pp. 519-536.

ra nella prima fase (1900-1908). Bonomelli si sentiva a suo agio con lui, aveva piena fiducia nelle sue linee direttive e intuizioni (spesso le stesse circolari dell'Opera erano stese da Schiaparelli con correzioni marginali di Bonomelli); ripetutamente Bonomelli respinse le sue dimissioni da segretario generale dell'Opera. «Senza il suo appoggio io assolutamente non potrei tirare innanzi», gli diceva agli inizi del 1904; e dopo qualche mese: «Finché io sarò presidente, Ella deve essere segretario...» (anche se questo cambierà per le crisi interne alla fine del 1907).³⁸

Significativamente nel 1914, ormai prossimo alla fine e vicino a lasciare il suo nome all'Opera di Assistenza (con un nuovo statuto e una struttura ormai consolidata), Bonomelli si sentì in dovere di riconoscere a Schiaparelli che l'Opera era stata da lui fondata: «io non fui che un prestanome... Io non dimenticherò mai mai Lei che tanto fece e che diede quell'indirizzo, che dura ancora e spero durerà ancora... Aiuti ne abbiamo avuto e molti, ma quasi tutti dal mondo laico e anche non credente; di là, donde si aveva ragione di ottenere aiuti *materiali*, non abbiamo avuto nemmeno i *morali*, anzi un silenzio glaciale, alcune noie e qualche danno». ³⁹ Infatti politici, intellettuali, scrittori, poeti e gente di estrazione molto diversa manifestarono la loro solidarietà e sostegno concreto nei confronti dell'Opera.

Per quanto riguarda la aconfessionalità dell'Opera, essa significava per Bonomelli assenza di settarismo, disponibilità a prestare assistenza senza discriminazione alle idee politiche o religiose degli emigranti, guardando solo al bisogno di soddisfare. Ben presto anche nello statuto dell'Opera si verrà ad affermare che l'assistenza era indirizzata ai lavorato-

³⁸ Bonomelli a Schiaparelli, Cremona, 22 novembre 1904, ACSER (copia).

³⁹ Bonomelli a Schiaparelli, Cremona, 25 gennaio 1914, ACSER (copia).

ri italiani in Europa, «a qualunque partito o religione essi appartengano». ⁴⁰

Nell'appello «agli italiani di buona volontà» del 1905, Bonomelli - pur dando polemicamente un giudizio severo sul socialismo e sugli emigrati di ritorno visti come «un esercito intero asservito alla causa del socialismo, dell'anarchismo, del disordine» - affermava: «L'Opera vuole il bene e solo il bene al disopra di ogni veduta politica, di ogni partito e di ogni veduta di classe». I missionari erano i più disponibili ed adatti ad un lavoro che fosse simultaneamente spirituale e sociale. «Del resto, e ciò vuolsi notar bene, i missionari e le suore... non indagano le opinioni degli emigrati e visitano senza distinzione tutte le famiglie italiane e più spesso quelle appartenenti a partiti avanzati, nelle quali per vari motivi, suole essere maggiore la miseria; e il Segretariato è aperto gratuitamente e sempre, al cattolico, al protestante, all'ebreo, all'ateo, al socialista, all'anarchico, al buono, al tristo, a tutti. Il bisogno è il solo criterio di cui si tiene conto». ⁴¹

Nel marzo-aprile 1906, reagendo alla campagna socialista dell'anno precedente (mirante in particolare a negare i contributi governativi all'Opera), insisteva con vigore: «Fu detto, non so se ad arte o in buona fede, che l'Opera di Assistenza è una istituzione confessionale. Dichiaro ancora una volta che ciò è falsissimo». Al di là del sentimento religioso che anima, «nulla vi ha di confessionale; se non si voglia dire confessionale la pratica di fare del bene a tutti

⁴⁰ *Statuto dell'Opera di Assistenza agli operai italiani emigrati in Europa*, Milano, Tip. Somaschi, 1914, art. 3.

Nella circolare n. 52 del marzo 1904 (*Che cos'è l'emigrazione italiana temporanea*, p. 3) pur affermando la preminenza dell'aspetto religioso, si dichiarava di prestare assistenza agli emigranti «senza indagarne le opinioni politiche e religiose». Simile posizione era stata espressa anche dalla scalabriniana S. Raffaele negli anni '90.

⁴¹ *Appello di S.E. mons. Bonomelli agli Italiani di buona volontà*, Cremona, 1905, p. 2.

senza eccezione, come fece Cristo, che non escluse dai suoi favori nessuno». «No, il crudele discernimento dei partiti non è nello spirito cristiano, è altrove». ⁴²

Gli stessi appelli di Bonomelli a tutti gli italiani di buona volontà a favore dell'Opera (rinnovati soprattutto nei momenti di crisi finanziaria) superano l'ambito diocesano e si caratterizzano per una insistenza, a volte eccessiva, sul ruolo della beneficenza e pubblica carità, ma esemplificano bene la grande apertura di spirito rivolta a persone e istituzioni di diverso orientamento. «Mi rivolgo anche a tutti quegli italiani, che pure non avendo la nostra fede, possono efficacemente aiutare l'opera nostra. L'interesse, l'onore, la carità della patria impongono a tutti il dovere morale di non ricusare il proprio concorso ad un'opera sì bella e sì santa» (1900). ⁴³ Nel 1905 chiede a chi crede, perché vede in ogni uomo, e in chi soffre, un fratello e a chi non ha fede «in nome della solidarietà umana e della patria». ⁴⁴

Nella circolare del 14 marzo 1904, indirizzata a tutti i parroci, Bonomelli contrappone nettamente l'intervento dell'Opera a quello appena promosso dal Consorzio socialista dell'Umanitaria, chiariva l'intendimento dell'Opera come caritatevole (ma non in senso umiliante) e nazionale: «*Caritatevole*, per noi, in quanto si ha di mira la duplice assistenza materiale e morale, e nella funzione morale intendiamo compresi i conforti che sono propri alla carità cristia-

⁴² «Circolare dell'Opera di Assistenza», n. 76 (marzo-apr. 1906), p. 2. La questione dell'aconfessionalità era stata introdotta a fine '800 in Germania dai sindacati cristiani e osteggiata da Pio X, specie per istituzioni e persone direttamente coinvolte nel campo religioso; rimandiamo alle fondamentali considerazioni sul contesto politico-religioso del tempo di P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1961, Id., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1966 e G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, Bari, Laterza, 1966.

⁴³ «Circolare dell'Opera di Assistenza», n. 1, 1900, p. 2.

⁴⁴ *Appello agli italiani di buona volontà*, 1905, p. 3.

na. *Nazionale*, poi, perché è nostra cura di accompagnare e guidare i nostri fratelli con norme precauzionali di condotta per cui anche all'estero l'operaio italiano rimanga accreditato e possibilmente sottratto alla tentazione di suscitare gelosie di mestiere e partecipare a quelle convulsioni operaie che dopo tutto finiscono a danneggiare l'economia generale del lavoro e recare disdoro alla reputazione degli emigrati italiani». ⁴⁵ L'atteggiamento conservatore del gruppo dirigente mostra diffidenze e perplessità verso il movimento operaio organizzato e le sue lotte, almeno più radicali; i missionari impegnati all'estero, e a confronto diretto con le esperienze di lavoro, assumeranno spesso atteggiamenti diversi. ⁴⁶

I dualismi della fondazione bonomelliana

Della congregazione scalabriniana sono state illustrate le caratteristiche originarie e l'iniziale bipolarismo: con una istituzione religiosa di sacerdoti missionari e una società

⁴⁵ «Circolare dell'Opera di Assistenza», 14 marzo 1904.

⁴⁶ Sarà sufficiente richiamare tra i tanti don Enrico Druetti, rappresentante dei missionari nell'ambito della Consulta ecclesiastica dal 1908 al 1910 e promotore, nel 1905, di una «Rivista dell'emigrazione italiana in Europa». Secondo lui il dovere della solidarietà operaia nelle lotte comuni doveva avvenire in nome dei principi cristiani. «Un sacrosanto dovere di solidarietà e l'interesse stesso degli emigranti suggeriscono a questi la via dell'organizzazione come la più logica e la più proficua»... «Bisogna educare il senso sociale nei nostri emigrati, liberarlo da quelle tendenze disordinate ed anarcoidi di cui facilmente s'impregna; insegnargli il dovere della solidarietà verso i colleghi stranieri e fargli toccare con mano l'efficacia dell'organizzazione professionale»: E. Druetti, *L'emigrazione italiana in Europa. Il fatto emigratorio in genere e la coscienza pubblica*, «Rivista dell'emigrazione italiana in Europa», n. 1 (ott. 1905), pp. 9-10. Nel 1908 potrà parlare al I Congresso degli italiani all'estero di un apostolato popolare dell'Opera di Assistenza, che aveva imparato dagli emigranti ad adattare meglio e completare il suo programma e la sua azione: E. Druetti, *Idee e proposte sull'emigrazione temporanea. Relazione presentata dall'Opera di Assistenza al I Congresso degli italiani all'estero*, Milano, Oliva e Somaschi, 1908, pp. 8-9.

prevalentemente laicale, il patronato S. Raffaele, ma spesso diretto da sacerdoti nei porti di partenza e di arrivo (Genova, New York, Boston).⁴⁷ Di particolare importanza è invece l'approfondimento dei momenti iniziali dell'Opera bonomelliana di Assistenza per gli emigrati italiani in Europa, per cercare di leggere le spinte personali e ideali che l'hanno caratterizzata.

Il problema dell'emigrazione continentale incominciava a preoccupare grandemente la Chiesa dell'Italia settentrionale. Ma le iniziative concrete erano promosse prevalentemente a livello individuale di singoli parroci o sacerdoti che si premuravano di seguire o visitare nella stagione estiva i loro fedeli, che per vari mesi si trovavano senza adeguata assistenza religiosa. Le istituzioni, promosse nella Lombardia (Consorzio S. Carlo di Milano e Consorzio S. Francesco di Sales di Bergamo), erano in genere legate a personalità del mondo intransigente.⁴⁸ La saldatura di interessi tra Bonomelli e Schiaparelli (soprattutto dopo la pastorale del 1896) partiva da altri presupposti politico religiosi, tipici dell'ambiente moderato e transigente e si sostanziava in ambedue (in Schiaparelli per la sua lunga esperienza in Medio Oriente e in Bonomelli per i suoi viaggi) nella grande considerazione per il ruolo religioso e di civilizzazione dei missionari italiani all'estero, specie in Africa e in Asia. Bonomelli dal canto suo aveva già manifestato concreto interesse al problema dell'emigrazione temporanea, inviando alla fine del 1899 alcuni suoi sacerdoti in Svizzera: don Motti a Ginevra, don Tresoldi a Losanna, insieme a don G. Rizzi e don Gilberti. Ma era indispensabile a livello nazio-

⁴⁷ P. Borzomati, *I missionari di San Carlo dal 1887 alla morte di Scalabrini (1905)*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo*, cit. pp. 335-347.

⁴⁸ Cf. M.A. Colombo, *Le iniziative della diocesi di Milano per l'emigrazione temporanea fra '800 e '900*, cit. e Id., *Luraghi Giuseppe, in Dizionario storico del movimento cattolico italiano*, a cura di F. Traniello e G. Campanini, Torino, Marietti, vol. III/1, 1984, p. 485.

nale non lasciarsi battere dall'iniziativa degli intransigenti, dopo che la Segreteria di Stato aveva richiamato, il 18 maggio 1899 l'attenzione degli arcivescovi di Milano, Torino e Vercelli sul problema degli emigranti temporanei, raccomandando soprattutto la loro formazione spirituale.⁴⁹

L'intesa con Lampertico, Schiaparelli e Bonomelli sul tema dell'emigrazione temporanea per una iniziativa dipendente dall'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari italiani (ANMI) venne raggiunta facilmente: si preparò una circolare da presentare all'assemblea dell'Associazione Nazionale, in programma a Venezia sul finire del gennaio 1900. La struttura era chiara: la nuova istituzione per l'assistenza agli emigrati italiani in Europa e nel Levante risultava promossa dall'ANMI, la presidenza veniva assunta dal vescovo di Cremona, mons. Bonomelli, mentre la direzione doveva rimanere saldamente nelle mani dell'ANMI, e più precisamente del segretario Schiaparelli.⁵⁰

Il programma venne preparato puntualmente con una campagna pubblica di sottoscrizioni (vi spiccavano le personalità legate alla casa regnante) e da varie conferenze di Bonomelli. Ma è interessante notare come la contrapposizione all'iniziativa scalabriniana venne percepita in vari ambienti anche in seno all'ANMI, più diffusamente di quanto non sembrasse. Lo stesso Schiaparelli da Tebe dove-

⁴⁹ Segreteria di Stato, *Lettera agli arcivescovi di Milano, Torino e Vercelli*, 18 maggio 1899, pubblicata anche in D. Cinel, *Alle origini dell'assistenza degli emigrati italiani in Europa*, «Studi Emigrazione», IX, n. 25-26 (1972), pp. 146-184.

⁵⁰ C. Bellò, *Geremia Bonomelli*, cit., p. 159; Id., *La fondazione dell'Opera di Assistenza degli operai emigrati in Europa e nel Levante (1900)*, «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», I, 1966, pp. 5-19; Id., *Validità pastorale e sociale dell'Opera Bonomelliana*, «Studi Emigrazione», I, n. 3 (1965), pp. 60-68; Id., *Scalabrini, Bonomelli e l'emigrazione italiana*, ibid., XII, n. 37 (1975), pp. 3-46; *L'emigrazione temporanea in Europa e nel Levante*, «Le Missioni Cattoliche Italiane», IV, n. 1-3 (genn.-giu. 1900), pp. 10-12.

va scrivere a Bonomelli, il 3 gennaio 1900, che «non ha fondamento alcuno la leggenda che io pensi o abbia pensato a fondare una nuova Opera per l'emigrazione in America. È cosa che la Marchesa Visconti Venosta si è sognata; e per quanto e a voce e per iscritto protestassi che non era vero, non ha cessato dal ripeterlo... non è vero nulla, e mi farebbe un vero piacere se lo facesse sapere a Scalabrini». ⁵¹

In realtà, le voci di una contrapposizione tra le due opere circolarono diffusamente anche in occasione dell'assise di Venezia. «Sul punto emigrazione ci fu un po' di contrasti, perché qualcuno erroneamente temeva che doveva l'Opera nuova nuocere a quella di Mons. Scalabrini e non essere gradita a lui»: confidava Schiaparelli al vescovo di Cremona. Con le sue spiegazioni, Schiaparelli riteneva di aver dissipato l'equivoco; ma suggeriva a Bonomelli di chiarire la cosa «con Scalabrini, veduto che anche amici nostri temettero che Monsignor Scalabrini doveva non essere contento della nuova istituzione». ⁵²

In effetti il modo di procedere di Schiaparelli nel preparare la nuova istituzione fu inteso da Scalabrini e dai rappresentanti della S. Raffaele come un voler snobbare e ignorare del tutto quella società di patronato: «Il contegno dei promotori, voi escluso, verso la S. Raffaele, non fu punto corretto». ⁵³

⁵¹ Schiaparelli a Bonomelli, Tebe, 3 gennaio 1900, ACSER (copia).

⁵² Schiaparelli a Bonomelli, Venezia, 22 febbraio 1900, *ibid.*

⁵³ Scalabrini a Bonomelli, Piacenza, 21 giugno 1900, *Carteggio*, cit., p. 361. Proprio nell'estate del 1900, la S. Raffaele di Scalabrini otteneva un risultato sostanziale, riuscendo a inscrivere nel progetto di legge sull'emigrazione in via di approvazione le proposte avanzate in anni di battaglie dai suoi rappresentanti a Genova (specie p. Maldotti e l'ispett. Malnate), contro gli agenti di emigrazione, per cui un'emarginazione della sua società appariva del tutto ingiustificata: cfr. A. Perotti, *La società italiana di fronte alle prime migrazioni*, cit.; F. Manzotti, *La polemica sull'emigrazione nell'Italia unita (fino alla prima guerra mondiale)*. Milano, D. Alighieri, 1962, pp. 140-141 («I cattolici riuscivano così a far breccia nella legislazione dello Stato liberale e consacrare la loro presenza in un settore tanto importante»: *ibid.*).

Con la consueta franchezza, Scalabrini manifestò all'amico i suoi timori di una eccessiva dipendenza da una associazione laica e che l'iniziativa, al di là delle sue buone intenzioni e «per troppo zelo di amici», prendesse «l'aspetto di cosa politica... Io avrei desiderato che faceste voi, voi solo d'accordo con Roma, senza legarvi con persone che, pur essendo ottime e facendo del bene, hanno sempre contro di sé delle prevenzioni e molte. Parlo del lato politico, s'intende». ⁵⁴ Scalabrini avvertì Bonomelli anche della inopportunità dell'assemblea costitutiva in programma a Cremona a metà maggio, che non poteva essere intesa da Roma se non come un tentativo di mettere da parte tutto quanto fatto prima, e «del silenzio guardato anche da voi, intorno a ciò che si era fatto in pro dell'emigrazione dalla S. Sede e da altri, quasi che si volesse con una bandiera nuova seppellire tutte le bandiere vecchie». ⁵⁵

Bonomelli chiarì a Scalabrini che le loro istituzioni erano due cose «distintissime che si possono e si debbono aiutare a vicenda «per un'assistenza in America a favore degli emigranti stabili, e in Europa per gli stagionali; ma ritiene che l'associare l'elemento laico sia utile «perché è un guadagno doppio e perché i mezzi materiali e morali saranno più sicuri». ⁵⁶

⁵⁴ Scalabrini a Bonomelli, Piacenza, 2 marzo 1900. *Carteggio*, cit., p. 357.

⁵⁵ Scalabrini a Bonomelli, Piacenza, 21 giugno 1900, *ibid.*, p. 361.

Scalabrini non poteva certo ignorare l'attività, sia pur modesta, e anche se legata al mondo dell'intransigenza, svolta da altri sacerdoti e vescovi dell'Italia settentrionale, in Lombardia e Veneto, a favore degli emigrati italiani in Europa. Già nel 1896 il milanese don Giuseppe Luraghi aveva istituito a Zurigo la «Lega Operaia Cattolica italiana in Svizzera» tra gli italiani, seguita da leghe parallele a Lucerna, Coira e Basilea. Proprio nell'agosto del 1900, per rafforzare e sostenere (dopo il ritiro di Luraghi) le iniziative del suo clero, il card. Ferrari istituiva il «Consorzio S. Carlo» per gli emigranti, che raggruppava vari sacerdoti impegnati in questo apostolato con l'adesione del Consorzio S. Francesco di Sales in Val Cavallina, quello pro emigranti vallintelvesi e il *pro emigrantibus* del clero valesiano di Varallo.

⁵⁶ Bonomelli a Scalabrini, Cremona, 23 aprile 1900, *ibid.*, p. 358.

Scalabrini, il 24 aprile 1900, gli precisa immediatamente che il sospetto di un contr'altare alla S. Raffaele non era affatto ingiustificato. «Neppure io disdegno la cooperazione del laicato, ma nelle cose strettamente religiose, non li amo i laici iniziatori, perché difficilmente si spogliano dei fini secondari, principalmente politici».⁵⁷ Con il suo moderatismo e prudenza Scalabrini coglieva nel segno i limiti di una proposta, certamente di tipo avanzato sul piano del coinvolgimento del laicato, ma che prestava il fianco a equivoci e possibili manipolazioni nel caso di laici non più rispettosi del ruolo del clero, con impostazioni troppo legate al potere politico.

L'Opera di Assistenza tra S. Sede, politica e azione sociale

L'atteggiamento della S. Sede, alla richiesta di approvazione inoltrata da Bonomelli, fu molto circospetto, forse consapevole del tentativo di occultazione, circa la filiazione dall'Associazione nazionale. Schiaparelli confidava a Bonomelli, il 10 aprile 1900, in merito all'istanza al S. Padre: «Non parlerei né dell'Associazione, né che è estranea alla politica; di nulla, ossia nulla direi delle persone, tutto delle cose; e la benedizione chiederei in modo non troppo insistente».⁵⁸

Per l'assemblea di Cremona la tempestiva benedizione del S. Padre sembrava opportuna per favorire la più ampia adesione del clero italiano al costituendo gruppo di missionari di emigrazione. Rampolla, l'8 maggio 1900 informava Bonomelli che il S. Padre voleva prima conoscere lo statuto

⁵⁷ Scalabrini a Bonomelli, Tollara, 24 aprile 1900, *ibid.*, p. 359. Anche a proposito del ruolo del segretario generale, definito dallo statuto del 1905, Scalabrini vi troverà una «preponderanza soverchia»: Scalabrini a Bonomelli, Piacenza, 23 maggio 1905, in *Carteggio*, cit., p. 393.

⁵⁸ Schiaparelli a Bonomelli, Torino, 10 aprile 1900, ACSER (copia).

della Società;⁵⁹ venne nominata infatti una commissione cardinalizia per esaminare la questione dell'approvazione pontificia che sembrava improbabile, stante la dipendenza dell'Opera dall'Associazione nazionale. Anzi, secondo quanto riferiva P. Lepidi l'assistenza all'emigrazione continentale doveva passare sotto i vescovi metropolitani.⁶⁰

L'assemblea di Cremona, cui Scalabrini non poté partecipare perché impegnato a Roma, costituì un indubbio successo per Bonomelli, perché richiamò il 18-19 maggio 1900 numerose e importanti personalità ecclesiastiche e civili e costituì in sostanza l'atto di fondazione dell'Opera di Assistenza. Vi parteciparono tutti coloro che erano attivamente impegnati sul fronte dell'emigrazione continentale: mons. Werthmann e il suo assistente Wilhelm da Friburgo di Brisgovia, P. Fei da Friburgo di Svizzera, don Pisani di Vercelli, lo scrittore Fogazzaro, l'economista Prato, altri esperti di emigrazione, ed alcuni rappresentanti di vescovi e di varie Congregazioni religiose. Lo stesso Ministero degli Esteri inviava una lettera che prometteva appoggio alla nascente Opera.

Le relazioni pubblicate nel n. unico del giugno 1900 presentavano un materiale interessante e rivelatore degli indirizzi della nuova istituzione. Vi veniva riprodotta la conferenza che Bonomelli aveva tenuto nelle chiese di Torino e Milano il 9 e l'11 maggio; gli interventi di Werthmann e Fei erano dei veri e propri reportages sulle condizioni sociali e religiose degli emigrati in Europa.⁶¹

Significativo l'intervento di Fogazzaro a Cremona, non solo perché pieno di ammirazione verso Bonomelli - il

⁵⁹ Rampolla a Bonomelli, Roma, 8 maggio 1900, *ibid.*

⁶⁰ P. Lepidi a Bonomelli, Roma, 3 maggio 1900, *ibid.*

⁶¹ *Per l'assistenza dei nostri operai emigrati in Europa e nel Levante. Bisogni e provvedimenti*, Numero unico, Cremona, giugno 1900; L. Werthmann, *Gli emigranti italiani nel Baden* (pp.3-4); R. Fei, *Le miserie degli operai italiani nella Svizzera* (pp. 5-6).

pastore aperto, moderno, umano che rendeva «amorosa e santa la Chiesa» -, ma percorso anche di anticipazioni e sfumature moderniste. La presidenza di Bonomelli non era dovuta «perché la prima idea n'era sorta nel cuore vostro, non tanto per il giusto amore che portate all'Italia, quanto perché Voi appartenete a quella eletta schiera di Pastori che hanno intelletto dello spirito moderno e altro vi scoprono che basse cupidità ed errore superbo; che vi onorano la grandezza di una coscienza morale evolventesi secondo principii di ragione e di solidarietà umana essenzialmente cristiani;... e di volere che gli si parli una lingua vivente, la lingua sua;... che sono quindi meglio disposti a uscire dalle Cattedrali e scendere fra il popolo, banditori del bene, e con maggiore affetto, con maggiore riverenza dal popolo sono accolti». Fogazzaro auspicava un'opera della Chiesa con energie giovani e libere, con armi moderne «non tanto per la difesa e l'attacco quanto per una dimostrazione di vita, di potenza, di fede in un vittorioso Cattolicesimo dell'avvenire sempre più folgorante di amore e di intelligenza». ⁶²

L'incontro di Cremona era destinato ad avere positive ripercussioni anche all'estero. Al fine di organizzare meglio l'assistenza agli emigrati italiani in Germania, Pisani e Werthmann si recavano nel luglio del 1900, a Berlino ad un incontro delle organizzazioni assistenziali cattoliche, cui partecipavano alcuni deputati del centro e rappresentanti del clero tedesco.

L'assemblea di Cremona approvava alcune deliberazioni e lo statuto provvisorio (di soli 4 art.) che affermava che l'assistenza intendeva esprimersi con «opere di religione e di educazione, di previdenza, cooperazione e carità», attraverso il ruolo centrale del clero: «L'Opera consegue il suo intento col concorso di Missionari e Suore italiane». ⁶³ Venivano sta-

⁶² *Discorso di Antonio Fogazzaro, ibid., p. 7.*

⁶³ *Statuto dell'Opera di Assistenza, in Numero unico, ibid.*

bilite la sede e la struttura dei comitati regionali e provinciali, dei cooperatori e cooperatrici: si contavano già 200 adesioni alla fine di maggio, con una raccolta L. 40.000 per i primi interventi (entro la fine dell'anno la somma verrà raddoppiata).

In quelle settimane il card. Rampolla indirizzò a tutti gli arcivescovi italiani, il 19 giugno 1900, una lettera in merito all'assistenza all'emigrazione temporanea pubblicata in «Acta Sanctae Sedis», che apparve già come una aperta e completa sconfessione dell'iniziativa di Bonomelli. Infatti non si faceva riferimento alla recente fondazione, mentre c'era una generica menzione a società ed istituzioni cattoliche piuttosto del fronte opposto, «consorzi di parrochi» specie in Svizzera (con chiara allusione a don Luraghi) e «qualche comitato di anime generose e benefiche, diretto a procurare i mezzi necessari per sostenere l'Opera dell'Assistenza degli emigrati».⁶⁴

Schiaparelli sintetizzava l'orientamento pontificio nel senso che si voleva un'Opera «regionale», invece che nazionale. Il 27 giugno 1900, affermava con risentimento a Bonomelli che la S. Sede preferiva fare da sé. «Si sono vergognati di arrivare gli ultimi, e non vogliono fare sotto gli auspigi di nessuno». E, con aria di sfida, sosteneva che «date le condizioni dell'emigrazione italiana che, all'estero non è inquadrata come nelle diocesi in Italia, ma sparsa e mescolata, i metropolitani non sapranno che cosa fare e non che fare da comitati o consorzi parrocchiali per far giungere nei villaggi le notizie che noi saremo in grado di comunicare», e aggiungeva con forza: «Opera tanto bella, tanto necessaria e desiderata può incontrare delle difficoltà, ma non essere arrestata».⁶⁵

Dopo una valutazione molto contrastata della commis-

⁶⁴ Secretaria Status, *È noto come l'emigrazione temporanea*, Litterae circulares ad Archiepiscopos Italiae ut emigrantium spiritualibus necessitatibus consulatur, «Acta Sanctae Sedis», XXXIII, 1900-1901, pp. 215-217.

⁶⁵ Schiaparelli a Bonomelli, Roma, 27 giugno 1900, ACSER (copia).

sione cardinalizia, il parere definitivo venne comunicato dalla lettera del 17 luglio 1900 del card. Rampolla, che venne definitivamente a sancire quanto ormai noto ai dirigenti dell'Opera di Assistenza: il diniego della benedizione pontificia era motivato dalla dipendenza dell'Associazione nazionale dominata dai «liberali» e a, sua volta, non benedetta dal S. Padre.⁶⁶

Non è qui opportuno ripercorrere tutte le tappe dello sviluppo istituzionale dell'Opera. Indubbiamente la Segreteria di Stato era allora mossa soprattutto da preoccupazioni temporalistiche; tuttavia, al di là di aspetti contingenti, essa coglieva alcuni fattori di contraddizione o, per lo meno, di eccessiva complessità nella struttura interna dell'Opera: un presidente nella persona di un vescovo, ma eletto da una assemblea sovrana di laici (ANMI), con una Consulta ecclesiastica fuori Cremona facente capo a un metropolita benevolo, competente in materia ecclesiastica, ma pur sempre subordinata alle decisioni pratiche ed orientamenti dell'intraprendente segretario generale.

Nonostante le varie riforme statutarie (ultima quella del 1914 al momento di essere eretta in ente morale autonomo), le perplessità della S. Sede non sembrarono venir meno del tutto, anche dopo l'approvazione pontificia da parte di Pio X. Nel 1914 la S. Sede definiva l'Opera Bonomelli una anomalia rispetto al diritto canonico:⁶⁷ una

⁶⁶ Rampolla a Bonomelli, Roma, 17 luglio 1900; Schiaparelli a Bonomelli, Torino, 25 luglio 1900, ACSER (copia).

Il momento più difficile dell'Opera di Assistenza fu indubbiamente l'ultimo periodo leonino, che vide, insieme alle ricorrenti accuse, delle proposte di fusione o rifondazione. Così Bonomelli poteva alla fine sintetizzarlo al vescovo di Como: «Con Leone XIII e Rampolla si poteva vivere appena. Anzi, [l'Opera] era già condannata a morte senza nemmeno udite la difesa»; Bonomelli a Valfrè di Bonzo, Cremona, 26 gennaio 1904, AGS, 3021/IX (copia da arch. vesc. Como).

⁶⁷ S. Congregazione Concistoriale, *Cura degli Emigranti italiani all'estero*, 19 febbraio 1914, POS. 2283/13, p. 3 (ora in Arch. Pontificio Consiglio per la Pastorale Emigranti e Itineranti).

organizzazione laicale che, in sostanza, dirigeva o disponeva di clero e spesso in sfere d'azione non sempre confacenti alla loro missione (inconveniente cui si rimedierà con la nomina quale successore di Bonomelli di mons. Rodolfi, vescovo di Vicenza, sicuro garante della disciplina ecclesiastica). Si comprende quindi come la linea di tendenza nella storia interna dell'Opera di Assistenza come sia stata la ricerca di indipendenza dall'ANMI, troppo legata al cattolicesimo liberale e alla politica di penetrazione culturale e commerciale dell'Italia all'estero. Con le dimissioni di Schiaparelli da segretario dell'Opera di Assistenza, alla fine del 1907, e il passaggio della vicepresidenza a Milano, anche la Consulta ecclesiastica passava da Torino a Milano, da Richelmy a Ferrari, il quale assumeva con impegno pastorale il nuovo incarico. Il card. Ferrari rendeva finalmente possibile per l'Opera quella benedizione pontificia negata vari anni prima.⁶⁸ Nel 1910 venivano avviate le pratiche per l'erezione dell'Opera in ente morale autonomo, procedura conclusa nel maggio 1914, poco prima della morte di Bonomelli. Ma non va dimenticato che la struttura dell'Opera verrà mantenuta anche allora e sarà una delle cause che porterà l'istituzione bonomelliana, per colpa delle ingerenze fasciste, alla crisi finale nel 1927.⁶⁹

Missionari e modelli pastorali per l'assistenza agli emigranti

A differenza dell'istituzione scalabriniana, che venne avviata sul modello della vita religiosa delle congregazioni di vita attiva apostolica e con una «casa madre» per la formazione dei nuovi membri prima dell'invio nelle missioni, l'Opera di Assistenza non riuscì mai pienamente a organiz-

⁶⁸ C. Bellò, *Geremia Bonomelli*, cit., pp. 165-167.

⁶⁹ Ph. V. Cannistraro, G. Rosoli, *Emigrazione, Chiesa e fascismo. Lo scioglimento dell'Opera Bonomelli (1922-1928)*, Roma, Studium, 1979.

zare in proprio una formazione dei suoi adepti. Anzi l'«ospitalità» di curie lontane da Cremona e la pluralità di centri «formativi» (Friburgo di Brisgovia con Werthmann, Friburgo in Svizzera con il domenicano P. Fei, Torino con la Consulta Ecclesiastica e i can. Sorasio e Grossi), oltre alle troppe «teste» dirigenti, saranno all'origine di molti equivoci e disagi dei missionari stessi.

Uno studio approfondito del ruolo della Consulta ecclesiastica (compatibilmente con il materiale archivistico reperibile, per ora assai scarso), operante a Torino nel primo settennio e a Milano nel secondo, rimane ancora da fare per verificare il funzionamento e i suoi limiti. Già nel 1901 mons. Scalabrini, con l'usuale sincerità che non incrinava la loro amicizia, notificava a Bonomelli l'opinione, circolante anche a Roma, che la Consulta Ecclesiastica non fosse che un prestanome di Schiaparelli.⁷⁰ Lo stesso Bonomelli sarà costretto a considerare il problema del segretario⁷¹ e, nel

⁷⁰ Approfittando di un viaggio di Scalabrini a Roma, Bonomelli gli raccomandava di insistere presso Pio X di non aggregare la sua Opera al 2° gruppo dell'Opera dei Congressi e in particolare di non credere alle accuse fatte circolare da persone malevole a carico dell'Opera, come se si trascurasse l'assistenza spirituale degli emigranti e non si curasse la connotazione cattolica. «È calunnia il dire ch'essa non curi gli interessi religiosi, e che è legata alla Casa Savoia (come credeva Leone XIII), che è tinta di politica. No, no, no. Ditegli francamente che chi l'accusò di queste colpe è un calunniatore, perché non può ignorare la verità»: Bonomelli a Scalabrini, Cremona, 5 giugno 1904, *Carteggio*, cit., p. 388. Bonomelli si riferisce alle pesanti accuse rivolte dall'irrequieto domenicano P. R. Fei, antico collaboratore dell'Opera e autore nel 1902 di denunce, dalle quali la Curia di Torino aveva dovuto difendersi: cfr. *Memoria della Consulta ecclesiastica dell'Opera sull'assistenza religiosa prestata agli emigranti*, Torino, ottobre 1902.

⁷¹ «Mons. Scalabrini mi dice che a Roma c'è la persuasione che (sarà opera di Fei) che la Consulta non fa nulla: è un *coprinome* di Schiaparelli. Bisogna distruggere questo errore e il Cardinale deve farlo. Risposi come dovevo allo Scalabrini. Mi rispose che aveva visto, lui, una lettera del cardinal Richelmy, in cui dichiarava che aveva avuto l'ordine da Roma di non occuparsene. Mi pare una vera contraddizione»: Bonomelli a Schiaparelli, Cremona, 5 gennaio 1904, ACSER (copia).

1906, a riconoscere un eccessivo distacco del card. Richelmy e una scarsa dedizione del can. Grossi.⁷²

Per quanto riguarda il periodo iniziale, al quale ci limitiamo, nel settembre 1900 la Consulta ecclesiastica dell'Opera, insediata a Torino, pubblicava una circolare a firma del can. Michele Sorasio, in cui si rivolgeva un appello ai sacerdoti perché entrassero nel nuovo istituto.⁷³ I giovani avrebbero potuto seguire un corso preparatorio presso il *Canisianum* di Friburgo in Svizzera con P. Reginaldo Fei o a Friburgo di Brisgovia con mons. Lorenzo Werthmann. Si allegava anche il *Regolamento* approvato nel settembre 1900, in cui si parlava «di una Società di sacerdoti i quali intendano dedicarsi all'assistenza religiosa, educativa e temporale degli operai italiani emigrati». Era previsto, prima, un biennio, poi un anno come periodo minimo di esperimento. Per i più giovani era previsto un *Istituto preparatorio* per un addestramento linguistico e teologico-morale. In realtà, la proposta dell'*Istituto preparatorio* (suggerito da Schiaparelli, inizialmente a Superga)⁷⁴ sarà più teorica che reale, perché già nella pri-

⁷² «I Missionari si fanno onore in generale, ma sono come in prova e la Consulta, sembra a me, dovrebbe far sentire più efficace l'opera sua. Il Cardinale si vela troppo: Grossi è troppo occupato. Ma le cose nella loro origine sono sempre imperfette...»: Bonomelli a Schiaparelli, Cremona, 25 aprile 1906, *ibid.*

⁷³ Consulta ecclesiastica dell'Opera, Torino, settembre 1900 (foglietto a stampa).

⁷⁴ Infatti alla precisa proposta di Schiaparelli già localizzata a Superga, il vescovo Bonomelli contrappone una linea più sperimentale: «Prima fondiamo l'Opera e poi vedremo come provvedere, perché spero anche i Vescovi provvederanno, ciascuno ai preti della propria Diocesi. Io potrei aprire nel mio Seminario una sezione di preti, che si prestassero anche per gli operai, perché lo spazio c'è»: Bonomelli a Schiaparelli, Cremona, 28 gennaio 1900, in ACSER (copia).

Interessanti sono gli articoli dello «Schema di Regolamento», redatto agli inizi del 1900 alla base di quello successivo della Consulta: «I - A cura e sotto la dipendenza dell'*Opera di assistenza degli operai italiani, ecc.*, è istituita una Società di sacerdoti i quali intendano dedicarsi alla assistenza religiosa, educativa e temporale degli operai italiani emigrati in Europa e nel

mavera del 1901 P. Fei abbandonava la sua collaborazione a Friburgo; la rottura di qualche anno dopo con mons. Werthmann fece saltare anche l'altro referente per la formazione.

La preparazione dei missionari avverrà occasionalmente e saltuariamente piuttosto sul campo stesso dell'azione pastorale. Neppure in Italia (a Torino prima e a Milano poi) avverrà una vera e propria formazione specifica, ma piuttosto un controllo sulla disciplina ecclesiastica di chi era già partito. I missionari ricevevano dalla direzione un assegno per il loro lavoro: l'art. 6 del Regolamento prevedeva che «l'Opera provvederà che nulla manchi ai bisogni ed al decoro della vita sacerdotale».

Il gruppo dei missionari bonomelliani (una ventina nell'arco di alcuni anni) si arricchiva di elementi altamente qualificati e zelanti, in grado di permettere una buona continuità all'azione dell'Opera. La loro preparazione teologica e culturale era in genere buona, spesso superiore alla media;

Levante, nelle condizioni indicate negli articoli che seguono nel presente Regolamento.

II - La Società può comprendere sacerdoti già esercitati nel ministero sacerdotale e giovani sacerdoti, che ancora non vi abbiano atteso. I primi saranno, ove d'uopo, destinati senz'altro a qualche missione dell'estero: gli altri dovranno rimanere nell'*Istituto preparatorio* fondato dall'Opera per tutto quel tempo che il Superiore dell'Istituto stesso riterrà necessario, dentro il limite massimo di un anno.

III - Nell'*Istituto preparatorio*, oltre a speciali esercizi di pietà e di ministero, che saranno prescritti dal Direttore a norma di un regolamento interno, i sacerdoti attenderanno allo studio degli elementi di due delle principali lingue europee (francese e tedesco ovvero francese e inglese) ed a studi supplementari intorno ai principali e più comuni errori religiosi, politici ed economici ed alle leggi sociali vigenti nei vari Stati di Europa.

IV - L'*Istituto* dipende da una Consulta ecclesiastica nominata dall'Ordinario della Diocesi nella quale l'Istituto risiede, su proposta del Presidente generale dell'Opera, che ne è pure il Presidente. La Consulta nomina il Direttore dell'Istituto e soprintende a tutto quanto concerne l'accettazione, la preparazione e la destinazione successiva dei sacerdoti che appartengono od aspirano ad appartenere alla Società.

anche a seguito del lavoro compiuto da soli in centri industriali, essi spiccavano per una certa indipendenza di comportamenti e per atteggiamenti vicini al cristianesimo sociale o al modernismo. Non mancarono delle defezioni ed apostasie, che generarono profondo dispiacere a Bonomelli.

Ma nel complesso i missionari sono riusciti a svolgere un ruolo importante e decisivo nell'assistenza religiosa e sociale degli emigrati in Europa, realizzando un confronto costruttivo con la Chiesa locale e superando il provincialismo e gli angusti orizzonti di molto clero italiano. Nelle sue circolari Bonomelli faceva spesso riferimento alle lettere dei suoi missionari, riportandone ampi stralci e mutuando anche giudizi sulle collettività emigrate e sull'azione delle varie forze operanti tra gli emigrati. Bonomelli cercava di mantenere vivi i contatti con i sacerdoti attraverso la corrispondenza epistolare e i numerosi viaggi all'estero attraverso le missioni tra gli emigrati, il primo compiuto nell'agosto 1900 e l'ultimo a oltre 80 anni nel 1913: buona parte delle sue osservazioni di viaggio e delle visite tra gli emigrati sono state riportate in libri.⁷⁵

Oltre al resoconto delle attività, alcuni missionari esprimevano a Bonomelli le loro idee e apprensioni, le ansie e le aspettative circa un rinnovamento della Chiesa di fronte alle sfide della società moderna.⁷⁶ Alcuni riferivano dei successi del loro ministero, altri ne confessavano l'aridità specie in presenza di grosse comunità disperse e dei pericoli morali nei centri industriali e urbani. Particolare importanza assumevano le missioni volanti, predicate specie dove erano

⁷⁵ G. Bonomelli, *Un autunno in Oriente*, Milano, 1895; *Un autunno in Occidente*, Milano, 1897; *Tre mesi al di là delle Alpi*, Milano, 1901; *Dal piccolo S. Bernardo al Brennero*, Milano, 1903; *Viaggiando in vari paesi e in vari tempi*, Milano, 1908; *Peregrinazioni estive*, Milano, 1914.

⁷⁶ Vedi, ad esempio, la lettera di don Luigi Vigna (più tardi noto studioso di catechistica), Friburgo, 17 novembre 1901, Arch. Biblioteca Ambrosiana, fondo Bonomelli, cart. 19 (1901).

dislocati i cantieri di opere stradali e di opere pubbliche.⁷⁷

Per quanto riguarda i metodi pastorali, quelli portati avanti dalla congregazione di mons. Scalabrini nelle Americhe, senza trascurare le missioni volanti, tendevano a costituire le tradizionali parrocchie territoriali (soprattutto in Brasile) e le «parrocchie nazionali», particolarmente innovative per gli aspetti istituzionali dell'assistenza agli emigranti (il legame tra chiesa e scuola parrocchiale) e per la dimensione antropologica della comunità (legame con la lingua e l'etnia). Nell'Opera di Assistenza in Europa, l'aspetto di novità diventava il Segretariato operaio (in presenza di strutture parrocchiali locali già esistenti): esso assumeva una singolare centralità, accanto alla Missione Cattolica Italiana e a volte in sostituzione di quella. Ancor prima dell'esperienza all'estero di alcuni sindacalisti cristiani (si pensi a Giambattista Valente e a alcuni influssi modernisti),⁷⁸ l'Opera di Assistenza ha saputo affermare con forza il ruolo sociale del segretariato del popolo, al di là del mero assistenzialismo caritativo.

Le linee di intervento lungo le quali Bonomelli voleva

⁷⁷ Molte lettere di missionari venivano riportate nel «Bollettino dell'Opera di Assistenza»: ad es. il n. 5-6 (nov. 1901-febb. 1902), pp. 4-5. Sui missionari cfr. anche G. Rosoli, *L'emigrazione italiana in Europa e l'Opera Bonomelli (1900-1914)*, in *Gli italiani fuori d'Italia*, a cura di B. Bezza, Milano, F. Angeli, 1983, pp. 163-201.

⁷⁸ G.B. Valente, *L'emigrazione italiana in Germania*, Monaco di Baviera e Id., *Aspetti e momenti dell'azione sociale dei cattolici in Italia (1892-1926)*, a cura di F. Malgeri, Roma, Cinque Lune, 1968; cfr. pure *Pensiero sociale dei cattolici italiani*, Roma, Cinque Lune, 1956.

Per quanto riguarda i rapporti con alcune personalità legate al modernismo (come noto, la problematica si svilupperà nell'Opera negli anni successivi, coinvolgendo in particolare don Salza e Druetti), rimandiamo ai volumi del Centro studi per la storia del modernismo *Fonti e Documenti*, e in particolare al n. 3, dedicato a Sabatier e i lombardi, a cura di L. Bedeschi, Urbino, Argalia, 1974, pp. 677-753. Per quanto riguarda l'atteggiamento ambiguo di Bonomelli verso il modernismo, cfr. in particolare A. Zambarbieri, *Carteggio Bonomelli-Sabatier*, in *ibid.*, pp. 873-1057.

indirizzare l'Opera, in un impegno religioso e sociale ad un tempo venivano indicate da Bonomelli nella sua prima circolare del 1900. «I nostri bisogni gravissimi sono *religiosi* e *morali*, e troppo spesso, anche *materiali*. I bisogni religiosi degli emigrati sono inseparabili dai morali. Per i nostri operai l'istruzione morale non è altro in fondo che la religiosa. Un operaio, che conosce gli elementi del catechismo, conosce anche tutti i suoi doveri *morali*».⁷⁹

I mezzi che Bonomelli indicava per far fronte alle esigenze degli emigrati - in una visione un po' tradizionale e paternalistica che presentava il povero e l'indigente esposto a tutti i pericoli, facile alla corruzione, bisognoso quindi di una continua assistenza - tracciavano però un programma sistematico, e perfino utopistico in cui la Chiesa avrebbe dovuto svolgere pienamente la sua funzione di evangelizzazione e di promozione umana. «Ovunque però centro della nostra azione dovrà essere il Missionario e potendo anche la Suora... Unita alla Chiesa, o stabile o provvisoria che sia, la scuola per fanciulli: unito alla Chiesa od alla scuola il *Segretariato del popolo*: unita l'assistenza degli infermi, la protezione dell'infanzia, le istituzioni di previdenza, di mutuo soccorso e tutte quelle opere di eminente ed illuminata conservazione sociale, che il Vangelo inculca e la umana prudenza e l'esperienza consigliano».⁸⁰

Bonomelli potrà affermare che: «il punto fondamentale, il fulcro su cui poggia e si muove l'azione sociale dell'Opera, è il Segretariato operaio, istituto nostro caratteristico, complesso e vario, che si esplica in diversi modi secondo i luoghi e le circostanze, qua con residenza fissa, là ambulante, che deve piegarsi, adattarsi e corrispondere ai bisogni multiformi della nostra emigrazione, di cui aspira ad essere la guida, il sostegno e la difesa». In effetti, il segretariato diventava

⁷⁹ «Circolare dell'Opera di Assistenza», n. 1, 1900, p. 1.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 2.

ben presto come «la casa dell'emigrante». «Ivi egli trova, in locali idonei, persone che parlano la sua lingua e che si interessano di ogni suo bisogno; se disoccupato, si procura di trovargli lavoro; gli si danno indirizzi di impresari che fecero richiesta di operai, e se nel luogo stesso il lavoro manchi, lo si indirizza altrove, dopo essersi assicurati per telegrafo o per telefono che il lavoro ci sia. Se l'operaio sia colpito da infortunio sul lavoro, si fanno le pratiche presso l'impresario perché gli sia data l'indennità prescritta dalla legge, e se le pratiche in via conciliativa non riescono, si ricorre ai tribunali».⁸¹

In questa maniera la missione sociale del sacerdote e del laico cattolico aveva ampio spazio per esprimersi, anche se certamente veniva esposta a tensioni e difficoltà impreviste, come nel campo del collocamento al lavoro.

Pur non avendo voluto affrontare qui tutti gli aspetti relativi alle due istituzioni per l'emigrazione italiana, come meriterebbe un'analisi organica e approfondita di lungo periodo, si è ritenuto utile mettere schematicamente a confronto le iniziative di Scalabrini e Bonomelli, almeno per il periodo in cui essi erano alla guida (fino alla morte di Scalabrini, nel 1905). Le caratteristiche differenziali (e perfino le iniziali contrapposizioni) delle due opere religiose, legate anche a diversi contesti esteri con cui confrontarsi, sia degli stati che delle Chiese locali, lasciano trasparire tuttavia la medesima passione per la promozione umana del lavoratore costretto ad emigrare e il medesimo impegno per la salvaguardia dei valori religiosi degli italiani all'estero. La «fedelissima» amicizia tra i due vescovi fondatori⁸² costituì

⁸¹ *Relazione sociale*, in *Relazione del presidente generale sull'attività dell'Opera nell'anno 1901*, «Bollettino dell'Opera di assistenza», II, n. 5-6 (nov. 1901-feb. 1902), pp. 6-7.

⁸² Proprio rivolgendosi a Schiaparelli, in qualche modo la persona più problematica nei rapporti tra le due istituzioni, Bonomelli poteva confidargli con commozione la dolorosa notizia della morte dell'amico Scalabrini, tessendone l'elogio più sincero: «Il colpo che ebbi per la morte del carissimo

sempre un elemento di intesa e unità tra le due, pur differenti, istituzioni nella salvaguardia della loro identità; e quando, per disposizione superiore, una delle due verrà meno, sarà l'altra, per la medesima dedizione a quegli ideali, a giustificare l'«eredità naturale», al fine di non disperdere il patrimonio di opere ed esperienze realizzate tra gli italiani in Europa.

e fedelissimo degli amici. Scalabrini, fu ed è terribile. Non era preparato. Anima nobile, schietta, senza interesse e veramente apostolica»: Bonomelli a Schiaparelli, Cremona, giugno 1905, ACSER (copia).