

S O M M A R I O

150 anni della nostra storia: la pastorale agli emigrati nelle Americhe

a cura di VINCENZO ROSATO

- 530 – Introduzione, *Vincenzo Rosato*
- 533 – 110 anni fa. Una “riedizione” dei 100 giorni della visita di Scalabrini in Nord America, *Andrew Brizzolara*
- 564 – Chiesa e immigrati italiani nel Nord America: il caso dell’Ontario, *Matteo Sanfilippo*
- 590 – Immigrazione italiana, istituti missionari e cattolicesimo brasiliano. Gli intricati cammini della missione alla fine del XIX secolo, *Roberto Marinucci*
- 615 – L’emigrazione italiana in Argentina. Una serie di studi su questo fenomeno condotti dal CSER, *Vincenzo Rosato*
- 633 – L’emigrazione nel discorso e nelle realizzazioni coloniali e post-coloniali italiane (1861-1947), *Daniele Natili*
- 653 – Lifting the Veil: Migrant Murder, a «madre italiana», and the Politics of Transnational Colonisation, *Catherine Dewhirst*
- 675 – L’immigrazione europea nella formazione del tessuto imprenditoriale: l’Uruguay e le nazioni circostanti (1870-1900), *Alcides Beretta Curi*
- 696 – *Recensioni*
- 700 – *Segnalazioni*
- 703 – *Indice del volume XLVIII*

Introduzione

Con il numero 184, si completa la serie di articoli che hanno descritto l'emigrazione italiana nel mondo fin dalla proclamazione dell'Unità d'Italia, sottolineando particolarmente l'azione pastorale della Chiesa e degli istituti religiosi a favore degli italiani all'estero.

Il fascicolo si apre con la cronaca del viaggio del vescovo di Piacenza, mons. Giovanni Battista Scalabrini, in Nord America avvenuto esattamente 110 anni fa (1901). Ciò che l'autore mette in luce nel meticoloso racconto degli oltre 3 mesi trascorsi negli Stati Uniti è soprattutto il cambiamento dell'opinione pubblica americana nei confronti degli italiani immigrati. La presenza del prelado, inviato speciale della Santa Sede, la sua parola fatta risuonare non solo nelle chiese e nelle comunità cristiane, ma anche negli incontri con alti funzionari e nelle feste sociali, il contatto diretto con i suoi missionari e con i fedeli sono state tutte occasioni preziose per stabilire nuove relazioni tra la gente, rispettose dei diritti e delle diversità culturali di ciascuno. *«Il viaggio del vescovo Giovanni Battista Scalabrini nell'est del Nord America fu un evento mediatico ben orchestrato e di successo. Per mezzo della copertura della stampa, Scalabrini fu in grado di raggiungere molta più gente di quanto potesse essere stipata in una chiesa, in piedi in mezzo alla folla, oppure che ascoltava la sua voce o vedeva la sua faccia. Le sue parole in italiano o francese, entro 24 ore, venivano tradotte e stampate in inglese oppure parafrasate».*

Con Sanfilippo si completa la descrizione dell'emigrazione italiana in Nord America e della cura pastorale specifica, con riferimento al Canada e specialmente all'Ontario, dove, a parte gli inizi abbastanza esigui dei flussi migratori di connazionali tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del secolo successivo, si sono intensificate le presenze degli italiani, particolarmente dopo la seconda guerra mondiale. L'assistenza ai nostri immigrati non ha avuto dapprincipio un buon avvio, determinato dalla diffidenza da parte della gente e della chiesa locale, di stampo irlandese e poco aperta a differenze culturali. La prima chiesa nazionale per gli italiani risale all'inizio del Novecento e fino alla seconda guerra mondiale il fenomeno italiano non diviene una vera preoccupazione ecclesiale, in quanto si assicura solo la presenza di alcuni preti italiani e in forma discontinua. L'opinione è quella di portare i nuovi arrivati ad

una veloce e graduale assimilazione nella società e chiesa canadese, senza dare troppo risalto alle tradizioni etniche. La realtà, comunque, cambia con l'arrivo massiccio di immigrati italiani specialmente nel Québec e in Ontario agli inizi degli anni 1950; per cui nascono e si spargono a macchia d'olio le comunità italiane e le chiese nazionali. Attualmente, soprattutto a Toronto e Montreal permangono delle vivaci comunità italiane, assistite nei loro bisogni spirituali e sociali da un folto gruppo di religiosi e religiose, che offrono servizio alle prime e seconde generazioni italiane, inserite, però, nel contesto di parrocchie multiculturali. Proprio l'interculturalità sta divenendo l'occasione più significativa di incontro e di dialogo tra varie etnie.

La realtà del Sud America viene, invece, descritta rispettivamente negli articoli di Marinucci e Rosato, mettendo in evidenza le peculiarità dell'immigrazione italiana in Brasile ed Argentina, dove tra la fine dell'Ottocento e le prime decadi del Novecento milioni di italiani si sono riversati in cerca di sopravvivenza e di miglioramento delle loro condizioni economiche.

Marinucci descrive in modo specifico le difficoltà incontrate da molte comunità immigrate, non solo a livello materiale e sociale, ma soprattutto spirituale; per cui fin dal principio prevale la religione del *fai da te*, attraverso il servizio di alcuni laici all'interno della comunità (di solito sacrestani o ex-seminaristi), che hanno tenuto cura delle funzioni religiose per il bene e secondo le richieste avanzate dai fedeli. I *preti laici* sono stati un anello di passaggio molto importante per quanto riguarda l'assistenza degli italiani in Brasile, prima dell'arrivo consistente di alcuni ordini e congregazioni missionarie, che hanno continuato e definitivamente soppiantato l'opera dei preti laici.

Rosato, dal canto suo, basandosi sulle ricerche e gli studi fatti dal CSER in questi 50 anni di vita, sottolinea l'approccio poliedrico al fenomeno migratorio degli italiani in Argentina, che hanno segnato profondamente la storia e lo sviluppo del paese di arrivo. Non si tratta solo di sapere le statistiche numeriche della gente giunta negli ultimi 150 anni, quanto piuttosto vedere dove, quando e come si sono evoluti i vari gruppi di italiani, che molto più che altrove hanno raggiunto posti di rilievo e hanno messo a frutto le capacità acquisite nella madrepatria, affermandosi in alcune città e in determinate professioni. Il campo della ricerca e degli approfondimenti rimane ancora aperto, cercando «*di valorizzare l'incontro tra le varie culture e di cogliere i cambiamenti nelle nuove generazioni. Inoltre, non si può dimenticare il prezioso contributo della Chiesa e di tante altre istituzioni, per rispondere con prontezza alle emergenze e ai bisogni degli immigrati italiani*».

Altri articoli proposti in questo volume servono a completare il quadro delineato. Quello di Natili descrive un particolare momento nella storia italiana, in cui si comincia a riflettere in alcuni circoli ed

associazioni sulla possibilità di estendere i confini italiani in territori extra-europei. In un certo modo, questo avviene spontaneamente con gli emigranti in Argentina e in Brasile. Ma a cavallo tra Otto e Novecento si prospetta anche l'idea del colonialismo agrario in Africa, specialmente in Etiopia, Eritrea, Libia e zone limitrofe. Si stabiliscono e vengono finanziate alcune cooperative agricole in quei territori, inviando contadini e le loro famiglie dall'Italia per impiantare la produzione e lo sviluppo agricolo di quei posti. I tentativi fatti e a più riprese non hanno ottenuto, comunque, i risultati sperati; per cui ben presto quei luoghi sono stati abbandonati dagli immigrati ivi residenti, proprio a causa dell'instabilità politica e delle lotte continue.

Miglior successo hanno invece avuto quegli italiani stabilitisi in Sud America, e, come afferma Beretta Curi, l'immigrazione europea ha giocato un ruolo assai importante per lo sviluppo imprenditoriale e associazionistico dell'Uruguay. Gli italiani, come diversi altri immigrati europei, hanno messo a frutto le loro qualità professionali e hanno creato strutture ed industrie per venire incontro ai bisogni locali. La loro presenza nelle associazioni industriali e professionali dimostra il loro pieno coinvolgimento nella difesa dei diritti dei lavoratori e nello sviluppo del paese stesso.

Sullo stesso piano si pone anche l'articolo di Dewhirst, che riportando l'attenzione sugli immigrati italiani in Nord America evidenzia la strumentalizzazione di momenti particolari nella comunità etnica, perché alcuni suoi membri ne emergano e ne sfruttino il *momentum* per affermarsi a livello sociale e anche politico. È emblematico il caso di Carlo Barsotti, editore capo del giornale italo-americano *Il Progresso*, che, approfittando del caso di Anna Valentini coinvolta in un omicidio, si fa promotore della sua difesa, coinvolgendo man mano la comunità italiana del posto, per poi arrivare alle autorità consolari e a quelle governative in Italia.

Sono trascorsi 150 anni dalla formazione dell'Italia, e in 150 anni un'altra Italia al di fuori dell'Italia si è fatta strada e si è affermata in tanti paesi del mondo. Questa pagina della nostra storia, iniziata forse indecorosamente, tumultuosa e disorganizzata, col tempo ha riacquisito in pieno la sua dignità e bellezza, grazie al coraggio di pionieri, al lavoro faticoso di tante braccia che hanno creduto nella speranza di un futuro migliore, per mezzo di tanti uomini e donne che con la loro passione e il loro servizio hanno lottato ogni forma di abuso e hanno creato istituzioni per la salvaguardia della fede e della cultura italiana.

Vincenzo ROSATO

rosato@cser.it

Centro Studi Emigrazione

110 anni fa. Una “riedizione” dei 100 giorni della visita di Scalabrini in Nord America

Introduzione

Centodieci anni fa, nel 1901, il vescovo Giovanni Battista Scalabrini passò poco più di 3 mesi nella costa est del Nordamerica. Era l'ordinario cattolico di una diocesi italiana del nord, Piacenza, e il fondatore di una comunità di preti e fratelli, conosciuti tuttora come i Missionari di S. Carlo Borromeo. Fondò questa comunità insieme con una congregazione di suore, per offrire la cura pastorale al numero crescente di italiani che lasciavano la madrepatria per cercare lavoro e una vita migliore nel Nord e Sud America. Arrivò a Manhattan, New York, il 3 agosto e ripartì dalla stessa città il 12 novembre 1901. In quel lasso di tempo, secondo il suo racconto in un'intervista, una delle tante apparse sui giornali locali, i suoi viaggi lo avevano portato a New Haven, Boston, Utica, Syracuse, Buffalo, Cleveland, Detroit, al confine con il Canada, Chicago, St. Paul, Kansas City, St. Louis, Cincinnati, Columbus e Washington, dove incontrò privatamente il presidente americano Teodoro Roosevelt¹.

Fin dal 1883, la Santa Sede voleva riunire un concilio plenario negli Stati Uniti, per esaminare alcune questioni pressanti che la Chiesa doveva affrontare in una terra ancora considerata luogo di missione². Preparandosi per il Concilio di Baltimora nel 1889, il vescovo John Lancaster Spalding, della diocesi di Peoria nell'Illinois, suggerì che “il problema italiano” era uno degli argomenti più pressanti, in quanto,

¹ «The Testimony of An Apostle», *Il Progresso Italo-Americano*, 12 novembre 1901, p. 1.

² Giovanni Terragni, «The Pastoral Approach of the First Missions in America», in *Migration and Pastoral Models, Proceedings of the Scalabrinian Conference*, General Administration of the Scalabrinian Missionaries, Rome 2006, p. 20.

come egli afferma nella sua lettera alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide, «*gli italiani sono senza fede*»³.

L'arcivescovo di St. Paul nel Minnesota, John Ireland, scriveva a Scalabrini nel 1887: «*Agli occhi degli americani, gli italiani sono gente su cui la Chiesa di Roma ha esercitato la sua influenza per molti secoli. E il giudizio negativo sugli italiani lo diventa necessariamente sulla Chiesa stessa [...] Quando gli emigrati italiani sono giudicati male, anche la Chiesa viene criticata per quanto concerne la sua moralità e capacità di civilizzazione*»⁴.

Contesto biografico

Giovanni Battista Scalabrini, era il terzo di otto figli ed era nato da una famiglia povera, ma dignitosa. Suo padre era un mercante di vino e con sua moglie viveva a Fino Mornasco, nella diocesi di Como, nel nord Italia. Giovanni Battista nacque e fu battezzato l'8 luglio 1839, fu ordinato sacerdote il 30 maggio 1863 nella stessa diocesi di appartenenza⁵. Divenne professore di storia e greco nel seminario diocesano di S. Abbondio, di cui fu quasi subito rettore all'età di 29 anni. Dopo un biennio divenne parroco della chiesa di S. Bartolomeo, in periferia di Como, e vi rimase per 6 anni. Era una vasta parrocchia di circa 6.000 persone, per lo più contadini e lavoratori tessili⁶.

Nel periodo del suo parroco, in visita ai suoi fedeli, si rese conto degli effetti deleteri della povertà, che spingeva molta gente a lasciare l'Italia. Durante quegli anni (1870-1876), la produzione agricola era scesa al livello più basso e l'industria tessile, essenziale per l'economia della regione, era in rapido declino, lasciando molta gente disoccupata. All'inizio, Scalabrini e il resto del clero locale cercarono di dissuadere le persone dall'abbandonare le proprie case, ma invano, dato che non c'era altra scelta. Così cominciò a scrivere lettere di raccomandazione da consegnare ai preti una volta giunti a destinazione: questo era un suo piccolo aiuto a favore dei migranti, che continuò a dare anche da vescovo.

Il 30 giugno 1876, Scalabrini fu designato vescovo di Piacenza, un grande centro commerciale, con una popolazione di 35-40.000 abitanti⁷. Era un tipo energico, instancabile, ed esercitava un ministero a tut-

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ Mario Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, Città Nuova, Roma 1985, p. 1266.

⁶ *Ibidem*, p. 68.

⁷ Alba Zizzamia, *A Vision Unfolding: The Scalabrinians in North America. 1888 – 1988*, Center for Migration Studies, New York 1989, p. 14.

to campo. Nei 29 anni di episcopato, riorganizzò il programma di studi del seminario, inventò nuovi modi di fare pastorale, scrisse un catechismo per i bambini dell'asilo e organizzò il Primo Congresso Catechistico Nazionale. Fondò anche una scuola per sordo-muti e si occupò delle mondariso che lavoravano nella valle del Po⁸. Delle 365 parrocchie della diocesi, la gran parte erano in zone rurali o montagnose e si potevano raggiungere con difficoltà solo attraverso le mulattiere. Egli, comunque, visitò personalmente e in varie occasioni tutte queste chiese.

Il tema dell'emigrazione lo interessò sempre di più, dato che in un solo anno ben 28.000 persone avevano lasciato la sua diocesi⁹. Né la Santa Sede e nemmeno i vescovi americani furono in grado di attuare un piano pastorale per rispondere a questo fenomeno. Perciò, l'11 gennaio 1887 scrisse al cardinal Giovanni Simeoni, prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, proponendo «*un'associazione di preti italiani il cui compito sarebbe stato quello di assistere spiritualmente gli italiani nelle Americhe*»¹⁰. Questi sacerdoti si sarebbero occupati degli immigrati ai porti di partenza e di arrivo, e in particolare della loro assistenza spirituale.

Il 28 novembre 1887, con l'approvazione del papa Leone XIII, Scalabrini fondò l'Istituto Cristoforo Colombo (in seguito chiamato i Missionari di San Carlo Borromeo). Il 10 dicembre 1888, Leone XIII inviò la lettera apostolica *Quam Aerumnosa* ai vescovi americani, informandoli della nascita del nuovo istituto clericale, con sede a Piacenza, per la cura degli immigrati italiani¹¹.

Durante la solenne celebrazione in occasione della partenza dei primi missionari, il 12 luglio 1888, 5 preti e 1 fratello coadiutore furono inviati in Brasile, mentre 2 sacerdoti e 1 fratello salparono alla volta di New York. Già nel 1891, 4 anni dopo la fondazione dell'istituto, i missionari avevano stabilito 11 missioni in Nord America e 5 in Sud America¹².

Vantaggi e svantaggi del viaggio di Scalabrini in Nord America

Come vescovo di Piacenza, Scalabrini si era affermato per il suo stile di governo e di cura pastorale, facendosi responsabile e promuovendo le iniziative necessarie. Preferiva incontrare la gente faccia a faccia,

⁸ *Ibidem*.

⁹ Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 932.

¹⁰ G.B. Scalabrini, Lettera al Card. G. Simeoni, Piacenza, 11 gennaio 1887, in Archivio Generale Scalabriniano (d'ora in poi AGS)/BA 01,02,01.

¹¹ Leone XIII, Lettera apostolica *Quam aerumnosa*, 10 dicembre 1888, AGS/BA 01,16,02b.

¹² Zizzamia, *A Vision Unfolding*, p. 23.

per vedere come vivevano, dove pregavano, di cosa avevano bisogno e chi fossero. Voleva condividere le loro gioie e i loro dolori, dimostrando tutto il suo affetto e la sua presenza come loro vescovo. Non desiderava trascorrere i suoi giorni rinchiuso nel suo palazzo vescovile.

Durante il suo episcopato, indisse e completò ben 5 visite pastorali della diocesi, raggiungendo qualsiasi parrocchia e missione¹³. Per completare la quarta impiegò ben 6 anni. Per questo nacque spontaneo in lui il desiderio di visitare gli Stati Uniti e poi il Brasile in quanto pastore e fondatore di un nuovo istituto.

Scalabrini espresse questo suo desiderio già a partire dal 1892¹⁴; ma una delle ragioni più convincenti per intraprendere questa visita in Nord America furono le tante lettere inviategli da un ex studente del seminario di S. Abbondio, P. Francesco Zaboglio. Egli, dopo la sua ordinazione nel 1875, aveva trascorso i primi anni del suo ministero parrocchiale in zone per lo più abbandonate dai giovani. Lo stesso padre di Zaboglio, con una sorella e un fratello, era emigrato nel Wisconsin, ed altri suoi parenti si erano stabiliti nel Dakota. Mentre visitava la sua famiglia nel 1886, notò gli agglomerati degli immigrati italiani e ne fu molto toccato, soprattutto a motivo della mancanza di assistenza spirituale e di aiuto¹⁵, impressioni che in seguito egli condivise con Scalabrini.

Così il vescovo scrisse al cardinal Mieczyslaw Ledóchowski, prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, chiedendo il permesso di essere assente dalla sua diocesi per 2 mesi. Tuttavia, la Santa Sede si dimostrò cauta dati i tempi difficili; infatti, la visita di un vescovo italiano negli Stati Uniti avrebbe potuto aumentare la crescente preoccupazione di alcuni vescovi americani nei confronti di un nuovo istituto che si dedicava agli immigrati italiani. Forse costoro volevano essere al di fuori della giurisdizione della gerarchia statunitense¹⁶? Per superare questa difficoltà, il superiore provinciale delle comunità negli Stati Uniti, P. Giacomo Gambera, inviò al Prefetto della Sacra Congregazione varie lettere scritte dai vescovi americani, che ringraziavano apertamente Scalabrini per i suoi preti e fratelli, lodandoli per il loro ministero e invitando Scalabrini a venire in America a vedere con i propri occhi quanto affermato.

Uno degli alleati più forti del vescovo fu l'arcivescovo di New York, Michael Augustine Corrigan, il quale espresse il suo plauso per la visi-

¹³ Queste sono le date delle sue 5 visite pastorali: 1) 8 dicembre 1876; 2) 16 aprile 1882; 3) 3 maggio 1888; 4) 4 maggio 1893; 5) 30 agosto 1899.

¹⁴ Lettera di G. B. Scalabrini a M. Ledóchowski, Piacenza, 17 dicembre 1897 (Archivio storico di Propaganda Fide, Nuova Serie, vol. 125 (1898), ff. 462-484: dossier "Collegio in Piacenza per gli Emigrati italiani in America").

¹⁵ Zizzamia, *A Vision Unfolding*, p. 17.

¹⁶ Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 1160.

ta di Scalabrini durante il ricevimento organizzato al Club Cattolico di New York il 15 ottobre 1901: «Questo suo viaggio negli Stati Uniti è il compimento di un desiderio sia suo che mio. Si ricorderà di quella volta quando sia per lettera che un paio di volte di persona, in visita alla sua bella Piacenza, le ho chiesto di attraversare l'oceano e vedere di persona le condizioni dei suoi compatrioti nel Nuovo Mondo»¹⁷.

Finalmente, nel 1901 Scalabrini ottenne il permesso e la benedizione del Santo Padre per il suo viaggio. Una volta ultimata la data di partenza e fissato il calendario degli impegni, i missionari presenti nelle varie città da visitare notificarono la stampa americana e italo-americana e le varie comunità circa l'itinerario di Scalabrini. Il vescovo sarebbe approdato al porto di New York il 3 agosto 1901, ma l'annuncio era stato già fatto sui giornali a partire dal mese di luglio.

Il mese prima e alla vigilia del suo arrivo nelle varie città, i suoi missionari si preoccuparono di diffondere attraverso la stampa locale anche una biografia ufficiale del loro fondatore. Questi annunci, sia in inglese che in italiano, apparvero su almeno 10 giornali americani o italo-americani, delineando i 25 anni di ministero del vescovo Scalabrini. Facevano conoscere le sue doti di maestro e di studente, inoltre menzionavano il suo servizio durante l'epidemia del colera nel 1867¹⁸ e la medaglia al valore ricevuta dal governo italiano, i suoi aiuti durante la carestia che colpì il Nord Italia nel 1879, la fondazione dei Missionari di San Carlo e il suo recente 25° anniversario di ordinazione episcopale¹⁹.

Oltre a queste notizie biografiche e a 57 articoli che apparvero su 25 testate di giornali americani, ci furono interviste, pubblicazioni delle omelie pronunciate da Scalabrini in italiano e tradotte per la stampa americana, racconti delle sue apparizioni pubbliche, delle messe domenicali, delle cresime, delle dedicazioni di chiese e le testimonianze che attirarono migliaia di persone. Egli venne presentato agli americani come un esperto del fenomeno migratorio. La sua fama lo precedette. Era il rappresentante del papa e un vescovo cattolico che «ha studiato particolarmente l'emigrazione e ha dimostrato un vivo interesse in tutto ciò che riguarda il benessere delle classi più povere tra gli italiani»²⁰.

La visita divenne un evento importante per i media, attraverso cui Scalabrini sperava di poter presentare agli americani un po' timorosi una nuova immagine dell'immigrato italiano. È interessante notare che la ragione ufficiale della visita di Scalabrini nell'est degli Stati Uniti

¹⁷ «Their Honored Guest», *The Catholic News*, 19 ottobre 1901, p. 1.

¹⁸ «Bishop Scalabrini Here», *New York Daily Tribune*, 4 agosto 1901, p. 5.

¹⁹ «With Bishop Scalabrini – An Interview», *Il Progresso Italo-Americano*, 7 agosto 1901, p. 1.

²⁰ «Impressive», *The New Haven Union*, 1 settembre 1901, p. 1.

venne pubblicata sui giornali americani non appena egli arrivò, e cioè in un'intervista fatta dal vescovo al *New York Daily Tribune*: «Lo scopo è di vedere per quanto possibile le condizioni degli italiani in questo paese così da poter dirigere meglio il lavoro dei missionari dall'Italia»²¹.

La visita

Il 18 luglio 1901, Scalabrini s'imbarcò sulla nave Liguria nel porto di Genova²² e il giorno seguente raggiunse Napoli, dove salirono la maggior parte dei passeggeri immigrati. Cogliendo l'occasione, Scalabrini scese dalla nave e visitò il suo amico, il cardinal Alfonso Capececelatro di Capua²³.

Il 20 luglio, la nave salpò da Napoli, con 1.200 immigrati napoletani in più a bordo. Come affermava nelle lettere al suo segretario, Camillo Mangot, il mare era molto calmo, per cui il giorno dopo cominciò a celebrare messa e a visitare i passeggeri che si trovavano in terza classe o nella stiva. L'altare fu posto sul ponte, e i 1200 italiani, con occhi pieni di lacrime, ascoltarono la sua omelia e ricevettero la sua benedizione. Ogni giorno insegnava loro il catechismo e, dal primo agosto, ascoltò le confessioni degli uomini e celebrò prime comunioni e cresime, nonostante il forte vento di poppa²⁴. Le due settimane trascorse in mare aperto erano organizzate con precisione e disciplina, piene di momenti di preghiera, di insegnamento, di assistenza spirituale ai passeggeri, di scrittura del suo diario spirituale e di invio di cablogrammi al suo segretario.

Il giornale ufficiale dell'arcidiocesi di New York, *The Catholic News*, come anche altri giornali locali annunciarono l'arrivo del vescovo Scalabrini con alcuni dettagli. Appena il Liguria attraccò e venne messo in quarantena nelle prime ore di sabato 3 agosto, Scalabrini venne prelevato dalla nave e condotto al molo 24 da una vedetta veloce, la *George Starr*²⁵. Lì venne accolto da un drappello dei suoi missionari, dal clero diocesano e rappresentanti della comunità italiana, accompagnati da

²¹ «Bishop Scalabrini Here», *New York Daily Tribune*, 4 agosto 1901, p. 5.

²² La nave Liguria era di proprietà della Navigazione Generale Italiana e iniziò a navigare da gennaio 1901, il suo viaggio inaugurale fu nel febbraio di quell'anno. Era lunga 403 piedi e munita di una ciminiera e due alberi. Pesava 5.122 tonnellate e poteva raggiungere la velocità di 14 nodi. La sua capienza era di 56 passeggeri in prima classe e 1194 di terza. Nel 1911 venne venduta alla Compagnia di Navigazione Russa e ribattezzata *The Affron*. Smise di navigare nel 1928 (*The Museum of America and The Sea, Mystic Seaport database/website*).

²³ Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 1160.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ «Bishop Scalabrini Here», *The Catholic News*, 10 agosto 1901, p. 20.

una banda musicale. Un discorso in italiano declamato da una bambina, Katia Rappetti, e uno in inglese pronunciato da un bambino, Tomaso Molinelli, diedero il benvenuto al vescovo²⁶, che rispose in italiano: «Sono molto contento di essere tra voi, in questa terra della libertà. Sento che gli italo-americani sono cittadini molto patriottici di questa grande nazione e ne sono contento. So che amate la religione, per questo siete dei buoni cittadini, dato che religione e patriottismo vanno a braccetto»²⁷.

Il gruppo, poi, venne scortato da carrozze trainate da 60 cavalli, che li attendevano per accompagnarli alla missione di S. Gioacchino su Roosevelt Street, nella parte bassa della zona est della città²⁸. Un ricevimento venne allestito nella canonica. Secondo il *Brooklyn Daily Eagle*, «Tra quelli che diedero il benvenuto al vescovo, c'erano il rappresentante personale dell'arcivescovo, il dr. Ferrante, P. Oreste Alussi di S. Gioacchino, P. Beccherini di Detroit, P. Paolo di Providence, i Padri Riccardo, Pacifico, Bernardi, Damon, Delbecchi, Marencino e Beneventano. Il comitato incaricato del ricevimento era costituito dal dr. Casazza, dr. Casella Aquaro, il sig. A.J. Santini, il sig. Lippi, il prof. Prelini del collegio di Manhattan, il dr. Pissani e il sig. D. Isola»²⁹. Secondo il *New York Daily Tribune*, l'arcivescovo Michael Corrigan chiamò Scalabrini verso le 14:30 e in serata l'accompagnò per un giro in carrozza a Central Park³⁰.

Il giorno seguente, domenica 4 agosto, Scalabrini celebrò i vesperi nella cattedrale di S. Patrick, insieme con l'arcivescovo Corrigan di New York e il vescovo di Brooklyn. Nello stesso pomeriggio celebrò il matrimonio di due parrocchiani provenienti dalla sua diocesi, Angelo Alpia e Della Martinelli, nella stanza di ricevimento nella canonica su Roosevelt Street³¹.

Lunedì 5 agosto, Scalabrini passò l'intera giornata alla missione di S. Gioacchino ricevendo i suoi missionari individualmente. Martedì 6 luglio, fece alcune interviste con i giornalisti delle maggiori testate dei tre stati. Infatti laddove si trovava, si faceva intervistare dato che la stampa gli permetteva di raggiungere le persone che non potevano partecipare alle sue celebrazioni o aver modo di ascoltarlo di persona. Le interviste apparivano tanto nei giornali inglesi come in quelli italiani. Con le parole e gesta riportate sui giornali, sperava di poter incoraggiare i suoi connazionali in difficoltà e descrivere per gli americani la vera natura degli immigrati accanto a loro. Infatti, l'immagine negati-

²⁶ «Bishop Scalabrini Here», *The Brooklyn Daily Eagle*, 3 agosto 1901, p. 2.

²⁷ «Msgr. Scalabrini Welcomed», *The New York Times*, 4 agosto 1901, p. 5.

²⁸ Zizzamia, *A Vision Unfolding*, p. 75.

²⁹ «Bishop Scalabrini Here», *The Brooklyn Daily Eagle*, 3 agosto 1901, p. 2.

³⁰ «Bishop Scalabrini Here», *New York Daily Tribune*, 4 agosto 1901, p. 5.

³¹ *Ibidem*.

va dell'italiano nella stampa doveva essere sostituita, e Scalabrini aveva abbastanza esperienza per capire che l'evento mediatico della sua visita avrebbe potuto sortire questo cambiamento di mentalità³².

Per i giornalisti che non parlavano italiano, il padre scalabriniano Giacomo Gambera di Boston faceva da interprete. Il vescovo si premurò che i membri bilingui del suo istituto lo accompagnassero sempre, come, per esempio, P. Beccherini funse da traduttore per il vescovo sia a Detroit che a Columbus nell'Ohio³³.

Mercoledì 7 agosto, come riportato dal *New York Times*, Scalabrini visitò il centro di accoglienza immigrati di Ellis Island, accompagnato dall'arcivescovo Corrigan³⁴. Molte persone li accompagnarono: P. M.J. Henry dalla missione di Holy Rosary, N.D. Naglursen dalla Leo House e D.J. McMahon, supervisore della Caritas di New York. Altri ancora furono P. Connolly, segretario dell'arcivescovo Corrigan, P. Oreste Alussi e P. Fassana dalla missione di S. Gioacchino³⁵. Scalabrini e il suo corteo furono accolti dall'assistente del commissario McSweeney, che mostrò loro la struttura e permise di assistere alle procedure formali degli immigrati che erano arrivati in nave insieme con Scalabrini e che erano ancora là dopo 5 giorni dal loro arrivo. Furono poi ospiti a pranzo del commissario Fitch.

Proprio durante la visita a Ellis Island, Scalabrini fu spettatore di un episodio di violenza che lo impressionò e rattristò molto. Vide, infatti, una guardia che gridava ad un uomo che portava bauli e valigie pesanti di andare avanti più veloce. Siccome però l'uomo faceva fatica, la guardia lo colpì alle gambe con il manganello. Scalabrini menzionò questo fatto al presidente Teodoro Roosevelt durante la sua visita alla Casa Bianca³⁶. Questo avvenimento da solo aveva fatto capire a Scalabrini molto di più di tutta la visita, riguardo al trattamento degli immigrati nel centro d'immigrazione.

³² Le sue interviste apparirono su questi giornali: *The New Haven Morning Journal*, 2 settembre 1901, p. 2; *The New Haven Union*, 1 settembre 1901, p. 1; *The Catholic News*, 10 agosto 1901, p. 20; *The New York Times*, 4 agosto 1901, p. 5; *The New York Daily Tribune*, 4 agosto 1901, p. 5; *L'Araldo Italiano*, 3 novembre 1901, p. 1; *Il Progresso Italo-Americano*, 7 agosto 1901, p. 1; *L'Eco del Rhode Island*, 26 ottobre 1901, p. 1; *Il Progresso Italo-Americano*, 12 novembre 1901, p. 1; trafiletti di giornale provenienti da Columbus, Ohio, in Archivio Generalizio Scalabriniano.

³³ «Bishop Scalabrini's Visit To The Italian Catholics», trafiletto di giornale, in AGS.

³⁴ «Prelates At Ellis Island», *The New York Times*, 8 agosto 1901, p. 7.

³⁵ «Archbishop At Ellis Island», *New York Daily Tribune*, 8 agosto 1901, p. 12.

³⁶ Intervista al vescovo Scalabrini da parte dell'editore de *L'Italia Cattolica* (Genova), citato in *Trent'anni di Apostolato*, Copertina Tipografica Manuzio, Roma 1909, p. 511.

Corrigan e Scalabrini finirono la giornata con un'escursione attorno all'isola di Manhattan. Ancora oggi questo tour sul traghetto Circle Line dura 2 ore; per cui questo rappresentò una buona occasione per le due autorità ecclesiastiche di scambiarsi in privato idee e discutere questioni in tutta franchezza.

In tutto il suo viaggio Scalabrini si assicurò anche di poter passare qualche momento in privato con i membri della gerarchia ecclesiastica. Incontrò il vescovo di Hartford, Tierney (2 settembre), l'arcivescovo Williams di Boston (6 settembre), il vescovo Quinn di Buffalo (17 settembre), il vescovo Foley di Detroit (23 settembre), l'arcivescovo Ireland di St. Paul (26 settembre) il vescovo Hogan di Kansas City (28 settembre), il cardinal Martinelli, delegato apostolico di Washington, DC (9 ottobre), e il cardinal Gibbons di Baltimora (11 ottobre). Incontrò anche i vescovi di Syracuse, Cleveland, St. Louis, Columbus e Providence³⁷.

Il resto del mese di agosto passò pieno di impegni. Giovedì 8 agosto visitò la missione di Nostra Signora di Pompei su Hancock Street. Venerdì e sabato 9-10 agosto visitò e benedisse la Casa San Raffaele su Bleecker Street, 219. Giovedì 15 agosto, festa dell'Assunzione di Maria, si recò nel New Jersey, per visitare la comunità italiana nella chiesa del S. Rosario, sulla 6th Street, a Jersey City³⁸. Vi giunse col traghetto Pavonia e venne accolto da P. Vincent Sciolla, il parroco della chiesa che, secondo il *Catholic News*, era accompagnato da 4 bande musicali e più di 500 uomini. Il numero delle persone che si aggiunse alla marcia verso la chiesa aumentò così tanto che solo una parte riuscì poi ad entrare nel tempio. Il resto rimase fuori, sotto la pioggia, sul sagrato della chiesa mentre il vescovo celebrava l'adorazione del santissimo e impartiva la benedizione³⁹. Lunedì 19 agosto, Scalabrini iniziò il ritiro di 6 giorni, predicato a più di 40 preti italiani provenienti da diverse diocesi, presso il seminario di S. Giuseppe, a Dunwoodie, Yonkers, nello stato di New York.

Nell'ultimo giorno di agosto, Scalabrini arrivò in treno a New Haven nel Connecticut. Secondo il *New Haven Union*, in un articolo a p. 1, egli giunse alla Union Station col treno delle 20:00 che proveniva dalla Grand Central Station di New York. I rappresentanti delle società italiane della città lo accolsero con fuochi d'artificio, mentre il treno entrava in stazione e varie bande musicali suonavano musica religiosa⁴⁰. Ci

³⁷ Andrew Brizzolara, *100 Days, Missionaries of St. Charles*, New York- Oak Park 1996, pp. 127-131.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ «Bishop Scalabrini In Jersey City», *The Catholic News*, 24 agosto 1901, p. 2.

⁴⁰ «Impressive Reception Of Monsignor Scalabrini – Italian Societies in a Great Parade – Comes to Establish School System», *The New Haven Union*, 1 settembre 1901, p. 1.

fu un breve ritardo per permettere a Scalabrini di indossare i paramenti episcopali, la veste talare viola con la beretta. Il *New Haven Register* scrisse che il vescovo fu trasportato da un carro scortato da altri 2 preti⁴¹. Lungo la rotta sventolavano le bandiere americane e italiane. Infatti, gli organizzatori di questo evento e di quelli allestiti nei mesi successivi per accogliere Scalabrini si preoccuparono di far usare alle varie comunità italiane i colori e simboli dell'Italia, di far suonare musica patriottica e di mettere in mostra anche i colori dell'America. Quando la processione giunse alla chiesa di S. Michele, l'edificio venne illuminato con i colori degli Stati Uniti, per mezzo di torce di colore rosso, bianco e blu, e tutti i gruppi presenti nella marcia sventolavano sia le bandiere americane che quelle italiane. Perciò la stampa di lingua inglese descrisse questa numerosa assemblea di italiani come rispettosa, pia, ordinata e desiderosa di mostrare patriottismo per il paese di adozione. Fu una cosa premeditata e lo stratagemma sembrò ottenere buoni risultati. L'arrivo di Scalabrini diede l'occasione a questa comunità straniera di manifestare abbondantemente e rispettosamente sia l'amore per la propria patria che il rispetto per il paese di adozione.

Questa era una nuova immagine degli italiani che appariva nella stampa americana. Gli eventi di quella sera del 31 agosto fecero una grande impressione su quei giornalisti che vi parteciparono. «*Gli italiani dimostrarono una straordinaria devozione per tutta la serata, molti di loro cadendo in ginocchio mentre la processione passava lungo le strade*»⁴².

Le società che parteciparono alla processione furono la Fratellanza, la Società Garibaldi, la Società di S. Antonio, i Marinai, la Fabio Massio, Camilla Bassa, Mandemantate d'caizzo, Flavio Gioia di Ellinense, Alt'Italia, la Società di Santa Maria Maddalena e la Società Vittorio Emanuele III. Tutti i membri indossavano l'uniforme; alcuni avevano anche il vestito formale del giorno, pantaloni bianchi e giacche eleganti. Come scriveva il *New Haven Union*, «*Ogni organizzazione portava la bandiera americana, quella italiana e le insegne dell'ordine*»⁴³. Presso la chiesa di S. Michele, Scalabrini fu accolto dalle bambine appartenenti alla Società delle Figlie di Maria, vestite con l'abito della prima comunione e con corone di fiori sul capo. Una delle bambine, Josephine Daponte, fece il discorso di benvenuto al vescovo, che benedisse i bambini e accarezzò sul capo Josephine in segno di compiacenza. La processione in chiesa fu preceduta dai bambini, seguiti dal

⁴¹ «Msgr. Scalabrini Arrives», *The New Haven Sunday Register*, 1 settembre 1901, p. 1.

⁴² «Impressive», *The New Haven Union*, 1 settembre 1901, p. 1.

⁴³ *Ibidem*.

crocifero, i ministranti, gli accoliti e il clero. Scalabrini pronunciò una breve meditazione dall'altare e poi celebrò la benedizione con il SS. Sacramento.

Nell'intervista fatta per il giornale di lingua inglese, il *New Haven Union*, egli parlò del suo desiderio di stabilire scuole parrocchiali per i figli degli immigrati italiani, dando loro la possibilità di imparare sia la lingua e la cultura del loro nuovo paese, che di essere ben consolidati nella religione e nelle tradizioni della terra natia. Egli sapeva che tali scuole esistevano già nella comunità tedesca e irlandese, ma non erano state ancora largamente diffuse nei quartieri italiani, a motivo della loro estrema povertà⁴⁴.

Scalabrini riprese questo argomento varie volte durante il suo viaggio, sia nei suoi discorsi che in altre interviste. Egli vedeva l'educazione dei bambini come uno dei mezzi importanti ed efficaci per una futura scalata sociale della comunità italiana.

L'entusiasmo di quel primo giorno in New Haven non svanì. Un giornalista del *New Haven Palladium* descrisse il secondo giorno di Scalabrini come «[...] uno dei più grandi giorni nella storia della chiesa di S. Michele di questa città [...] numerosi gruppi di persone parteciparono alle celebrazioni mattutine e pomeridiane, per vedere il personaggio famoso e ricevere la sua benedizione»⁴⁵. Quella domenica del primo settembre fu una giornata indaffaratissima, dato che il vescovo celebrò messa alle 7:30, predicò un sermone alle 10:30 e amministrò il sacramento della cresima a 400 bambini alle 16:00. Quella sera fu anche l'ospite d'onore ad un ricevimento organizzato dalla società maschile presso la canonica, alle ore 20:00. Lunedì 2 settembre, Scalabrini viaggiò alla volta di Hartford nel Connecticut, per incontrare il vescovo Tierney. Sembra abbastanza certo che ancor prima che Scalabrini entrasse nella residenza vescovile Tierney aveva letto i giornali della domenica e capito l'importanza degli eventi religiosi e culturali che erano appena avvenuti nella sua diocesi.

Dopo aver trascorso alcuni giorni con la comunità italiana di New Haven, giovedì 5 settembre Scalabrini raggiunse Boston in treno. Arrivò alla stazione di Back Bay alle 19:30. Come per i cortei di New York e New Haven, la scena del suo arrivo fu meravigliosa, non solo a motivo del numero di persone presenti, ma anche perché l'avvenimento venne riportato nei minimi dettagli dai giornali inglesi. Uno di questi giornali, il *Boston Herald*, non era particolarmente a favore degli immigrati o positivo nei suoi racconti sugli italiani⁴⁶. Per il ricevimento

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ «Confirmed 400», *The New Haven Palladium*, 2 settembre 1901, p. 3.

⁴⁶ «North End Ecstasy», *The Boston Herald*, 6 settembre 1901, p. 7.

del vescovo alla stazione e poi alla chiesa del Sacro Cuore nel North End fu necessario oltre un mese di preparazione da parte di almeno 30 organizzazioni italiane religiose e civili.

Secondo il *Boston Herald*, quella sera Scalabrini venne scortato da carrozze trainate da 30 cavalli. Il *Boston Globe*, invece, afferma che le carrozze erano 100⁴⁷. Uscendo dal treno, Scalabrini venne salutato da P. Giacomo Gambera, parroco della chiesa del S. Cuore, P. Paolo Novati neo-eletto superiore provinciale e P. A.J. Rossi da St. Columbkil in Brighton. Il capoguardia della processione era Eugenio Brogi e dietro a lui c'erano due carretti con 4 bambine e 4 bambini, ognuno dei quali portava un bel mazzo di fiori. Subito dopo seguiva la carrozza dove si trovavano Scalabrini, Gambera e Novati. Le uniformi variopinte accrescevano l'atmosfera di festa. Appena le carrozze giunsero nel North End, l'intero quartiere e la facciata della chiesa apparvero adornate di lanterne e bandierine con i colori dell'Italia e degli Stati Uniti. Di fronte alla chiesa c'era poi un grande cartello con la scritta in italiano «*Viva il vescovo Scalabrini*». La chiesa si riempì immediatamente e molti rimasero fuori. Il vescovo celebrò la benedizione col Santissimo e parlò alla comunità riunita, dopo che i bambini si erano avvicinati all'altare e gli avevano reso omaggio con i fiori che portavano. Dopo la celebrazione, venne portato in canonica, dove P. Gambera aveva preparato un ricevimento⁴⁸.

Scalabrini rimase a Boston per una settimana: da giovedì 5 fino a giovedì 12 settembre. Il resto della sua permanenza in città fu alquanto calmo, rispetto a quella prima sera, e per una giusta causa. Fu in quel periodo che l'America venne traumatizzata dall'assassinio del suo 25° presidente. La mattina di venerdì 5 settembre il presidente William McKinley aveva visitato con la moglie Niagara Falls e nel pomeriggio stava assistendo all'Esposizione Panamericana a Buffalo, New York. Mentre salutava ospiti e riceveva gente all'interno del Tempio della Musica da circa 10 minuti, alle 16:07 un anarchico polacco, Leon Franz Czolgosz, gli sparò 2 colpi di pistola. Nonostante fosse sopravvissuto all'operazione di emergenza per rimuovere la pallottola, rimase in fin di vita per 7 giorni e morì di cancrena alle 2:15 del mattino del 14 settembre.

McKinley era un presidente conosciuto, dato che era già al suo secondo mandato. Il suo assassinio fece ricordare a molti americani l'attentato di Abraham Lincoln nel 1865 e di James Garfield nel 1881. Tre presidenti americani vennero assassinati nell'arco della vita di una persona; e questa volta avvenne per mano di un figlio di immigrati.

⁴⁷ «Warm Italian Welcome», *The Boston Globe*, 6 settembre 1901, p. 5.

⁴⁸ «North End Ecstasy», *The Boston Herald*, 6 settembre 1901, p. 5.

La stampa tenne informati gli americani, dato che ogni testata pubblicò varie edizioni speciali e bollettini giornalieri dando rilievo ai dettagli della sparatoria, dell'operazione del presidente, la sua degenza in ospedale, la sua morte, i preparativi per il funerale, il servizio funebre e la sua sepoltura. I giornali inoltre pubblicarono le biografie tanto del presidente quanto del suo assassino. Edizioni speciali mostravano la pianta del Tempio della Musica e le mappe della scena della sparatoria. I rapporti del dottore, le informazioni mediche sulle condizioni del presidente e interviste erano al centro dell'attenzione dei giornali, che cercavano di primeggiare l'uno sull'altro, proprio per assicurarsi maggiori vendite.

Nel giorni del ricovero di McKinley, Scalabrini impressionò favorevolmente i giornalisti cancellando durante la sua visita a Boston tutti gli eventi del suo calendario, eccetto le funzioni religiose. Non ci sarebbero state parate, stendardi, fuochi d'artificio o bande musicali. In una lettera al suo segretario, scriveva: «*I nostri italiani sono un po' dispiaciuti, ma hanno compreso l'opportunità del mio gesto, che farà un gran buona impressione*»⁴⁹. La decisione di Scalabrini di eliminare gli elementi non necessari della sua visita e di trasformare le funzioni religiose in momenti di preghiera della comunità italiana per la guarigione del presidente fece un'ottima impressione e il vescovo venne menzionato sulle prime pagine dei giornali, facendo breccia tra le solite notizie che riguardavano l'assassinio del presidente. Egli colse l'occasione del dispiacere nazionale e in seguito del lutto del paese, così da far presa sul *Boston Globe* al punto che cominciò a raccontare la sua visita e di conseguenza a descrivere la comunità immigrata italiana quale gente religiosa e patriottica.

Domenica 8 settembre, Scalabrini celebrò la messa delle 9:00 alla chiesa del S. Cuore per la guarigione del presidente. Cancellò la parata stabilita delle società religiose nel North End, dato che l'intera città era avvilita a motivo degli eventi appena accaduti. Nel pomeriggio presiedette i vesperi continuando con la preghiera di supplica e confermò 200 bambini nella stessa liturgia⁵⁰. Tutto ciò venne ammirato dalla popolazione e dalla stampa per lo più irlandese di Boston.

L'edizione del lunedì del *Boston Globe* riportò la messa di Scalabrini alla chiesa del S. Cuore dando all'evento la prima pagina del giornale con una grande foto, che lo ritraeva mentre predicava e presiedeva all'altare, con il titolo che recitava «*Il vescovo Scalabrini dall'Italia*

⁴⁹ Lettera del vescovo Scalabrini a P. Camillo Mangot, 7 settembre 1901 (AGS 3022/22).

⁵⁰ «Bishop Scalabrini of Italy Asks People To Pray For The President», *The Boston Globe*, 9 settembre 1901, p. 5.

chiede alla gente di pregare per il presidente»⁵¹. Lo stesso articolo parafrasava la sua omelia, dicendo: «[Egli] avvertiva la gente a star lontana da organizzazioni che cercavano di sminuire l'autorità costituita. Nient'altro che male, diceva, poteva venire da tali associazioni, e disgrazia per la famiglia e l'individuo. Egli lodò la sua gente che aveva dimostrato affetto verso il presidente nelle sue sofferenze [...]»⁵².

Per il resto della sua permanenza a Boston il vescovo visitò varie comunità nell'area. Lunedì 9 settembre si recò presso la comunità italiana di Winthrop e mercoledì sera raggiunse la chiesa italiana situata ad Orient Heights (East Boston). Martedì 10 settembre, Scalabrini visitò la chiesa di P. Giovanni Chmielinski in South Boston, un sacerdote polacco accettato da Scalabrini nel suo istituto e inviato negli Stati Uniti il 14 aprile 1893, dove col suo permesso aveva costruito la chiesa nazionale polacca dedicata a Nostra Signora di Czestochowa. Scalabrini scrisse in una lettera al suo segretario che vi celebrò messa, ma disse a P. Giovanni che non poteva predicare nella sua lingua. La gente comunque rimase tutta commossa per la sua presenza⁵³, soprattutto perché era una comunità di immigrati e cittadini polacchi che avevano fatto di Boston la loro nuova città, ma ora veniva malvista perché il presidente americano venne assassinato da un anarchista polacco. La presenza di un vescovo cattolico era per loro di gran incoraggiamento, specialmente in quella situazione di pubblica vergogna.

In queste settimane, gli americani erano solo preoccupati della condizione del loro presidente. Perciò, la notizia della visita di Scalabrini occupò poco spazio sui giornali. Appena la notizia della morte di McKinley venne resa nota a tutta la nazione il 14 settembre, iniziò il periodo di lutto civile, l'arrivo dei capi di stato insieme con altri rappresentanti di potenze straniere, e i funerali di stato e la sepoltura mercoledì 18 settembre. Comunque, Scalabrini mantenne il suo orario previsto per incontrare i suoi missionari e celebrare alcuni importanti eventi religiosi. Lasciato Boston, arrivò nella città di Utica nella parte superiore dello stato di New York, giovedì sera, 12 settembre. Quella sera doveva essere ospite di una delle chiese più antiche e grandi del centro città, la chiesa di S. Giovanni. Il giorno seguente, venerdì 13 settembre, celebrò la messa dei bambini alle 8:15 e nel pomeriggio raggiunse la città di Syracuse, al centro della diocesi. Scalabrini scrisse in una lettera al suo segretario che in quel sabato, 14 settembre, celebrò i sacramenti di prima comunione e di cresima per 900 bambini nella chie-

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ Lettera di G.B. Scalabrini a C. Mangot, South Boston, 10 settembre 1901 (AGS 3022/22).

sa di S. Pietro, dove si trovavano i suoi missionari⁵⁴. Poi si recò dal vescovo locale. La domenica riprese il treno alla volta di Utica per la benedizione e la posa della prima pietra per la chiesa di Monte Carmelo⁵⁵. Quando il vescovo arrivò alla stazione alle 14:15, pioveva a dirotto. Le fotografie d'archivio fanno vedere tuttavia che molta gente era presente attorno al sagrato della chiesa parzialmente completata⁵⁶. Secondo lo *Utica Observer*, una processione con la società benevolente italiana e altre organizzazioni e gruppi accolse il vescovo alla stazione, accompagnata dalla banda, e lo accompagnò fino alla nuova chiesa. Là, dopo una breve cerimonia presso l'angolo destro della chiesa, il vescovo Scalabrini si rivolse in italiano all'assemblea, mentre mons. Lynch della chiesa di S. Giovanni traduceva in inglese. In seguito, per il pomeriggio e la sera venne organizzato un ricevimento nella canonica di S. Giovanni per il clero in visita⁵⁷.

Lunedì 16 settembre, Scalabrini fece una visita sommersa a Buffalo nello stato di New York, una città ancora scossa dagli eventi accaduti 10 giorni prima. Silenziosamente arrivò alla stazione alle 17:00 e passò la serata con i suoi preti presso la chiesa di S. Antonio. Il giorno seguente visitò la scuola parrocchiale, che lo interessava in maniera particolare.

L'importanza della formazione scolastica era un tema ricorrente nei suoi discorsi e omelie in America. L'educazione scolastica era stata sempre una delle sue grandi passioni e preoccupazioni, sia come prete che come vescovo. Fu colui che il papa Pio IX chiamò *l'Apostolo del Catechismo* durante l'udienza del 7 giugno 1877⁵⁸. Fu il vescovo che organizzò il primo Congresso Catechistico Nazionale per discutere l'importanza di educare le persone circa le cose della fede⁵⁹. Le sue parole, pronunciate alla dedicazione della chiesa dello Spirito Santo a Providence, Rhode Island, sottolineavano ancora una volta l'importanza dell'educazione scolastica. «*In questo aspetto [...] gli italiani dovrebbero imparare dagli americani ad essere di mentalità aperta, a dimenticare i legami di clan se questi trascinano solo nella melma delle loro ambizioni, e ad educarsi*». Inoltre affermava: «*Gli italiani [...] stanno rapidamente diventando una potenza nel governo. Ciò dovrebbe essere curato meglio così che, se essi sono riconosciuti come un elemento importante, la loro situazione sicuramente li spingerà a fare meglio*»⁶⁰. Nonostante

⁵⁴ Lettera di G.B. Scalabrini a C. Mangot, Buffalo, 17 settembre 1901 (AGS 3022/22).

⁵⁵ «A Distinguished Italian Bishop», *The Utica Observer*, 14 settembre 1901, p. 3.

⁵⁶ Foto della cerimonia di benedizione della prima pietra della chiesa di S. Maria del Monte Carmelo alle ore 15:30 del 15 settembre 1901 (AGS).

⁵⁷ «A Distinguished Italian Bishop», *The Utica Observer*, 14 settembre 1901, p. 3.

⁵⁸ Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 227.

⁵⁹ Zizzamia, *A Vision Unfolding*, p. 14.

⁶⁰ «Some Sermons of Yesterday», *The Evening Telegram*, 21 ottobre 1901, p. 2.

avesse detto queste cose in italiano, il giorno seguente vennero tradotte in inglese e pubblicate sui giornali americani. Egli incoraggiava i suoi missionari ad aprire scuole assieme alle chiese. L'educazione scolastica rappresentava la chiave per qualsiasi speranza reale di scalata sociale, per credibilità politica e vera libertà dalla criminalità e dalla schiavitù economica che spesso obbligava buona gente a diventare cattiva. Queste sue parole erano indirizzate sia ai lettori americani, che ai suoi ascoltatori italiani.

Dalla sua esperienza come educatore, Scalabrini conosceva le difficoltà che i figli degli immigrati affrontavano nelle scuole pubbliche americane. La lingua non era la loro unica barriera per l'apprendimento. Egli desiderava offrire un ambiente scolastico parrocchiale per i bambini italiani in America, dove non fossero solo trasformati in cittadini americani indistinguibili da tutti gli altri. Spesso questo era l'unico obiettivo del sistema scolastico pubblico, sfornando un gruppo omogeneo di cittadini americani che erano patriottici e parlavano inglese. Membri prominenti della gerarchia, come il cardinal Gibbons di Baltimora e l'arcivescovo Ireland di St. Paul, affermavano che la Chiesa rappresentava il veicolo migliore per trasformare gli stranieri in americani⁶¹. Scalabrini, invece, faceva un passo in avanti, dicendo che per essere americani non bisognava de-italianizzarsi: proprio l'orgoglio per la propria eredità avrebbe dovuto sviluppare un'apertura e un apprezzamento per le altre culture.

Riguardo al tema dell'educazione, un giornalista del *New Haven Morning Journal and Courier* reagì alle idee di Scalabrini. «Ieri in un'intervista il vescovo disse che il sistema delle scuole parrocchiali che avrebbe impiantato qui per gli italiani non si differenzia assolutamente da quello tra i cattolici irlandesi o tedeschi»⁶². Quando un giornalista in New York gli chiese lo scopo della sua visita in America, Scalabrini mise in risalto anzitutto l'educazione: «2 cose: stabilire scuole e creare un istituto per i bisognosi che arrivano in questa terra [...]»⁶³. Attraverso i mezzi dell'educazione e dell'autostima, gli immigrati italiani avrebbero cessato di essere le vittime di un'immagine negativa e sarebbero diventati loro stessi costruttori dell'immagine. Come Scalabrini affermò: «Sì, credo fermamente che le scuole italiane qui sono necessarie perché solo con la lingua italiana saremo in grado di dare l'unità e la forza che

⁶¹ Silvano M. Tomasi, *Piety and Power: The Role of the Italian Parishes in The New York Metropolitan Area, 1880 – 1930*, Center for Migration Studies, New York 1975, p. 44.

⁶² «Msgr. Scalabrini In Town», *The New Haven Morning Journal and Courier*, 2 settembre 1901, p. 2.

⁶³ «With Bishop Scalabrini – An Interview», *Il Progresso Italo-Americano*, 7 agosto 1901, p. 1.

*manca a molta della popolazione immigrata»*⁶⁴. Perciò visitò la scuola di S. Antonio in Buffalo quale modello ed esempio di ciò che potrebbe essere fatto attraverso la chiesa locale.

Martedì 17 settembre, Scalabrini visitò il vescovo di Buffalo, mons. Quinn. In serata celebrò i vesperi presso la chiesa di S. Antonio e fece l'omelia. Null'altro si poteva fare il giorno seguente, mercoledì 18 settembre, dato che l'intera nazione silenziosamente onorava il presidente nel giorno della sua sepoltura. Così si spostò a Cleveland per pranzare col vescovo locale, dopo aver brevemente visitato Niagara Falls. Quella stessa sera presiedette una celebrazione e fece la predica per la comunità italiana in Ohio. Giovedì 19 settembre, Scalabrini cominciò alcuni giorni di riposo e ricevette alcuni preti della zona. Arrivò poi a Detroit, Maryland, sabato sera, 21 settembre, e celebrò la messa pontificale domenica 22 settembre presso la chiesa di S. Francesco. Poche notizie ci sono rimaste di quei giorni, poiché tragicamente un incendio distrusse la maggior parte delle informazioni accumulate (ritagli di giornale e la serie completa delle informazioni di stampa) presso il deposito dell'archivio locale.

Lunedì 23 settembre, Scalabrini visitò il vescovo Foley, che gli mostrò il seminario diocesano. Questi pochi giorni di riposo lo prepararono ad affrontare il tratto più lungo e faticoso del suo viaggio americano. Martedì 24 settembre, Scalabrini lasciò Detroit a mezzogiorno e, trascorrendo 23 ore sul treno, passò per Chicago, Illinois, per giungere a St. Paul, Minnesota. Rimase presso il suo amico e sostenitore, l'arcivescovo John Ireland, tutto giovedì 25 settembre. Entrambi avevano in comune la passione per il fenomeno della migrazione italiana negli Stati Uniti e il bisogno per la Santa Sede di affrontare creativamente ed efficacemente questa realtà crescente il più presto possibile. Negli anni, Ireland e Scalabrini si erano mantenuti in contatto con la Santa Sede, esprimendo le loro preoccupazioni pastorali, nonostante le differenze di vedute e di metodo in alcuni punti. Ireland vedeva il bisogno di creare le cosiddette "parrocchie nazionali" per la comunità italiana. Questa visione differiva da quella di molti vescovi che temevano che tali parrocchie operando al di fuori della giurisdizione delle parrocchie territoriali avrebbero sminuito l'autorità del vescovo locale e creato problemi di giurisdizione. Vescovi come Corrigan di New York preferivano che l'attenzione verso la comunità immigrata fosse responsabilità delle parrocchie territoriali già esistenti, assegnando alla missione specifica un vicario o coordinatore⁶⁵. Questo modello attirava di più Scalabrini, soprattutto mentre cercava di vedere quale tipo di coinvol-

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 932.

gimento dovessero avere i membri del suo nuovo istituto. Nella prima proposta che inviò alla Santa Sede il 16 febbraio 1887, formulò l'istituzione dei "missionari volanti" senza il bisogno di costruire residenze permanenti, ma semplicemente piccole cappelle temporanee⁶⁶. Persino l'arcivescovo Ireland era cosciente dell'impossibilità di raggiungere gli immigrati italiani solo con missioni stabilite nelle città più importanti⁶⁷. Una certa mobilità e libertà dei missionari era necessaria. Dal 1895, Scalabrini ripensò le sue idee e si fece più favorevole nello stabilire chiese, scuole e oratori, dove i bambini avrebbero potuto apprendere la fede e i suoi missionari avrebbero potuto compiere i loro viaggi brevi⁶⁸. La sua visita al Nord America e poi quella in Brasile lo avrebbero convinto ancor di più della necessità di parrocchie e scuole come base per il ministero dei suoi preti. Nelle tante lettere al suo segretario durante il suo viaggio, egli lodò il sistema delle parrocchie, l'accoglienza che ricevette e la qualità del lavoro dei suoi missionari. Nel 1905, Scalabrini scrisse il suo memorandum «Pro emigratis catholicis» alla Santa Sede in cui sottolineava il bisogno di parrocchie e scuole per gli immigrati⁶⁹.

Scalabrini e Ireland non la pensavano allo stesso modo anche per quanto concerneva la natura dell'"americanizzazione" che gli immigrati dovevano ricevere. Ireland vedeva il sistema scolastico come il mezzo per trasformare rapidamente gli italiani in americani patriottici. Solo questo li avrebbe sedimentati nella loro nuova società. Scalabrini invece voleva che il processo fosse possibile e meno stridente. Egli voleva che gli italiani imparassero inglese, ma rimanessero ancorati alle loro tradizioni, alla lingua italiana e alla fede cattolica. Altri, come l'arcivescovo Corrigan, esprimevano anche il timore che un processo di inculturazione troppo radicale sarebbe stato demoralizzante⁷⁰. Nei suoi discorsi ed interviste, Scalabrini continuò ad affermare il bisogno di un'educazione bilingue nelle scuole parrocchiali. Proprio alcuni giorni prima, come conseguenza di un'intervista fatta a Detroit, un giornalista scrisse: «*La visita del vescovo Scalabrini a questo paese ha molto valore per i cattolici italiani. Significa che scuole verranno stabilite, chiese costruite e forse un seminario verrà aperto*»⁷¹. Da sottolineare il fatto che solo nella seconda metà del XX secolo l'educazione bilingue sarebbe stata accettata in America come obbligatoria.

⁶⁶ Terragni, «The Pastoral Approach», p. 22.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁹ Giovanni Battista Scalabrini, Memorandum «Pro emigratis catholicis» 5 maggio 1905 (AGS/AB 02,08c).

⁷⁰ Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 970.

⁷¹ «Italian Bishop To Visit Detroit», *The Evening News*, 20 settembre 1901, n.p.

Quel mercoledì diede a Scalabrini e Ireland l'opportunità di scambiarsi idee e confrontarsi faccia a faccia. Ireland aveva viaggiato fino a New York per accogliere Scalabrini al porto, nel giorno del suo arrivo. Ora Scalabrini ricambiava il favore con la sua visita a St. Paul⁷². Giovedì 26 settembre, Scalabrini visitò il seminario diocesano di St. Paul, Minnesota, ed anche il seminario polacco. Inoltre, cominciò a fare i preparativi per una tappa a Washington, DC, e un'eventuale visita al nuovo presidente utilizzando le connessioni che aveva attraverso l'amico Ireland.

Venerdì 27 settembre, Scalabrini partì per Kansas City, Missouri, alle 20:00 e vi giunse dopo 20 ore di treno, alle 16:00 di sabato 28 settembre. Immediatamente si recò alla residenza del vescovo John J. Hogan e rimase suo ospite per il fine settimana. Il giorno dopo celebrò la cresima di 60 bambini presso quella che un trafiletto del *Kansas City Journal* chiama la «*chiesa italiana*». L'articolo non datato descrive la presenza di oltre mille persone. Cinque società e confraternite italiane di Kansas City marciarono dalla loro chiesa fino alla residenza vescovile, accompagnate da 3 bande musicali. Portarono con sé una carrozza per Scalabrini e lo scortarono con stendardi e musica festosa la mattina presto. Tutti i posti a sedere in chiesa si riempirono e molta gente non poté entrarvi. Il giornalista aggiunse questo dettaglio molto umano: «[...] *a i bambini! Tutti avevano un bambino. Alcuni di loro parevano appena nati. Erano così piccoli, ma sicuramente gridavano a voce alta*»⁷³. Alle 20:00, quella sera Scalabrini visitò poi la chiesa dei redentoristi.

Martedì 1 ottobre, Scalabrini abbandonò Kansas City verso le 8:00 e si diresse a St. Louis. Visitò l'arcivescovo John Joseph Kain, con il quale discusse l'acquisto di una chiesa. In un suo scritto, Scalabrini espresse la sua gioia di poter affittare questa chiesa, dato che negli ultimi 20 anni era fallito ogni suo tentativo di ottenere un qualche fabbricato nella zona. Fu veramente contento di quanto riuscì ad ottenere qui⁷⁴.

Domenica 6 e lunedì 7 ottobre, giunse a Cincinnati, Ohio. Domenica celebrò la prima comunione dei bambini della chiesa italiana e conferì anche la cresima. Poi, partì alle 14:00 di lunedì alla volta di Columbus, Ohio, dove giunse alle 18:00 della stessa sera. Appena arrivato, si recò dal vescovo Henry Moeller. Martedì 8 ottobre, Scalabrini celebrò messa e predicò nella chiesa italiana. Un ritaglio di giornale inviato a Piacenza afferma che una gran folla si era radunata per ascoltare le parole del vescovo: «*Li ammonì ad onorare la religione, non solo a parole ma coi fatti, e di custodire le tradizioni e la lingua dei loro padri. Li*

⁷² Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 1164.

⁷³ «Italian Bishop Here», *The Kansas City Journal*, (trafiletto di giornale, AGS).

⁷⁴ Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 1164.

*incitò ad essere buoni cittadini e ad educare i loro figli ad essere cittadini»*⁷⁵. Poi partì alla volta di Washington alle 14:00.

Dopo un viaggio di 19 ore, alle 9:00 di mercoledì 9 ottobre Scalabrini giunse alla Union Station di Washington, dove fu ospite del cardinal Sebastiano Martinelli, delegato apostolico. Scalabrini mantenne il suo programma abbastanza leggero, dato che il giorno seguente doveva incontrare il presidente Roosevelt. Egli scriveva nelle sue lettere che si sentivano ancora voci infondate ma persistenti che potesse ricevere lui l'incarico di delegato apostolico. Il solo pensiero lo turbava grandemente⁷⁶.

La visita del presidente Roosevelt, giovedì 10 ottobre, diede a Scalabrini l'occasione di parlare non semplicemente ad un capo di stato, ma ad un *leader* astuto che possedeva un buon senso politico. Roosevelt era uscito dalle fila dei politici e sapeva come trattare con l'opinione pubblica e i media che aiutavano a formarla. Come ogni ufficiale eletto, il presidente era sensibile verso i suoi elettori. Influenzava e allo stesso tempo era influenzato dai mass-media. Scalabrini volle ottenere da questo incontro il più possibile, senza farlo diventare una semplice e formale visita di cortesia.

Il vescovo doveva essere ricevuto dal presidente McKinley. A causa della sua morte, Roosevelt, l'allora vice-presidente, fece subito il giuramento per assumerne la carica⁷⁷. Erano giorni di confusione, di orientamento e assestamento sia per il vicepresidente che per tutta la nazione. Doveva ora affrontare nuove responsabilità e obblighi diplomatici. Nell'ultimo secolo, ogni presidente americano aveva mantenuto un "diario" spesso scritto a mano degli appuntamenti giornalieri. Roosevelt non fu un'eccezione, ma teneva un promemoria dell'orario di ogni giorno con una lista dei suoi ospiti e accanto ad alcuni dei nomi scriveva anche delle note. Sfortunatamente, questo diario iniziò solo a partire dalla settimana seguente la visita di Scalabrini. La raccolta della corrispondenza di Roosevelt presso la Biblioteca del Congresso fa vedere come parecchio del suo tempo veniva impiegato a rispondere a lettere di corrispondenze e di incontro col personale di gabinetto.

Tuttavia, un breve commento dell'udienza di Scalabrini venne incluso nel giornale quotidiano di Washington, DC, the *Evening Star* nella colonna dedicata alla Casa Bianca. Si legge: «*Il dr. Rooker della delegazione papale della città strinse la mano al presidente e presentò il vescovo Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza, Italia, che si trovava in città per vedere il ministero svolto dalla sua chiesa tra gli ita-*

⁷⁵ Fonte sconosciuta (trafiletto in AGS).

⁷⁶ Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 1165.

⁷⁷ «The Work of Bishop Scalabrini in America», *La Voce Cattolica*, (7), 33, (trafiletto in AGS).

liani»⁷⁸. Frederick Zadok Rooker, ordinato sacerdote a Roma nel 1888, era segretario della delegazione dal 1895 e monsignore dal 1901. Era abituato agli ambienti politici e sociali della capitale ed era già stato altre volte alla Casa Bianca⁷⁹.

Non si sa la durata della visita. Un giornale italiano affermava che si incontrarono per oltre un'ora⁸⁰. Nella sua intervista al *Progresso Italo-Americano*, Scalabrini raccontò: «*In Washington incontrai il presidente Roosevelt, col quale ebbi una lunga e cordiale conversazione*»⁸¹. Il vescovo di Piacenza descrisse l'incontro all'editore dell'*Italia Coloniale* come una conversazione privata ed era evidente che la lingua non costituì un problema. Roosevelt ammise di non parlare italiano, ma capiva francese molto bene. Il vescovo a sua volta parlava francese e diceva di capire inglese. Così il presidente parlava in inglese e il vescovo rispondeva in francese senza bisogno di interprete⁸². Scalabrini affermò che Roosevelt cominciò col lodare gli immigrati italiani per la loro «*intelligenza e il loro duro lavoro, e per il rispetto delle leggi del paese*»⁸³. Scalabrini poi ricordò al presidente che secondo le ultime ricerche americane gli italiani erano tra i livelli più bassi nelle percentuali del crimine nei loro quartieri⁸⁴. Come al solito Scalabrini era arrivato ben preparato.

Proseguì raccontando al presidente la sua visita agli uffici governativi per l'immigrazione di Ellis Island, il 7 agosto, quando vide una guardia che maltrattava un immigrato oltre il dovuto. L'uomo, che portava valigie e pacchi nelle mani, non si muoveva velocemente secondo il volere della guardia. Scalabrini chiese a Roosevelt: «*Perché alcuni funzionari debbono essere così crudeli verso questi lavoratori che vengono in pace e invece di dar loro un po' di fiducia al loro arrivo nel loro nuovo paese, li trattano come bestie o peggio?*»⁸⁵.

Roosevelt conosceva bene i problemi di corruzione a Ellis Island, che riguardavano l'assistente commissario McSweeny e alcuni suoi sostenitori. Il *New York Herald* del 21 agosto 1901 proclamava d'altronde

⁷⁸ «At The White House», *The Evening Star*, 10 ottobre 1901, p. 1.

⁷⁹ Su Frederick Rooker, www.negroschronical.com, 31 luglio 2011.

⁸⁰ «Msgr. Bishop received by the President of the United States», *Resto del Carlino*, 12 ottobre 1901 (trafiletto in AGS).

⁸¹ «The Testimony of an Apostle», *Il Progresso Italo-Americano*, 12 novembre 1901, p. 1.

⁸² Marco Caliaro e Mario Francesconi, *L'apostolo degli emigranti: Giovanni Battista Scalabrini*, Ancora, Milano 1968, p. 26.

⁸³ «The Testimony of an Apostle», *Il Progresso Italo-Americano*, 12 novembre 1901, p. 1.

⁸⁴ Caliaro e Francesconi, *L'apostolo degli emigranti*, p. 209.

⁸⁵ «The Departure of Bishop Scalabrini», *L'Araldo Italiano*, 3 novembre 1901, p. 1.

de: «*profonda corruzione a Ellis Island*»⁸⁶. In settembre il commissario McSweeney fu accusato apertamente di fornire immigrati clandestini per i lavori forzati degli schiavi, per mezzo di un sistema di carte falsificate e ufficiali corrotti. Nonostante non ci sia una documentazione che lega la visita di Scalabrini alla Casa Bianca con la grande ispezione di Ellis Island avvenuta subito dopo, il vescovo ebbe modo di unire la sua voce alla crescente richiesta di riformare Ellis Island.

Venerdì 11 ottobre, Scalabrini fece visita al cardinal James Gibbons di Baltimora, Maryland. Non fu semplicemente una visita di cortesia ad un prominente prelado americano molto rispettato. Il vescovo voleva cogliere l'occasione per chiarire col cardinale un'idea che si stava formando nella sua mente negli ultimi 10 anni. Nel 1891, Scalabrini aveva proposto alla Santa Sede il progetto di nominare vescovi etnici che avrebbero rappresentato i vari gruppi immigrati nelle conferenze episcopali locali. Questi sarebbero stati vescovi che, provenendo loro stessi da una comunità immigrata, avrebbero potuto non solo parlare la loro lingua ma anche conoscere bene i loro usi e costumi, i loro bisogni, la loro storia e le aspirazioni. Gibbons non credeva che ci fosse bisogno di vescovi "stranieri" nella struttura della chiesa americana. Scalabrini voleva dunque sanare questa "incomprensione"⁸⁷.

Sabato 12 ottobre, Scalabrini ritornò a New York per 7 giorni prima di partire alla volta di Providence, Rhode Island il 19 ottobre. Stabilì la chiesa di S. Gioacchino su Roosevelt Street come sua residenza. Domenica 13 ottobre celebrò il sacramento della cresima per 750 bambini, provenienti dalle chiese di S. Gioacchino e Pompei. Il lunedì, Scalabrini si riposò per tutto il giorno, non avendo degli impegni fissati; ma impegnò la giornata a ricevere i suoi missionari uno per uno, nella canonica di S. Gioacchino.

Rimaneva solo un mese prima di ripartire: un periodo che fu pieno di attività. Avrebbe parlato ad un gruppo scelto al *Catholic Club di New York*, avrebbe trascorso 3 giorni a Providence nel Rhode Island, poi raggiunto Worcester e Boston nel vicino Massachusetts; avrebbe predicato un ritiro a 4 dei suoi seminaristi missionari prima della loro ordinazione, che ebbe luogo nella chiesa di Pompei; avrebbe visitato la Casa San Raffaele, poi Brooklyn; avrebbe infine celebrato le cresime a Newark nel New Jersey e benedetto un orfanotrofio.

L'invito a Scalabrini di parlare ad un ricevimento organizzato in suo onore dal *Catholic Club di New York* fu un evento straordinario. La storia dello stesso club dimostra la continua tensione tra la società di New York e la sua riluttanza nell'accettare cattolici all'interno delle or-

⁸⁶ «Corruption Deep At Ellis Island», *New York Herald*, 21 agosto 1901, p. 7.

⁸⁷ Caliaro e Francesconi, *L'apostolo degli emigranti*, p. 204.

ganizzazioni elitarie ben consolidate. La maggior parte dei club esclusivi più antichi aveva come membri uomini protestanti. Questo club cattolico nacque dal Sodalizio degli Alunni Saveriani organizzato nel 1863 in connessione col Collegio di St. Francis Xavier in New York e aveva la sua sede tra la West 59th Street e la 120 Central Park South in New York in un nuovo palazzo, inaugurato nel 1892. Il primo gennaio 1888 aveva cambiato il nome da *Xavier Union* a *Catholic Club of New York*. Nel 1901 possedeva già una biblioteca di 35.000 volumi e aveva 1.143 membri⁸⁸.

La richiesta di fare questo ricevimento in onore di Scalabrini fu presentata dall'arcivescovo Corrigan al consiglio dei governatori. Venne fissato per martedì 15 ottobre, alle 21:00. Secondo *L'Araldo Italiano*, la lista degli invitati era straordinaria: il sovrintendente Bird S. Color, i giudici Morgan J. O'Brien, James A. Blanchard, Charles F. MacLean, David McAdam, il console italiano Count Prat and il giudice distrettuale Eugene A. Philbin. Sul palco erano seduti: Joseph F. Mooney, vicario generale della diocesi; monsignor Edwards, parroco dell'Immacolata Concenzione; John A. Sullivan, presidente del club; il giudice Leonard A. Giergerich e i membri del consiglio direttivo⁸⁹.

Seicento invitati, passata la galleria al primo piano, presero posto nelle stanze bianche e dorate, decorate con palme, tappeti e statue marmoree. Secondo il *Catholic News*, il ricevimento fu fatto nel salone al secondo piano, decorato con bandiere americane e papali. Scalabrini e Corrigan si fermarono in un angolo della stanza, mentre gli ospiti si recavano a salutarlo, baciandogli l'anello episcopale⁹⁰. Il presidente del club, John A. Sullivan, iniziò i discorsi, dando il benvenuto a Scalabrini «per riconoscere la sua posizione prestigiosa nella Chiesa e il nobile e lodevole lavoro [...] di risollevarlo e avanzare gli interessi materiali e spirituali dei tuoi connazionali negli Stati Uniti»⁹¹. Benché gli immigrati italiani venissero rifiutati e cacciati dalla comunità cattolica irlandese, Sullivan continuò il suo discorso riferendosi ai nuovi arrivati dall'Italia: «Sotto un importante aspetto non sono assolutamente stranieri. Essi trovano qui [in America] la chiesa della loro fede, speranza e affetti che si sviluppa ed esercita la sua nobile missione [...]». «Avendo una sola fede sarebbe veramente strano se noi, gli antichi cittadini cattolici dell'America, non avessimo un interesse cordiale e attento verso la vostra gente che hanno voluto gettare la loro sorte su di noi»⁹².

⁸⁸ Cfr. www.newadvent.org/cathen/03452b.htm e «The Catholic Club, The Reception of Tuesday Nite», *L'Araldo Italiano*, 17 ottobre 1901, p. 1.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ «Their Honored Guest, the Catholic Club's Tribute to Bishop Scalabrini», *The Catholic News*, 19 ottobre 1901, p. 1.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

Poi l'arcivescovo Corrigan espresse la sua ammirazione per Scalabrini, riassumendo le opere e il ministero di Scalabrini fino alla recente celebrazione del suo giubileo episcopale. Dopo l'arcivescovo, l'avvocato Paul Fuller lodò in francese gli italiani ed esaltò il futuro che era in cantiere per loro grazie al duro lavoro, alla sobrietà, perseveranza e rispetto delle loro tradizioni e della legge⁹³.

Fu infine il turno di Scalabrini, che parlò in francese. Il testo utilizzato, originale nei suoi pensieri ed intenti, era basato sui discorsi fatti per il 400° anniversario del primo viaggio della scoperta di Cristoforo Colombo. Il 21 agosto 1892, Scalabrini partecipò all'inaugurazione di una nuova statua di Colombo, scolpita da Enrico Astorri a Bettola, appena fuori Piacenza. Il vescovo descriveva allora Colombo come il grande ammiraglio che apriva un nuovo mondo in cui Dio e la patria potevano essere onorati insieme dal popolo⁹⁴. Riprese questo tema davanti ai membri del *Catholic Club*, utilizzando allo stesso tempo immagini apocalittiche e il concetto di una nuova pentecoste per la Chiesa in America.

L'Araldo Italiano sottolineava che «*mentre i due oratori precedenti leggevano da un testo scritto, egli [Scalabrini] parlò con disinvoltura e in modo deciso, senza dipendere assolutamente dalle sue note scritte: parlò come un uomo ispirato e commosso [...]»*⁹⁵. Il vescovo intitolò il suo discorso *I piani di Dio sull'America*. Tratteggiò un'immagine del Nord America come una terra promessa, dove Dio pose ogni sorta di frutti terrestri e marini per prepararla quale terra di evangelizzazione e mandò eroi e martiri per trasformarla in un luogo di benedizione per tutto il popolo. Scalabrini considerava infatti l'America il posto dove gente di tutte le nazioni e lingue avrebbero vissuto in pace e in abbondanza. In una potente descrizione della nuova pentecoste, egli prevedeva che da questa terra si sarebbe innalzato a Dio un grande inno in ogni lingua.

Nel pensiero di Scalabrini, l'America doveva contrastare il falso progresso, che stava distruggendo buona parte dell'Europa e la moralità della sua gente. Questo nuovo mondo doveva portare una rinascita e un rafforzamento della cristianità, ora minacciata in Europa. La visione di Scalabrini non era quella di un "melting pot", dove le persone si sarebbero unite a scapito delle loro culture o della loro eredità. Quest'unità sarebbe stata invece arricchita dalla singolarità culturale di ogni persona⁹⁶.

⁹³ «The Catholic Club, The Reception of Tuesday Nite», *L'Araldo Italiano*, 17 ottobre 1901, p. 1.

⁹⁴ Giovanni Battista Scalabrini, *Discorso per le feste colombiane di Bettola* (AGS 3018/21).

⁹⁵ «The Catholic Club, The Reception of Tuesday Nite», *L'Araldo Italiano*, 17 ottobre 1901, p. 1.

⁹⁶ «Words Of The Bishop Of Piacenza, Bishop Scalabrini», *L'Araldo Italiano*, 24 ottobre 1901, p. 1.

Mercoledì 16 ottobre, Scalabrini si recò all'orfanotrofio e poi passò gli altri giorni in preparazione del viaggio in Rhode Island. Sabato 19 ottobre, salì sul treno delle 10:00 alla Grand Central Station e arrivò a Providence alle 14:30. Usò la canonica della chiesa dello Spirito Santo come sua residenza principale. Domenica alle 11:00, Scalabrini consacrò il salone adibito al culto, sottostante la chiesa non ancora completata. L'evento venne riportato da almeno 2 giornali locali: il *Providence Visitor*, il giornale della diocesi, e l'*Evening Telegram*. Quest'ultimo fece un racconto dettagliato della celebrazione, ma riportò erroneamente che l'evento ebbe luogo il venerdì, mentre giustamente il *Visitor* lo pose la domenica 20 ottobre.

La chiesa dello Spirito Santo, ancora in costruzione, si trovava all'angolo tra Atwells Avenue e Knight Street. Il salone era pieno fino al colmo, con circa 1.500 «cattolici tra italiani e americani presenti»⁹⁷. Alle 10:30 iniziò la cerimonia di consacrazione con una processione attorno al perimetro della chiesa, guidata dal vescovo Scalabrini, «che indossava paramenti sfarzosi per la celebrazione e con una mitra che indicava la sua autorità». Insieme con lui vi erano P. Thomas Grace della chiesa di S. Maria, P. P. Magrin della cattedrale, P. Paolo Novati, il parroco, e i PP. Malone, Parvillo, Brassotti e Francesco Beccherini, che fungeva da segretario e interprete per il vescovo. Una grande folla si era riunita di fronte alla chiesa, dove i poliziotti del quarto distretto raccoglievano i biglietti e mantenevano l'ordine, sotto la direzione del capitano Horton. Solo coloro che possedevano un biglietto potevano avere accesso al salone sottostante la chiesa. Una volta arrivata a destinazione la processione, le porte della chiesa vennero chiuse e i muri interni vennero benedetti da Scalabrini che camminava intorno al salone gremito con il suo segretario P. Beccherini. Mentre Scalabrini celebrava la messa dal suo trono posto alla sinistra dell'altare, era assistito da Thomas Grace come cappellano. La messa solenne fu celebrata da P. Brassotti con P. Malone come diacono e P. Parvillo come suddiacono. Un'orchestra di solisti condotti dal prof. Ernst Fisher animò la liturgia.

La predica venne pronunciata in italiano da Scalabrini. Esortando i parrochiani a imparare l'inglese, disse loro anche di non dimenticare la lingua e le tradizioni natie. Li incoraggiò a educare i loro figli e a rimanere uniti, aperti di mente e di evitare di attaccarsi a ciò che li poteva distruggere a causa dell'ambizione⁹⁸. Scalabrini proseguì sottolineando il bisogno di una educazione cattolica appropriata nella comunità italiana, che avrebbe sconfitto la povertà per la generazione futura.

⁹⁷ «Some Sermons Of Yesterday, Church of the Holy Ghost Dedicated by Monsignor Scalabrini of Italy», *The Evening Telegram*, 21 ottobre 1901, p. 2.

⁹⁸ *Ibidem*.

Dopo la messa, fu allestito presso la canonica il pranzo per il clero presente. Quel pomeriggio, alle 15:00, una classe di bambini della parrocchia ricevette la cresima. Il mercoledì, Scalabrini pranzò con il vescovo Matthew Harkins di Providence, che aprì varie chiese per gli italiani servite dai Missionari di S. Carlo, come in passato aveva fatto per gli irlandesi e i canadesi di lingua francese.

Giovedì 24 ottobre, Scalabrini incontrò i membri della Società S. Raffele in Worcester e con loro visitò la comunità italiana del posto. Ritornò a South Boston sabato 26 ottobre, per la cresima di una classe di bambini polacchi nella missione di Nostra Signora di Czestochowa. Promise poi al parroco scalabriniano, P. Giovanni Chmielinski, che dopo l'ordinazione dei 4 membri dell'istituto a New York avrebbe mandato a South Boston uno dei nuovi preti, il polacco Stefano Duda⁹⁹. Più tardi, in quello stesso giovedì, Scalabrini acquistò una casa confortevole per le Suore Missionarie di S. Carlo, che furono fondate da lui nel 1895, per mezzo dell'iniziativa del padre scalabriniano Giuseppe Marchetti¹⁰⁰. A loro prevedeva di affidare una scuola italiana e l'orfanotrofio.

Lunedì 28 ottobre, ritornò a New York nella sera. Il giorno seguente visitò la Casa S. Raffaele al 219 di Bleecker Street, una casa piccola e malandata, a detta di Scalabrini, che veniva affittata per \$55 al mese. La spesa di mantenimento e funzionamento della casa veniva suddivisa tra la chiesa di Nostra Signora di Pompei e quella del Sacro Cuore di Boston. Giacomo Gambera pilotò il progetto dal 1901, mentre prima era stato guidato da Padre Bandini fino al 1896 e poi da Zaboglio¹⁰¹.

Mercoledì 30 ottobre, Scalabrini cominciò il ritiro di preparazione all'ordinazione per i 4 studenti dell'istituto, 3 italiani e 1 polacco. Gli esercizi spirituali terminarono sabato 2 novembre e l'ordinazione dei 4 preti da parte del vescovo avvenne la domenica 3 novembre nella chiesa di Nostra Signora di Pompei. Il giorno seguente celebrò la festa patronale di S. Carlo con la comunità immigrata del posto e mercoledì 6 novembre andò a Brooklyn per visitare la comunità italiana locale. Celebrò la cresima ad una classe di bambini a Newark giovedì 7 novembre e cercò di mantenere un calendario senza impegni, dato che si stava preparando al viaggio di ritorno sul Liguria. Domenica 10 novembre, la sua ultima domenica in Nord America, benedisse un orfanotrofio in Newark, NJ.

Questi ultimi giorni furono per lui sicuramente molto commoventi, come pure per i suoi preti. Egli avrebbe dovuto preparare alcuni pen-

⁹⁹ Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 1165.

¹⁰⁰ Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 1167.

¹⁰¹ Edward C. Stibili, «The Italian St. Raphael Society For The Protection Of Italian Immigrants In The United States», in Gianfausto Rosoli, a cura di, *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Centro Studi Emigrazione, Roma 1989, p. 472.

sieri per il suo rapporto al Santo Padre. Avrebbe detto le sue ultime parole d'incoraggiamento ai membri del suo istituto. Avrebbe continuato a mandare telegrammi alla sua diocesi e lettere di ringraziamento ai vescovi che lo avevano accolto con grande cordialità negli ultimi 3 mesi. La scena della sua partenza, descritta nell'*Araldo Italiano*, è piena di indizi poetici.

Era un martedì mattina piovoso, quel 12 novembre, quando una grande folla di preti e dignitari si riunì al molo 40, dove il Liguria era ormeggiato. L'arcivescovo Corrigan era rappresentato dal suo segretario, che era insieme con il contingente di preti diocesani, i membri dei Missionari di S. Carlo, i laici e i giornalisti. Alle 11:00 le passerelle vennero rimosse e la nave lentamente si distaccò dagli attracchi e in quel grigio mattino fece vela lungo il fiume verso il mare aperto. Come l'*Araldo* riportò: «*Ognuno poteva vedere il vescovo sul ponte sventolare il fazzoletto, benedicendo e augurando del bene a tutti i suoi amici e i fedeli a riva finché il suo volto con il suo perenne e radiante sorriso scomparso in lontananza nel mezzo della nebbia che si addensava, mentre le pallide e svampite luci a bordo, che di solito illuminano i lineamenti della bella nave, divennero sempre più imprecisate*»¹⁰².

Conclusioni. Risultati immediati e a lungo termine

In un'intervista fatta a Gambera sull'*Araldo Italiano*, egli disse: «*Il segno che il vescovo lasciò nella nostra colonia non sarà facilmente cancellato*»¹⁰³. Fu questo un giudizio appropriato dei 100 giorni della visita o semplicemente l'entusiasmo di un missionario fedele? A giudicare dagli articoli di giornale che descrissero il viaggio, come ci giungono dalla stampa di lingua inglese oggi, Scalabrini ricevette un rapporto favorevole. Nei vari archivi dei giornali delle 18 città che egli visitò, come pure dai ritagli nell'Archivio Scalabriniano a Roma, non si trova una descrizione negativa del vescovo o del suo messaggio. Persino le grandi masse di italiani presenti a ogni apparizione pubblica del vescovo non vennero mai descritte con preoccupazione, nonostante che per il giornalismo americano del tempo gli italiani immigrati fossero una razza violenta e incivile¹⁰⁴. La stampa di lingua inglese, almeno durante la sua visita, cominciò a cambiare il suo modo di vedere e usò aggettivi che mai prima di allora aveva utilizzato per gli italiani. «*Infatti, gli italiani dimostrarono la più grande devozione durante tutta quella se-*

¹⁰² «The Departure of Bishop Scalabrini», *L'Araldo Italiano*, 13 novembre 1901, p. 1.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Brizzolara, *100 Days*, p. 96.

ra, molti cadendo in ginocchio mentre la processione passava lungo le strade»¹⁰⁵. Un giornale di Utica nello stato di New York scrisse che Scalabrini aveva un'apparenza dignitosa e che, come conferenziere, aveva «una voce piena, completa e melodiosa»¹⁰⁶.

Comunque, il vescovo sapeva che, per cambiare l'immagine delle stesse comunità italiane che perdurava nella stampa americana, esse avrebbero dovuto superare tutte le aspettative e gli stereotipi e cambiare radicalmente. Se la sua visita poteva avere dei meriti duraturi, sperava che avrebbe funzionato da catalizzatore per l'unità, l'avanzamento nell'educazione scolastica per i figli degli immigrati e una nuova forma di autentico patriottismo americano, che sarebbe coesistito con l'orgoglio genuino e l'amore per la madrepatria. I modi più efficaci per dare dignità agli immigrati italiani erano attraverso la devozione agli insegnamenti morali della Chiesa cattolica e la dedizione alla formazione che avrebbe offerto ai loro figli i mezzi per entrare appieno nella società. Scalabrini ripeté questi due temi nei suoi vari sermoni e discorsi, specialmente nei giorni dopo l'assassinio del presidente americano. Disse al giornalista dell'*Araldo Italiano*: «Feci 298 discorsi, almeno è quello che mi dice il mio segretario che mi sta accompagnando»¹⁰⁷. In una intervista col giornalista del *Progresso Italo-Americano*, egli affermò che «I miei missionari hanno due compiti da compiere: mantenere viva la fede di questi italiani [...] e mantenere vivo il ricordo della madrepatria»¹⁰⁸. Infine, Scalabrini volle che i suoi missionari aprissero scuole parrocchiali gratis per le comunità italiane. Precedentemente, durante il viaggio, a un giornalista che gli aveva chiesto di spiegare lo scopo della visita, il vescovo rispose: «Due cose: stabilire scuole e dare aiuto ai bisognosi che arrivano in questa terra senza famiglia e mezzi sufficienti [...]»¹⁰⁹. Quest'ultimo sarà il lavoro della Società S. Raffaele, che si adoperava presso l'ufficio governativo di Ellis Island e i suoi uffici di New York e Boston.

Scalabrini sapeva che era importante mantenere relazioni buone e aperte con la gerarchia americana. Doveva mantenere la credibilità per sé e i suoi missionari. Senza questa fiducia il lavoro per i migranti sarebbe stato ostacolato nelle varie diocesi, dove i suoi missionari si trovavano. Era cosciente che dopo la sua partenza i suoi missionari

¹⁰⁵ «Msgr. Scalabrini In Town», *The New Haven Morning Journal and Courier*, 2 settembre 1901, p. 2.

¹⁰⁶ «Cornerstone Well Laid», *Utica Daily Press*, 16 settembre 1901, n.p.

¹⁰⁷ «The Departure of Bishop Scalabrini», *L'Araldo Italiano*, 13 novembre 1901, p. 1.

¹⁰⁸ «With Bishop Scalabrini – An Interview», *Il Progresso Italo-Americano*, 7 agosto 1901, p. 1.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

avrebbero dovuto lavorare con questi vescovi. I vescovi americani, per lo più irlandesi, erano la forza trainante del pensiero cattolico americano, e Scalabrini non voleva alienare quell'influenza. I suoi continui rapporti col cardinal Gibbons, l'arcivescovo Corrigan e l'arcivescovo Ireland sarebbero continuati in modo prezioso.

Questo viaggio diede a Scalabrini l'occasione di sperimentare di persona lo stile, la struttura e l'organizzazione della Chiesa in Nord America. Grazie a tale esperienza sarebbe cambiata la sua percezione del tipo di ministero previsto per il suo istituto. Dapprima Scalabrini aveva voluto che i suoi preti e fratelli/catechisti formassero case religiose nelle città più grandi delle varie diocesi. In questi centri religiosi avrebbero potuto vivere la vita di preghiera in comune e raggiungere le varie colonie italiane per il ministero sacramentale ed educativo. In ciò era d'accordo con l'arcivescovo Ireland, che vedeva anche il bisogno di andare fuori delle grandi città e prestare servizio a quelle piccole e sparse colonie italiane là dove si trovavano¹¹⁰. Tuttavia, questo tipo di visione che permetteva una gran mobilità provocava la sfiducia e la paura da parte dei vescovi americani, per i quali appariva un incubo a livello di giurisdizione canonica.

Lungo il suo viaggio, Scalabrini fu sempre più affascinato dalla struttura della parrocchia americana, politicamente indipendente, sotto la giurisdizione del vescovo e, se amministrata propriamente, autosufficiente dal punto di vista finanziario. I parroci e il clero di queste parrocchie avevano voce nella chiesa locale ed erano rappresentati nella conferenza episcopale locale. Come capo di una grande diocesi, Scalabrini poté vedere i vantaggi di questo sistema parrocchiale e la sua stabilità. Nei numerosi esempi di corrispondenza scritti al suo segretario durante il viaggio, spesso parlò dell'accoglienza entusiasta avuta in tante parrocchie tra le colonie italiane¹¹¹. Considerando la struttura organizzativa che sarebbe stata più adatta per il ministero dei suoi missionari, Scalabrini sembra aver spostato la sua enfasi dalle missioni volanti alle parrocchie. Si convinse infatti dell'importanza di stabilire scuole cattoliche per i figli degli immigrati ed erano proprio le parrocchie ad offrire la migliore possibilità in questa direzione. Pensava che una chiesa parrocchiale avrebbe potuto radicare i suoi missionari nella comunità, pur continuando ad offrire allo stesso tempo la possibilità di attività extra-parrocchiale¹¹². Nonostante questa preferenza per la stabilità, non avrebbe mai abbandonato il suo sogno dei missionari itineranti, che sarebbe stata una realtà possibile poiché i membri del suo nuovo istituto aumentavano.

¹¹⁰ Terragni, «The Pastoral Approach», p. 32.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 40 e 41.

¹¹² *Ibidem*, p. 42.

Il viaggio del vescovo Giovanni Battista Scalabrini nell'est del Nord America fu un evento mediatico ben orchestrato e di successo. Per mezzo della copertura della stampa, Scalabrini fu capace di raggiungere molta più gente di quanto potesse essere stipata in una chiesa, in piedi in mezzo alla folla, oppure che ascoltava la sua voce o vedeva la sua faccia. Le sue parole in italiano o francese, entro 24 ore, venivano tradotte e stampate in inglese oppure parafrasate.

Non tralasciò mai di lanciare il suo messaggio. Sfidò gli immigrati a rimanere fedeli agli insegnamenti vivificanti della Chiesa cattolica e ad abbracciare tutti i valori positivi del loro nuovo paese. Li esortò a imparare l'inglese, ma a non dimenticarsi mai della loro lingua o delle tradizioni della madrepatria. Disse loro di educare i loro figli e di dimenticare i vecchi legami che erano pericolosi e autodistruttivi per loro e per il loro futuro.

Agli americani presentò una nuova immagine dell'Italia e della sua gente. Gli americani ascoltarono e lessero, forse per la prima volta, a proposito della devozione religiosa degli italiani, della loro fedeltà alla famiglia e al governo, infine della ricca eredità culturale tanto spesso dimenticata a causa dei tanti titoli di giornale che fomentavano il pregiudizio, la discriminazione razziale e l'isolamento.

Scalabrini presentò idee, alcune delle quali sarebbero state sposate solo negli anni dopo la sua morte: l'educazione bilingue, specialmente nelle scuole elementari; le parrocchie etniche o nazionali, come anche vescovi etnici quali delegati per difendere le loro rispettive comunità etniche; una Commissione Pontificia per la Migrazione; uffici diocesani per aiutare i migranti; missionari e associazioni laicali per accogliere i nuovi arrivati ai porti di arrivo e il concetto di gruppi delle missioni per raggiungere i migranti nelle comunità lontane dai maggiori centri rurali o urbani.

In un modo molto più velato, Scalabrini sottolineò ai capi di chiesa e governo che gli immigrati non erano un problema, bensì un'aggiunta preziosa per la società, i cui membri erano, in buona parte, giunti qui attraverso la spinta della schiavitù o della povertà e miseria. Emigrare era il diritto di ogni persona che voleva vivere con la sua famiglia in tranquillità, libera dalla paura o dal pregiudizio, lavorando dignitosamente. Un cattolico, che abbandonava la sua parrocchia in Italia e arrivava in America per entrare in qualsiasi chiesa cattolica, non avrebbe mai dovuto sentirsi uno straniero. Quella era la visione di Scalabrini per l'America. Quella era il suo sogno biblico per il mondo!

Andrew BRIZZOLARA, C.S.
abrizzovil@aol.com

Abstract

From August 3rd to November 12th, 1901, Bishop Scalabrini, Roman Catholic ordinary of the Northern Italian diocese of Piacenza, visited Eastern North America both as a spiritual leader to the many Italian laborers who had fled his diocese to find bread and work in America and as the personal representative of the Holy See assessing, for the pope, the situation and needs of the Italian migrant. This article revisits the events surrounding the journey, reconstructs the itinerary of Scalabrini in as much detail as documentation and contemporary press coverage will permit, attempts to evaluate the effect that this media event may have had on altering the public's attitudes and prejudices towards the Italian migrant of the day, and examines the motivations of the man and the changes in his own attitudes towards the specific ministry of the religious communities which he founded and the future policies of the Holy See.

Chiesa e immigrati italiani nel Nord America: il caso dell'Ontario

Negli ultimi decenni non sono mancati né gli studi sugli italiani in Canada, né i saggi sul ruolo della Chiesa cattolica nelle collettività italiane ivi immigrate¹. Sennonché si è teso a costruire un modello unitario, lavorando in parallelo su quanto avvenuto nel Canada inglese e quanto nel Québec e così ignorando le differenze dello sviluppo storico di questi due insiemi. In secondo luogo non si è data sufficiente attenzione alla specificità dell'Ontario nell'ambito del Canada e alla sua non facile comparabilità con quanto accaduto nelle altre Province anglofone dell'est o dell'ovest. Infine non si è abbastanza sottolineato come l'intervento a favore degli italiani nell'Ontario abbia seguito le linee delle precedenti azioni e del precedente dibattito relativi agli italiani negli Stati Uniti, ma se ne sia poi distaccato. Recuperare questi tre elementi in un numero ridotto di pagine non è una passeggiata, tuttavia si tenterà di farlo basandosi su alcune fonti panoramiche, in particolare quelle della Santa Sede, e sulla bibliografia disponibile².

Il quadro generale

Nel secondo Ottocento la crescente presenza di emigrati italiani negli Stati Uniti e nel Canada sottopone a severa pressione le diocesi cattoliche locali. I vescovi, soprattutto quelli statunitensi, si sentono

¹ Ringrazio Roberto Perin e Vincenzo Rosato per aver letto il testo e suggerito come migliorarlo, spingendomi a seguire lo sviluppo della questione sino ai giorni nostri.

² Per il quadro generale canadese, cfr. John E. Zucchi, «The Catholic Church and the Italian Immigrants in Canada, 1880-1920: a Comparison between Ultramontane Montréal and Hibernian Toronto», in Gianfausto Rosoli, a cura di, *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, CSER, Roma, 1989, pp. 491-509; Matteo Sanfilippo, «La Delegazione apostolica a Ottawa e gli immigrati italiani, 1899-1922», *Il Veltro*, XXXIV, 1-2, 1990, pp. 45-65; Angelo Principe, «Usanze e tradizioni religiose in contrasto: origine e sviluppo delle parrocchie cattoliche italo-canadesi, 1896-1919», *Italiancanadiana*, 16, 2002, pp. 7-28.

obbligati ad assistere quegli immigrati già alla metà del secolo, perché ritengono che la diplomazia pontificia li veda con particolare favore, essendo loro conterranea. Tuttavia non sanno come reagire alle simpatie risorgimentali degli espatriati, tanto più che queste ultime si combinano alla propaganda protestante a partire dal biennio 1848-1849. Nel 1849, per fare un esempio, Jeremy Cummings, ex-studente a Roma del Collegio Urbano di Propaganda Fide, cerca di riunire gli italiani di New York in una sola parrocchia, ma è ostacolato dai mazziniani e dai protestanti, e negli anni successivi John Hughes, vescovo newyorchesse, confligge a più riprese con gli esuli italiani³.

Alla caduta di quest'ultima la faccenda parrebbe risolta, se non che la Segreteria di Stato vaticana spinge affinché i cattolici di tutto il mondo trasformino il cordoglio per la "prigionia" del papa in azione di protesta⁴. Nel contesto di questa persistente agitazione contro la legittimità del Regno d'Italia, i vescovi nordamericani sono contrariati perché gli emigranti dalla Penisola non sembrano interessati oppure sono contrari alla difesa dei diritti del pontefice. Iniziano quindi a vederli come un elemento controproducente, ma di nuovo non hanno il coraggio di abbandonarli, perché temono che la situazione possa peggiorare. Si apre così una questione romana (se non italiana) all'estero che condiziona la vita della Chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada⁵.

In breve tempo la Santa Sede ha sentore di queste difficoltà: infatti nel 1872 il cappuccino Ignazio Persico, vescovo di Savannah, segnala al Vaticano che i suoi colleghi statunitensi non amano gli italiani⁶. Nelle ultime decadi del secolo il sospetto verso questi ultimi si manifesta con sempre maggiore frequenza e i vescovi statunitensi ne chiedono la totale e rapida assimilazione oppure l'allontanamento. Di conseguenza cadono nel vuoto gli inviti di Propaganda Fide a preoccuparsi dei bisogni degli immigrati piuttosto che della loro americanizzazione. La Congregazione preposta alle missioni interviene al proposito ben due

³ Archivio storico di Propaganda Fide (d'ora in poi APF), Congressi, America Centrale, 15 (1848-1851), ff. 205-208. Per il contesto: Sara Antonelli, Daniele Fiorentino e Giuseppe Monsagrati, a cura di, *Gli Americani e la Repubblica Romana nel 1849*, Gangemi, Roma 2001, pp. 159-187, e Daniele Fiorentino e Matteo Sanfilippo, a cura di, *Gli Stati Uniti e l'unità d'Italia*, Gangemi, Roma 2004.

⁴ Daniele Fiorentino e Matteo Sanfilippo, a cura di, *Le relazioni tra Stati Uniti e Italia nel periodo di Roma capitale*, Gangemi, Roma 2008, pp. 63-77.

⁵ Roberto Perin, *Rome in Canada: The Vatican and Canadian Affairs in the Late Victorian Age*, University of Toronto Press, Toronto 1990; Matteo Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Sette Città, Viterbo 2003; Peter D'Agostino, *Rome in America. Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill e London 2004.

⁶ Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, H 10, cartella: America sept. Usa (saec. XIX).

volte, prima e dopo il III Concilio Plenario di Baltimora (1883), ma sempre invano. Alcuni prelati, tra i quali primeggia l'arcivescovo newyorchese John McCloskey, boicottano tali indicazioni: specie la richiesta di fondare parrocchie "nazionali", cioè fondate sulla lingua dei nuovi arrivati e non sui quartieri delle città nelle quali si sono insediati⁷.

Altri vescovi chiedono il soccorso di vecchi e nuovi istituti di vita consacrata della Penisola: in particolare di cappuccini, domenicani, francescani, gesuiti e serviti, per i primi; dei pallottini, salesiani e scalabriniani, per i secondi; infine, "last, but not least", di numerose congregazioni femminili⁸. Tuttavia questo partito episcopale è presto insoddisfatto dell'aiuto ricevuto. Trova infatti che i missionari italiani non sappiano muoversi nel Nuovo Mondo e offendano la suscettibilità dei sapientoni e persino quella degli altri immigrati cattolici. Inoltre molti prelati ritengono che i missionari italiani spendano troppo o comunque male per acquistare, affittare o gestire i locali di culto. Ne consegue un numero crescente di *querelles* fra ordinari diocesani e missionari.

In alcuni casi il contrasto tra i primi e i secondi dipende dal fatto che questi ultimi pensano di poter gestire personalmente gli scarsi beni delle loro chiese, mentre per la legge locale i beni parrocchiali sono controllati dalla diocesi considerata quale persona giuridica. Ne deriva il conflitto evocato dal lunghissimo carteggio con Propaganda Fide a proposito dei debiti contratti a St. Louis nel Missouri da Giambattista Salvatelli⁹. Casi simili non sono rari nei decenni successivi, basti ricordare quelli di Serafino De Santi allontanato da Brooklyn, di Pacifico Capitani accusato dal vescovo di Cleveland, di Giuseppe Decillis da Muro Lucano in vertenza con l'ordinario di Buffalo e di Raffaele Cavicchi che ricorre contro quello di Marquette per essere stato trasferito a parrocchia più povera¹⁰.

In alcuni casi il dissidio fra ordinari diocesani e clero immigrato non nasce da questioni economiche, bensì perché i vescovi d'oltre oceano temono i contrasti tra fedeli e clero di lingua italiana derivanti da

⁷ APF, Acta, vol. 252 (1883, pt. II), ff. 1081-1255, e vol. 254 (1885), ff. 319-414. Vedi inoltre le lettere al proposito in Silvano M. Tomasi e Gianfausto Rosoli, a cura di, *Scalabrini e le migrazioni moderne. Scritti e carteggi*, SEI, Torino 1997.

⁸ Matteo Sanfilippo, «Chiesa, ordini religiosi ed emigrazione», in Piero Bevilacqua, Andreina De Clementi ed Emilio Franzina, a cura di, *Storia dell'emigrazione italiana*, I, *Partenze*, Donzelli, Roma, 2001, pp. 127-142, e «La Chiesa cattolica», *ibidem*, II, *Arrivi*, 2002, pp. 481-487; Maria Susanna Garroni, a cura di, *Sorelle d'oltreoceano. Religiose italiane ed emigrazione negli Stati Uniti: una storia da scoprire*, Carocci, Roma 2008; Giuseppe Buffon e M. Antonietta Pozzobon, *Un altro francescanesimo. Francescane missionarie da Gemona a New York tra immigrazione e servizio sociale*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2009.

⁹ APF, Congressi America centrale, 38 (1883, I parte), ff. 1-261.

¹⁰ APF, Nuova Serie, rispettivamente: vol. 2 (1893), ff. 668-675; vol. 222 (1902), ff. 972-986; vol. 287 (1904), ff. 165-175; vol. 215 (1901), ff. 94-155.

origini regionali differenti. Soprattutto non accettano che chi proviene dall'Italia settentrionale non voglia o non sappia badare a parrocchiani partiti da quella meridionale. I prelati nordamericani non capiscono inoltre perché, qualsiasi cosa si faccia, gli immigrati non si rechino in chiesa in maniera continuativa. Sospettano perciò che qualcosa non funzioni nelle relazioni tra immigrati e sacerdoti provenienti dalla Penisola¹¹.

Verso il 1884 Patrick Francis McSweeney (1838-1907), un ex alunno del Collegio Urbano di Propaganda Fide divenuto parroco di St. Brigid's a New York, scrive un rapporto per Michael A. Corrigan, vescovo ausiliare della città, il quale a sua volta lo trasmette alla Congregazione¹². Il sacerdote spiega che quasi tutti gli italiani più rispettabili sono indifferenti dal punto di vista religioso e liberali o "garibaldini" da quello politico. Gli immigrati più poveri, soprattutto quelli provenienti dalle province di Napoli e Salerno, sono anch'essi indifferenti oppure, se cattolici, non conoscono abbastanza la dottrina cristiana. Perciò pochissimi seguono la messa: McSweeney riporta al proposito che secondo i francescani della parrocchia "italiana" di St. Anthony's soltanto il 2% degli immigrati assiste alle funzioni e si accosta ai sacramenti.

Di fronte a tale situazione il parroco di St. Brigid's suggerisce che chi è già nel Nuovo Mondo sia affidato ai molti religiosi italiani presenti a New York, mentre chi deve ancora partire, deve essere istruito prima dell'imbarco su quanto lo aspetta oltre oceano. McSweeney sembra dunque tornare alla richiesta di un intervento in Nord America e in Italia degli istituti italiani disposti a seguire gli emigranti¹³. Tuttavia la sua posizione è più complessa: sottolinea infatti che si può e forse si deve ricorrere ai religiosi italiani già nel Nuovo Mondo, ma che bisogna diffidarne. Molti infatti hanno varcato l'Atlantico nella speranza di arricchirsi individualmente e non di soccorrere le anime dei compatrioti emigrati. Qualsiasi iniziativa fra questi ultimi deve quindi essere strettamente sorvegliata dai vescovi.

Altri sacerdoti statunitensi aggiungono poi nuovi sospetti contro i religiosi italiani. Ritengono infatti che essi facciano della difesa della lingua e dell'amor patrio la condizione essenziale per preservare la fe-

¹¹ Si vedano le riflessioni in Peter D'Agostino, «Orthodoxy or Decorum? Missionary Discourse, Religious Representations, and Historical Knowledge», *Church History*, (72), 3, 2003, pp. 699-735.

¹² APF, Congressi, America Centrale, 40 (1884, prima parte), ff. 505-519.

¹³ Cfr. Francesco Motto, «La risposta della società salesiana alla "grande emigrazione italiana" (1890-1914)», in Id., a cura di, *Salesiani di Don Bosco in Italia. 150 anni di educazione*, LAS, Roma 2011, pp. 175-196, e Vincenzo Rosato, «I pionieri del servizio ai migranti italiani. Gli interventi provvidenziali di Pallotti, Bosco, Sclabrini, Bonomelli e Cabrini a parere dall'Unità d'Italia», *Studi Emigrazione*, 183, 2011, pp. 407-426.

de in terra protestante e di conseguenza sottacciano le rivendicazioni vaticane contro il nuovo Regno¹⁴. Personalità distanti come i già citati McSweeney e Corrigan concordano nel temere che tutti gli italiani, inclusi religiosi e religiose, siano più legati alla nazione di partenza che alla propria fede o che comunque in nome della prima siano disposti a disobbedire ai precetti della seconda¹⁵.

La condanna delle peculiarità italiane si trascina sino al primo Novecento, quando alcuni vescovi del Canada e degli Stati Uniti occidentali, stabiliscono che gli italiani non si comportano in modo diverso dai cattolici locali per anticlericalismo o nazionalismo, pur se questi due fattori hanno il loro peso, né tantomeno per ignoranza. A loro parere, la maggior parte degli immigrati vuole rientrare in Italia rapidamente e quindi cerca di risparmiare al massimo durante il soggiorno all'estero. Perciò, nonostante siano cattolici, gli italiani non vogliono impegnarsi nelle chiese locali, che chiedono contributi finanziari. Alexander MacDonald, ordinario di Victoria nella Colombia Britannica, aggiunge che quei lavoratori non vogliono spendere neanche per il vestito da indossare durante le funzioni religiose; altri prelati segnalano che gli italiani non riposano nemmeno la domenica, proprio per aumentare i propri guadagni¹⁶.

Inoltre alcuni di questi vescovi commentano che gli immigrati si sentono a disagio nelle parrocchie canadesi e statunitensi, perché non capiscono la lingua locale e perché esse sono tagliate sul modello irlandese, estraneo a chi viene dall'Europa meridionale. Si allontanano dunque dalla Chiesa, oppure chiedono di essere accuditi da propri sacerdoti, ma questa scelta ne perpetua l'estraneità e l'emarginazione, visto che non si adattano alla vita delle parrocchie locali¹⁷.

¹⁴ Su tali sospetti e sul reale nazionalismo dei missionari: Tomasi e Rosoli, a cura di, *Scalabrini e le migrazioni moderne*, e Francesco Motto, *Vita e azione della parrocchia nazionale salesiana dei ss. Pietro e Paolo a san Francesco (1897-1930). Da colonia di paesani a comunità italiana*, LAS, Roma 2010. Sul fatto che tali sospetti non siano così infondati: Peter D'Agostino, «Italian Ethnicity and Religious Priests in the American Church: The Servites, 1870-1940», *Catholic Historical Review*, LXXX, 1994, pp. 714-740, e «The Scalabrini Fathers, the Italian Emigrant Church and Ethnic Nationalism in America», *Religion and American Culture*, 7, 1997, pp. 121-159. Sulla preservazione della lingua: Daniela Saresella, a cura di, *La lingua italiana nel mondo attraverso l'opera delle Congregazioni religiose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

¹⁵ Matteo Sanfilippo, «L'emigrazione italiana verso gli Stati Uniti negli anni 1889-1900: una prospettiva vaticana», *Giornale di storia contemporanea*, XI, 2, 2008, pp. 54-68.

¹⁶ Si vedano i rapporti del 1914 in Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), Congr. Concistoriale, Relations Dioecesium.

¹⁷ James Hennessey, «Italian Immigration and the Church in the United States», in Rosoli, a cura di, *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, pp. 431-442; Daniela Saresella, *Cattolicesimo italiano e sfida americana*, Morcelliana, Brescia 2001.

Possiamo notare che, nemmeno cento anni dopo queste affermazioni, molti ricercatori del secondo Novecento hanno sottolineato quanto le parrocchie rette da sacerdoti immigrati abbiano favorito inserimento e americanizzazione dei nuovi arrivati¹⁸. Tuttavia il contrasto fra immigrati e vescovi attorno alla crescente richiesta di parrocchie “nazionali” di fine Ottocento non può essere ridotto alla scarsa chiarezza dei secondi, perché aveva invece implicazioni pratiche che non bisogna sottovalutare. Il modello irlandese, odiato dai nuovi arrivati, presuppone il contributo finanziario dei fedeli: per gli italiani è una “tassa ingiusta”; per i vescovi è l’unico modo di garantire il funzionamento diocesano¹⁹. Gli ordinari temono quindi che, venendo incontro alle richieste degli immigrati e offrendo loro nuove parrocchie, poi questi rifiutino di pagare per i sacerdoti e le chiese, ingenerando gravi difficoltà economiche.

Le conclusioni dei vescovi più attenti ai bisogni degli immigrati mostrano come la disaffezione dei nuovi arrivati nei riguardi della Chiesa cattolica, cui pure vogliono appartenere, sia indice di concrete difficoltà, che nel nostro secolo sono state studiate sia per gli Stati Uniti, sia per l’Australia e non soltanto per i decenni a cavallo dell’Ottocento²⁰. In particolare gli storici hanno approfondito la divaricazione fra il modello irlandese e quello italiano non solo di gestione parrocchiale, ma anche di religiosità. Alcuni studiosi hanno quindi lavorato sull’importanza della religiosità popolare degli immigrati, soprattutto di quelli meridionali, e sul valore identitario delle celebrazioni di santi e della Vergine nelle terre di arrivo. Quest’ultimo fenomeno si protrae infatti sino ai giorni nostri e riveste una enorme importanza nelle comunità immigrate²¹. Tuttavia solo verso la fine del Novecento

¹⁸ Vedi, ad esempio, Silvano M. Tomasi, *Piety and Power: The Role of Italian (Catholic & Protestant) Parishes in the New York Metropolitan Area 1880-1930*, New York, CMS, 1975.

¹⁹ APF, Nuova Serie, vol. 110 (1897), ff. 678-693, e vol. 137 (1898), ff. 57-66.

²⁰ Anthony Paganoni, *Valiant Struggles and Benign Neglect: Italians, Church and Religious Societies in Diaspora. The Australian Experience from 1950 to 2000*, CMS, New York 2003, tratta dell’Australia nel secondo Novecento, ma dedica i primi capitoli a quanto avvenuto negli Stati Uniti.

²¹ Robert A. Orsi, *The Madonna of the 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, Yale University Press, New Haven 1985; Donald E. Byrne, «The Race of the Saints: An Italian Religious Festival in Jessup, Pennsylvania», *The Journal of Popular Culture*, (19), 3, 1985, pp. 119-130; Gianfausto Rosoli, «Fede e pietà popolare dei migranti nella Chiesa», in AA.VV., *Orizzonti pastorali oggi*, Messaggero, Padova 1987, pp. 76-90; Robert A. Orsi, «The Religious Boundaries of an In-between People: Street Fests and the Problem of the Dark-Skinned Other in Italian Harlem, 1920-1990», *American Quarterly*, 44, 1992, pp. 313-347; Id., *Thank You, St. Jude: Women’s Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes*, Yale University Press, New Haven: 1995; Nicola Criniti, «La religiosità popolare:

le Chiese locali hanno accettato processioni e feste, avvalorandone la valenza identitaria sul piano religioso e su quello individuale. Agli inizi del secolo John Farley, arcivescovo di New York, è invece sarcastico riguardo alla processione della Vergine del Carmelo nella sua città e la definisce uno stratagemma banale per attrarre gli italiani²². In un simile contesto i cattolici italiani nella Grande Mela non soltanto si sentono emarginati, ma lo sono realmente e con loro sono spinti ai margini della vita diocesana anche i loro sacerdoti. Se le processioni sono ritenute manovre pubblicitarie, i parroci e i missionari sono tacciati di essere imbroglioni.

Gli studiosi non hanno affrontato con molta attenzione le accuse al clero italiano all'estero, o meglio si sono limitati a quelle relative al cripto-nazionalismo dei religiosi, mentre è forse più importante e sicuramente più grave quella concernente la possibilità che i missionari italiani siano soltanto imbroglioni. Getta infatti una luce diversa e alquanto sinistra sull'incapacità dei sacerdoti italiani di gestire parrocchie negli Stati Uniti prima e in Canada poi. Agli inizi del Novecento i delegati apostolici di Washington e Ottawa riprendono la questione e si lamentano all'unisono degli emigrati in abito talare.

In effetti la vicenda di questi ultimi, prima e dopo la grande guerra, è contraddistinta da molti scandali, nonostante i tentativi vaticani di mettere fine agli eccessi. Nel 1890 la Congregazione del Concilio ha cercato di regolare le modalità dell'emigrazione verso le Americhe di sacerdoti italiani (*Litterae ad Episcopos et Ordinarios Italiae et Americae de sacerdotibus Italis ad Americanas regiones emigrantibus*)²³. Il decreto è aggiornato nel 1903 (*De clericis ad Americam et Philippinas Insulas profecturis*), ma con risultati insoddisfacenti. Nel 1909 Diomede Falconio scrive da Washington, dove si è trasferito dopo essere stato delegato apostolico a Ottawa, e spiega al cardinale Casimiro Gennari, prefetto della Congregazione del Concilio, che la situazione è deplorabile. D'altronde, continua, questi sono «*i risultati che si hanno quando, [...], si permette ai rifiuti delle diocesi d'Italia di venire in America per essere causa di scandali e compromettere il buon nome e l'onore del clero italiano*»²⁴.

confraternite in emigrazione», *Vivarium*, 4, 3 (1996), pp. 455-472; Antonio Pagano e Desmond O'Connor, *Se la processione va bene ... Religiosità popolare italiana nel Sud Australia*, CSER, Roma 1999.

²² Archivio Generale della Società per l'Apostolato Cattolico (Pallottini), armadio 18, cassetto 2, raccoglitore New York, fasc. 3. Su posizioni analoghe di altri vescovi: Rudolph Vecoli, «Prelates and Peasants: Italian Immigration and the Catholic Church», *Journal of Social History*, 2, 1969, pp. 217-268.

²³ Per i testi dei decreti: Giovanni Graziano Tassello, a cura di, *Enchiridion della Chiesa per le migrazioni*, EDB, Bologna 2001.

²⁴ ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 251, fasc. 1, f. 113rv.

In questo contesto pesantemente compromesso persino gli istituti, che avrebbero dovuto garantire e coordinare l'assistenza agli emigrati, si caratterizzano per la cattiva gestione dei fondi raccolti e provocano il risentimento e i sospetti dei vescovi²⁵. Tuttavia è anche vero che in molte diocesi sia i fedeli, sia i sacerdoti italiani sono mal visti a priori: se ne temono gli eccessi, ma anche la possibilità di un ricorso diretto al papa o ai suoi inviati (considerati comunque italiani e quindi favorevoli ai connazionali)²⁶.

Ancora Farley di New York si lamenta nel 1903 dell'invasione di preti italiani, come riporta Sante Zuccaro, di Mazara del Vallo, che vorrebbe restare a New York contro la volontà del vescovo²⁷. In quegli anni Propaganda Fide riceve numerose lettere di sacerdoti italiani che non desiderano essere allontanati dagli Stati Uniti: nel 1904 Antonio Santagata, proveniente dalla diocesi di Anglona e Tursi, chiede di rimanere in quella di Trenton e Guglielmo Cavallo, proveniente da Torino, vuole restare nell'Indiana²⁸; nel 1905 Ernesto Monteleone vuole fermarsi a Newark²⁹; nel 1906 Giuseppe Martorona desidererebbe rimanere a New York e Nicola De Mita a Pittsburgh³⁰. Gli Stati Uniti sono davvero una destinazione agognata dai migranti in abito talare: si veda l'insistenza con cui l'ischantano Gennaro Cigliano chiede di potersi trasferire a New York³¹. Si giunge al punto di tentare il trasferimento anche senza possibilità di trovare impiego (e spesso senza autorizzazione): la questione è numericamente rilevante, tanto che nel 1906 Luigi Pozzi propone di fondare un ospizio statunitense per sacerdoti italiani disoccupati³².

Le parrocchie italiane fra Stati Uniti e Canada

Nelle lettere alla Santa Sede di prelati e religiosi nordamericani sono dunque frequenti le allusioni al cattivo comportamento e al numero eccessivo dei sacerdoti italiani. In realtà, però, le cose non stanno proprio così, o quantomeno i religiosi italiani in Nord America non sono

²⁵ Peter D'Agostino, «“Vi autorizzo a prendere severi provvedimenti contro di loro”»: lo scioglimento dell'ordine delle Suore del Cuore di Gesù a Boston, 1894-1911», in Garroni, a cura di, *Sorelle d'oltreoceano*, pp. 83-109.

²⁶ Stephen M. Di Giovanni, «The Propaganda Fide and the “Italian Problem”», in Rosoli, a cura di, *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, pp. 443-452, e Silvano M. Tomasi, «Scalabrini e i vescovi nordamericani», *ibidem*, pp. 453-467.

²⁷ APF, Nuova Serie, vol. 243 (1903), ff. 811-820.

²⁸ APF, Nuova Serie, vol. 267 (1904), ff. 406-407 e ff. 408-420.

²⁹ APF, Nuova Serie, vol. 310 (1905), ff. 160-161.

³⁰ APF, Nuova Serie, vol. 336 (1906), ff. 258-262, e vol. 361 (1906), ff. 469-487.

³¹ APF, Nuova Serie, vol. 336 (1906), ff. 981-989.

³² APF, Nuova Serie, vol. 336 (1906), ff. 960-976.

poi così tanti. Nel 1888 Leone XIII (*Quam Aerumnosa*) ha chiesto ai vescovi delle due Americhe di occuparsi degli italiani e negli Stati Uniti si inizia a parlare di parrocchie italiane, dopo decenni nei quali ha funzionato solo quella di Filadelfia e si è persino impedita l'apertura di una seconda a New York³³. Ancora a fine Ottocento le parrocchie nordamericane per gli italiani sono poche e spesso affidate a sacerdoti canadesi e statunitensi che hanno studiato a Roma nel Collegio Urbano o nel Collegio Americano del Nord, oppure a Genova nel Collegio Brignole Sale Negroni³⁴, se non addirittura a sacerdoti italofofoni del Levante o di Malta³⁵. Persino il Collegio Americano di Lovanio si offre di inviare personale che conosce l'italiano, ma non proviene dalla Penisola³⁶. Inoltre alcuni vescovi chiedono di poter formare in Italia loro prescelti che possano poi occuparsi degli italiani delle diocesi di partenza. Il vescovo di Rochester, per esempio, domanda di "collocare in un Colegio di giovani delle Province Meridionali" due suoi sacerdoti, ai quali vuole far apprendere l'italiano³⁷. Alla fine gli immigrati si adattano all'assistenza di non connazionali e talvolta con ottimi risultati³⁸, tanto che la conoscenza dell'italiano e la capacità di accudire gli immigrati di tale lingua diventano, soprattutto in Canada, un atout per le carriere ecclesiastiche³⁹.

³³ Per Filadelfia: APF, Congressi, America Centrale, 16 (1852-1854), ff. 852-857. Cfr. Richard N. Juliani, *Building Little Italy. Philadelphia's Italians Before Mass Migration*, The Pennsylvania State University Press, University Park PA 1998, e *Saving the Faith in Philadelphia's "Little Italy"*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 2006. Per New York: APF, Congressi, America Centrale, 18 (1859-1860), ff. 1468-1478, 1517-1519, 1522-1529, 1532-1536, 1539, 1606-1607.

³⁴ APF, Congressi, Collegi Vari, vol. 1, Collegio Americano del Nord 1846-1892, e vol. 43, APF, Collegi d'Italia, fasc. 3, Collegio Brignole Sale Negroni in Genova dal 1846 al 189; APF, NS, vol. 77 (1896), ff. 613-614.

³⁵ Vedi l'attività di Fortunato da Malta a Ottawa nell'Ontario e quella, assai controversa, di Michele Karam a Waterbury nel Connecticut: Giovanni Pizzorusso, «La "Nuova Serie" dell'Archivio di Propaganda Fide e la storia degli italiani in Nord America (1893-1908)», *Il Veltro*, XXXIV, 1-2, 1990, pp. 67-85; Ferdinando Fasce, «The Italian American catholic parish in the early twentieth century. The view from Waterbury», *Studi Emigrazione*, 103, 1991, pp. 343-350; Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, a cura di, *Fonti ecclesiastiche romane per lo studio dell'emigrazione italiana in Nord America (1642-1922)*, numero monografico di *Studi Emigrazione*, 124, 1996, ad indicem.

³⁶ APF, Nuova Serie, vol. 149 (1899), ff. 867-875.

³⁷ APF, Nuova Serie, vol. 295 (1904), ff. 646-648.

³⁸ Nel 1914 Neil McNeil, arcivescovo di Toronto, chiede un'onorificenza per John M. Cruise che ha curato per venti anni gli italiani della città: ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 283, fasc. 14, f. 136.

³⁹ Paul Bruchési, arcivescovo di Montréal, raccomanda Georges Gauthier come possibile ordinario di Ottawa, sottolineando che conosce bene l'italiano: ASV, Arch. Nunz. Canada, 39, fasc. 31.

Prima della grande guerra la situazione non è comunque tale da far cessare le proteste e le richieste di maggiore assistenza⁴⁰. I sacerdoti italiani o che sanno la lingua italiana non sono molti negli Stati Uniti e sono scarsissimi nel Canada. Dopo il conflitto il Vaticano si sforza di coordinare le attività per sostenere i migranti e in taluni casi i risultati sono abbastanza positivi⁴¹. Tuttavia persiste la divisione tra parrocchie o missioni italiane e diocesi locali. Gli immigrati sono spesso percepiti come un corpo estraneo ed abbandonati a se stessi, se non ricevono aiuto dalla Penisola.

Abbiamo sinora appena accennato alle vicende canadesi, perché a nord del 49° parallelo la presenza italiana è più tardiva di quella negli Stati Uniti. Tuttavia, anche in Canada e in particolare nell'Ontario il problema si pone già alla metà dell'Ottocento. Da un lato, gli emigrati si lamentano, come negli Stati Uniti, che i sacerdoti locali chiedono soldi ai fedeli, senza fare niente per loro⁴². Dall'altro, alcuni missionari si offrono di andare fra gli espatriati, anche se questo avviene un po' casualmente, come nella vicenda del cappuccino Luigi da Lavagna. Questi scrive a Propaganda di essersi fermato a Malta sulla via per l'India, perché colto dalle "febbri", e chiede il 30 ottobre 1855 di mutare destinazione ed essere inviato a Toronto⁴³. In seguito altri sacerdoti italiani operano fra gli immigrati di Toronto, ma la loro presenza è saltuaria, anche per l'attrazione degli Stati Uniti, dove le collettività immigrate sono più cospicue⁴⁴. La consistenza del nucleo italiano in Ontario è infatti praticamente nulla nella prima metà del secolo e poi aumenta lentamente persino a Toronto⁴⁵. Si può dunque agevolmente ricorrere a sacerdoti che sappiano l'italiano, avendo studiato in Italia o essendo in contatto con alcuni istituti italiani per la formazione dei missionari⁴⁶. Al di là dei primi tentativi, il problema degli italiani nel Canada si pone veramente soltanto nel secondo decennio del Novecento, quando il

⁴⁰ Vedi il dossier in APF, Nuova Serie, vol. 461 (1908), ff. 348-627.

⁴¹ Mario Francesconi, a cura di, *Storia della Congregazione Scalabriniana*, V, *Il primo dopoguerra (1919-1940)*, Roma, CSER, 1975.

⁴² APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 6 (1849-1857), ff. 634-635.

⁴³ APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 6 (1849-1857), f. 771. Per il personaggio: Luigi Pautasso, *Il santo cappuccino di Toronto. La vita di P. Luigi da Lavagna*, Pal's Books, Toronto 1990.

⁴⁴ Luigi Pautasso, «La storia di Fr. Louis Griffa (1818-1891), primo sacerdote secolare italiano a Toronto», *Italian Canadiana*, 6, 1990, pp. 127-165. Questo e i successivi articoli dello stesso autore sono oggi tradotti in italiano e raccolti in *Pagine di storia religiosa degli italiani di Toronto*, Pal's Book, Toronto 2007.

⁴⁵ Angelo Principe, «Italiani a Toronto prima del 1861», *Italian Canadiana*, 7, 1991, pp. 98-120.

⁴⁶ Luigi Pautasso, «The Genoese Connection in Toronto (1879-1901)», *Italian Canadiana*, 8, 1992, pp. 65-81.

quinto censimento nazionale (1911) rileva 45.411 italiani contro i 10.834 del 1901. Quasi la metà di questa quadruplicata comunità risiede nell'Ontario (21.265) e oltre 5.000 sono a Toronto, che diventa uno dei fulcri di questa immigrazione⁴⁷.

Toronto

La crescita numerica si fa sentire soprattutto nella metropoli torontina e comporta alcune trasformazioni nell'organizzazione della diocesi. Nel luglio 1908 Donato Sbarretti, delegato apostolico a Ottawa, scrive a Diomede Falconio, suo collega a Washington e predecessore in Canada, che Patrick Fergus McEvay, il nuovo arcivescovo di Toronto, cerca un sacerdote italiano per la comunità italiana di quella città⁴⁸. Non è la prima volta che il delegato si occupa di questi immigrati. Quattro anni prima ha scoperto che a Toronto vi sono 130 famiglie provenienti dalla Penisola, assistite dai parroci di St. Paul, Lourdes, St. Patrick, St. Helen e Holy Family, i quali conoscono un poco l'italiano. Poi ha ricevuto varie lamentele e ha compreso che l'arcivescovo Denis T. O'Connor è contrario a un parroco italiano⁴⁹. Di conseguenza la nomina del nuovo arcivescovo diventa l'occasione per lanciare una campagna in favore dei propri connazionali⁵⁰.

Ottenere l'erezione della parrocchia non è poi così arduo, il vero problema si rivela la scelta del parroco. Il compito è molto faticoso, perché gli immigrati sono dispersi in diversi quartieri e soprattutto perché mancano buoni candidati. Tra l'altro la maggior parte di chi si propone per tale compito proviene dagli Stati Uniti, magari via una sosta nel Québec, ed ha avuto già numerose grane con i vescovi di laggiù. L'arcivescovo di Toronto e il delegato apostolico ad Ottawa si tengono perciò in stretto contatto con i loro omologhi statunitensi e finiscono per scartare tutti i candidati. Infine giunge a Toronto il vercellese monsignor Pietro Pisani, impegnato in una delle sue tournée nordamericane per seguire l'emigrazione, e suggerisce di designare Carlo Doglio, che allora sostituiva temporaneamente il parroco degli italiani di Buffalo,

⁴⁷ Vedi <http://www.1911census.ca/>. Per l'altra grande comunità, cfr. Bruno Ramirez, *Les Premiers Italiens de Montréal. L'origine de la Petite Italie du Québec*, Boréal Express, Montréal 1984.

⁴⁸ ASV, Arch. Deleg. Apostolica Stati Uniti, X, 543, non foliato, e Archivio Nunz. Canada, 90, fasc. 9.

⁴⁹ ASV, Archivio Nunz. Canada, 138, fasc. 16: 27.9.1906, e 21.12.1906, Sinnott a Sbarretti; APF, Nuova Serie, vol. 370 (1909), rubr. 5, ff. 19-35.

⁵⁰ Luigi Pautasso, «Archbishop Fergus P. McEvay and the Betterment of Toronto's Italians», *Italian Canadiana*, 5, 1989, pp. 56-103; Matteo Sanfilippo, «La Delegazione apostolica a Ottawa e gli immigrati italiani, 1899-1922», *Il Veltro*, XXXIV, 1-2, 1990, pp. 45-65.

come titolare della nuova parrocchia di Our Lady of Mount Carmel, situata nel vecchio edificio della chiesa di St. Patrick⁵¹.

A questa prima parrocchia si aggiungono in pochi anni St. Agnes (affidata nel 1914 ai salesiani) e St. Clement (1915)⁵². McEvay pare aver considerato la possibilità di tre parrocchie sin dagli inizi, dato che già nel 1908 ha chiesto il permesso di contrarre mutui per edificare più chiese italiane⁵³. I problemi religiosi della comunità italiana di Toronto non sono, però, terminati. I parroci italiani si trattengono per pochissimo tempo ed è difficile trovare sostituti. Inoltre Toronto è usata come *refugium peccatorum* dalla Santa Sede, complicando la vita degli immigrati. Basti pensare al caso di Giuseppe Longo, arrestato in Italia per uno scandalo legato alla gestione di un orfanatrofio, ma raccomandato da Pisani e da Giovanni Bressan, segretario privato di Pio X, dopo che i tribunali italiani lo hanno assolto⁵⁴.

McEvay è forzato a sistemare Longo, ma con pessimi risultati. Il sacerdote per decenni si muove fra Toronto, dove sostituisce Doglio, e varie cittadine dell'Ontario, dove di volta in volta è spostato a seguito di scontri con i parrocchiani⁵⁵. Quello di Longo è un caso particolare, è infatti convinto di essere stato ingiustamente esiliato e vorrebbe rientrare in Italia; però, non è l'unico. John Zucchi ha ipotizzato che, al di là del carattere dei singoli parroci, vi siano due problemi di fondo: da un lato, i sacerdoti provengono sino al 1934 esclusivamente dal settentrione e non si trovano a loro agio con i fedeli che arrivano dal sud della Penisola; dall'altro, non si fidano dei superiori diocesani, a loro parere troppo irlandesi. Questi a loro volta ritengono tempo perso cercare di convincerli a seguire "dettami razionali", che poi sarebbero quelli delle diocesi irlando-nordamericane⁵⁶.

⁵¹ ASV, Archivio Nunz. Canada, 90, fasc. 9 e 23; John E. Zucchi, *The Italian Immigrants of the St. John's Ward, 1875-1935*, Toronto, Multicultural History Society of Ontario, 1981, pp. 18-19. Su Pisani e i suoi viaggi in Nord America: Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Sette Città, Viterbo 2005, pp. 207-221.

⁵² John E. Zucchi, «Church and Clergy, and the Religious Life of Toronto's Italian Immigrants, 1900-1940», *Canadian Catholic Historical Association. Study Sessions*, 50, 1983, pp. 533-548.

⁵³ APF, Nuova Serie, vol. 463 (1908), ff. 518-19.

⁵⁴ ASV, Archivio Nunz. Canada, 90, fasc. 26, e Archivio del Pontificio Consiglio per la Pastorale dei migranti e itineranti. Altre posizioni, fasc. 969 (1917).

⁵⁵ Le difficoltà di Longo sono ricordate in appositi dossier della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari: III Periodo, America, Pos. 302, Toronto 1920, ricorso di Giuseppe Longo, parroco di Grimsby, contro l'arcivescovo Neil McNeil, e IV Periodo, America, pos. 160, Toronto, 1928-1931, Vertenza tra l'Arcivescovo e il Sacerdote Giuseppe Longo. Vedi inoltre gli echi di altri scontri con il vescovo in ASV, Archivio Nunz. Canada, 90, fasc. 26; 92, fasc. 1, 8 e 12; 141, fasc. 6.

⁵⁶ John Zucchi, *Italians in Toronto: Development of a National Identity, 1875-1935*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1990, cap. V.

Di conseguenza il rapporto tra l'arcivescovo McEvay, il clero e la collettività italiana è sempre molto teso e le cose non migliorano con il successore Neil McNeil. Quest'ultimo cerca allora di ricorrere all'aiuto delle autorità consolari italiane, allarmando il delegato apostolico. A quest'ultimo l'arcivescovo spiega nel 1916 che la questione romana non può più avere peso in Nord America, soprattutto se combattere il governo italiano significa favorire la propaganda protestante fra gli immigrati⁵⁷. Il delegato Francesco Pellegrino Stagni accetta la spiegazione e lascia libero di agire McNeil, che nel 1920 si dichiara finalmente soddisfatto del lavoro svolto tra gli italiani⁵⁸. Questi ultimi, come ricorda Zucchi, lo sono un po' meno, perché le parrocchie a loro dedicate rimangono sempre tre, anche nel periodo fra le due guerre⁵⁹. Inoltre gli arcivescovi cercano di trasformare da chiese nazionali a chiese territoriali, eventualmente affidando gli italiani fuoriusciti dalla Little Italy ad altre parrocchie.

L'Ontario

Le vicende degli italiani di Toronto prima della grande guerra sono indicative dei conflitti che una collettività immigrata deve affrontare in seno alla Chiesa cattolica locale per vedere riconosciute la propria specificità e la necessità dell'assistenza di sacerdoti della stessa origine⁶⁰. Tuttavia Toronto è un caso limite per la resistenza degli arcivescovi ad assistere i gruppi minoritari. In questa città si susseguono infatti tutti metropolitani irlandesi, impegnati nella lotta per la supremazia contro i vescovi, il clero e i fedeli di origine franco-canadese⁶¹. Di

⁵⁷ Sullo sforzo di assimilare i cattolici immigrati e la brutalità di McEvay e McNeil verso questi ultimi: Mark McGowan, *The Waning of the Green. Catholics, the Irish, and Identity in Toronto, 1887-1922*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1999, cap. VII. Sul peso della propaganda protestante fra gli italiani: Enrico Carlson Cumbo, «Impediments to the Harvest: The Limitations of Methodist Proselytizations of Toronto's Italian Immigrants», in Mark G. McGowan e Brian P. Clark, a cura di, *Catholics at the "Gathering Place": Historical Essays on the Archdiocese of Toronto, 1841-1991*, Canadian Catholic Historical Association, Toronto 1993, pp. 155-176.

⁵⁸ ASV, Archivio Nunz. Canada, 91, fasc. 25, e 92, fasc. 5.

⁵⁹ Zucchi, *Italians in Toronto*, cap. V, e «Church and Clergy, and The Religious Life of Toronto's Italian Immigrants, 1900-1940», *Canadian Catholic Historical Association, Study Sessions*, 50, 1983, pp. 533-548.

⁶⁰ Per un quadro esplicativo, che tenga conto di tutto il Canada: Roberto Perin, «Religion, Ethnicity and Identity: Placing the Immigrant within the Church», *Canadian Issues/Thèmes Canadiens*, 7, 1985, pp. 213-29, e *The Immigrants' Church: The Third Force in Canadian Catholicism, 1880-1920*, Canadian Historical Association, Ottawa 1998.

⁶¹ Robert Choquette, *Language and Religion: The History of English-French Conflict in Ontario*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1975, e «Religion et rap-

conseguenza adottano una politica accentratrice, poco propensa ad accogliere le richieste delle minoranze, specie se di origine latina.

Se volgiamo lo sguardo a tutto l'Ontario, ci accorgiamo che i vescovi delle altre diocesi sono invece meglio disposti, ma che la congiuntura è sempre difficile. Un evento fortuito ci permette di delineare il quadro dell'assistenza alle comunità italo-ontariane durante la delegazione Stagni. Nel 1912 Johanna Upton di London lascia in eredità al delegato più di 10.000 dollari da destinare alle missioni presso i cattolici "esteri". Stagni gioca sull'ambiguità della formula e utilizza la rendita annuale del legato per restaurare o costruire le chiese necessarie a vari gruppi d'immigrati fra cui quello italiano⁶². La sua corrispondenza ci mostra dunque la rete delle parrocchie italiane nel secondo decennio del secolo.

Nel 1913 il delegato apostolico aiuta la comunità italiana di Ottawa, servita da Fortunato Mizzi, in religione Fortunato da Malta, cappuccino, che ha formato un comitato per erigere la chiesa di S. Antonio da Padova. Nel 1914 Stagni invia 400 dollari a David Joseph Scollard, vescovo di Sault Ste. Marie per le chiese italiane di Copper Cliff e North Bay e 1.000 dollari per ricostruire la parrocchia italiana di St. Anthony a Port Arthur, distrutta da un incendio. Nell'ottobre sempre del 1914 offre 200 dollari al servita Aurelio Prospero per costruire una doppia porta alla chiesa di S. Antonio di Ottawa. Nel 1915 manda 200 dollari per la chiesa italiana di Port Arthur, 200 per quella di Fort William e 200 per North Bay⁶³. Nel 1917 invia altri 50 dollari a Prospero per ulteriori lavori nella chiesa di Ottawa. Nel novembre 1917 spedisce infine 100 dollari al redentorista Arthur T. Coughlan, per la sua opera tra gli italiani poveri della parrocchia di St. Patrick a Toronto. Lo stesso delegato mette dunque sullo stesso piano le parrocchie nazionali per gli italiani e quelle territoriali che comunque assistono gli immigrati.

Queste indicazioni sono confermate e arricchite da alcune inchieste degli anni 1912-1913. Alla fine del 1912 il delegato riceve una lettera di Pisani, nel frattempo nominato alla Congregazione Concistoriale, ora preposta al Canada. Pisani gli chiede di indagare sugli insediamenti e sulla provenienza degli immigrati e Stagni nei primi mesi del 1913 gira la domanda ai vescovi. Questi ultimi compilano un questionario, preparato dalla Concistoriale, e le loro risposte, che riguardano tutti i gruppi d'immigrati, permettono di comprendere quanti siano gli

ports interculturels au Canada», *Canadian Issues/Thèmes Canadiens*, VII, 1985, pp. 198-211.

⁶² ASV, Archivio Nunz. Canada, 24, fasc. 1.

⁶³ Port Arthur e Fort William si fondono nel 1970 nella nuova città di Thunder Bay. St. Anthony's è oggi una parrocchia scalabriniana, che serve la comunità portoghese (<http://www.scalabrinians.org/ProvinceSGB/StAnthony/History.html>).

italiani nelle diocesi canadesi e che tipo di assistenza ricevano⁶⁴. Per quanto riguarda l'Ontario, il vescovo Thomas J. Dowling scrive che nella diocesi di Hamilton vi sono 2.000 italiani. Sono seguiti dalla S. Vincenzo de' Paoli e dall'Italica Gens ed hanno due parrocchie servite da connazionali, tuttavia un quarto degli adulti non va a messa, pur se tutti i bambini studiano invece alla scuola cattolica. Nella diocesi di Kingston, spiega il vescovo Michael J. Spratt, gli italiani sono 643 e si dichiarano cattolici, ma frequentano poco la chiesa. Mancano invece le risposte dei vescovi di London, Ottawa, Sault St. Marie e Toronto.

Agli inizi della prima guerra mondiale il Vaticano riconosce il diritto degli italiani a cure speciali e interviene nuovamente in Canada. Nel 1915 il cardinale Gaetano De Lai, potente segretario della Concistoriale, scrive al cardinale Luois Nazaire Bégin, arcivescovo di Québec, per ribadire la necessità dell'assistenza scolastica e religiosa in italiano. Stagni fa tradurre la lettera e la invia a vari vescovi, fra i quali quelli di Toronto, Hamilton e Sault Ste. Marie. Le risposte a questo invio offrono una seconda tornata ricognitiva, che completa quella appena presentata. Dowling risponde che per la diocesi di Hamilton bastano due sacerdoti italiani. Scollard dichiara di avere adesso quattro parroci italiani (a North Bay, Copper Cliff, Sault Ste. Marie e Fort William) e di poter seguire anche gli immigrati a Port Arthur⁶⁵.

La documentazione offerta da questi dossier non è completa, ma può essere ulteriormente integrata leggendo le lagnanze presentate a Stagni da alcuni fedeli. Il vescovo di Hamilton è, per esempio, accusato di trascurare gli italiani e di lasciarli in balia della propaganda protestante⁶⁶. In una lettera del 1911 Dowling precisa che gli italiani sono invece serviti da quattro sacerdoti, due dei quali italiani⁶⁷. Un anno dopo il suo vicario generale, J.M. Mahony, scrive a Charles Cronin, vice-rettore del Collegio Inglese di Roma, per lodare il proprio superiore (e far sapere alla Curia vaticana quanto questi sia bravo)⁶⁸. Mahony specifica che Dowling «*has taken particular care of the foreigners, instituting schools to teach them the language of the country as well as providing them with Churches and Priests of their own nationality. The first diocesan Priest in Canada for the Italians was, and is still, with another Italian priest as assistant, in charge of the Italians of Hamilton. Every cent of money the Bishop is receiving for his Jubilee – about \$12000 – he is devoting to pay for the Italian Church, which is to be me-*

⁶⁴ ASV, Archivio Nunz. Canada, 131, fasc. 2.

⁶⁵ ASV, Archivio Nunz. Canada, 129, fasc. 14.

⁶⁶ ASV, Archivio Nunz. Canada, 16, fascc. 12, 13 e 19.

⁶⁷ ASV, Archivio Nunz. Canada, 16, fasc. 13.

⁶⁸ ASV, Segr. Stato, 1912, rubr. 283, fasc. 6, ff. 37-38.

morial of his Jubilee, and is, as far as I can learn, the first Church in Canada built exclusively for the Italians». Aggiunge inoltre: «The Bishop has known how to harmonise the different nationalities. Although we have German, Italian, Polish, Irish and other parishes, in the Diocese, we have never had a national cry raised». Forse non è proprio così visto che gli italiani della diocesi si sono lamentati, ma comunque è certo che il vescovo si preoccupa di loro, quanto meno per non scontentare la Santa Sede.

Nella diocesi di Kingston Nicola Castaldi, piccolo impresario edile di Napanee, ha difficoltà economiche con l'ordinario, cui chiede la restituzione di 300 dollari⁶⁹. A London tutto sembra più tranquillo e il vescovo segnala la presenza di numerosi italiani, in genere arrivati da pochi mesi⁷⁰. Nel 1914 scrive di un prete italiano, che non sa l'inglese, ma che dovrebbe curare la propria comunità⁷¹. A Ottawa troviamo documentate la costruzione della chiesa italiana⁷² e tantissime richieste di aiuto: queste ultime sono sicuramente motivate dalla presenza del delegato⁷³, ma sono comunque sintomatiche di una situazione di notevole povertà⁷⁴. Infine sappiamo che nell'area di Niagara la neonata parrocchia di St Ann's inizia a competere con successo con la missione protestante fra gli immigrati⁷⁵.

Nella già più volte menzionata diocesi di Sault Ste. Marie infine non sono rari gli scontri fra gli italiani e il vescovo Scollard, che nel 1911 rifiuta la confessione ad alcuni esponenti della comunità di North Bay⁷⁶. Nel 1913 un nuovo conflitto esplode, quando la comunità di Sault Ste. Marie organizza una manifestazione per richiedere una scuola pubblica. I contestatori dichiarano che in quella cattolica si perde tempo a studiare la religione, mentre i bambini potrebbero apprendere quest'ultima in chiesa la domenica. Il delegato viene rassicurato dal vescovo: i bambini italiani di Fort William, Port Arthur e North Bay sono comunque iscritti a scuole cattoliche e la protesta è circoscritta a Sault Ste. Marie e dovuta al deplorabile stato della scuola locale, gestita da franco-canadesi. In effetti la situazione scolastica è molto variegata. A North Bay la parrocchia organizza, con grande successo, corsi serali

⁶⁹ ASV, Archivio Nunz. Canada, 18, fasc. 10.

⁷⁰ ASV, Archivio Nunz. Canada, 19, fasc. 13, e 20, fasc. 25.

⁷¹ ASV, Archivio Nunz. Canada, 186, fasc. 40.

⁷² ASV, Archivio Nunz. Canada, 24, fasc. 1; 39, fasc. 42; 41, fasc. 6.

⁷³ ASV, Archivio Nunz. Canada 39, fasc. 24 e 37; 40, fasc. 3; 44, fasc. 1f.

⁷⁴ Vedi anche ASV, Archivio Nunz. Canada, 39, fasc. 25 e 28, e 41, fasc. 11.

⁷⁵ Franc Sturino, «Italians», in Paul R. Magocsi, a cura di, *Encyclopedia of Canada's People*, The Multicultural History Society of Ontario e University of Toronto Press, Toronto 1999, p. 809.

⁷⁶ ASV, Archivio Nunz. Canada, 80, fasc. 2.

di francese e inglese per italiani e spagnoli⁷⁷. Il vescovo apre poi una scuola per immigrati pure a Sault Ste. Marie.

Tornando alla vitta parrocchiale, gli alti e bassi continuano. Nel settembre 1915 L. Belcastro, chiamato alla parrocchia di St. Rita (North Bay)⁷⁸, chiede al delegato di trovargli lavoro altrove perché la colonia italiana è troppo piccola, povera e senza fede. Scollard, interrogato da Stagni, ammette che il quadro è veritiero, ma aggiunge che la situazione a North Bay è comunque migliore di quella a Port Arthur e Fort William, disastrate da padre Crociata, sul quale torneremo⁷⁹.

Un'altra parrocchia difficile è nella stessa Sault Ste. Marie. Qui gli italiani si oppongono dal 1914 a Gioacchino Martinez, il nuovo parroco, perché questi conviverebbe con una donna. Il sacerdote tiene duro sino al 1917, ma infine chiede di essere trasferito. Il vescovo scrive allora a Stagni di non sapere a chi affidare le 250 famiglie di fedeli, perché nessun prete italiano vuole andare in quella città⁸⁰. Nella stessa lettera Scollard aggiunge di essere preoccupato anche per Copper Cliff, dove sarebbe necessario un secondo sacerdote italiano. Stagni gli consiglia di rivolgersi ai figli del Sacro Cuore di Verona, che dovevano andare in Africa e quindi avevano studiato l'inglese, ma sono stati bloccati dalla guerra.

Missionari pericolosi?

Le vicende dei sacerdoti italiani, spesso inviati in punizione in Ontario o ivi emigrati perché disperati, meritano una certa attenzione. I loro percorsi offrono importanti informazioni sulle comunità locali, se si riesce a guardare oltre all'elemento scandalistico. Il caso più emblematico è quello di Francesco Crociata, in precedenza negli Stati Uniti, dove è stato persino in prigione⁸¹. Crociata assiste quasi tutte le comunità italiane della diocesi di Sault Ste. Marie, provocando notevoli danni. Nel 1914 è allontanato dalla parrocchia di Fort William per malversazione e dopo qualche tempo trova posto a Cobalt nel vicariato apostolico del Témiscaming, al confine tra l'Ontario e il Québec, e ha pure la cura di una missione a Timmins⁸². Qui truffa i suoi connazionali, racco-

⁷⁷ ASV, Archivio Nunz. Canada, 80, fasc. 4.

⁷⁸ L'opuscolo *Souvenir of a Thanksgiving Day*, pubblicato a North Bay, specifica che nel 1915 vi sono cento famiglie italiane e numerosi singoli. Cfr. ASV, Archivio Nunz. Canada, 80, fasc. 9.

⁷⁹ ASV, Archivio Nunz. Canada, 80, fasc. 4.

⁸⁰ ASV, Archivio Nunz. Canada, 80, fasc. 6, e Archivio del Pontificio Consiglio per la Pastorale dei migranti e itineranti, *Altre posizioni*, 1006 (1917).

⁸¹ ASV, Archivio Nunz. Canada, 49, fasc. 6.

⁸² ASV, Archivio Nunz. Canada, 80, fasc. 8.

gliendo denaro per edificare una chiesa e poi fuggendo a Toronto⁸³. Il delegato gli fa restituire il maltolto, ma poi scopre altri debiti contratti con immigrati e ditte locali⁸⁴. Dopo il 1914 Crociata si sposta nell'Ovest ed esce dall'orizzonte di questo articolo. La sua vicenda suggerisce, però, alcune conclusioni per riorganizzare i materiali sin qui affastellati.

L'istituzione di parrocchie italiane e a Toronto è relativamente facile, nonostante la resistenza degli arcivescovi, che sottovalutano l'importanza dell'elemento italiano e il suo bisogno di assistenza. In ogni caso quelle comunità hanno un numero elevato di membri, alcuni dei quali sono in grado di trattare con le autorità diocesane, grazie anche all'intervento del consolato e della delegazione apostolica. Negli insediamenti minori il problema è più complicato. Dove l'immigrazione è temporanea, gli stessi immigrati rifiutano ogni tipo di assistenza spirituale. Se l'insediamento è stabile ma disperso, la costituzione di una parrocchia italiana è improponibile e al massimo si può ricorrere a un certo numero di missioni curate da un solo sacerdote itinerante, ammesso però che si trovi chi voglia sobbarcarsi tale fatica. Dove infine gli insediamenti sono stabili, significativi e compatti, la povertà delle comunità rende comunque difficile il mantenimento di una parrocchia.

Le famiglie italiane sono interessate a un parroco che sia un connazionale, ma non possono mantenerlo, né assicurare i fondi necessari per la costruzione e la manutenzione di una chiesa. Il reclutamento per queste parrocchie di frontiera è quindi difficile e i vescovi devono ricorrere a sacerdoti non incardinati ad alcuna diocesi e in perenne ricerca di lavoro. Questo comporta il rischio, spesso inevitabile, di impiegare sacerdoti sull'orlo della sospensione per malefatte precedenti.

Il fenomeno non risparmia Toronto, ma è significativo soprattutto nel nord dell'Ontario. Lì persino un reo notorio di truffe, mancato pagamento dei debiti e complicità in altri delitti, come Crociata, trova lavoro dopo essere stato scacciato dalle diocesi degli Stati Uniti. La necessità di assistere i gruppi d'immigrati non permette infatti ai vescovi di rifiutare alcun candidato, pena l'abbandono di parrocchie o missioni. Queste scelte forzate, alle quali sono obbligati gli ordinari di diocesi a forte composizione immigrata, sono dovute anche a una svolta tardiva della strategia ecclesiastica verso i gruppi di più recente arrivo. Dalle carte della delegazione si deduce l'iniziale resistenza di tutti i vescovi a interessarsi della sorte degli immigrati: sono infatti convinti che il futuro della Chiesa locale sia legato alla conversione dei protestanti di lingua inglese. Stagni invece teme la perdita degli immigrati ed è convinto che essi costituiscono o comunque costituiranno la maggioranza

⁸³ ASV, Archivio Nunz. Canada, 16, fasc. 25.

⁸⁴ ASV, Archivio Nunz. Canada, 80, fasc. 6 e 8.

dei fedeli. A questo punto, volenti o nolenti, i vescovi devono cercare sacerdoti per gli italiani e per gli altri gruppi. Senonché è ormai esaurita la prima ondata di emigrazione sacerdotale verso l'America ed è difficile trovare un nuovo clero missionario. Ci si trova dunque nella situazione prima descritta per gli Stati Uniti e il Canada ripercorre a ritmo accelerato lo sviluppo statunitense, compiendo nell'arco di una sola generazione quello a sud del 49° parallelo ha richiesto lo sforzo di due o tre generazioni di immigrati e di sacerdoti.

Dopo la grande guerra

L'alleanza con i funzionari del consolato italiano di Toronto porta gli arcivescovi del periodo fra le due guerre ad accettarne la proposta di una comune lotta al comunismo⁸⁵. Di conseguenza e con la benedizione del nuovo delegato apostolico Andrea Cassulo, che paventa la penetrazione comunista tra gli immigrati, le parrocchie torontine tendono ad allinearsi a quanto proposto dal fascismo⁸⁶. Si alienano così le simpatie degli antifascisti e si espongono al duro contraccolpo che subiranno quando il Commonwealth britannico si schiera contro Mussolini⁸⁷. Inoltre, persino nella fase dell'idillio fra Italia fascista e mondo britannico, la volontà delle autorità consolari e dei fasci all'estero di dirigere anche le attività missionarie scontentano non soltanto l'ala antifascista delle collettività in Canada, ma anche numerosi sacerdoti. Di conseguenza, tenuto conto anche della crisi economica, negli anni 1930 alcuni istituti missionari, *in primis* i salesiani, cercano di sganciarsi da una situazione che appare loro pericolosa politicamente, ardua economicamente e non remunerativa sul piano spirituale⁸⁸. In questa con-

⁸⁵ Luigi G. Pennacchio, «The Torrid Trinity: Toronto's Fascists, Italian Priests and Archbishops During the Fascist Era, 1929-1930», in McGowan e Clark, a cura di, *Catholics at the "Gathering Place"*, pp. 234-35; Terence J. Fay, *A History of Canadian Catholics: Gallicanism, Romanism, and Canadianism*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 2002, pp. 232-236.

⁸⁶ Sulla percezione del Canada di Cassulo e il suo impegno anticomunista, cfr. Archivio della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, IV periodo (1922-1939), Inghilterra, pos. 155, fasc. 2: Canada 1922-1925, Rapporti del Delegato apostolico, e Inghilterra, pos. 194, fasc. 29: Canada 1927-1938, Rapporti del Delegato apostolico. Vedi inoltre i rapporti della sua visita apostolica in ASV, Congr. Concistoriale, Visita Apostolica, 66 - Canada.

⁸⁷ Franca Iacovetta, Roberto Perin e Angelo Principe, a cura di, *Enemies Within. Italian and Other Internees in Canada and Abroad*, University of Toronto Press, Toronto 2000; Angelo Principe, «I fasci in Canada», in Emilio Franzina e Matteo Sanfilippo, a cura di, *Il fascismo e gli emigrati. La parabola dei fasci italiani all'estero (1920-1943)*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 101-113.

⁸⁸ Luigi Pautasso, «I Salesiani a Toronto (1924-1934)», *Italian Canadian*, 7, 1991, pp. 135-150.

giuntura la gerarchia canadese evita addirittura di rimpiazzare i parroci per gli italiani e gli immigrati tornano ad essere affidati a religiosi non della loro nazionalità, ma che conoscono la loro lingua. Di fatto, quindi, si punta sempre più sulla normalizzazione delle parrocchie per gli immigrati e la loro trasformazioni in parrocchie territoriali.

Questa trasformazione non avviene, però, senza proteste. Negli anni Trenta i due salesiani che seguono gli italiani di Toronto sono sostituiti da due francescani, di cui uno irlandese in seguito a sua volta rimpiazzato da un italiano e i due redentoristi italiani di North Bay da due confratelli uno polacco e l'altro alsaziano; infine restano scoperti anche gli immigrati di Fort William, Sudbury e Timmins. La protesta delle comunità locali è portata a Roma dalle autorità consolari e Andrea Cassulo, il delegato apostolico, deve rispondere agli interrogativi della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari⁸⁹. Un po' peccato, perché capisce che il consolato lo ha scavalcato, ribadisce che gli italiani in Canada sono seguiti e sono ormai legati alla Chiesa cattolica. D'altronde questa deve ormai, a suo parere, preoccuparsi non tanto delle rivendicazioni di gruppi di immigrati, quanto del pericolo comunista.

A parte le valutazioni del delegato e il suo timore del comunismo, in Canada allora non proprio pericoloso, bisogna notare quanto in questo periodo calino i flussi dalla Penisola, a causa dei nuovi regolamenti nordamericani, e le comunità si radichino nel tessuto locale: diviene allora più semplice seguirle, anche perché le seconde generazioni utilizzano principalmente la lingua del luogo e quindi hanno meno problemi ad accettare preti non italiani. Di conseguenza la componente italiana è spinta ancora più ai margini del clero locale: nell'Ontario, come nel Canada tutto e negli Stati Uniti⁹⁰. Tale emarginazione cresce durante gli anni del conflitto, quando molti italiani sono rinchiusi nei campi di prigionia per "enemy aliens" e le collettività italiane vivono nel terrore di dover pagare assai caro i precedenti legami con le autorità fasciste. Gli italiani di Toronto rimangono dunque abbarbicati alle proprie tre parrocchie, cercando di farsi notare il meno possibile.

La situazione non è comunque stagnante, anche nel periodo degli anni 1920 e 1930 sono inaugurate nuove chiese nell'Ontario⁹¹, segno di

⁸⁹ Archivio della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, IV periodo (1922-1939), Inghilterra, pos. 254, fasc. 100 Canada. Assistenza religiosa agli italiani, 1934-1937, ff. 10-46.

⁹⁰ Gianfausto Rosoli, «Chiesa e comunità italiane negli Stati Uniti (1880-1940)», *Studium*, 1, 1979, pp. 25-47, e *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.

⁹¹ A Windsor la crescita della collettività italiana porta nel 1928 all'assegnazione di un sacerdote, poi all'inaugurazione di una cappella e infine alla costruzione

una forte presenza per quanto i flussi migratori stiano diminuendo per le leggi restrittive e per la crisi economica. Bisogna, però, attendere gli anni 1950 per nuovi sviluppi. In quel decennio la popolazione di origine italiana aumenta infatti a dismisura e accresce in maniera corrispondente il proprio peso all'interno della Chiesa cattolica locale. A Toronto, negli anni 1960, gli italiani divengono il più importante gruppo di immigrati, anzi il più importante gruppo "etnico" dopo i britannici, e assicurano un fervido appoggio alla Chiesa cattolica, cui il 90% si dichiara fedele⁹². Tale fedeltà non deflette nello scorcio del secolo e ancora nel 1991 il 94% degli italiani di prima o di seconda generazione si dichiara cattolico.

Inoltre la massiccia partecipazione alla vita della propria Chiesa risalta nel seguito di massa di alcune processioni, per esempio quella del Venerdì santo in College Street nel centro della Little Italy, che divengono il simbolo della cattolicità italo-canadese⁹³. Specie nel tardo Novecento la richiesta di tali feste è enorme: nella sola Toronto degli anni 1980 si arriva a circa 60 domande ogni anno. Inoltre i sacramenti divengono fulcro dell'appartenenza religiosa e comunitaria: battesimi, prime comunioni, matrimoni e persino funerali si trasformano infatti in un importante, talvolta addirittura eccessivo, momento d'incontro e di sociabilità⁹⁴. Il successo del Venerdì Santo nella Piccola Italia prose-

della parrocchia, inaugurata nel 1939: Walter Temelini e Rita Bison, «Windsor's St. Angela Merici Church (1929-1996)», *Italian Canadiana*, 13, 1996, pp. 107-124, e il sito <http://www.windsor-communities.com/italian-religion.php>.

⁹² Myer Siemiatycki, Tim Rees, Roxana Ng e Khan Rahi, *Integrating Community Diversity in Toronto: On Whose Terms?*, Ceris Working Papers 14, Toronto 2001, pp. 9-14 (una versione più aggiornata dell'intero saggio si trova in Paul Anisef C. Michael Lanpier, a cura di, *The World in a City*, University of Toronto Press, Toronto 2003, pp. 373-456).

⁹³ Bruce G. Giuliano, *Sacro o profano? A consideration of four Italian-Canadian Religious Festivals*, Canadian Centre for Folk Culture Studies, Ottawa 1976; Nicholas Harney, *Eh Paesan! Being Italian in Toronto*, University of Toronto Press, Toronto 1998, cap. VIII; Enrico Carlson Cumbo, «Food, Devotion and Ethnic Identity: La festa del Pane – The Feast of San Francesco di Paola of the Sicilian Salemi Community in Toronto», in Jo Marie Powers, a cura di, *Buon appetito! Italian Foodways in Ontario*, The Ontario Historical Society, Toronto 2000, pp. 47-59. Su College Street: Denis De Klerck e Corrado Paina, *College Street – Little Italy. Toronto's Renaissance Strip*, Mansfield Press, Toronto 2006, e Gabriele Scardellato, «A Century and more of Toronto Italia in College Street Little Italy», *Studi Emigrazione*, 166, 2007, pp. 273-293. Foto di processioni e feste religiose sono raccolte e commentate in Vincenzo Pietropaolo, *Not Paved With Gold. Italian-Canadian Immigrants in the 1970s*, Between the Lines, Toronto 2006.

⁹⁴ Sturino, «Italians», p. 810. Per i matrimoni, Harney, *Eh, Paesan!*, e «Buste, Bomboniere and Banquet Halls: The Economy of Italian-Canadian Weddings», *Studi Emigrazione*, 106, 1992, pp. 263-275.

gue anche nel nostro decennio, quando migliaia di italiani e di loro discendenti accorrono da tutti i quartieri cittadini⁹⁵.

L'immagine più vivida della partecipazione italiana alla vita della Chiesa non è comunque offerta dalle processioni nella Piccola Italia di Toronto o dai festeggiamenti dopo battesimi e matrimoni, bensì dalla presenza alla messa assolutamente in controtendenza rispetto a quanto avviene nella Penisola. Le chiese per gli italiani di Toronto sono sempre affollate e già negli anni 1950 oltre la metà dei fedeli trova posto durante la messa solamente in piedi e nelle navate laterali. Grazie a questi numeri aumentano le parrocchie italiane di Toronto e anche le parrocchie territoriali offrono cerimonie in italiano. Nel 1956 nasce quindi St. Catherine of Siena e nel 1957 i francescani, che hanno sostituito i salesiani negli anni 1930, si prendono la responsabilità di un'ulteriore parrocchia italiana (Immaculate Conception). Seguono ulteriori chiese, mentre dal 1957 si aggiungono gli scalabriniani, che hanno un grande ruolo nello sviluppo delle iniziative per gli italiani di Toronto, dell'immediata periferia metropolitana e di tutta la Provincia.

Bisogna infatti considerare che, se aumentano enormemente le chiese per gli italiani a Toronto, non sono da meno quelle dell'Ontario: sia nei piccoli (Antikokan, Mississauga, Oakville), sia nei grandi centri (Hamilton, London, Sudbury, Thunder Bay, Windsor)⁹⁶. In ogni caso l'aspetto più evidente è l'aumento nell'area metropolitana, dove nel 1975 le parrocchie che seguono gli italiani sono 35, cui sono assegnati fra i 60 e i 70 sacerdoti, oltre a molte religiose⁹⁷. Inoltre anche altre parrocchie prevedono quanto meno una messa in italiano. Questo straordinario sviluppo, basato sulla crescita continua della collettività immigrata, permette di adottare definitivamente un modello diverso da quello statunitense o quebecchese. Persino le chiese completamente italiane non sono più parrocchie nazionali, ma territoriali, sia pure con una geografia elastica: sono radicate in un quartiere e assieme attirano una collettività sparsa in tutta la metropoli, perché i figli di chi era legato a una data parrocchia possono proseguire a recarsi lì⁹⁸.

⁹⁵ «Worshippers flock to Little Italy for Good Friday procession», *The Toronto Star*, 22 aprile 2011, disponibile a <http://www.thestar.com/news/article/979163—worshippers-flock-to-little-italy-for-good-friday-procession>.

⁹⁶ Ezio Marchetto, «The Congregation of the Missionaries of Saint Charles, Scalabrinians, in Canada», *Italian Canadiana*, 13, 1996, pp. 11-20. Per le province scalabriniane incaricate di intervenire in Canada: Mario Francesconi, *Storia della Congregazione Scalabriniana*, VI, *Dal 1941 al 1978*, CSER, Roma 1982, pp. 283-340. Per le parrocchie scalabriniane oggi: http://www.scalabriniani.org/index.php?option=com_sobi2&catid=20&Itemid=352&lang=en.

⁹⁷ Ezio Marchetto, «The Catholic Church and Italian Immigration to Toronto: An Overview», *Polyphony*, (7), 2, 1985, pp. 107-110.

⁹⁸ Jordan Stanger-Ross, *Staying Italian: Urban Change and Ethnic Life in Postwar Toronto and Philadelphia*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, cap.

Questa *audience* su scala cittadina è preservata da una ricchissima vita associativa, che non si limita alla dimensione parrocchiale. Le chiese per gli italiani ospitano associazioni di immigrati (a base regionale o nazionale, di mutua assistenza o culturali), organizzano attività sportive (soprattutto squadre di hockey) e persino di puro intrattenimento (il bingo il sabato sera). Manca invece un tessuto scolastico autonomo, in quanto gli istituti cattolici sono gestiti su base diocesana e non parrocchiale, tuttavia alcune chiese di Toronto e dell'Ontario organizzano corsi di inglese o di altre materie utili per chi è appena arrivato.

Il legame fra i fedeli e i loro parroci, che tendono a restare abbastanza a lungo, diviene fortissimo, tanto che si trovano in difficoltà gli ordini, come quello francescano che praticano la rotazione degli incarichi⁹⁹. In taluni casi poi i fedeli non fanno soltanto riferimento al parroco della località di arrivo, ma anche a quello della località di partenza e lo invitano a visitarli oltre oceano. Così negli anni 1960 Giacomo Squilla, un sacerdote di Sora nel Lazio meridionale, visita tre volte i suoi antichi parrocchiani ora emigrati nel triangolo Toronto-Niagara-Kingston¹⁰⁰. Dalla provincia di Frosinone e in particolare proprio da Sora l'emigrazione è infatti massiccia e rafforza la presenza italiana nella metropoli e nella provincia dell'Ontario¹⁰¹. In particolare la cittadina di Sarnia diventa il fulcro dell'immigrazione dal cosiddetto Basso Lazio e sviluppa uno stretto intreccio tra vita associativa e vita religiosa, facendo della festa di San Rocco un momento fondamentale. Anche qui una parrocchia territoriale (St. Peter's) diventa chiesa degli italiani nei tardi anni 1950, grazie alla presenza scalabriniana, ma non perde la sua territorialità¹⁰².

Tutte le diocesi sono dunque coinvolte, ma quella torontina più delle altre. In essa si rivela un elemento importante Francis A. Marrocco (Peterborough 1913-1975) di origine italiana. Tra il 1948 e il 1951 dirige il Catholic Immigrant Aid Program su scala nazionale e contribuisce a Toronto alla fondazione di un Italian Catholic Committee basato

III. Per un quadro iconografico si veda il sito web di Roberto Perin e Gabriele Scardellato, *Places of Worship in West Toronto*, disponibile a [www.glendon.yorku.ca/ placesofworship](http://www.glendon.yorku.ca/placesofworship).

⁹⁹ Jordan Stanger-Ross, «An Inviting Parish: Community without Locality in Postwar Italian Toronto», *Canadian Historical Review*, 87, 3 (September, 2006), pp. 381-407.

¹⁰⁰ Gaetano Squilla, *I miei tre viaggi nel Canada e negli Stati Uniti*, Tipografia dell'Abbazia di Casamari, Frosinone 1969.

¹⁰¹ John J. Fainella, «Immigrants from Lazio in Canada», in Gabriele Scardellato e Manuela Scarci, a cura di, *A Monument for Italian-Canadian Immigrants*, The Department of Italian Studies, University of Toronto, e Italian-Canadian Immigrant Commemorative Association, Toronto 1999, pp. 27-33.

¹⁰² Caroline Di Cocco et al., *One by one. History of the Italian community in Sarnia-Lambton, 1870-1990*, Italo-Canadian Cultural Club of Sarnia, Sarnia 1991.

nella chiesa del Mount Carmel, da queste due imprese nascerà successivamente l'Italian Immigrant Aid Society¹⁰³. La sua attività è improntata a un'acuta sensibilità per l'intervento nella società e mantiene questa caratteristica prima come ausiliare di Toronto e poi come ordinario della natia Peterborough¹⁰⁴. Grazie ai suoi sforzi e a quelli di altri funzionari diocesani nasce un'interrelazione fra strutture ecclesiastiche ed immigrati impossibile agli inizi del secolo.

Marrocco si reca personalmente nei principali seminari della Penisola alla ricerca di sacerdoti per il Canada e instaura più stretti rapporti con l'Italia e la Santa Sede. Quasi dieci anni dopo l'arcivescovato di Toronto si rivolge direttamente all'UCEI, l'Ufficio centrale per l'emigrazione italiana fondato nel 1965 per affidargli l'operatività della pastorale di emigrazione. Grazie a tale sviluppo l'immigrazione è sempre meglio seguita e nel 1970 è costituita una Italian Pastoral Commission, più tardi si provvede alla nomina di un vicario del vescovo che si occupa esclusivamente dei fedeli di lingua italiana¹⁰⁵. Quest'ultima posizione ha favorito anche il tentativo di legare la collettività di lingua italiana attraverso nuovi modelli, per esempio Radio Maria Canada, nata nel 1995, e presieduta a Toronto prima da Luigi Pautasso, ora comunque nel Board, e poi da John Iverinci, vicario diocesano per gli italiani¹⁰⁶. La stessa figura di Iverinci testimonia di un recente arrivo dei missionari ardorini, cui apparteneva, che nei primi anni 1980, pur essendo un istituto originariamente dedito alle missioni rurali, si sono assunti la gestione della parrocchia di St. Thomas Aquinas a Toronto¹⁰⁷.

Conclusioni

L'evoluzione peculiare di Toronto nasce dal contesto storico, ma è anche frutto delle scelte strategiche della diocesi, in particolare del cardinale James C. McGuigan (1934-1971), che mira attraverso la territorializzazione delle parrocchie a ottenere una rapida canadianizza-

¹⁰³ Rita Larsen Marrocco, *The Light from One Candle: a Love Story: a Biography of Bishop Francis Anthony Marrocco*, Peterborough, Diocese of Peterborough, 2004.

¹⁰⁴ Sulle radici dell'impegno sociale di Marrocco, cfr. Mark G. McGowan, «The Maritimes region and the building of a Canadian Church: the case of the Diocese of Antigonish after confederation», *CCHA Historical Studies*, 70, 2004, pp. 46-67.

¹⁰⁵ Luigi Pautasso, «I venticinque anni della Commissione Pastorale Italiana di Toronto (1969-1994)», in Id., *Pagine di storia religiosa degli italiani di Toronto*, pp. 147-156. Parzialmente aggiornato in Id., «I quasi quarant'anni della Commissione Pastorale Italiana di Toronto (1969-2007)», http://www.ucemi.it/Notizie/Toronto_230607.pdf.

¹⁰⁶ Vedi <http://www.radiomariacanada.org/>.

¹⁰⁷ Vedi <http://www.stthomasaquinasparish.com/Adorini.htm>.

zione degli immigrati¹⁰⁸. Tuttavia la massa stessa di questi ultimi rende le parrocchie territoriali allo stesso tempo fattore d'integrazione, ma anche di preservazione della cultura e della religiosità dei nuovi arrivati. Paradossalmente i frutti della politica diocesana di McGuigan possono così essere definiti ad un tempo come la solita manovra "irlandese" per emarginare i fedeli italiani o come la felice realizzazione di una Chiesa aperta a tutti¹⁰⁹. Per valutare meglio queste due opzioni, bisognerebbe forse inquadrare quanto avviene agli italiani nel contesto di quanto succede anche degli altri gruppi, ma sarebbe a questo punto necessario un nuovo studio¹¹⁰. Resta il fatto che la territorializzazione, sia pure elastica, delle parrocchie italiane a Toronto sembra per il momento garantire una migliore riuscita in termini di partecipazione degli immigrati alla vita parrocchiale e comunque si distingue nettamente dal modello perseguito negli Stati Uniti e nel Québec.

Matteo Sanfilippo

matteosanfilippo@unitus.it

Università della Tuscia

¹⁰⁸ Franca Iacovetta, *Such Hardworking People: Italian Immigrants in Post-war Toronto*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, cap. VI. Su McGuigan: Peter McGuigan, «James Charles McGuigan, beggar bishop and cardinal», *Catholic Insight*, (11), 9, 2003, pp. 36-41.

¹⁰⁹ Vedi, da un lato, Lydio F. Tomasi, *The other Catholics: Report on the Italian Apostolate in the Archdiocese of Toronto*, CMS, New York, 1975, e *The other Catholics: the institutional role of the church in the adjustment process of Metro Toronto's Italians, a survey research*, PhD Thesis, New York University, Graduate School of Arts and Science, 1984, ferocemente avverso alla politica dell'arcivescovo, e, dall'altro, Pautasso, *Pagine di storia religiosa degli italiani di Toronto*, ad essa favorevole.

¹¹⁰ Per una prima pista, cfr. Roberto Perin, «Churches and Immigrant Integration in Toronto, 1947-65», in Michael Gauvreau e Ollivier Hubert, a cura di, *The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth Century Canada*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 2006, pp. 274-291.

Abstract

In recent decades there have been many studies on Italians in Canada, or essays on the role of the Catholic Church in the immigrant Italian communities there. But they aim to build a single model, working in parallel on what happened in Quebec and in English Canada, thus ignoring differences in the historical development of these two sets. Secondly, they did not give sufficient attention to the specificity of Ontario in Canada and to the comparison among the Ontarian case and what happened in other English-speaking provinces of East or West Canada. Finally, they did not stress that the intervention in favor of Italians in Ontario followed the lines of previous actions and earlier debates in the United States. Recovering these three elements in a small number of pages is not a walk, but this essay will try to do it by analyzing the Holy See's archives and the historical literature on Italians in Ontario.

Immigrazione italiana, istituti missionari e cattolicesimo brasiliano. Gli intricati cammini della missione alla fine del XIX secolo

La storia dell'immigrazione italiana della fine del XIX secolo in Brasile è caratterizzata dalla presenza di numerosi attori. I principali sono, senza dubbio, gli immigranti, che con coraggio e determinazione hanno attraversato l'Atlantico in cerca di condizioni decenti di vita. Tra i pochi bagagli, hanno portato con sé anche la fede cristiana, una fede sempre presente nei momenti di difficoltà, ma anche una fede priva, nella nuova terra, dei riferimenti identitari del paese natale. Il Brasile, la terra di destino, era un paese cattolico, con la presenza di un episcopato, di un clero secolare e, principalmente, di un popolo che, con il tempo, aveva strutturato un modello di cattolicesimo a partire dall'incontro asimmetrico tra la religiosità devozionale lusitana e le cosmovisioni indigene e africane. Un cattolicesimo molto differente da quello tridentino che viveva in Italia.

Per favorire la pratica della fede degli immigrati entrarono in gioco anche numerosi Istituti missionari, maschili e femminili, che, spinti dalla Santa Sede e invocati dai vescovi brasiliani, svolsero un ruolo determinante sia per la cura pastorale delle colonie italiane, sia per il processo di riforma del cattolicesimo brasiliano. Questa intricata e complessa realtà religiosa, si inserisce in un contesto più ampio, caratterizzato anche dagli interessi economici, sociali e demografici dello Stato brasiliano, del consolato italiano ed anche degli impresari e dei latifondisti dell'economia del caffè. In breve, la storia dell'immigrazione italiana in Brasile è marcata da una fitta rete di attori e interessi che, in modo differente, hanno contribuito al risultato finale.

Obiettivo di questo articolo è analizzare la missione degli Istituti religiosi stranieri tra gli immigrati italiani a partire dal contesto socio-religioso brasiliano, ossia, considerando i diversi attori che interferiro-

no nel processo missionario. La nostra riflessione parte dal presupposto che la religione è un organismo vivo che si struttura sempre in dialogo con i principi fondanti e, allo stesso tempo, nell'interazione inevitabile con il contesto socio-religioso vigente. Per questo, dopo aver presentato la realtà della Chiesa brasiliana della fine del XIX secolo, le principali caratteristiche dell'immigrazione italiana e degli Istituti religiosi missionari, analizzeremo come le comunità immigrate strutturarono la loro pratica religiosa e il ruolo svolto dai religiosi stranieri. Ci soffermeremo, basicamente, sulla prima grande ondata migratoria – dal 1870 alla fine del secolo – perché è la più numerosa ed anche quella che ha registrato più difficoltà per la cura pastorale.

La Chiesa cattolica brasiliana alla fine del XIX secolo

L'arrivo di più di un milione di italiani in Brasile, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, coincise con un periodo di intense trasformazioni per il cattolicesimo brasiliano. Con la proclamazione della Repubblica (1889) e la nuova costituzione (1891) ebbe fine il regime del padronato: la Chiesa e lo Stato erano ufficialmente separati. Il cattolicesimo, pur continuando a svolgere un ruolo egemonico, perse i suoi privilegi. Adesso, qualsiasi denominazione religiosa poteva svolgere pubblicamente attività di culto, cosa che prima era permessa solo alla Chiesa cattolica. D'altra parte, il nuovo scenario permise l'apertura d'importanti orizzonti per il cattolicesimo, fino ad allora dipendente dall'autorità statale. La Chiesa cattolica poteva cominciare ad organizzare con una relativa autonomia la propria attività pastorale come *societas perfecta*.

Macedo Costa, vescovo del Pará, nel 1890, riunì per la prima volta i vescovi brasiliani, nella città di São Paulo: tredici prelati in un territorio 28 volte più grande dell'Italia. La suddetta riunione diede inizio ufficialmente a una "riforma" della Chiesa cattolica brasiliana in un'ottica tridentina e clericale¹. Tale processo di "romanizzazione", iniziato, in realtà, da alcune decadi², aveva due grandi priorità: *ad extra* la lotta contro la modernità e la ricerca di una maggiore autonomia in relazione al potere temporale; *ad intra* la riforma del clero e della pratica religiosa del popolo cattolico.

¹ Eduardo Hoornaert, *O cristianismo moreno do Brasil*, Vozes, Petrópolis 1991, pp. 129-153.

² I tentativi di romanizzazione della Chiesa cattolica brasiliana non erano nuovi. Nel 1632, dieci anni dopo la creazione della Congregazione *de Propaganda Fide* si cercò di trasformare Rio de Janeiro in una prelazia legata direttamente a Roma e, pertanto, non sottomessa al regime del padronato. Il tentativo non riuscì a causa dell'opposizione dei portoghesi (*ibidem*, p. 131).

La fine del padronato garantiva una maggiore autonomia, ma sicuramente non la completa fine dell'interferenza statale sulla Chiesa. In realtà lo Stato, con la separazione, era interessato soprattutto a porre fine alla retribuzione finanziaria del clero – fino ad allora, i parroci erano stipendiati come funzionari statali – ed a creare le condizioni per l'ingresso e la non discriminazione degli immigrati di altre denominazioni cristiane – soprattutto i tedeschi luterani che da tempo si erano insediati nel sud del Brasile.

La lotta antimoderna era fondata su una spiritualità ultramontanista, che enfatizzava la priorità della dimensione spirituale su quella materiale, della fede sulla ragione, dell'ordine soprannaturale su quello naturale. Il grande obiettivo era la sostituzione della difesa intransigente del “trono”, che aveva caratterizzato il cattolicesimo nell'epoca coloniale, con la rigorosa fedeltà alla Santa Sede, principalmente attraverso l'azione sempre più incisiva della Nunziatura apostolica. La parola d'ordine era: obbedienza e sottomissione al romano pontefice³.

Ancora più complessa era la riforma interna. Innanzitutto si riteneva necessaria la moralizzazione del clero secolare locale, esigendo l'osservanza del celibato, l'onestà nella gestione economica e, più di ogni altra cosa, la formazione teologica e lo zelo pastorale. Il presbitero, che era considerato manifestazione del mistero divino sulla terra, doveva stabilire una netta separazione dal mondo laicale, specialmente attraverso l'uso dell'abito ecclesiastico e la pratica liturgica, il tutto in un'ottica spirituale chiaramente ultramontanista⁴. La riforma del clero era funzionale al recupero della sua autorità nel seno della comunità ecclesiale, troppo spesso, nella prospettiva dei riformatori, lasciata alla mercé del laicato. Insomma, l'obiettivo era una radicale riforma ecclesiologica con la subordinazione del laicato e delle sue confraternite all'autorità clericale⁵. Come sottolinea Riolando Azzi, «*per essere uomo di Dio e suo rappresentante sulla terra, il sacerdote deve essere onorato e venerato. Non solo ha la precedenza nella comunità cristiana, ma possiede anche il diritto di definirne e orientarne il cammino*»⁶.

Infine la riforma del cattolicesimo popolare. La grande sfida era promuovere il passaggio da una spiritualità luso-brasiliana, caratterizzata da forti accenti devozionali (il cosiddetto cattolicesimo di «*mui-*

³ Riolando Azzi, *O altar unido ao trono. Um projeto conservador*, Paulinas, São Paulo 1992, pp. 120-123.

⁴ *Ibidem*, pp. 74-75.

⁵ Hoornaert, *O cristianismo moreno*, pp. 134-135.

⁶ Azzi, *O altar unido ao trono*, p. 75 (tutte le traduzioni letterali dal portoghese sono dell'autore dell'articolo). Questa era anche l'opinione di Macedo Costa che non aveva dubbi nel sostenere che «*nelle questioni religiose il vescovo ordina, i fedeli obbediscono*» (*ibidem*, p. 77).

ta reza e pouca missa, muito santo e pouco padre)⁷, ad un cattolicesimo clericale e sacramentale, secondo lo spirito tridentino. Il principale strumento di riforma erano le cosiddette Missioni Popolari, realizzate soprattutto da religiosi (cappuccini, lazzaristi, gesuiti, redentoristi) con la finalità di istruire e catechizzare il popolo, amministrare i sacramenti e inculcare i valori morali della cosmovisione tridentina⁸. Insomma, la gerarchia ecclesiale cominciava ad assumere le redini di una chiesa che, per le interferenze e proibizioni della Corona portoghese, ma anche per l'estensione del territorio, le lentezze burocratiche interne, la scarsità e il limitato zelo dei ministri ordinati era rimasta per secoli alla mercé dell'improvvisazione o dell'iniziativa del laicato.

Pur riconoscendo che le confraternite laicali passavano, all'epoca, per un periodo di crisi, influenzate, a volte, anche dalla massoneria e dallo spirito liberale⁹, l'aspetto forse più negativo del processo di rinnovamento ecclesiale interno è l'aver tentato innestare la Chiesa europea in Brasile, senza molte preoccupazioni per gli eventuali adattamenti dello spirito tridentino alla realtà locale. Di fatto, dietro al supposto permissivismo o immoralità del cattolicesimo popolare si celava il volto di un cattolicesimo *moreno*¹⁰, frutto dell'incontro tra le tradizioni devozionali dei colonizzatori portoghesi e le culture – e le religioni – dei popoli indigeni e quelli africani. Un cattolicesimo spesso incomprensibile e inaccettabile per quelli che, impregnati di un'ottica tridentina e ultramontanista, vivevano o venivano in Brasile.

È in questo contesto ecclesiale che si inserisce l'immigrazione di cattolici europei, inizialmente dalla Germania e, posteriormente, dall'Italia e dalla Polonia. La loro venuta – e specialmente quella di diversi istituti missionari – sarà interpretata dall'episcopato come uno strumento fondamentale a servizio del processo di romanizzazione. Ma non senza conflitti e ambiguità, soprattutto perché all'arrivo degli immigrati l'incipiente processo di riforma trovava forti resistenze sia a livello popolare sia a livello clericale.

⁷ Letteralmente, «*molta preghiera e poca messa, molto santo e poco prete*».

⁸ Secondo Azzi, «*il modello di Chiesa che si cerca di impiantare nel paese, dentro alle caratteristiche del Concilio di Trento, e in seguito anche sotto l'influenza del Concilio Vaticano I, corrisponde a una società marcatamente gerarchica, dove la parte del capo, dell'addottrinamento e dell'esercizio del culto passa sempre più ad essere diretto esclusivamente dal clero*» (*ibidem*, p. 126-127).

⁹ *Ibidem*, p. 79.

¹⁰ Cfr. Hoornaert, *O cristianismo moreno*.

L'immigrazione italiana e gli Istituti missionari

L'immigrazione italiana fu incentivata dal governo imperiale brasiliano, che era interessato all'arrivo di stranieri per diversi motivi: il *branqueamento* della popolazione, motivato da ragioni razziali ed anche da un certo mito civilizzatore che aveva come referenziale l'Europa, principalmente quella settentrionale¹¹; l'occupazione di terre disabitate e incolte, sia per la produzione agricola sia per la sicurezza delle frontiere; la creazione di piccole proprietà in un paese caratterizzato da grandi latifondi destinati alla produzione di esportazione; l'incremento del lavoro libero di fronte alla probabile abolizione della schiavitù, in un contesto di ascensione della borghesia dei coltivatori di caffè.

L'immigrazione, pertanto, era vista come soluzione per diversi problemi che il Brasile imperiale stava affrontando. Ciononostante, la figura dello straniero era vista con molta diffidenza in un paese che solo da qualche decennio aveva raggiunto l'indipendenza. Per questo l'immigrazione doveva essere pianificata con criterio e rigore, affinché fossero introdotti in Brasile solo quegli stranieri che realmente avrebbero contribuito per il bene nazionale. Il processo d'integrazione – in relazione al quale non si fece molto – era interpretato in tre fasi: l'identificazione col territorio, con la lingua e col popolo brasiliano¹².

Come si può notare erano in gioco numerose questioni: economiche, demografiche, etniche, razziali ed anche religiose. Sicuramente il problema immediato era la sostituzione della mano d'opera schiava destinata a diminuire o scomparire per le forti pressioni dell'Inghilterra che da tempo aveva abolito il traffico negriero e che esigeva la fine del regime schiavista – il che avvenne in Brasile soltanto nel 1888.

La preferenza per l'arrivo di immigrati europei era dovuta al colore della pelle – come si diceva, per «*melhorar a raça*» –, alla presunta disposizione per il lavoro ed anche alla religione cristiana. I primi immigrati furono soprattutto tedeschi, considerati gli unici che avrebbero potuto estirpare l'infausta eredità portoghese¹³. Tra di essi molti erano membri della Chiesa luterana, il che mise in evidenza il problema del ruolo della Chiesa cattolica nello Stato brasiliano e la necessità di creare strutture non confessionali – come il registro civile, il matrimonio ci-

¹¹ Nel 1872, il primo censimento in Brasile rilevava la presenza di un milione e mezzo di schiavi, che, insieme ai mulatti e ai *libertos*, costituivano la maggioranza della popolazione nazionale. Questi dati rafforzavano le rivendicazioni dei gruppi che esigevano un *branqueamento* della popolazione al fine di evitare che il Brasile si trasformasse in una «*Nigrolândia*» (Hugo Fragoso, «A Igreja na formação do Estado liberal», in Oscar Beozzo, a cura di, *História da Igreja no Brasil*, II/2. Paulinas/Vozes, São Paulo/Petrópolis 1980, pp. 179-180).

¹² *Ibidem*, p. 180.

¹³ *Ibidem*, p. 179.

vile, cimiteri pubblici ecc. – per evitare la discriminazione e permettere l'integrazione delle popolazioni immigrate non cattoliche. Insomma, era necessaria la separazione tra Stato e Chiesa.

Si calcola che tra il 1880 e il 1914, entrarono in Brasile circa 3 milioni di immigrati, in un paese che, all'epoca, aveva circa 10 milioni di abitanti¹⁴. Nello stato di São Paulo, gli stranieri passarono da 3,4% della popolazione, nel 1872, a 20,9%, nel 1900¹⁵. Cifre da capogiro in relazione alle migrazioni internazionali odierne. I primi contingenti di italiani cominciano ad arrivare negli anni 50, ma è a partire dal 1870 che il processo si intensificò, fino al 1902, anno nel quale cambia la politica governativa di incentivo e comincia una progressiva riduzione del flusso.

Oriundi da regioni tanto del nord quanto del sud Italia¹⁶, alcuni gruppi di immigrati si stabilirono nel sud del paese. Negli stati di Santa Catarina e Rio Grande do Sul riuscirono ad ottenere, in aree disabitate, piccole proprietà con pagamento differito, soprattutto fino al 1885. Spesso dovettero fare i conti con la diffidente e, a volte, ostile presenza delle colonie tedesche, ed anche con popolazioni indigene, che spesso furono espulse dalle loro terre o decimate¹⁷. Nello stato del Paraná, al contrario, l'immigrazione si installò più nell'aria costiera e nelle prossimità della capitale Curitiba.

Tuttavia, la grande maggioranza degli italiani (circa il 70%) si stabilì nello stato di São Paulo – e, in modo minore, negli stati dello Espírito Santo e di Minas Gerais –, come braccianti nelle *fazendas* di caffè, come piccoli proprietari – di solito, dopo aver racimolato il sufficiente per acquisire piccoli appezzamenti di terra – o come operai dell'industria nella capitale.

I piccoli proprietari agrari, specialmente nel sud, riuscirono presto a creare comunità nelle quali riprodurre numerosi aspetti della cultura italiana, anche in relazione alla dimensione religiosa. Al contrario, in São Paulo, i lavoratori agricoli braccianti dipendevano totalmente dai *fazendeiros*. Erano questi che determinavano i ritmi di lavoro, del riposo, delle visite ed anche della vita religiosa. Dipendendo dai casi, anche per i missionari era difficile avere accesso alle comunità, dato che per entrare nelle *fazendas* dovevano avere l'autorizzazione dei proprie-

¹⁴ José Beozzo, «A Igreja e a imigração», in Martin Dreher, a cura di, *Imigrações e história da Igreja no Brasil*, Santuário, Aparecida 1993, p. 41.

¹⁵ Julita Scarano, «O imigrante nas terras do café», *ibidem*, p. 161.

¹⁶ Tra il 1886 e il 1920, solo quattro regioni italiane inviarono in Brasile più di cento mila migranti: Veneto (365 mila), Campania (166 mila), Calabria (113 mila) e Lombardia (105 mila) (Zuleika Maria Forcione Alvim, «O Brasil italiano (1880-1920)», in Boris Fausto, *Fazer a América. A imigração em massa para a América Latina*, EDUSP, São Paulo 1999, p. 387).

¹⁷ *Ibidem*, p. 392.

tari. In queste situazioni era frequente tra gli immigrati la mobilità geografica come forma di fuga dallo sfruttamento, fatto che contribuì a disperdere la presenza italiana nel territorio. Ci furono anche insoliti – per il Brasile – casi di sciopero, il che conferma le ingiuste condizioni di lavoro e, nello stesso tempo, la difficoltà dei latifondisti del caffè di adeguarsi alla mano d'opera “libera”. Si calcola che il 37% degli italiani che entrarono in Brasile tra il 1887 e 1920 abbandonò il paese¹⁸.

La cura pastorale degli immigrati inizialmente fu realizzata da rappresentanti del clero secolare che emigrarono individualmente o seguirono gli emigranti italiani, soprattutto a partire degli anni sessanta del XIX secolo. La fama di questi ministri era tutt'altro che positiva. Lo scalabriniano Pietro Maldotti, nel 1897, cita i preti secolari italiani come «*il principale degli ostacoli*»¹⁹ della cura pastorale delle comunità italiane nel Rio Grande do Sul. Nella sua opinione era necessario intraprendere una guerra «*senza quartiere*», sia con i buoni preti secolari, affinché non si corrompessero, sia con i cattivi, affinché non corrompessero le anime dei poveri immigrati.

Questa era anche la percezione dell'episcopato brasiliano. Durante il Concilio Vaticano I, il vescovo Macedo Costa definiva i membri del clero secolare del sud Italia e del Portogallo come «*nuvole nocive di cavallette che attraversano il mare e volano alle terre americane*»²⁰. Esistono registri anche di coloni che confermano la cattiva fama del clero secolare italiano²¹, principalmente in relazione all'avidità, al non rispetto del celibato e allo scarso zelo pastorale. Una fama simile esisteva anche in relazione al clero brasiliano.

Insomma, se il governo brasiliano aveva i suoi buoni motivi per promuovere l'immigrazione, l'episcopato brasiliano ne aveva altri per favorire la presenza in Brasile di membri di Istituti missionari stranieri: il clero regolare straniero, oltre ad occuparsi della cura pastorale degli immigrati, avrebbe sostenuto il progetto di romanizzazione del cattolicesimo *moreno* brasiliano e moralizzato la condotta del clero secolare²².

Nella seconda metà del XIX secolo, in diversi paesi europei di tradizione cattolica furono fondati numerosi Istituti missionari che, spesso

¹⁸ *Ibidem*, p. 401.

¹⁹ Riolando Azzi, *A Igreja e os migrantes, I, A imigração italiana e os primórdios da obra scalabriniana no Brasil*, Paulinas, São Paulo 1987, p. 310.

²⁰ *Ibidem*, p. 35.

²¹ *Ibidem*, p. 37.

²² L'obiettivo del vescovo brasiliano Don Claudio Pende de Leão era di «*disporre di religiosi in tutte le parrocchie come ausiliari del clero secolare, per dare consigli, per i buoni esempi e – in ogni modo – come buoni fratelli. Allora, il nostro clero secolare sarebbe buono, santo e fervoroso. Regolari e secolari lavorerebbero in comune accordo; il popolo, a sua volta, si trasformerebbe e sarebbe fermamente cattolico*» (Carlos Albino Zagonel, *Igreja e Imigração Italiana*, EST, Porto Alegre 1975, p. 115).

invitati da autorità ecclesiastiche brasiliane per occuparsi degli immigrati italiani, finirono per aprire missioni in Brasile. Tra di essi, merita un rilievo la Compagnia di Francesco di Sales (salesiani), fondata nel 1859, che inviò i primi missionari a Rio de Janeiro, nel 1883, per la cura pastorale degli immigrati italiani soprattutto nei settori della formazione cristiana e dell'istruzione; la Società Missionaria dell'Apostolato Cattolico (pallottini), fondata nel 1835, il primo istituto missionario ad arrivare nel Rio Grande do Sul, nel 1886, nella cosiddetta Quarta Colonia dell'immigrazione italiana, per dedicarsi direttamente degli immigrati italiani del veneto, dopo che l'esperienza di alcuni preti secolari non ebbe gli effetti desiderati²³; la Congregazione dei Missionari di San Carlo Borromeo (carlisti), fondata nel 1887 dal Beato Giovanni Battista Scalabrini, dedicata specificamente agli italiani all'estero, che ebbe una presenza capillare inizialmente negli stati di Espírito Santo e Paraná (1888) e, successivamente, São Paulo e Rio Grande do Sul (1895 e 1896); la Congregazione delle Suore Missionarie di San Carlo Borromeo (scalabriniane), fondata nel 1895 e che si occupò, inizialmente, dell'Orfanatrofio Cristoforo Colombo a São Paulo e, successivamente, anche dell'istruzione, della formazione cristiana e dell'assistenza sanitaria; l'Istituto delle Suore Missionarie del Sacro Cuore di Gesù, fondato nel 1880 da Santa Francesca Saverio Cabrini, che aprì la prima casa a São Paulo nel 1903.

Oltre a questi istituti missionari, bisogna ricordare anche l'importante lavoro dei frati cappuccini della provincia di Savoia, che arrivarono nel Rio Grande do Sul nel 1896, dietro invito del vescovo locale per dedicarsi alla cura pastorale degli immigrati italiani del nord-est dello stato. Finalmente, in diverse aree, anche gesuiti, francescani minori, maristi, redentoristi e diversi istituti religiosi femminili realizzarono attività specifica con gli immigrati.

La prima organizzazione religiosa delle comunità italiane

La religiosità ha accompagnato gli immigrati italiani in tutti i momenti della giornata migratoria. Nelle diverse situazioni di crisi che affrontavano, ricorrevano alle loro devozioni, soprattutto al rosario, convinti che solo la Madre di Dio e il Signore potevano mitigare le loro sofferenze²⁴. Arrivati alle località di destino, spesso in luoghi sperduti nel mezzo della foresta vergine, sempre trovavano il momento per la pre-

²³ Cfr Vitor Otávio Fernandes Biasoli, «A matriz católica da ex-Quarta Colônia de imigração italiana», *MÉTIS: história & cultura*, (9), 17, 2010, pp. 117-131.

²⁴ Zagonel, *Igreja e Imigração Italiana*, p. 48.

ghiera familiare. Racconta Zagonel: «la prima parte dell’Ave Maria era recitata dagli uomini e la seconda dalle donne. Poi le Litanie della Vergine Maria, il Salve Regina e una serie di Padre Nostro per i parenti rimasti in Italia, per i defunti della famiglia, per gli ammalati. [...] La preghiera della famiglia si concludeva con il “Dio sia benedetto”, recitato in italiano»²⁵.

Tra i primi gruppi di coloni che arrivarono in Brasile di solito non c’erano presbiteri. Per questo, specialmente negli stati dello Spirito Santo e del sud del Brasile, le colonie diedero origine ad una organizzazione laicale spontanea della vita religiosa. Con l’ausilio di catechismi o libri liturgici portati dall’Italia, organizzavano momenti di preghiera, attività di catechesi o funzioni religiose davanti ad una immagine della Vergine o di un santo. Era scelto nella comunità colui che avrebbe svolto la funzione del prete, generalmente tra le persone con maggior formazione religiosa, spesso un ex seminarista o sacrestano. Nasceva così la figura del cosiddetto “prete-laico”, tipica non solo delle comunità italiane, ma anche di quelle tedesche luterane – “pseudo-pastore”²⁶. Era la propria comunità a strutturarsi religiosamente intorno ad una cappella – costruita in regime di *mutirão* – dividendo i compiti e distribuendo responsabilità. Il Frate cappuccino Antonio Bampi ricorda così l’attività del padre, che aveva svolto la funzione di “prete-laico” nella fine del XIX secolo:

convocava il popolo alla mattina della domenica nella Cappella di San Vigilio [...] e celebrava la messa recitando e cantando tutta la cerimonia, seguendo un libro voluminoso (probabilmente un messale). Iniziava con un segno della croce, leggeva l’Introito, cantava il Gloria e il Credo, procedeva alla lettura della Bibbia, la preghiera dell’Offertorio e del Canone. Non c’era, evidentemente, la consacrazione del pane e del vino, ma erano recitate le preghiere di Comunione e di Ringraziamento. Alla fine, la cerimonia mattutina terminava con cantici, preghiere per i malati, per i morti e per le necessità della comunità. Erano recitati normalmente cinque “Padre nostro”, “Ave Maria” e “Gloria al Padre” e la conclusione era riservata al tradizionale “Dio sia benedetto”²⁷.

Comuni erano anche la recita del rosario, il battesimo dei neonati e le funzioni per i defunti. La catechesi era spesso realizzata in ambito familiare.

Questa strutturazione laicale delle colonie non era comune nello stato di São Paulo dove, come abbiamo visto, gli immigrati italiani era-

²⁵ *Ibidem*, p. 49.

²⁶ Cfr. Martin Dreher, «Protestantismo de imigração no Brasil», in *Id.*, a cura di, *Imigrações e história da Igreja no Brasil*, pp. 109-131.

²⁷ Zagonel, *Igreja e Imigração Italiana*, p. 55-56.

no soprattutto lavoratori agricoli contrattati da *fazendeiros*, i quali determinavano i ritmi della vita religiosa. In questi casi, non era la comunità a costruire la cappella, ad occuparsi della sua manutenzione e delle attività religiose. Erano i *fazendeiros* che invitavano periodicamente un ministro ordinato per soddisfare le esigenze religiose dei lavoratori.

La differenza tra la realtà dei piccoli proprietari e dei braccianti è significativa: la religione, nel primo caso, era uno strumento di resistenza di fronte alle sfide della giornata migratoria; nel secondo caso, era un'attività voluta e mediata dal *fazendeiro*, lo stesso che spesso sfruttava i lavoratori italiani. Nel primo caso, la cappella era anche il centro delle relazioni sociali delle comunità agricole: la religione si strutturava come elemento di coesione sociale, il che non avveniva nel secondo caso. Non è per caso che il numero di vocazioni presbiterali era molto più alto al sud che nel caso paulista²⁸.

La presenza dei "preti-laici" non era interpretata in termini sostitutivi o concorrenziali alla figura del prete. Di solito, le comunità italiane, abituate nella terra natale ad una forte dipendenza dal clero, lottarono aspramente per la presenza stabile di un presbitero. Ciononostante, durante i primi anni, la presenza di missionari era sporadica: erano soprattutto i carlisti e, nel Rio Grande do Sul, i cappuccini che intraprendevano lunghi viaggi, a piedi o a cavallo, per raggiungere le colonie lontane: durante 8 o 10 giorni amministravano i sacramenti (soprattutto battesimo, matrimonio, prima comunione, riconciliazione e eucarestia), insegnavano il catechismo e, a volte, chiedevano fondi per sostenere le loro attività pastorali²⁹. Finita la missione, si recavano immediatamente da un'altra colonia. Tali viaggi erano talmente duri che numerosi missionari, in pochi anni, furono costretti ad abbandonare l'attività per seri problemi di salute³⁰.

²⁸ Nei grandi centri urbani la cura pastorale era realizzata dal clero locale o da religiosi stranieri presenti in maggior numero.

²⁹ In realtà, queste visite periodiche di missionari non erano una novità nel contesto della realtà brasiliana. Lazzaristi, cappuccini e redentoristi avevano reso questa pratica missionaria abbastanza comune, in un contesto di scarsa urbanizzazione e limitatissimo numero di presbiteri.

³⁰ È il caso, per esempio, dei primi carlisti che si recarono nello Stato del Paraná (Cf. Azzi, *A Igreja*, I, pp. 227-228). Per rendersi conto delle difficoltà di queste missioni tra le colonie situate all'interno degli stati, è sufficiente citare la testimonianza, del 1902, del frate cappuccino Raphael che considerava «*il servizio pastorale agli infermi come il lavoro più pesante. Solo chi lo pratica sa quello che significa viaggiare a cavallo 3, 5 e perfino 10 volte alla settimana, percorrendo 20, 30 e perfino 50 chilometri, e ritornare immediatamente, preparare le lezioni, dirigere una casa e seguire la disciplina. Per questa attività si esige un coraggio eroico e i nostri missionari americani lo possiedono e non si fanno mai pregare per dedicarsi alla salvezza delle anime*» (Zagonel, *Igreja e Imigração Italiana*, p. 159).

L'arrivo dei presbiteri degli istituti religiosi nelle colonie rappresentava un momento di festa. Vale la pena citare le parole di Oscar Beozzo: «*Le testimonianze sono praticamente unanimi sulla buona accoglienza ai sacerdoti, accompagnata da espressioni di tenerezza e ringraziamento. I nomi di molti di coloro che hanno percorso le colonie a piedi o a cavallo, attraversando fiumi senza ponte, percorrendo itinerari impossibili, visitando le famiglie delle comunità, con pioggia o sole, calore o freddo, sono registrati nei cuori e nella storia di praticamente ogni immigrante e ogni comunità*»³¹.

D'altra parte, queste missioni sporadiche dei missionari non erano sufficienti per soddisfare le esigenze religiose di comunità abituate in Italia alla presenza costante di un presbitero. Il problema principale era costituito dalla cura pastorale degli ammalati e dei moribondi: «*e se qualcuno si ammala e muore, chi ci confesserà e chi renderà la nostra anima al Signore?*»³², si lamentavano dei coloni di una *fazenda* paulista, nel 1892. Insomma, la prospettiva laicale della prima organizzazione delle colonie non era frutto di una scelta, ma di una necessità.

La difficile presenza missionaria del clero regolare

Con l'arrivo di un maggior numero di presbiteri di istituti missionari, avvenne un significativo cambiamento dell'organizzazione religiosa delle colonie. Il prete assume le redini delle comunità e stabilisce i ritmi della pratica religiosa. Non sarebbe corretto parlare di un inquadramento delle colonie, dato che, di solito, furono le stesse comunità a sollecitare con insistenza la presenza di un ministro ordinato. Il passaggio dalla prima fase laicale a quella clericale, in realtà, non si produsse con grandi conflitti, tranne in alcuni casi nei quali, per mancanza di prudenza, i missionari non seppero gestire il periodo di transizione nel rispetto dell'attività precedente e della figura del "prete-laico"³³.

³¹ Beozzo, «A Igreja e a imigração», p. 58. D'altra parte, a volte, l'arrivo del clero missionario causava anche conflitti, specialmente per il rigore e la poca tolleranza con la quale questi interpretavano eventuali atti non molto ortodossi delle comunità o dei loro "preti-laici" (*ibidem*, pp. 58-60); in alcune situazioni, gli immigrati preferivano «*la celebrazione del nostro prete di cappella*», ossia del "prete-laico" (Zagonel, *Igreja e Imigração Italiana*, p. 55). Nell'opinione di Zagonel, gli immigrati «*nella loro semplicità non si collocavano problemi di ordine teologica a rispetto della validità delle cerimonie dei loro preti. Per loro erano importanti i gesti e le parole. Era una religione dei gesti e delle parole: ma questa sarebbe una deviazione dalla vera fede o sarebbe una fede adattata alla realtà di un popolo abbandonato e solitario?*» (*ibidem*, p. 58).

³² Azzi, *A Igreja*, I, p. 187.

³³ Zagonel, *Igreja e Imigração Italiana*, p. 57.

La presenza stabile di un presbitero nella comunità, generalmente, implicava la costruzione di una Chiesa maggiore, di una casa parrocchiale e del campanile. L'erezione della parrocchia aveva come presupposto la donazione della terra alla Chiesa e il pagamento dell'onorario per il parroco, principalmente nel periodo posteriore alla separazione tra Chiesa e Stato. Finalmente, nell'ottica della romanizzazione – intensamente richiesta dall'episcopato brasiliano – si stabiliva una chiara distinzione tra le funzioni laicali e quelle clericali, ed erano incentivate devozioni tipiche del cattolicesimo romanizzato, come il Sacro Cuore di Gesù o l'Apistolado da Oração.

È interessante notare come, prima dell'arrivo più o meno stabile dei missionari, la situazione delle colonie immigrate italiane fosse analoga a quella vissuta per diversi secoli dal cattolicesimo brasiliano: assenza di ministri ordinati, missioni popolari sporadiche e protagonismo laicale. La grande differenza è che, contrariamente alle comunità brasiliane, questa prima fase per la maggioranza degli italiani durò solo alcuni anni. Questo può giustificare la relativa tranquillità con la quale avvenne la transizione da una fase all'altra. Nello stesso tempo, questo spiega perché i missionari italiani trovavano tanta resistenza nelle comunità brasiliane, soprattutto quando, oltre ad amministrare sacramenti, pretendevano predicare³⁴. E chiarisce anche le reticenze del popolo brasiliano ad accettare il processo di romanizzazione che, di fatto, ebbe risultati apprezzabili solo nelle ridotte aree urbane e tra le classi medie³⁵.

Insomma, l'arrivo degli immigrati e la strutturazione marcata clericale delle loro colonie, principalmente nel sud del paese, intensificò la diversificazione del cattolicesimo brasiliano. Le comunità immigrate, nelle loro "isole culturali" – come le definisce Azzi³⁶ – trapiantarono una struttura ecclesiale tridentina, che rappresentava quasi il modello ideale per le pretese dell'episcopato brasiliano ultramontanista, ma che si scontrava con la religiosità popolare brasiliana – come vedremo nel prossimo paragrafo – ed anche con le resistenze del clero secolare locale che non vedeva di buon occhio questi cambiamenti repentini e tanto meno la presenza di un gran numero di presbiteri religiosi stranieri.

C'erano in gioco non solo questioni religiose, ma anche economiche. Specialmente dopo la fine del padronato, le rendite del clero secolare

³⁴ Commenta Zagonel: al popolo cristiano «non piacevano i sermoni ed anche i laici più coscienti prevenivano i missionari che "se vogliono essere apprezzati, non devono predicare". Al popolo non piace di essere corretto» (*ibidem*, p. 153).

³⁵ Riolando Azzi, «O catolicismo de imigração», in Dreher, a cura di, *Imigrações e história da Igreja no Brasil*, p. 66.

³⁶ *Ibidem*, p. 76.

erano ridotte ai contributi dovuti per i sacramenti. In questo senso era vista negativamente anche la pratica delle missioni, nelle quali i religiosi stranieri amministravano sacramenti a ingenti quantità di persone, il che toglieva importanti proventi al clero locale³⁷. Per evitare contrasti, i membri degli istituti religiosi spesso rinunciavano agli introiti per la loro attività missionaria, ma con il tempo questa situazione diventò economicamente insostenibile, al punto che diversi istituti finirono per accettare parrocchie, come nel caso dei cappuccini³⁸ e dei carlisti³⁹.

A volte, esistevano conflitti anche tra o all'interno degli istituti religiosi. In questi casi, i problemi erano spesso di ordine pastorale – per esempio, tra religiosi più o meno favorevoli all'iniziativa laicale, più o meno tolleranti di fronte alle possibili deviazioni dell'ortodossia tridentina⁴⁰ o, come vedremo più avanti, con differenti priorità in relazione alla cura pastorale delle comunità italiane.

Finalmente, non furono rare anche le divergenze tra i missionari stranieri e l'episcopato. Come detto, i vescovi brasiliani, benché primi patrocinatori degli istituti religiosi stranieri, difendevano un processo di romanizzazione che implicava un rafforzamento della parrocchia territoriale, il che si scontrava, a volte, con le esigenze di maggiore autonomia da parte degli istituti missionari dedicati esclusivamente all'attività missionaria con determinati gruppi etnici⁴¹.

³⁷ È bene ricordare che, nonostante le reiterate accuse di avidità, il clero secolare nel periodo posteriore alla fine del padronato non viveva sicuramente una situazione economica confortevole, al punto da dover esercitare, a volte, un'altra professione per il proprio sostento.

³⁸ Zagonel, *Igreja e Imigração Italiana*, p. 160.

³⁹ Riolando Azzi, *A Igreja e as migrações*, II, *A fixação da imigração italiana e a implantação da obra escalabriniana no Brasil (1904-1924)*, Paulinas, São Paulo 1988, p. 319.

⁴⁰ A questo proposito, è interessante citare il caso delle differenti posizioni pastorali tra i carlisti Marcellino d'Agnadello e Giuseppe Venditti. Il primo, ex-cappuccino, aveva incentivato nello stato dello Spirito Santo, agli inizi degli anni 80 del XIX secolo, un sistema di collaborazione laicale per supplire ai lunghi periodi di assenza del ministro ordinato. Tuttavia, al suo arrivo, nel 1888, l'ultramontanista padre Venditti non si mostrò molto tollerante con il modello ecclesiale, riducendo il più possibile le interferenze laicali e proibendo anche certe pratiche liturgiche, come le Messe dello Spirito e la lettura della Vangelo da parte di laici durante la celebrazione liturgica. Commenta Riolando Azzi: «*I coloni erano considerati, pertanto, solamente come eventuali assistenti degli atti liturgici celebrati dal clero, senza alcuna partecipazione. Secondo il rigido schema oriundo del modello ecclesiale tridentino, l'iniziativa dei laici si restringeva all'ambito delle devozioni*» (Azzi, *A Igreja*, II, p. 63). Il conflitto tra i due carlisti ebbe fine con l'abbandono dell'Istituto da parte di Padre Marcellino.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 264-269.

Le comunità immigrate italiane e il cattolicesimo *moreno* del Brasile

Il cattolicesimo *moreno* brasiliano ha avuto origine dalla religiosità devozionale portoghese, influenzata, col tempo, da tradizioni indigene e africane. Il prodotto, con caratteristiche specifiche nelle varie regioni del paese, può essere considerato sincretico, nel senso che Eduardo Hoornaert dà a questo concetto: il sincretismo è una «*esigenza dell'attività missionaria*» che è composta sempre da due momenti: quello apologetico, nel quale si afferma la peculiarità del cristianesimo, e quello sincretico, nel quale si entra in dialogo con l'alterità e si cerca di tradurre lo spirito cristiano nella concretezza dello specifico ambiente sociale, culturale e religioso⁴².

Il cattolicesimo popolare brasiliano si è formato in un contesto caratterizzato dalla schiavitù di un grande numero di abitanti, dall'assenza del clero e dal protagonismo delle confraternite laicali che, poco a poco, hanno "morenizzato" l'immaginario religioso popolare, attraverso, per esempio, le immagini *morenas* di São Benedito, Nossa Senhora di Aparecida e Nossa Senhora di Nazaret di Belém, nello stato del Pará⁴³. Le religioni indigene e africane, proibite e perseguitate dall'istituzione cattolica, sono sopravvissute attraverso un processo di negoziazione e di assunzione di determinati elementi della religione dei dominatori; o, in un'altra ottica, il cattolicesimo è risuscito ad imporsi come religione egemonica estendendo le sue frontiere simboliche e introducendo al suo interno determinati elementi del contesto socio-religioso vigente⁴⁴.

Non abbiamo qui lo spazio per approfondire la questione. Quello che ci interessa sottolineare è come fosse difficile per i missionari stranieri e per i propri immigrati italiani, abituati ad un cattolicesimo di stile tridentino, comprendere che la Chiesa brasiliana era una versione differente, ma non necessariamente inferiore o moralmente condannabile del cattolicesimo italiano. Come abbiamo visto, le proprie comunità italiane, in condizioni analoghe – non identiche – a quelle lusitane, diedero origine ad un processo di adattamento che fu interrotto solamente per

⁴² Eduardo Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*, Vozes, Petrópolis 1974, pp. 22-30.

⁴³ Id., *O cristianismo moreno*, pp. 96-100.

⁴⁴ Nonostante l'interesse che le religioni hanno nello stabilire confini simbolici visibili e invalicabili e nel sostenere la loro purezza, in realtà, come sostiene Enzo Pace, «è difficile trovare religioni allo stato puro che non abbiano incorporato nella loro evoluzione storica altre religioni, le quali, per un verso sono andate perdute, per un altro sono riuscite in realtà a sopravvivere (a volte a vivere appieno, sotto mentite spoglie) nel tempo» (Enzo Pace, *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 14).

l'immediata e intensa presenza missionaria dei vari istituti religiosi, cosa che non avvenne nel caso delle comunità portoghesi.

In ogni caso, la rappresentazione negativa del cattolicesimo brasiliano era così intensa che per molti missionari la netta separazione dalla popolazione autoctona era uno dei fattori prioritari per la preservazione della fede degli immigrati. Questo isolamento, in realtà, era abbastanza ovvio nel sud del Brasile, dove gli immigrati occuparono, frequentemente, terre incolte e spopolate, nelle quali riuscirono a costruire piccole isole di italianità. Più complessa era la situazione degli italiani di São Paulo o dei centri urbani, dove i contatti erano più frequenti, così come l'esogamia⁴⁵.

Numerose testimonianze certificano la difficoltà dei missionari di dialogare con la cultura e la religiosità delle popolazioni locali. Del clero secolare brasiliano già abbiamo accennato. Il non rispetto del celibato, lo scarso zelo pastorale, l'avidità di denaro e la ridotta formazione erano fonte di scandalo per gli immigrati. Il carlista Colbachini diceva a rispetto: *«i parroci qui possono essere considerati semplicemente come funzionari del governo [...] Dicono messa quando fa loro piacere o quando è stata richiesta, e quasi tutti si liberano di questa obbligazione in dieci minuti o poco più. Non si preoccupano di confessare neanche i moribondi»*⁴⁶. La visione negativa del clero e della religiosità brasiliana aveva anche implicazioni in termini vocazionali: ordini e congregazioni cercavano candidati per la vita religiosa basicamente tra le colonie italiane, tedesche e polacche⁴⁷ e non solo per ragioni culturali, ma, a volte, anche razziali⁴⁸.

⁴⁵ Scarano, «O imigrante nas terras do café», p. 163.

⁴⁶ Azzi, *A Igreja*, II, p. 211.

⁴⁷ La diffidenza in relazione alla popolazione brasiliana era così forte che nel 1961 – ad un anno dell'inizio del Concilio Vaticano II – in un incontro della Conferenza Nazionale dei Religiosi e delle Religiose del Brasile, si discusse la possibilità di accettare afro-brasiliani come candidati alle vocazioni per la vita religiosa. La decisione finale fu di accettarli, ma dopo *«attento e minuzioso esame»*. Vale la pena citare la descrizione dell'episodio del teologo afro-brasiliano Antônio Aparecido da Silva: *«La decisione dell'Assemblea della Conferenza dei Religiosi e Religiose del Brasile sull'accettazione o non accettazione di negri e negre nella Vita Religiosa non fu tranquilla e molto meno unanime. Alcuni provinciali argomentarono che come nella Bibbia non tutte le tribù furono chiamate al servizio dell'altare, così non tutti i popoli sono vocazionati. Altri dissero ancora che i negri erano discendenti di Cam, pertanto "razza" maledetta, e non di Sem che diede origine alla "razza" benedetta. Ci fu chi arrivò a dire che per procedere da culture naturaliste, i negri / e non sarebbero capaci di mantenere il celibato. Nonostante questi assurdi argomenti, alla fine conclusero che, in ogni caso, avrebbero dovuto riformulare le orientazioni della proibizione dell'entrata di negri / e nei seminari e nelle case di formazione perché la legge Afonso Arinos, recentemente approvata, proibiva pratiche esplicite di razzismo e discriminazione. La soluzione trovata fu: "Si accettino vocazioni negre, però dopo at-*

Anche i comportamenti tenuti durante le feste religiose dalle popolazioni locali erano oggetto di dure critiche, che vertevano soprattutto sull'ignoranza religiosa, sull'eccessiva esteriorità – il che sarebbe segnale di una ridotta interiorità –, sull'aspetto teatrale – e per questo presumibilmente irriverente –, sulle danze e sull'esagerato culto dei santi. In realtà, questa rigida valutazione puramente dottrinale – tipica di un contesto di riforma tridentina e ultramontanista – non considerava assolutamente la dimensione storica e antropologica delle feste religiose. Vale la pena, a questo proposito, riportare un commento di Eduardo Hoornaert: *«per superare questa visione che parte dalla non-partecipazione vivenziale, è necessario studiare la festa in relazione alla vita diaria. La festa è differente dalla vita diaria, è uno spazio di libertà in una vita di schiavitù. Lo schiavo deve lavorare per il padrone, ma danza per se stesso. Siccome il lavoro non può essere religione, perché è un lavoro marcato dallo sfruttamento e dall'ingiustizia, la religione si realizza dopo il lavoro, ai margini del lavoro, come un intervallo in mezzo al lavoro, come un respiro libero in mezzo all'oppressione»*⁴⁹. La festa religiosa, con le sue espressioni corporali⁵⁰, era la celebrazione simbolica di una libertà negata da un sistema ingiusto, ma tollerato e a volte approvato anche dalla gerarchia cattolica⁵¹.

Un altro fattore che generava diffidenza da parte degli immigrati e dei missionari era lo stile di vita familiare dei brasiliani. La famiglia patriarcale, che costituiva il centro della vita sociale ed anche della trasmissione della fede nelle colonie italiane, era praticamente inesisten-

tento e minuzioso esame» (As vocações afro-descendentes no Brasil, http://www.orionitas.com.br/destaques_orionitas_pe_toninho.php).

⁴⁸ Secondo João Hauck, nel 1937-1938, una delle condizioni per entrare nel seminario dei redentoristi olandesi era che i candidati fossero *«di colore bianco»*. A causa di alcune proteste, l'espressione fu posteriormente modificata: *«di esteriorità conveniente»* (João Fagundes Hauck, «Visão dos padres holandeses e alemães sobre o clero brasileiro e a devoção popular», in Dreher, a cura di, *Imigrações e história da Igreja no Brasil*, p. 191).

⁴⁹ Eduardo Hoornaert, «A cristandade na primeira época colonial», in Id. *et alii*, *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*, II/1, Vozes/CEHILA, Petrópolis 1977, pp. 388-389.

⁵⁰ A questo proposito è sufficiente ricordare le ataviche lotte dei missionari, nell'epoca coloniale, per far “vestire” i popoli indigeni, soprattutto le donne. Il proprio Re di Portogallo inviò vestiti come “elemosina” ai missionari, che, nella Bahia, organizzarono la “confraternita dei vestitini”: bambini indigeni che andavano alle processioni con vesti bianche donate da fedeli portoghesi (Hoornaert, *O cristianismo moreno*, pp. 136-137).

⁵¹ Storicamente, la partecipazione degli schiavi alle feste religiose, così come alle celebrazioni domenicali, è stata una grande conquista della Chiesa, una conquista raggiunta dopo anni di lotta contro gli schiavisti. Tuttavia, nel contesto della riforma cattolica della seconda metà del secolo XIX, i criteri di giudizio cominciavano a cambiare.

te tra gli afrobrasiliani. Il matrimonio era un sacramento estremamente raro e spesso proibito agli schiavi⁵², il che significa che la grande maggioranza dei figli erano “naturali”. Inoltre, per l’assenza di vincoli stabili – ossia, il matrimonio –, per il commercio interno degli schiavi e per lo squilibrio nella distribuzione di genere⁵³, spesso le madri avevano figli da differenti padri. La famiglia patriarcale di stile italiano, pertanto, non esisteva tra queste popolazioni che, tuttavia, ricrearono vincoli familiari dal battesimo: nella celebrazione battesimale nasceva una tela complessa di relazioni di padrini, madrine e figliocci con una serie di obbligazioni e responsabilità sociali e religiose. Era una tela di relazioni parentali spirituali «*poco percettibile al migrante europeo che arrivava in Brasile*»⁵⁴.

La difficoltà di comprendere e valorizzare la realtà culturale e religiosa delle classi popolari brasiliane diventò ancora maggiore quando – per la mediazione dei missionari e forse anche in reazione alla “permissiva” cultura brasiliana – le colonie immigrate cominciarono a vivere una vera e propria etica puritana, una “spiritualità monacale”, con una rigida morale che regolava i diversi momenti della vita familiare e sociale in un’ottica più consona alla vita consacrata che alla vita laicale⁵⁵. La proibizione di feste danzanti⁵⁶, la repressione della corporeità, la separazione tra sessi nelle celebrazioni religiose, il rigido controllo dei fidanzamenti, l’ascesi del lavoro, la valorizzazione delle vocazioni religiose e una visione sacralizzata del mondo rurale con la relativa ricerca costante di protezione religiosa, inasprivano le differenze, così come la visione negativa in relazione al cattolicesimo brasiliano.

Non è per caso, dunque, che la presenza dell’immigrazione italiana in Brasile fu spesso interpretata come occasione propizia o *kairós* per la “conversione” del cattolicesimo locale. Il carlista Colbachini, così interpretava la missione delle comunità italiane: «*Credo che Dio nella sua*

⁵² Secondo Beozzo, nel 1888, anno dell’abolizione della schiavitù, solo il 10,8% degli schiavi con più di 16 anni era sposato o vedovo. Nel Rio Grande do Sul la percentuale era dell’1,2% e nel Paraná del 5,5%. Al contrario, nello stato di São Paulo gli schiavi sposati o vedovi erano il 26,1% per il tentativo di sostituire il proibito commercio di schiavi con la produzione interna (Oscar Beozzo, «A família escrava e imigrante na transição do trabalho escravo para o livre», in Maria Luiza Marcilio, a cura di, *Família, mulher, sexualidade e Igreja no Brasil*, Loyola, São Paulo 1993, pp. 44-45).

⁵³ *Ibidem*, pp. 30-31.

⁵⁴ Azzi, *A Igreja*, II, pp. 41-42.

⁵⁵ Azzi, «O catolicismo de imigração», pp. 77-79.

⁵⁶ Secondo Zagonel, nel Rio Grande do Sul, a differenza delle colonie tedesche, dove la pratica della danza era comune durante le festività, tra gli italiani era abbastanza rara e «*nel caso [i coloni] tentassero, trovavano sempre la censura del missionario che la proibiva rigorosamente*» (Zagonel, *Igreja e Imigração Italiana*, p. 68).

misericordia dispose questa immigrazione italiana nel Brasile per suscitare in questo popolo la fede che, seminata un giorno dal sudore e dal sangue dei presbiteri della Compagnia di Gesù, ha perso attualmente quasi tutta la sua valenza. Qui non si conosce la pratica della religione. Uno su cento assiste la messa nei giorni festivi»⁵⁷. Secondo il religioso, in Brasile la religione era ridotta a due sacramenti (matrimonio e battesimo), che erano, tra l'altro, atti civili, mentre non c'era nessuna preoccupazione da parte del clero secolare in relazione al catechismo.

Questi brevi esempi rivelano il profondo distacco che esisteva tra le comunità italiane e quelle brasiliane, un distacco non solo comportamentale, ma anche e soprattutto simbolico e cognitivo, nel senso di profonda difficoltà reciproca di interpretare e comprendere l'alterità. Gli stessi missionari, nonostante l'importanza che hanno avuto per la preservazione della fede e per la promozione umana delle colonie italiane, non sono rimasti esenti da logiche di stampo colonialista. Secondo Azzi, molti dei conflitti con le popolazioni brasiliane avevano origine «nell'idea di superiorità della quale si rivestivano diversi missionari, mantenendo un certo disprezzo del clero e del popolo brasiliano. A volte sembrava che non sapessero dell'esistenza di una chiesa locale, con le sue tradizioni e realizzazioni, come se fosse necessario praticamente cominciare tutto di nuovo in materia di istituzione religiosa. Sebbene in un processo non sempre cosciente, agivano impregnati dall'ideologia della dominazione coloniale»⁵⁸.

Italianità, integrazione e azione missionaria

La complessa relazione delle comunità italiane con il cattolicesimo *moreno* brasiliano e, più in generale, con la cultura locale, sollevava il problema dell'integrazione degli immigrati e sul ruolo che doveva occupare la cultura italiana nel futuro delle colonie.

Secondo Zagonel, gli italiani nel Rio Grande do Sul hanno mantenuto una espressiva omogeneità linguistica e culturale non per un attaccamento alla madrepatria di oltremare, ma a causa dell'isolamento e del poco interesse per la formazione scolastica – tanto da parte del governo brasiliano, quanto da parte degli immigrati – il che ritardò il processo di acquisizione dell'idioma portoghese. Inoltre il popolo cattolico, influenzato anche da alcuni istituti religiosi, avrebbe interiorizzato lo spirito ultramontanista romano che, all'epoca, vedeva lo Stato italiano, da poco unito, come un usurpatore delle terre del papato. Ossia, gli

⁵⁷ Azzi, *A Igreja*, II, p. 253.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 368.

italiani erano più legati alla Santa Sede che allo Stato italiano⁵⁹. Non è della stessa opinione Angelo Trento che, pur riconoscendo il «*rapido processo di integrazione*» degli italiani – specialmente tra quelli che si stabilirono a São Paulo –, ricorda altresì che quando l'Italia entrò nella prima guerra mondiale, si formò un comitato “Pro Patria” che, oltre a raccogliere ingenti quantità di denaro, arruolò più di 6 mila volontari, il che rivela che l'attaccamento alla patria di origine era ancora abbastanza sentito⁶⁰.

In ogni caso, quello che ci interessa approfondire è la posizione della Chiesa cattolica su questo tema. L'episcopato brasiliano, nonostante l'enfasi marcatamente ultramontanista, era in parte cosciente di questa problematica. Se gli istituti missionari – frequentemente invitati a venire in Brasile dai propri prelati – contribuivano alla cura pastorale degli immigrati ed al processo di romanizzazione del paese, d'altra parte potevano provocare una grave frattura fra i differenti cattolicesimi presenti nel territorio e, nel caso incentivassero la manutenzione delle culture dei paesi di origine, potevano compromettere l'unità e la coesione sociale del Brasile. Bisogna ricordare, inoltre, che stiamo nel periodo della separazione tra Stato e Chiesa (1891): il cattolicesimo adesso era costretto a negoziare la manutenzione di determinati privilegi e non aveva interesse a creare situazioni di conflitto con le autorità pubbliche.

Tra i vescovi non c'era unanimità su questo tema. Alcuni difendevano la necessità di tutelare le tradizioni culturali degli immigrati – viste come lievito per un cambiamento a livello nazionale –, come il tedesco João Becker, vescovo di Porto Alegre; in senso contrario, c'erano quelli che pretendevano una rapida integrazione, come Duarte Leopoldo e Silva, vescovo della diocesi del Paraná, che non accettava che i

⁵⁹ Nel 1901, un illustre personaggio italiano in visita alle comunità *gauchas*, avrebbe ascoltato da un colono: «*quando i poveri coloni mangiavano pignoni, nessun veniva d'Italia visitarli; ma adesso che mangiano caponi, tutti vogliono venire a dividere con loro*» (Zagonel, *Igreja e Imigração Italiana*, p. 43).

⁶⁰ Angelo Trento, *Do outro lado do Atlântico. Um século de imigração italiana no Brasil*, Nobel, São Paulo 1988, pp. 191-205. Tra gli immigrati italiani era presente, senza dubbio, il legame con la terra di origine, che può essere testimoniato anche dalla toponimia: Nova Trento, Nova Milano, Nova Bassano ecc. Tuttavia, l'inserimento nella complessa realtà brasiliana ha provocato un generalizzato processo di negoziazione culturale nel quale la fedeltà alla cultura italiana era valorizzata solo in assenza di necessità o interessi maggiori. È questa la posizione di Pozenato, per il quale, probabilmente, «*non ci fu un progetto esplicito e deliberato di mantenere valori della terra di origine. Nel caso che non ci fossero impedimenti, quei valori erano trapiantati e mantenuti. Ma nel caso di qualche interesse o necessità di sostituirli, erano sostituiti*» (José Clemente Pozenato, «A cultura da imigração italiana», in Florence Carboni e Mario Maestri, a cura di, *Raízes italianas do Rio Grande do Sul. 1875-1997*, UPF, Passo Fundo 2000, p. 125).

missionari si dedicassero esclusivamente alla cura pastorale degli immigrati e esigeva attività anche con le famiglie povere brasiliane che spesso vivevano ai margini delle colonie⁶¹. In ogni caso, nonostante le differenze, l'episcopato brasiliano era egemonicamente favorevole alla progressiva integrazione degli immigrati. L'italianità, pertanto, doveva essere sostituita dal legame con la nuova patria.

Anche tra i missionari c'erano posizioni differenti. I religiosi carlisti, per esempio, ritenevano che l'attività missionaria tra le colonie italiane dovesse essere realizzata da missionari italiani e non da stranieri, come nel caso dei cappuccini francesi della Savoia nel Rio Grande do Sul, che a loro volta, interpretavano la loro missione in un'ottica puramente spirituale e, pertanto, non consideravano una priorità conservare o promuovere il nazionalismo degli immigrati⁶². È evidente che esistevano interessi e priorità differenti. In Europa, da dove venivano i religiosi stranieri, le differenze nazionali erano abbastanza sentite, specialmente in Italia che da pochi anni aveva raggiunto l'unità nazionale e che era in un processo di ricerca di un'unità culturale.

D'altra parte, i cappuccini francesi, pur sostenendo il carattere prettamente religioso della loro missione, non esitarono a promuovere la cultura della loro patria: in un incontro col vice-console francese, nel 1897, frate Bruno poteva sostenere che «i Cappuccini furono chiamati per la restaurazione morale e religiosa della diocesi e realizzarono non solo un'opera morale, ma patriottica e francese, nello stesso tempo, [...] si impegnarono a rivelare il prestigio del nome della Francia in questa regione»⁶³. In realtà, anche i cappuccini, perseguitati in patria da uno Stato che, nel 1905, decreterà la totale separazione con la Chiesa, avevano interesse nel mostrare il proprio patriottismo di fronte alle autorità civili francesi.

Monsignor Scalabrini, da parte sua, difendeva il riavvicinamento tra la Santa Sede e lo Stato italiano e non nascondeva l'importanza della preservazione dell'italianità, forse anche come segnale dell'attaccamento della Chiesa allo Stato italiano o come realizzazione extrapatria del suo progetto riconciliatore. I carlisti, pertanto, non esitavano nel promuovere il nazionalismo italiano, così come a preservare la cultura italiana⁶⁴. In modo particolare, Scalabrini non transigeva sull'abbandono della lingua italiana. In una intervista data al *Fanfulla*, nel 1904, durante la sua visita alle comunità brasiliane, il vescovo di Piacenza affermava: «nel mio lungo viaggio nel Nord America non feci altro che ripetere ai nostri compatriotti queste parole: la lingua italia-

⁶¹ Azzi, «O catolicismo de imigração», p. 91.

⁶² *Ibidem*, pp. 168-171.

⁶³ Zagonel, *Igreja e Imigração Italiana*, p. 180.

⁶⁴ Azzi, *A Igreja*, II, pp. 356-358.

na. *È questo il segreto per essere forti e uniti*⁶⁵. E subito dopo: «*Finché un uomo parla la sua lingua, non perde la fede*». Scalabrini era profondamente convinto dello strettissimo nesso tra l'idioma e la fede, anche se non interpretava l'italianità come una forma di colonialismo, ma come contributo specifico delle comunità per arricchire il popolo brasiliano⁶⁶.

Per rendere ancora più complesso il quadro è importante ricordare che tra le colonie tedesche lo spirito patriottico fu incentivato in maniera ancora più intensa, sia da pastori di denominazione luterana, sia da gesuiti e pallottini tedeschi.

Rioldando Azzi, comunque, ricorda che, benché presenti, questi conflitti tra istituti missionari oriundi di differenti paesi non devono essere sovradimensionati. Tra i religiosi non mancarono numerosi esempi di collaborazione⁶⁷. Inoltre, la riforma ultramontanista finiva per unire i missionari che si trovavano in sostanziale accordo sulla necessità di conservare la religiosità tridentina delle comunità.

L'impegno per la promozione umana

Lo Stato brasiliano alla fine del XIX secolo non aveva le risorse sufficienti per provvedere alla promozione sociale delle comunità immigrate. In certi periodi, il governo brasiliano assunse i costi del viaggio e, nel sud del Brasile, diede terre ai coloni con la possibilità di pagamento differito, ma non ebbe alcuna preoccupazione per l'assistenza sanitaria e per l'istruzione delle comunità.

Le cronache dell'epoca riferiscono, da una parte, una forte dedizione dei missionari per l'assistenza spirituale delle colonie italiane e, dall'altra, un certo impegno per la promozione umana. Probabilmente la dimensione strettamente religiosa era una priorità assoluta, ma l'assistenza sociale, quando possibile, costituiva un obiettivo dei missionari e delle missionarie.

⁶⁵ L'importanza della lingua sarà confermata con insistenza da Paolo VI: «*I migranti portano con sé il loro modo di pensare, la propria lingua, la propria cultura e la propria religione. Tutto ciò costituisce un patrimonio per così dire spirituale di pensieri, di tradizioni e di cultura che perdurerà anche fuori della patria. Esso perciò deve essere dappertutto tenuto in grande considerazione. Non ultimo posto deve avere in questo campo la lingua nativa dei migranti, attraverso la quale essi esprimono la mentalità, le forme di pensiero e di cultura e i caratteri stessi della loro vita spirituale*» (*Pastoralis Migratorum Cura*, n. 11).

⁶⁶ João Batista Scalabrini, *A emigração italiana na América*, a cura di Redovino Rizzardo, ESTA/CEPAM/UCS, Caxias do Sul 1978, p. 78, nota 28. Rizzardo aggiunge, comunque, che non tutti i missionari e le istituzioni italiane interpretavano così l'italianità.

⁶⁷ Azzi, *A Igreja*, II, p. 358. Azzi cita l'esempio proprio di Scalabrini che, nel Rio Grande do Sul, sollecitò alcune direttrici di azione al provinciale dei cappuccini per orientare l'azione pastorale dei carlisti.

Perché “quando possibile”? In alcuni casi, esistevano fattori esterni e concreti che rendevano la promozione umana estremamente difficile se non impossibile, soprattutto quando non si limitava al mero assistenzialismo. Per esempio, come abbiamo già accennato, nello stato di São Paulo, quando i missionari entravano nelle *fazendas*, non era molto semplice denunciare le violazioni contro i coloni, dato che l’assistenza pastorale era condizionata dal beneplacito dei *fazendeiros*. In altri casi, la mancanza di tempo o di risorse economiche rendevano molto difficile l’aiuto assistenziale, principalmente in un contesto nel quale i propri missionari avevano serie difficoltà di sussistenza.

Un altro serio impedimento era dovuto alla diffidenza dello Stato brasiliano in relazione a possibili interferenze degli stranieri su questioni socio-politiche interne. In altre parole, i religiosi e religiose stranieri, così come gli immigrati, erano fedeli al Brasile o al loro paese di origine? Nella menzionata intervista di Giovanni Battista Scalabrini al *Fanfulla*, il vescovo di Piacenza dovette rispondere ad accuse ricevute in relazione ai reali motivi della presenza dei suoi religiosi e religiose in Brasile: «*Io non ho nessuna missione di nessun governo. La mia missione è essenzialmente religiosa. Vengo per visitare gli Istituti e le scuole della Congregazione di San Carlo; e gli emigranti mi interessano vivamente per l’assistenza morale e religiosa*»⁶⁸. Il prelado, in breve, dovette sottolineare come tra i suoi missionari e missionarie non esistessero interessi colonialisti, né preoccupazioni di interferire in questioni socio-politiche della realtà brasiliana.

Insomma, gli istituti missionari dovettero far fronte a una serie di difficoltà e sospetti che, tuttavia, non impedirono di svolgere un’intensa attività, soprattutto in un’ottica assistenziale. È importante citare il caso dello scalabriniano Giuseppe Marchetti che, dopo aver presenziato alla morte di una madre a bordo della nave che lo portava in Brasile, decise di costruire due orfanotrofi a São Paulo, con la finalità di soccorrere gli orfani dell’emigrazione italiana. Il religioso dedicò la breve vita a questa attività, ottenendo risorse economiche sia da donazioni di benestanti della capitale paulista, sia dalle colonie degli immigrati italiani.

Le suore missionarie di San Carlo Borromeo svolsero un ruolo fondamentale nell’orfanotrofio⁶⁹. Consoni, il successore di Marchetti, nel 1890, scriveva a Scalabrini chiedendo l’invio di altre missionarie, perché «*le povere suore fanno sacrifici inauditi, ma l’arco troppo teso si spezza, e ne ho già tre ammalate*»⁷⁰.

⁶⁸ Azzi, *A Igreja*, II, p. 199.

⁶⁹ Lice Maria Signor, *João Batista Scalabrini e a migração italiana. Um projeto sócio-pastoral*, s. ed., Porto Alegre 1986, p. 173.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 194.

Marchetti è un esempio di come il servizio strettamente religioso poteva essere conciliato con la promozione umana⁷¹. Nelle parole di suor Lice Signor, «*la preoccupazione per il benessere materiale e per l'elevazione umana degli emigrati del suo Paese diventò, per lui, parte integrante del proprio processo stesso di evangelizzazione*»⁷².

Un altro importante aspetto della promozione sociale era rappresentato dall'area dell'istruzione. Zagonel, descrivendo la situazione del Rio Grande do Sul, sostiene che il governo locale non era molto interessato all'istruzione delle colonie degli immigrati che, a loro volta, specialmente nel caso degli italiani, consideravano la formazione scolastica una perdita di tempo e di denaro⁷³. Gli istituti missionari, soprattutto femminili, furono invitati da vescovi locali per aprire collegi e supplire a questa grave carenza.

Claudio Ponce de Leon, vescovo della diocesi di São Pedro, nel Rio Grande do Sul così presentava, nel 1897, le sue priorità per i collegi cattolici diretti da religiose: «*non vogliamo grandi collegi per figlie dei ricchi, ma piccole case di educazioni per i figli dei nostri coloni che devono essere, prima di tutto, cristiani di solida formazione – saper leggere, scrivere, fare piccoli calcoli e, soprattutto, una buona preparazione per i doveri della famiglia come cucito, cucina e lavanderia*»⁷⁴. De Boni, tuttavia, sottolinea come spesso, in realtà, i collegi cattolici finirono per occuparsi soprattutto delle classi abbienti⁷⁵.

Alcuni istituti religiosi svolsero un'importante azione anche nell'area della sanità. Tra i carlisti, per esempio, attraverso la collaborazione del consolato italiano ed anche di finanziamenti inviati da consorzi creati appositamente in Italia, si riuscì ad avere finanziamenti per un dispensario farmaceutico nello stato dello Spirito Santo⁷⁶. Col tempo sorsero diversi centri sanitari ed ospedali di ordini e congregazioni religiose. Ma forse l'attività di promozione umana più importante

⁷¹ In una lettera, così padre Giuseppe descrive il prodotto di un suo viaggio tra le colonie: «*nei 30 giorni ch'io mi sono inoltrato per l'interiore il Signore mi ha dato l'opportunità di fare 72 prediche, confessare 2.600 persone e comunicarle, regolarizzare un'infinità di matrimoni e, quello che più importa [...] la prima Comunione a 720 giovanetti, tra i quali alcuni sposati*» (ibidem, p. 175).

⁷² Ibidem, p. 174.

⁷³ Zagonel, *Igreja e Imigração Italiana*, p. 45. Bisogna considerare che per l'economia di sussistenza delle famiglie immigrate la mano d'opera era essenziale. I figli erano educati per integrare il gruppo familiare e solo dopo il matrimonio assumevano altre responsabilità (cf. Jaime Giolo, «Os imigrantes e a educação», in Carboni e Maestri, a cura di, *Raízes italianas do Rio Grande do Sul*, pp. 133-134).

⁷⁴ Ibidem, p. 113.

⁷⁵ Luís Carlos De Boni, «O catolicismo da imigração: do triunfo à crise», in José Hildebrando Dacanal, a cura di, *RS: imigração & colonização*, Mercado Aberto, Porto Alegre 1980, p. 250.

⁷⁶ Azzi, *A Igreja*, II, pp. 102-106.

dei missionari era costituita dall'organizzazione solidale delle proprie colonie. Nell'azione pastorale, i missionari incentivavano l'unità e l'aiuto reciproco come prima forma di assistenza.

Riflessione conclusive

I religiosi e le religiose degli istituti missionari hanno svolto un'azione fondamentale per la conservazione della fede degli immigrati italiani, amministrando sacramenti, catechizzando e promovendo la dignità umana. Tuttavia, non sempre sono riusciti a creare ponti con il cattolicesimo locale, interpretato sovente in modo sostanzialmente negativo, sia per l'azione degradante del clero secolare locale, sia per le pratiche suppostamente sincretiche della popolazione cattolica. La difficoltà nel riconoscere e valorizzare gli aspetti positivi della Chiesa locale ha origine nelle profonde differenze socio-culturali, nonché storiche, tra gli immigrati e le classi popolari brasiliane, così come nei criteri di giudizio basati, sostanzialmente, su principi tridentini ed ultramontanisti.

Questa realtà provocò, nel sud del Brasile, la formazione di un cattolicesimo "insulare", separato e, a volte, indifferente al cattolicesimo locale. Si dovranno aspettare diversi decenni prima di avere una reale interazione tra il cattolicesimo *moreno* brasiliano e il cattolicesimo tridentino italiano. Un po' diversa fu la realtà dei centri urbani, nei quali, nonostante la formazione di quartieri etnici, l'interazione con la cultura e la religiosità brasiliana era molto più intensa, così come l'esogamia e l'acquisizione del portoghese come prima lingua.

In realtà, bisogna riconoscere che i religiosi e le religiose che arrivarono in Brasile dovettero svolgere un'azione estremamente delicata e complessa al fine di conciliare i diversi interessi in gioco: la Santa Sede, dopo la perdita del potere temporale, voleva aumentare il suo controllo sulla chiesa brasiliana attraverso la Nunziatura Apostolica; i vescovi brasiliani, difensori del processo di romanizzazione e della struttura pastorale territoriale, erano interessati ad assumere le redini di comunità ecclesiali fino ad allora lasciate alle iniziative delle confraternite laicali; il clero secolare locale, soprattutto dopo la fine del padronato, doveva ripensare il proprio sostentamento finanziario e vedeva con diffidenza e timore il ruolo svolto dai presbiteri stranieri; le autorità degli ordini e congregazioni volevano che i propri missionari mantenessero vivo e operante il carisma specifico e le proprie priorità pastorali; il consolato italiano era interessato a conservare relazioni strette con le comunità italiane, difendere l'italianità e lo spirito nazionalista; lo Stato brasiliano pur avendo favorito l'ingresso degli immigrati non nascondeva i timori di mascherato colonialismo e, per questo, esigeva che l'immigrazione straniera non pregiudicasse lo spirito pa-

triottico nazionale; gli impresari brasiliani e i latifondisti produttori di caffè volevano mano d'opera a basso costo e sottomessa, più disposta al lavoro che alla pratica religiosa, e che permettesse la transizione dal lavoro schiavo al lavoro "libero"; il popolo cattolico brasiliano vedeva, a volte, con reticenza il processo di romanizzazione e, in modo indiretto, la funzione che gli immigrati e gli istituti religiosi potessero svolgere a questo proposito; infine, gli immigrati italiani, espulsi dalla loro patria, chiedevano conforto spirituale e prossimità solidale.

È nel mezzo di questo complesso e intenso fuoco incrociato che migliaia di missionari e missionarie, nonostante i limiti oggettivi e soggettivi che, a volte, non hanno contribuito al bene della causa, hanno svolto la loro preziosa attività missionaria, con fede, coraggio e spirito di sacrificio.

Roberto MARINUCCI

estudos1@csem.org.br

*Centro Scalabriniano di Studi
Migratori (CSEM) di Brasilia*

Abstract

The massive Italian migration to Brazil, at the end of the 19th century, provoked an immediate response from the Church, by sending many missionaries for the pastoral care of the immigrants. In Brazil, the newcomers found a church not sufficiently structured and in the process of transformation, because of the end of the proprietorship and the beginning of the process of *romanization*.

Scope of the article is to analyze the mission of the foreign religious Institutes responsible for the Italian immigrants within the socio-religious Brazilian environment, by considering the various factors that interacted in the missionary activity. Thus, after presenting the situation of the Brazilian Church at the end of the 19th century, the main features of the Italian immigration and of the missionary religious Institutes, the article describes how the immigrant communities structured their religious practice and the role of the foreign religious missionaries. If it is correct to affirm that the missionary Institutes contributed to the preservation of the faith among the immigrants and to enrich the Brazilian Catholicism, it is also important to state that, over time, they were transformed by the encounter with the local Catholicism.

L'emigrazione italiana in Argentina

Una serie di studi su questo fenomeno condotti dal CSER

Fin dal suo nascere (1963), il Centro Studi Emigrazione Roma (CSER) si è interessato attraverso ricerche e studi a uno dei fenomeni più significativi dell'emigrazione italiana, ovvero i grandi flussi verso l'Argentina, che a partire dalla metà dell'Ottocento e fino alla metà del secolo scorso hanno portato oltre 3 milioni di nostri connazionali a rifarsi una nuova vita in quella nazione.

Questo articolo offre una breve sintesi delle tematiche approfondite lungo gli anni e propone alcuni spunti di riflessione¹, per continuare a suscitare ancora oggi un rinnovato interesse su una pagina così significativa della storia italiana.

Quadro generale dei flussi migratori

Gli immigrati italiani in Argentina fanno ormai parte della storia di quel paese, anzi le ricerche degli ultimi decenni hanno accresciuto e sottolineato il valore della loro presenza nel tempo². Fin dalla scoperta del nuovo mondo, numerosi mercanti e marinai italiani erano giunti in Sud America; anzi, secondo le stime di Franceschini, a partire dall'unità d'Italia (1861) aumentarono gli arrivi dalla Penisola e divennero ben presto la maggioranza degli immigrati del posto.

¹ Autori come Rosoli, Favero, Devoto e tanti altri hanno scritto moltissimo sugli italiani in Argentina e quei lavori ancora oggi rappresentano un valido punto di riferimento per ulteriori ricerche su questo tema specifico. Per una conferma si vedano le grandi sintesi di Fernando Devoto, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 2002, e *Storia degli italiani in Argentina*, Donzelli, Roma 2007.

² Cfr. Luigi De Rosa, «L'emigrazione italiana in Argentina: un bilancio», in Fernando Devoto e Gianfausto Rosoli, a cura di, *L'Italia nella società argentina. Contributi sull'emigrazione italiana in Argentina*, CSER, Roma 1988, pp. 73-74.

Tabella 1: italiani in Argentina nel primo decennio unitario

Anni	Italiani	Totale immigrati
1861	4.807	6.301
1862	4.902	6.716
1863	7.836	10.408
1864	8.432	11.682
1865	7.697	11.767
1866	9.212	13.696
1867	7.221	13.225
1868	18.937	25.919
1869	21.419	28.958
1870	23.101	30.898

Fonte: Antonio Franceschini, *L'emigrazione italiana nell'America del Sud*. Studi sull'espansione coloniale transatlantica, Forzani, Roma 1908

Fino al 1914, l'Argentina continuò a ricevere gruppi consistenti di italiani che, a causa di carestie e malattie in patria, o a motivo delle politiche migratorie più favorevoli, decisero di stabilirsi in questa nazione per rimanervi definitivamente³. Infatti, secondo i dati offerti dalle statistiche del tempo, la popolazione italiana non naturalizzata in Argentina cresceva sempre di più, fino a raggiungere nella seconda decade del 1900 oltre il milione e mezzo di persone.

Tabella 2: gli italiani in Argentina, 1871-1925

Anni	Italiani
1871	56.016
1881	254.338
1891	452.000
1901	618.000
1911	929.863
1924	1.771.378

Fonte: Luigi De Rosa, «L'emigrazione italiana in Argentina: un bilancio», in Devoto e Rosoli, a cura di, *L'Italia nella società argentina*, p. 80

Inizialmente, gli emigranti provenivano dal Nord Italia ed erano specialmente liguri, lombardi e piemontesi; ma verso la fine del XIX se-

³ Vari fattori incidono sulla fluttuazione statistica: ad esempio, a motivo della disputa sanitaria tra Argentina e Italia, nel 1910 gli italiani erano 104.718, mentre l'anno seguente (1911) furono solo 32.719. Cfr. Luigi Favero, «Fonti per lo studio dell'emigrazione in Argentina», in Gianfausto Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina. Reti sociali, famiglia, lavoro*, Studium, Roma 1993, p. 17; Gianfausto Rosoli, «Il "conflitto sanitario" tra Italia e Argentina del 1911», in Devoto e Rosoli, a cura di, *L'Italia nella società argentina*, pp. 288-310.

colo si aggiunsero folti gruppi di meridionali, in particolare calabresi e lucani, che pian piano subentrarono agli altri loro connazionali, che, dopo alcuni anni di lavoro all'estero, avevano preferito far ritorno nella madrepatria per acquistare qualche appezzamento di terreno oppure aprire un'attività in proprio. Dopo una battuta d'arresto in coincidenza con il primo conflitto mondiale, l'emigrazione italiana in Argentina in modo massiccio, per poi ridursi drasticamente con la crisi economica del 1931⁴.

La ripresa dei flussi dopo la seconda guerra mondiale vide ancora una volta l'Argentina al primo posto come meta di destinazione degli italiani⁵, superando tutti gli altri paesi che precedentemente avevano accolto i gruppi di immigrati più numerosi, quali gli Stati Uniti, il Brasile e il Canada. Di fatti, in questo periodo l'Argentina godeva di una forte espansione economica e le sue politiche governative favorivano l'immigrazione di europei, i quali avevano sul posto già molti parenti e paesani⁶.

Tabella 3: gli italiani in Argentina e nelle altre principali mete americane nel secondo dopoguerra

Anni	Argentina	Brasile	Stati Uniti	Canada
1946	749	603	5.442	–
1947	27.379	4.137	23.471	58
1948	69.602	4.697	16.677	2.406
1949	98.262	6.949	11.480	5.991
1950	78.531	8.980	8.998	7.135

Fonte: Alessandro Nicosia e Lorenzo Prencipe, a cura di, *Museo nazionale emigrazione italiana*, Ministero degli Affari Esteri - Gangemi, Roma 2009, p. 68.

A partire dagli anni 1960, l'emigrazione italiana verso le Americhe e in particolare verso l'Argentina scomparve. I rimpatri, infatti, superarono gli espatri, grazie alla ripresa economica dell'Italia e di tutta l'Europa, che ormai scoraggiavano la partenza di preziosa manodopera.

⁴ Anche se gli italiani che giunsero in Argentina superarono i 3 milioni, quasi la metà (47%) fecero ritorno in patria dopo poco tempo, particolarmente quelli del Nord Italia, che preferirono reinvestire i propri guadagni grazie allo sviluppo industriale delle loro regioni. Cfr. Maria Cristina Cacopardo, «Alcuni problemi di concettualizzazione sull'immigrazione italiana di massa in Argentina», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, pp. 69-71.

⁵ Tra il 1946 e il 1950, l'Argentina riceve più della metà degli espatri diretti oltreoceano. Cf. Anna Maria Birindelli, «Stabilità e mutamenti della dinamica migratoria italiana all'estero negli ultimi decenni», in Devoto e Rosoli, a cura di, *L'Italia nella società argentina*, p. 108.

⁶ Cfr. Maria Inés Barbero e Maria Cristina Cacopardo, «L'immigrazione europea in Argentina nel secondo dopoguerra: vecchi miti e nuove realtà», in Rosoli, *Identità degli italiani in Argentina*, p. 294; Gianfausto Rosoli, «La politica migratoria italo argentina nell'immediato dopoguerra (1946-1949)», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, pp. 341-390.

Tabella 4: Arrivi e partenze dall'Argentina, 1960-1965

Anni	Arrivi	Partenze
1960	4.405	4.487
1961	2.483	2.955
1962	1.817	2.316
1963	945	2.758
1964	621	3.693
1965	436	1.268

Fonte: Nicosia-Prencipe, a cura di, *Museo nazionale emigrazione italiana*, p. 69

Fin dall'inizio, gli italiani si insediarono in gran parte nella città di Buenos Aires o in altri centri urbani⁷, dove occuparono qualsiasi settore lavorativo: dall'edilizia, alla campagna, dal commercio ai servizi urbani. Ben presto molti di loro si distinsero per le loro capacità imprenditoriali e misero a frutto quanto appreso in patria, attraverso la coltivazione della vite, la coltura del baco da seta, e avviando un vero e proprio commercio con la madrepatria. Nonostante la permanenza iniziale in città, col passare del tempo e grazie soprattutto alla costruzione della ferrovia, molti cominciarono ad avventurarsi altrove, popolando campagne e nuove terre ancora incolte, fondando istituti, scuole, ospedali e altre attività a beneficio degli italiani all'estero. Di certo, gli italiani in Argentina hanno contribuito notevolmente allo sviluppo della nazione, come pure a favorire il benessere economico dell'Italia, grazie alle numerose rimesse inviate per moltissimi anni. I rapporti sociali, politici ed economici tra i due paesi si sono rafforzati nel tempo, così da poter affermare con certezza il valore dell'emigrazione come strumento di dialogo e di scambio arricchente tra i vari paesi.

Il lavoro degli italiani

Tra il 1880 e il 1930⁸, gli italiani in Argentina si distinsero per il loro successo nel mercato del lavoro, assumendo posizioni di riguardo nelle attività svolte o addirittura aprendo imprese e industrie di vario

⁷ La circoscrizione di Buenos Aires assorbiva almeno il 50% degli italiani, seguita da La Plata, Rosario e Cordoba. Cfr. Birindelli, «Stabilità e mutamenti della dinamica migratoria italiana», p. 120.

⁸ In questi anni si nota anzitutto la grande maggioranza di uomini in emigrazione, come pure la varietà delle loro occupazioni. Inizialmente, la quasi totalità degli italiani si dedicarono all'agricoltura, ma col passare degli anni, agli inizi del 1900, si affermarono sempre di più gli artigiani e i commercianti. Cfr. Maria Cristina Cacopardo e José Luis Moreno, «Características demográficas y ocupacionales de los migrantes italianos hacia Argentina (1880-1930)», *Studi Emigrazione*, 75, 1984, pp. 281-284.

genere. A Buenos Aires gli italiani costituivano oltre il 50% dei proprietari o lavoratori dell'industria locale, cioè piccole o medie imprese dedite all'edilizia e alla metallurgia, al commercio e alla finanza. Inoltre, fin dal 1910, i buoni rapporti intessuti con l'Italia permisero di aprire anche in Argentina le prime filiali di grandi compagnie italiane, come la Pirelli, Cinzano e Fiat⁹.

Il successo degli italiani in Argentina, soprattutto in questi primi decenni di forte immigrazione, si nota se paragonato a quello degli immigrati in Nord America. Infatti, appaiando gli italiani di Buenos Aires a quelli di New York, si vede immediatamente l'ascesa dei primi a posizioni importanti, distinguendosi ben presto come lavoratori qualificati o divenendo proprietari di piccoli stabilimenti industriali, o ancora assumendo ruoli significativi nelle organizzazioni operaie e imprenditoriali¹⁰.

Per migliorare le proprie possibilità economiche, dopo alcuni anni di lavoro e di permanenza in città i coloni e i braccianti italiani cominciarono ad uscire da Buenos Aires e a muoversi verso altre zone del paese, utilizzando le vie ferroviarie o quelle fluviali. Così diversi gruppi si stabilirono nelle province di Santa Fe, Cordoba, Entre Rios e Mendoza, colonizzando territori inesplorati e impiantando la produzione vitivinicola. Soprattutto Mendoza divenne la terra promessa dell'emigrazione italiana, dove già «nel 1910 esistevano più di 780 cantine e 675 distillerie, quasi tutte in mano agli italiani»¹¹.

Grazie al successo degli italiani in America Latina, soprattutto in Argentina si fece strada l'idea dell'espansione coloniale e si intensificarono i rapporti commerciali tra le due nazioni. Tuttavia, le buone speranze e le illusioni iniziali non produssero dei vantaggi consistenti per l'Italia, fatta eccezione per i flussi di rimesse¹².

Il successo che le masse dei contadini ottennero nel fertilizzare le pianure disabitate del Sud America creò presso gli studiosi e gli osservatori l'illusione che l'Italia [...] potesse estendere pacificamente i suoi

⁹ Cfr. Maria Inés Barbero, «El rol de los italianos en el nacimiento y desarrollo de las asociaciones empresarias en la Argentina (1880-1930)», in Devoto e Rosoli, a cura di, *L'Italia nella società argentina*, pp. 138-144.

¹⁰ Cfr. Samuel L. Baily, «Lo studio degli immigrati italiani in Argentina in prospettiva comparata», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, pp. 34-35. Si veda dello stesso autore *Immigrants in the Lands of Promise: Italians in Buenos Aires and New York City, 1870-1914*, Cornell University Press, Ithaca NY 1998.

¹¹ Gianfausto Rosoli, «La colonizzazione italiana delle Americhe tra mito e realtà (1880-1914)», *Studi Emigrazione*, 27, 1972, p. 335.

¹² Cfr. Angelo Trento, «Argentina e Brasile come paesi di immigrazione nella pubblicistica italiana (1860-1920)», in Devoto e Rosoli, a cura di, *L'Italia nella società argentina*, pp. 212-213.

confini in quelle contrade. Ma il lavoro nelle campagne americane non trovò il sostegno né dei privati, né dell'azione governativa, straniera o italiana [...] Proprio gli organismi creati per illuminare il governo declinarono la propria responsabilità di fronte al problema del finanziamento e della garanzia da accordare alle imprese di colonizzazione e agli emigrati stessi. I partiti politici trascurarono il fenomeno o si accorsero molto tardi della sua importanza nel favorire una cooperazione internazionale nei movimenti di manodopera; essi consideravano come perduti per le battaglie sociali e per le riforme quelli che solcavano l'oceano e si dedicavano alla coltivazione della terra e ritenevano che gli emigrati avrebbero ingrossato il ceto medio dei piccoli proprietari meno sensibili alle rivendicazioni¹³.

In definitiva, gli immigrati italiani influirono molto sullo sviluppo economico e sociale dell'Argentina, dove arrivarono spinti dalla propaganda favorevole e dal richiamo di coloro che li avevano preceduti. L'ultima ondata di immigrati (1947-1955), comunque, ebbe delle caratteristiche ben diverse: diminuirono, infatti, i contadini e manovali generici e aumentarono i commercianti, gli impiegati e i professionisti, che avevano già ricevuto in Italia una formazione scolastica e professionale ed erano desiderosi di ottenere posti di lavoro più consoni al ceto medio¹⁴. Comunque, molti di loro non ottennero il successo sperato e affrontarono dure fatiche e abusi, raggiungendo difficilmente il benessere per sé e per le proprie famiglie. *«In sostanza le fortune dell'Argentina avranno un rapido declino e non per colpa della colonizzazione agricola promossa dagli italiani; questa sarà l'ancora di salvezza di una nave, che faceva paurosamente acqua»*¹⁵.

Caratteristiche degli italiani in Argentina

Una ricerca molto interessante riguarda la regione di provenienza degli italiani immigrati in Argentina. *«L'approccio regionale, dunque, costituisce un fecondo ambito d'indagine per rispondere a diverse questioni che le domande su scala nazionale non possono soddisfare. La regione è, dunque, un ottimo ambito per ricerche comparative, entro uno o più ambiti nazionali»*¹⁶.

¹³ Rosoli, «La colonizzazione italiana delle Americhe tra mito e realtà», p. 375.

¹⁴ Cfr. Barbero e Cacopardo, «L'immigrazione europea in Argentina nel secondo dopoguerra», p. 308.

¹⁵ *Ibidem*, p. 336.

¹⁶ Fernando J. Devoto, «Appunti per una comparazione tra le emigrazioni spagnole e italiane in Argentina», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, p. 63.

Un primo aspetto da sottolineare, nel confronto tra immigrati del nord e del sud Italia in campo professionale, fu il buon inserimento dei liguri e dei piemontesi nel lavoro agricolo, divenendo ben presto proprietari terrieri e fondando anche delle colonie. Inoltre i liguri, esperti nella navigazione, si riversarono in buona parte nel commercio fluviale ed in poco tempo presero il controllo del porto di Buenos Aires. Gli italiani del sud, specialmente calabresi e siciliani¹⁷, erano poco propensi a prendere iniziative, quali la fondazione di una colonia o di un'associazione di mutuo soccorso, ma preferirono rimanere semplici manovali e garzoni, accontentandosi molto spesso di fare lavori saltuari e giornalieri¹⁸.

Un altro paragone interessante è quello dei matrimoni tra italiani. Anzitutto, si nota l'influsso diretto della famiglia e della comunità nella scelta del coniuge, in modo da preservare la cultura e mantenere salde le tradizioni del paese d'origine. L'endogamia veniva molto praticata, mentre l'esogamia non era molto diffusa almeno tra le prime e seconde generazioni di immigrati, che continuarono a scegliere il proprio coniuge tra i connazionali, ovvero tra quelle persone provenienti dalla stessa regione, provincia o paese di provenienza¹⁹.

Friulani

Tra i gruppi italiani più numerosi in Argentina si annoverano i friulani, che vi giunsero a partire dal 1877 fino alla seconda guerra mondiale. Negli ultimi decenni del Novecento, sono comunque diminuiti a vista d'occhio, non soltanto a motivo dei rientri in Italia, ma soprattutto a causa della mortalità o della migrazione in altre nazioni, quali gli Stati Uniti, il Canada o la Svizzera²⁰. In Argentina, la comuni-

¹⁷ Un'analisi approfondita dei gruppi siculo e calabrese si può trovare in Maria Cristina Cacopardo e José Luis Moreno, «La emigración italiana meridional a la Argentina: calabreses y sicilianos (1880-1930)», *Studi Emigrazione*, 98, 1990, pp. 231-249. Gli autori precisano che le caratteristiche degli italiani del sud, per quanto concerne l'emigrazione a catena, non si discostano da quelle del nord. Si possono notare differenze nelle annate di arrivo, nella partecipazione maggiore o minore alle associazioni, nella distribuzione professionale e di alloggio, ma si devono molto spesso attenuare i toni di differenze o divergenze tra i gruppi del nord e del sud.

¹⁸ Cfr. Cacopardo, «Alcuni problemi di concettualizzazione», pp. 68-69.

¹⁹ Cfr. Eduard J. Míguez, «Il comportamento matrimoniale degli italiani in Argentina. Un bilancio», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, pp. 81-105.

²⁰ Per quanto riguarda il fenomeno della rimmigrazione, esso è abbastanza frequente in Argentina. Tuttavia, mentre è comune l'uscita dall'Argentina verso altri paesi come Stati Uniti ed Europa, non avviene invece il contrario, ovvero l'emigrazione da questi paesi verso l'Argentina. Cfr. Elena Saraceno, «L'emigrazione fallita: rientri e carriere professionali dei friulani in Argentina», in Devoto e Rosoli, a cura di, *L'Italia nella società argentina*, pp. 127-128.

tà friulana si è dedicata particolarmente all'agricoltura e alla manovalanza generica, a causa della scarsa scolarizzazione o formazione professionale²¹, che hanno impedito una mobilità ascendente dei friulani in campo professionale, mentre «*nella maggior parte dei casi rimanenti si osserva una forte mobilità tra settori e rami di attività diversi senza cambiamenti della posizione nella professione oppure con posizioni di livello inferiore*»²². Un altro elemento da sottolineare è la grande difficoltà incontrata dagli immigrati friulani di risparmiare qualcosa, a causa della forte inflazione e della crisi economica argentina, che hanno impoverito gli immigrati e li hanno costretti a rientrare, spesso svendendo quei pochi beni accumulati con anni di duro sacrificio.

Agnonesi

Un altro gruppo italiano abbastanza visibile nella città di Buenos Aires è quello degli agnonesi (Molise), che verso la fine del XIX secolo si stabilirono nel Barrio del Carmen, soppiantando man mano tutti gli altri gruppi presenti nell'area. All'interno della comunità, col passare del tempo, ascesero alcune personalità che si distinsero particolarmente, sia nella categoria dei professionisti che in quella dei commercianti²³. Tra i commercianti, il caso dei fratelli Marinelli, che offrivano numerosi servizi ai paesani attraverso i loro uffici e agenzie²⁴, rappresentò un chiaro esempio di ascesa nella sfera pubblica e politica non solo tra i paesani, ma anche tra gli italiani in Argentina. Il loro interesse al benessere dei paesani, il loro intervento a favore di tanti italiani, la loro capacità di

²¹ I paesani o i parenti non sempre hanno agevolato l'inserimento dei nuovi arrivati, aiutandoli a trovare casa e lavoro; anzi in vari casi, loro stessi si sono rivelati dei veri *padroni* o sfruttatori della situazione, arricchendosi alle spalle dei giovani, spesso attirati nel paese con la prospettiva e la speranza di facili guadagni e di successo assicurato. Cfr. Eduardo O. Ciafardo, «Cadenas migratorias e inmigración italiana. Reflexiones a partir de la correspondencia de dos inmigrantes italianos en Argentina, 1921-1938», *Studi Emigrazione*, 102, 1991, pp. 233-256.

²² Saraceno, «L'emigrazione fallita: rientri e carriere professionali dei friulani in Argentina», p. 130.

²³ Tra i professionisti e intellettuali, si devono ricordare in special modo i maestri e direttori musicali, che facevano parte della lunga tradizione del paese di Agnone, che aveva la famosa Banda Sannitica. Tale Banda venne fondata anche a Buenos Aires e riscosse molto successo. Cfr. Romolo Gandolfo, «Notas sobre la elite de una comunidad emigrada en cadena: el caso de los agnoneses», in Devoto e Rosoli, a cura di, *L'Italia nella società argentina*, p. 169.

²⁴ Enrico e Francesco Paolo Marinelli offrirono servizi attraverso un'agenzia, per aiutare gli immigrati in tutte le loro faccende: dai biglietti di trasporto, invio di rimesse, cambio-valuta, agenzia di collocamento e immobiliare, vendita di prodotti tipici, di giornali italiani, ecc. Cfr. Gandolfo, «Notas sobre la elite de una comunidad emigrada en cadena: el caso de los agnoneses», p. 165.

tenere unita la comunità attraverso associazioni e celebrazioni religiose furono alcune delle attività svolte che diedero loro la possibilità di affermarsi nella comunità agnonese e di ottenere prestigio a livello sociale²⁵.

Sirolesi

Un altro gruppo, quello dei sirolesi (Marche), ebbe delle caratteristiche molto simili a quello degli agnonesi. Arrivati in Argentina alla fine del XIX secolo, per lo più chiamati da paesani o parenti, si trasferirono a Buenos Aires e si insediarono prevalentemente nella zona della Boca. Qui prosperarono sensibilmente e si affermarono come una comunità ben unita e organizzata, dedita principalmente alla pesca. Come molti altri gruppi di italiani, anche i sirolesi continuarono a riversarsi in Argentina, che offriva continuamente lavoro, e formarono le loro famiglie, scegliendo persone del proprio paese e rimanendo fortemente ancorati alle proprie tradizioni²⁶.

Molfettesi

Tra gli italiani arrivati “quasi per caso” in Argentina, ci sono i molfettesi (Puglia) che, inizialmente si diressero negli Stati Uniti, ma dal 1920 approdarono anche nel paese sudamericano. Il 90% dei nuovi arrivati era rappresentato da uomini appena ventenni, che lasciarono alle spalle donne e bambini, con l'intento di fare un po' di denaro e rientrare quanto prima al paese; per cui la loro emigrazione era solo di tipo provvisorio e temporaneo.

In Argentina i molfettesi svolsero occupazioni come contadino, manovale, pescatore, muratore o altre attività artigianali. La maggior parte si diresse verso il Río de la Plata, dove già esisteva una comunità di loro paesani, specialmente nella zona di Bahía Blanca e di Rosario. In breve tempo cominciarono a spedire le prime rimesse ai familiari e, dopo circa 5-6 anni, alcuni di loro ritornarono in patria, mentre solo quelli già sposati si trattennero un po' di più. Le rimesse inviate in Italia ebbero immediatamente un effetto benefico per il paese d'origine, garantendo la sussistenza delle famiglie rimaste e favorendo l'economia e l'edilizia del posto.

Un fenomeno interessante era rappresentato dal ruolo molto attivo delle donne all'interno della famiglia. A causa della partenza in massa

²⁵ Cfr. Fernando J. Devoto, «Las cadenas migratoria italianas: algunas reflexiones a la luz del caso argentino», *Studi Emigrazione*, 87, 1987, pp. 364-366.

²⁶ Cfr. Samuel L. Baily, «Chain migration of Italians to Argentina: case studies of the Agnonesi and the Sirolesi», *Studi Emigrazione*, 65, 1982, pp. 73-91.

degli uomini, esse ricevevano e amministravano le rimesse, comprando terreni o barche e prendendo decisioni al posto del marito o dei figli lontani. «È evidente che l'emigrazione svolse una funzione dirompente nell'ambito del cambiamento dei ruoli all'interno della famiglia ed accelerò il consolidarsi della partecipazione della donna nella società»²⁷.

Liguri

Questo gruppo, composto prevalentemente da immigrati provenienti da Chiavari e Lavagna, fu tra i primi a giungere in Argentina, e col passare degli anni essi si disseminarono in varie località. Quelli stabilitisi nella città di Rosario da subito si affermarono a livello commerciale e sociale, dirigendo le associazioni mutualistiche e sostenendo finanziariamente le iniziative assistenziali di tutta la comunità italiana²⁸. Alcuni personaggi come Luigi Casinelli, Giuseppe Caffarena, Stefano Frugoni, Giovanni Devoto, Giacomo Pinasco e i suoi figli, esemplificano l'affermazione finanziaria e sociale non solo nella comunità italiana ma anche in quella argentina, affacciandosi sulla scena politica e ottenendo anche cariche prestigiose²⁹.

Il benessere economico e l'ascesa nella comunità italiana non avvennero necessariamente in tutti i gruppi italiani. È sintomatico il caso di Giuseppe Sgrosso, proveniente da Napoli e sposato con la figlia dell'uomo più potente tra gli agnonesi di Buenos Aires. Nonostante il suo successo economico nella città di Rosario, non riuscì però ad ottenere un posto come presidente delle associazioni di Rosario, praticamente in mano ai liguri, costringendolo a rimanere legato ai suoi paesani e ad affermarsi solo come membro della loggia "Giordano Bruno" e come presidente per vari anni dell'Ospedale Italiano³⁰.

I luoghi di arrivo

Le descrizioni delle città o dei paesi in cui si stanziarono gli italiani, una volta approdati in Argentina, ci fanno penetrare nel vissuto di tanti immigrati, che affrontarono molti problemi e fecero grandi sacrifici per poter garantire un futuro alle proprie famiglie.

²⁷ José L. Moreno, «Le donne in banca: rimesse e famiglie di emigranti meridionali in Argentina prima del 1930. Il caso di Molfetta», *Studi Emigrazione*, 118, 1995, p. 313.

²⁸ Cfr. Carina Frid De Silberstein, «Parenti, negozianti e dirigenti: la prima dirigenza italiana di Rosario (1860-1890)», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, pp. 129-131.

²⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 133-141.

³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 153.

A Buenos Aires, il quartiere della Boca è molto significativo per gli italiani, soprattutto per i liguri, che insediatisi nella zona del porto avviarono numerose attività commerciali e ottennero un discreto benessere tra gli italiani del posto. «*La Boca dispone, infatti, di quasi il 90% delle agenzie marittime e delle case di cambio sulle 69 che possedeva Buenos Aires, di 7 magazzini navali sui 10 esistenti – il che sottolinea un'intensa attività portuaria –; ma elevato è anche il numero di segherie e ferramenta*»³¹. In questa parte della città esistevano, inoltre, numerose scuole pubbliche e private per la formazione dei bambini³², che in percentuale risultavano molte rispetto alla media cittadina³³, come pure c'erano un dispensario medico e una stazione ferroviaria. Insomma, era una piccola città nella grande metropoli, ricca di attività e di gente, dedita alle più svariate professioni.

A causa della massiccia presenza di massoni e anarchici³⁴, ben presto nella zona e tra le classi lavoratrici si fece strada il socialismo, arginato, però, dall'opera della Chiesa cattolica e soprattutto dei salesiani, che cercarono di contenere la mentalità anticlericale offrendo istruzione scolastica, professionale e religiosa attraverso le attività nella chiesa di San Juan Evangelista o i corsi di formazione professionale nei loro laboratori.

Un problema abbastanza grave e assai diffuso in quel tempo era la mortalità infantile, dovuta alla difterite, rosolia, scarlattina, tifo e altre malattie infettive. Data la mancanza di acqua corrente e di rete fognaria in molte delle abitazioni, era abbastanza comune per i più piccoli e deboli di soccombere a causa di queste gravi malattie; ma pian piano le cose migliorarono grazie soprattutto all'opera di risanamento da parte del governo e di cura da parte dei servizi sanitari.

³¹ Dora Barrancos, «Vita materiale e battaglia ideologica nel quartiere della Boca (1880-1930)», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, p. 168.

³² Le scuole private, ovvero finanziate dalle società di mutuo soccorso, quali Unione e Benevolenza e Nazionale Italiana, non ebbero un grande sviluppo, data la mancanza di fondi per mantenerle, per cui gli immigrati preferirono mandare i propri figli alle scuole pubbliche. Cfr. Luigi Favero, «Le scuole delle società italiane di mutuo soccorso in Argentina (1866-1914)», *Studi Emigrazione*, 75, 1984, pp. 347-349.

³³ L'alfabetizzazione degli immigrati avvenne col tempo e produsse degli effetti notevoli sotto la spinta dei nuovi arrivati, che attraverso le scuole cercarono di garantire ai propri figli una buona professione e l'inserimento nella società argentina. Sull'argomento, cfr. Mario C. Nascimbene, «Analfabetismo e inmigración en la Argentina: el caso italiano», *Studi Emigrazione*, 75, 1984, pp. 294-304.

³⁴ Per ulteriori informazioni sulla nascita e lo sviluppo di questi movimenti anarchici e rivoluzionari in Argentina, specialmente nella seconda metà del XIX secolo, cfr. Fernando J. Devoto, «La primera élite política de Buenos Aires (1852-1880)», *Studi Emigrazione*, 94, 1989, pp. 168-193.

La costruzione del nuovo Puerto Madero causò il lento ma graduale declino del quartiere della Boca, che dal 1920 perse il suo splendore e primato a favore di altre zone della città, che il governo cercava di sistemare e sviluppare.

Luján

Un'altra zona fittamente popolata dagli italiani era Luján, che tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX era divenuta la nuova "casa" per ingenti gruppi provenienti da San Demetrio Corone, Santa Sofia d'Epiro, Vaccarizzo Albanese e Terranova di Sibari, piccoli comuni nella provincia di Cosenza che si trovavano in un raggio di pochi chilometri. Molti erano dediti soprattutto al lavoro dei campi e vivevano con le loro famiglie nel settore "Quinto" o distretto di Sant'Elena della città di Luján, dove le case non costavano tanto a motivo delle continue inondazioni del fiume, che si trovava abbastanza vicino.

Una delle caratteristiche principali di questo gruppo italo-albanese era rappresentata dalla fitta rete di relazioni di parentela, che si intensificavano maggiormente attraverso i matrimoni; infatti, se si analizzano i cognomi tipici di questo gruppo, su 85 solo 7 persone non erano unite tra loro da vincoli parentali. Un altro elemento specifico era dato dai momenti di incontro e di aggregazione sociale, che servivano a rafforzare i legami familiari e culturali. I festeggiamenti in occasione della macellazione dei maiali o al termine della costruzione della casa, la festa di San Demetrio, che iniziò ad essere celebrata nel 1973 e portò poi alla costruzione di una cappella in onore del santo, divennero eventi significativi per rafforzare la propria identità. Ma la caratteristica principale di questo gruppo era la preservazione della loro lingua, l'*arbëresh*, che costituiva lo strumento di comunicazione normale tra genitori e figli e tra paesani. Infatti, anche con i nuovi flussi di immigrati «nel quartiere e nel lavoro la storia della prima e della seconda ondata di italo-albanesi sembra fondersi in una sola, e configurare una trama sociale che assicura la continuità dei valori e della cultura arbëresh»³⁵.

Comunque, il processo di assimilazione alla società argentina sembra inesorabile, determinato principalmente dalla scolarizzazione e dalla sensibilità diversa delle nuove generazioni rispetto a quella dei propri genitori³⁶; per cui è inevitabile il cambiamento e in un certo

³⁵ Dedier N. Marquiegui, «Reti sociali, solidarietà etnica e identità. L'impatto delle catene italo-albanesi a Luján», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, pp. 228-229.

³⁶ Il processo di integrazione avvenne lentamente con la prima generazione, ma con i loro discendenti si manifestò rapidamente, a motivo dell'apprendimento della lingua e dell'educazione scolastica, divenendo così parte integrante della società argentina. Cfr. Mario C. Nascimbene, «La asimilación de los italianos y sus de-

senso l'abbandono delle vecchie tradizioni, che vengono tuttavia ostacolati e criticati dagli anziani ancora ancorati alla loro cultura semplice ed originale.

Villa Flandria

Poco lontana da Buenos Aires e da Luján si trova anche Villa Flandria, che fin dal 1924 era divenuta un polo di attrazione per molti immigrati italiani, che avevano trovato lavoro presso un'industria tessile appena aperta nella zona. Dall'analisi degli schedari della fabbrica, si nota immediatamente la presenza preponderante di due gruppi di italiani, provenienti dal Friuli e dalla Calabria, specialmente da Campoformido (Udine) e da San Demetrio Corone e San Cosmo Albanese (Cosenza). La ragione principale di questa loro presenza massiccia dipendeva dalle fitte reti sociali, dall'invito fatto da parenti e paesani ad abitare in determinate zone e a trovare lavoro in ambienti ben precisi.

I nuovi arrivati non erano tutti impiegati come tessitori, ma anche come manovali e muratori, e trovavano nella fabbrica un ambiente ideale e sicuro per poter crescere la propria famiglia ed ottenere una certa stabilità economica, che permetteva loro di costruirsi anche la propria casa.

Il paragone tra questi due gruppi risulta quanto mai interessante e fa emergere alcune caratteristiche particolari. Nella fabbrica lavoravano genitori e figli, ma nel caso dei friulani solo gli uomini, mentre le donne rimanevano in casa a crescere la famiglia. Nei matrimoni, gli italo-albanesi sceglievano il proprio coniuge tra i paesani, mentre i friulani a volte si sposavano con argentini. Inoltre, si nota la tendenza a mantenere la propria identità culturale e la lingua³⁷, soprattutto per gli immigrati meridionali. Il dialetto friulano pian piano venne sostituito dallo spagnolo, per evitare il problema dell'inserimento dei figli nella società, mentre l'*arbëresh* venne meglio conservato nelle famiglie italo-albanesi, anche se tendeva a scomparire con le seconde e terze generazioni, che ormai usavano lo spagnolo e vivevano in un altro contesto sociale³⁸. Infine, esisteva una vera e propria solidarietà tra i lavora-

scendentes en la sociedad argentina (1880-1925)», *Studi Emigrazione*, 123, 1996, pp. 417-441.

³⁷ L'abbandono della lingua natia venne determinato dalla giovane età degli immigrati oppure se erano uomini, in quanto più aperti all'assimilazione e all'integrazione nella nuova società, rispetto alle donne poco esposte alla comunicazione esterna e più adatte al mantenimento della lingua in famiglia. Cfr. Maria B. Fontanella De Weinberg, «Mantenimiento y cambio de lengua entre los italianos del su- doeste bonaerense», *Studi Emigrazione*, 75, 1984, p. 308.

³⁸ Cfr. Mariela E. Ceva, «Immigrazione, reti sociali e lavoro. Il caso degli Italiani nella fabbrica Flandria (1924-1960)», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, pp. 284-285.

tori, che si esprimeva in maniera organizzata ed efficace attraverso il contributo delle associazioni di mutuo soccorso³⁹.

Mendoza

Mendoza fu una delle zone attorno a Buenos Aires, che divenne la meta privilegiata di tanti italiani e soprattutto una miniera d'oro per alcuni viticoltori, che si stabilirono in quelle campagne fertili per iniziare una catena di produzione e di commercio vinicolo assai fiorente.

Tabella 5: italiani a Mendoza

Anni	Totale italiani	% popolazione totale	% popolazione straniera
1869	75	0,1	1,2
1895	4.148	3,6	26,1
1914	28.649	10,3	32,4
1920	28.518	9,0	31,7
1924	32.601	9,1	33,2

Fonte: Alejandro E. Fernández, «L'associazionismo italiano nella provincia di Mendoza», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, p. 249

Col passare degli anni, il numero degli italiani nella zona aumentò considerevolmente. Gli immigrati si dimostrarono alquanto interessati alle attività agricole e ben presto divennero i proprietari di 2/3 delle cantine della città. I primi ad arrivare nella regione furono i settentrionali, specialmente i piemontesi che avevano acquisito una buona esperienza nel settore viticolo già nella madrepatria; ma in seguito si aggiunsero anche i meridionali, che supplirono considerevolmente al grande bisogno di manodopera locale.

Gli italiani, in genere, si dimostrarono poco interessati alla vita politica del paese e conservarono quasi tutti la loro cittadinanza di origine. I loro figli invece, per lo più nati in Argentina, pian piano si coinvolsero nelle varie attività sociali e politiche del paese, raggiungendo e ricoprendo anche cariche pubbliche, che permisero loro di influenzare la politica vitivinicola e difendere gli interessi degli agricoltori.

Una caratteristica tipica degli italiani in Argentina fu pure la creazione di associazioni di mutuo soccorso, quali la Nazionale Italiana, la

³⁹ Tra il 1876 e il 1914, quasi il 90% degli italiani si concentrò tra la città di Buenos Aires, la provincia di Buenos Aires e quella di Santa Fe, dove sorsero numerose associazioni di mutuo soccorso (62 nella capitale, 133 nella provincia di Buenos Aires e 56 in quella di Santa Fe), per venire incontro alle numerose necessità e richieste dei lavoratori. Cfr. Fernando J. Devoto, «Las sociedades italianas de ayuda mutua en Buenos Aires y Santa Fe. Ideas y problemas», *Studi Emigrazione*, 75, 1984, pp. 326-327.

Società Operaia Italiana, l'Italia Unita e altre, che offrirono «*protezione del lavoro, assistenza in caso di malattia, un luogo di sepoltura nella cappella sociale (panteón), sussidi per la disoccupazione, ecc.*»⁴⁰ e si fecero promotrici della cultura italiana, attraverso la fondazione di scuole e teatri. Tuttavia, a motivo dell'invecchiamento degli italiani di prima generazione e della diffusione del sistema previdenziale e sanitario argentino (legge del 1969: affiliazione obbligatoria all'assistenza sociale sindacale)⁴¹, queste associazioni cominciarono lentamente a declinare e scomparire, lasciando il posto a quelle di tipo paesano, che erano meno rigide nei loro statuti e facilitavano l'incontro e l'amicizia tra le persone.

L'assistenza religiosa⁴²

Nel 1870, l'Argentina era già divisa in 5 diocesi distinte (Buenos Aires, Córdoba, Salta, Cuyo e Paraná) e gran parte del clero risiedeva nelle maggiori città, tenendo cura dei molti fedeli e cercando di preservare un tipo di pastorale di matrice spagnola e aristocratica (lo splendore del culto, le funzioni vistose e le grandi esibizioni oratorie sono i pilastri espressivi della cattolicità argentina).

Un altro fattore abbastanza incisivo per quanto riguarda la cura pastorale dei migranti fu la sospensione dei rapporti con il Vaticano, per ben 16 anni (1884-1900), a causa di uno stato liberale e continuamente in conflitto con la Santa Sede; per cui, per diverso tempo alcune diocesi rimasero con sede vacante, data la difficoltà di ottenere nuovi vescovi.

Il clero locale era scarso e poco aperto alle differenze culturali di altri popoli, soprattutto degli immigrati⁴³, che in quegli anni arrivavano nella Repubblica argentina in gran numero, prevalentemente dalla Spagna e dall'Italia, come pure dal resto del Nord Europa, cioè Inghilterra, Germania, Francia e Irlanda. I rapporti fin dall'inizio furono alquanto tesi e difficili, pieni di diffidenza dovuta a pregiudizi e timori ben radicati nella mentalità del clero, specialmente nei confronti degli italiani. Infatti, essi venivano considerati anticlericali, come dimostrava la grande presenza di massoni ed anarchici italiani nel paese, e anche dei separatisti,

⁴⁰ Cfr. Alejandro E. Fernández, «L'associazionismo italiano nella provincia di Mendoza», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, p. 257.

⁴¹ Cfr. Alicia Bernasconi, «Le associazioni italiane nel secondo dopoguerra: nuove funzioni per nuovi immigrati?», in Rosoli, a cura di, *Identità degli italiani in Argentina*, p. 325.

⁴² Cfr. Fabio Baggio, *La Chiesa argentina di fronte all'immigrazione italiana tra il 1870 ed il 1915*, capp. III-IV, Istituto Storico Scalabrini, Roma 2000.

⁴³ Nel 1871, un'epidemia di febbre gialla ridusse considerevolmente il numero del clero diocesano, dato che morirono più di 50 sacerdoti.

dato che il gran numero di immigrati italiani e le loro continue lamentele e pretese di preti italiani venivano giudicate come un loro desiderio di distaccarsi dalla chiesa locale, per formarne una propria.

Per venire incontro a queste iniziali difficoltà e per poter offrire un'assistenza pastorale adeguata al folto gruppo stanziatosi soprattutto nella città e nei dintorni di Buenos Aires, il vescovo diocesano invitò don Bosco a mandare alcuni suoi missionari, che finalmente approdarono in Argentina e nella città di Buenos Aires nel 1875. In pochi anni essi fondarono 11 chiese, dove vi operavano almeno 43 sacerdoti, dediti ai servizi più svariati, da quelli religiosi a quelli educativi e sociali. Le loro attività non si esaurivano, dunque, nelle parrocchie o missioni volanti, ma pian piano, per aiutare gli immigrati, crearono scuole ed istituti professionali, pubblicarono diversi giornali in lingua italiana con grande diffusione in tutto il paese e istituirono società cattoliche di mutuo soccorso, per aiutare i più bisognosi e accogliere i nuovi arrivati.

Accanto ai salesiani, fin dal 1879 arrivarono in Argentina anche i passionisti, che cominciarono a dedicarsi alle missioni popolari e alla cura pastorale degli irlandesi, arrivati nel paese qualche anno prima. Dato il loro successo iniziale e a motivo delle numerose insistenze degli internunzi in Argentina (Mons. Antonio Sabatucci e Mons. Achille Locatelli), i passionisti richiesero l'aiuto di alcuni padri italiani, che si dedicarono al ministero tra i loro connazionali, principalmente quelli sparsi nelle colonie agricole, attraverso le missioni popolari. Nonostante la buona accoglienza ricevuta dagli immigrati e il successo della loro predicazione, tuttavia per la scarsità di personale e a causa del mancato sostegno da parte dei loro superiori, questi missionari non ottennero i risultati sperati.

Nel 1883, giunsero in terra di missione anche i redentoristi, in gran parte della provincia tedesca. Inizialmente si dedicarono agli immigrati di lingua tedesca e ottennero da parte di mons. Aneiros una cappella a Buenos Aires, che divenne il centro operativo della congregazione, per difendere la fede cristiana nella varie province argentine. Nel 1909, si unirono ai padri già presenti alcuni membri dell'istituto di lingua italiana, che si dedicarono anche alla cura pastorale dei loro connazionali.

Anche i francescani, già presenti dal 1780 specialmente nella provincia di Santa Fe, si presero cura dei molti immigrati italiani, preservandone la fede cattolica. In effetti, la loro presenza e assistenza furono provvidenziali, soprattutto per sopperire all'abbandono e alla non curanza dimostrate dal clero locale, specialmente nelle colonie agricole. Comunque, nonostante i grandi sforzi ed il coraggio dimostrato dalle comunità religiose, tuttavia, non sempre questi missionari vennero ben visti o sostenuti da parte della gerarchia ecclesiastica locale, ed anche la collaborazione del clero locale fu pressoché inesistente.

Un passo in avanti nella tutela e nell'organizzazione dell'assistenza degli italiani all'estero si ebbe a partire dal 1905, quando a Torino venne istituita la Commissione Salesiana dell'Emigrazione e nel 1906 il Segretariato del Popolo per gli immigrati, che contribuirono ad alleviare i problemi e le difficoltà dei molti immigrati italiani: «*indirizzare e raccomandare per impiego, protezione, istruzione e facilitazioni [...] scrivere lettere, corrispondere coi Consoli, assumere notizie, provvedere passaporti ed altri documenti, facilitare le relazioni colle Curie Vesco-vili, coi Tribunali, coi Notai, colle amministrazioni governative e municipali [...] tutela dei minori, rivendicazione di diritti [...] arbitrati, gratuito patrocinio [...]*»⁴⁴.

Infine, un'ultima organizzazione che portò grande beneficio ai missionari operanti fra gli italiani nelle Americhe, fu l'Italica Gens, che offrì anche numerosi servizi per gli italiani all'estero, proteggendoli e tutelandoli dalla propaganda anarchica o massonica bene affermata ed operante specialmente in Argentina.

Conclusione

Dopo la fondazione del CEMLA (*Centro de Estudios Migratorios Latino-Americanos*) a Buenos Aires il 28 dicembre 1985 e grazie alla sua preziosa collaborazione, il CSER si è interessato più direttamente alla storia e alla vita degli italiani in Argentina. Le ricerche e gli approfondimenti si sono susseguiti, spiegando concetti quali la migrazione a catena, le strategie dei *padroni*, la protezione e il sostegno tra paesani, la preservazione della fede e della cultura, la lenta ma inesorabile trasformazione e assimilazione delle generazioni successive.

Nei vari studi vengono sottolineate alcune caratteristiche comuni degli italiani in emigrazione, come pure le profonde differenze tra immigrati in base alla regione o provincia di provenienza, che spesso possono far luce sulla nascita di alcune tendenze e modi di fare, dovuti a tradizioni antiche ancora conservate. Comunque, rimane assodato il fatto che gli italiani in Argentina hanno veramente sostenuto duri sacrifici e hanno prodotto un certo benessere economico non solo per sé e le proprie famiglie, ma anche per l'Italia e l'Argentina stessa, che hanno beneficiato nelle loro relazioni internazionali del duro lavoro e dell'iniziativa di tanti migranti, i cui nomi e le cui vite non sono entrati a pieno diritto nei libri di storia di questi paesi.

Effettivamente, rimane ancora tanto da ricercare e da scrivere, valorizzando l'incontro tra le varie culture e cercando di cogliere i cam-

⁴⁴ Gianfausto Rosoli, «Le organizzazioni cattoliche italiane in Argentina e l'assistenza agli emigrati italiani (1875-1915)», *Studi Emigrazione*, 75, 1984, p. 389.

biamenti nelle nuove generazioni. Inoltre, non si può dimenticare il prezioso contributo della Chiesa e di tante altre istituzioni, per rispondere con prontezza alle emergenze e ai bisogni degli immigrati italiani. Nella confusione di un porto di mare, nelle piazze, tra i banchi di scuola, nelle chiese o nelle fabbriche⁴⁵, tantissime persone hanno porto una mano, hanno scambiato una parola di conforto, hanno ridato speranza all'incertezza dei nuovi arrivati, spesso sperduti, affaticati, ma pieni di aspettative e di tanta buona volontà.

Vincenzo ROSATO

rosato@cser.it

Centro Studi Emigrazione

Abstract

In almost 50 years, the Center of Migration Studies in Rome (CSER) has extensively researched the Italian migration to Argentina over the past two centuries and published many books and articles, in order to describe various aspects of this specific phenomenon.

This article tries to analyze 5 different features of the Italians in Argentina: 1) a short history of the phenomenon; 2) jobs available for Italians; 3) the different regions of Italian immigrants; 4) the Italian settlements in the Argentinian country; 5) the pastoral care of the Italian immigrants.

Surely, the work is not done yet and must be continued by studying the cross-cultural developments and the innovations of the newer generations, as well as by reflecting more in depth on the pastoral involvement of the Church and of the religious institutes at the service of the Italians in Argentina.

⁴⁵ Per mancanza di spazio, non si è trattato delle congregazioni religiose femminile, che giunte numerosissime accanto ai missionari si dedicarono al servizio degli italiani in Argentina nelle scuole, ospedali, carceri, orfanotrofi, ecc. Cfr. Andrea Tramelli, «Congregazioni religiose femminili ed immigrazione italiana a Buenos Aires (1870-1915)», *Studi Emigrazione*, 166, 2007, pp. 415-428.

L'emigrazione nel discorso e nelle realizzazioni coloniali e post-coloniali italiane (1861-1947)

Introduzione

Il dato di partenza della nostra riflessione è costituito dalla consapevolezza che i fenomeni migratori, siano essi di carattere “volontario”, di natura politica e/o economica, siano di matrice coercitiva o di tipo assistito, sono stati spesso concepiti come funzionali alle politiche di espansione coloniale¹. Storicamente, infatti, la presenza spontanea di connazionali in regioni extraeuropee ha in varie occasioni spinto i governi europei ad elaborare progetti espansionistici oscillanti tra tentativi di nazionalizzazione culturale ed economica ed ipotesi di conquista territoriale; mentre, viceversa, l'emigrazione, non solo di connazionali ma anche proveniente da altri paesi², è stata più volte utilizzata per popolare le colonie già possedute, al fine di garantire forza lavoro e un mercato interno. Il caso italiano viene qui assunto come emblematico. Tra gli argomenti alla base del nostro colonialismo, quello demografico – al di là delle realizzazioni concrete per lo più scarse – ha avuto un ruolo di primo piano³. In questa sede proponiamo di esaminare storicamente il rapporto tra emigrazione ed espansione coloniale collocandolo all'interno della nostra storia nazionale, nel contesto economico del nostro paese e nel più generale quadro della politica estera italiana.

¹ Per una prima riflessione in tal senso rimandiamo a Daniel J. Grange, «Émigration et colonies: un grand débat de l'Italie libérale», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXX, 1983, pp. 337-365.

² È il caso ad esempio dell'emigrazione italiana in Tunisia, che seppur vista con diffidenza dai francesi era comunque necessaria per edificare la colonia, o di quella nordeuropea in Sudafrica indispensabile per popolare di bianchi la Colonia del Capo. Per un quadro riassuntivo rimandiamo a Daniele Natili, *Una parabola migratoria. Fisionomie e percorsi delle collettività italiane in Africa*, Settecittà, Viterbo 2009.

³ Nicola Labanca, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, il Mulino, Bologna 2002; Id., «Italiani d'Africa», in Angelo Del Boca, a cura di, *Adua. Le ragioni di una sconfitta*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 193-223.

La colonizzazione agraria. Nascita di un'idea

Subito dopo l'unificazione nazionale nella politica estera italiana non c'era spazio per la prospettiva espansionista. La classe dirigente era infatti impegnata a presentare il nuovo Regno come elemento di stabilità e di conservazione dello *status quo* internazionale, e tendeva a congelare la questione coloniale. In questo periodo fu all'interno dei circoli geografici e di esplorazione commerciale che si cominciò a ragionare intorno alla possibilità e alla necessità di mettere in piedi un programma coloniale⁴. Fu proprio nell'ambito di queste associazioni che emerse l'idea per cui la presenza di gruppi di italiani in territori extra-europei, sebbene fossero assai sparuti, potesse essere presa a pretesto per spingere il governo ad avviare una politica di espansione coloniale. Emblematico di ciò è quanto accadde all'interno della Società Geografica Italiana. Fu il segretario Orazio Antinori – uno dei massimi esploratori dell'epoca, personalità in grado di intervenire in modo incisivo nel dibattito pubblico e politico⁵ – che cominciò a chiedere con una certa enfasi l'intervento governativo a sostegno dei tentativi di fondazione di colonie agricole e di popolamento compiuti da connazionali – e da egli stesso – in Africa. Avvenne una prima volta nel 1870, quando la Società Geografica inviò una spedizione ad esplorare la costa africana del Mar Rosso, nella regione dei Bogos (o di Sciotel) a nord di Cheren. La spedizione aveva lo scopo di raccogliere informazioni su questo territorio ed eventualmente incoraggiare l'invio di soccorsi in aiuto di alcuni italiani che, guidati dall'ex-missionario lazzarista Giacinto Stella, avevano cercato di fondarvi una fattoria agricola e commerciale. In seguito ad alcune perdite, sia umane che economiche, il gruppo si era trovato in difficoltà ed aveva chiesto aiuto al governo italiano. Fu Antinori ad interessarsi alla questione⁶, dimostrando una grande capacità di cogliere il valore di una vicenda, nella quale a suo avviso la Società Geografica, in vista di una linea programmatica di stampo più espansionista,

⁴ Maria Carazzi, *La Società Geografica Italiana e l'esplorazione coloniale in Africa (1867-1900)*, La Nuova Italia, Firenze 1972; Anna Milanini Kemeny, *La Società d'Esplorazione Commerciale in Africa e la politica coloniale (1879-1914)*, La Nuova Italia, Firenze 1973; Daniele Natili, *Un programma coloniale. La Società Geografica Italiana e le origini dell'espansione in Etiopia (1867-1884)*, Gangemi, Roma 2008.

⁵ Daniele Natili, «Tra centro e periferia: Orazio Antinori promotore e agente dell'espansionismo coloniale italiano. Contributo per una biografia», *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, XXXVI, 2010, pp. 107-133.

⁶ Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari Esteri (d'ora in poi ASDMAE), *Regno d'Italia, Archivio di Gabinetto, 1861-1887, Miscellanea*, b. 1497, f. 14, *Colonia italo-africana di Sciotel*, lettera di Elena Zucchi a Ferdinando Bonichi, Firenze 14 maggio 1868.

avrebbe fatto bene ad inserirsi. Antinori elogiò l'iniziativa di Stella⁷ e denunciò duramente l'ipocrisia del governo che, al di là dei proclami in favore dello stabilimento di stazioni commerciali espressi in varie occasioni⁸, a suo dire non provvedeva neanche alla difesa di quelle iniziative che nascevano per opera degli italiani all'estero: «Questo grido di dolore che ci perviene dal confine del deserto, dalle frontiere dell'Africa cristiana, ci stringe il cuore. Il governo non ha risposto, il governo non risponde; l'Italia non ci pensa, l'Italia non si ricorda di noi! Ecco la querela che ci giunge dai quattro venti, da tutte le parti della terra, ove v'ha Italiani che si industriano di cominciare, e che si sforzano di far davvero»⁹. Antinori inseriva la vicenda di Sciotel nel dibattito in corso sulla necessità che anche l'Italia prendesse parte a quel processo di espansione coloniale che stava ormai coinvolgendo le principali potenze europee, una discussione che prendeva le mosse dall'apertura del canale di Suez, il quale avrebbe dovuto porre la penisola italiana al centro del commercio internazionale tra oriente e occidente, attraverso il mar Rosso, la cui sponda africana diveniva di grande interesse espansionistico¹⁰. Antinori riuscì a coinvolgere il presidente Cesare Correnti e l'ala più espansionista della Società, e fu quindi inviata una spedizione in questa regione nell'interesse «di quei nostri connazionali a cui urgerebbe prestare appoggio e protezione», e «dell'Italia cui potrebbe aprirsi l'adito a relazioni industriali e commerciali colle ricche e vergini terre dell'Abissinia»¹¹. La missione, è noto, non ebbe successo: quando arrivò nella regione dei Bogos, non trovò più traccia della colonia italiana; nel 1872 quel territorio fu occupato dagli egiziani¹². L'idea che l'Italia potesse estendere la propria influenza economica e politica facendo leva sull'insediamento di italiani all'estero fu di nuovo espressa da Antinori alcuni anni dopo, ragionando sul destino di LetMarefià. Era un terreno di 95 ettari situato nei pressi di Ankober, nella regione dello Scioa in Etiopia, che in segno di accoglienza Menelik aveva messo a disposizione della spedizione – guidata sempre da Antinori – che la Società Geo-

⁷ Orazio Antinori, «Sopra una colonia italiana stabilita in Sciotel nel paese dei Bogos in Abissinia», *Bollettino della Società Geografica Italiana*, (II), fasc. III, 1869, pp. 469-474.

⁸ Natili, *Un programma coloniale*, pp. 40-50.

⁹ Antinori, «Sopra una colonia italiana», p. 473.

¹⁰ Francesco Surdich, *L'attività missionaria, politico-diplomatica e scientifica di Giuseppe Sapeto*, Comunità Montana Alta Val Bormida, Millesimo 2005, pp. 68-121.

¹¹ Archivio Storico della Società Geografica Italiana (d'ora in poi ASSGI), b. 19, f. 1, lettera di Cesare Correnti ad Orazio Antinori, 4 gennaio 1870.

¹² Sull'espansione egiziana sotto il Khédive Ismail si guardi Hassan Ahmed Ibrahim, «The Egyptian empire, 1805-1885», in Martin W. Daly, a cura di, *The Cambridge History of Egypt. Modern Egypt from 1517 to the end of the twentieth century*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, II, pp. 198-216.

grafica aveva inviato in quella regione nel 1876. Un terreno sul quale fondare una stazione geografica che nei progetti societari avrebbe dovuto fungere da avamposto dell'influenza commerciale italiana nella regione¹³. Antinori, se dapprima come tale l'aveva considerata, in seguito cominciò ad indirizzare alla Società Geografica ipotesi relative alla sua colonizzazione agricola e demografica. «Questo luogo tale quale oggi si trova dà comodamente a vivere a tre famiglie di agricoltori; io vorrei che pel momento ve ne fosse inviata una, e questa è opera del governo munita dei ferri agrari indispensabili, da unirsi ai legni che qua vi sono in copia per farne aratri, vanghe, badili, zapponi, picconi, pale, ecc. La detta famiglia dovrebbe essere composta di tre uomini da lavoro, validi amanti della fatica e industriosi. Se uno di questi uomini avrà moglie e qualche fanciullo non sarà male; la donna attenderà alle faccende di casa, i fanciulli al bestiame e una famiglia così costituita è più facile e sperabile che si conservi morale, e che prenda amore al luogo... La piccola scorta a darsi in denaro a questa famiglia, le spese di via, ed i patti, sono cose da regolarsi dal governo. Ben riuscendo la cosa, dopo il primo anno se ne potrebbe inviare altre due, e così di seguito [...] Questo a parer mio è il mezzo più pratico e di più facile esecuzione per dar principio ad una colonia d'italiani nello Scioa, la quale [...] potrà in brevi anni dilatarsi nei vergini paesi Galla [...] e avvicinarsi alle regioni equatoriali al sud, laddove sono le vere ricchezze. L'agricoltura è la base delle Colonie, il paese è vastissimo e molto produttivo»¹⁴. Tutto stava ad iniziare, quindi. Dallo Scioa la presenza e l'influenza italiana si sarebbero estese fino all'equatore. Il progetto, però, non fu preso in considerazione dalla Società Geografica. Al di là della fattibilità o meno delle ipotesi di Antinori sia in merito a Sciotel che a LetMarefià, il dato significativo da cogliere è relativo al fatto che, all'interno di un organismo come la Società Geografica Italiana, rappresentante una larga fetta del mondo scientifico e del notabilato diplomatico e politico italiano, tra i circoli che più influenzarono la futura politica coloniale del nostro paese, cominciava ad essere autorevolmente proposta quell'idea di colonialismo demografico che sarà tra gli argomenti fondamentali dell'espansionismo italiano. Un colonialismo fondato sulla famiglia rurale, su una efficace divisione del lavoro realizzabile al suo interno, sull'assistenza da parte dello Stato; elementi per ora solo accennati, ma che, come vedremo, troveranno una maggiore articolazione nelle elaborazioni future.

¹³ Daniele Natili, «LétMarefià. Una stazione geografica tra realtà e propaganda», *Bollettino della Società Geografica Italiana*, serie XIII, (III), 1, 2010, pp. 101-116.

¹⁴ «Lettera di Orazio Antinori alla Società Geografica Italiana, Let-Marefià 28 ottobre 1880», in Leopoldo Traversi, *Let-Marefià*, Unione editoriale d'Italia, Roma, 1941, pp. 99-100.

Mercantili, armatori e commercianti: emigrazione e colonie

Contemporaneamente negli ambienti legati al mondo della marina mercantile, del commercio e dell'industria navale, la presenza, già nella prima metà dell'Ottocento, di numerose collettività italiane all'estero, nel bacino Mediterraneo e in America Latina in particolare, suscitò una riflessione sul rapporto tra emigrazione ed espansione coloniale. A Genova, Jacopo Virgilio, un avvocato esperto in diritto marittimo e buon conoscitore dei problemi della marina mercantile, nel 1868 condusse una prima elaborazione delle implicazioni economiche e politiche che questa relazione avrebbe potuto avere per il paese¹⁵. Con argomentazioni che andavano al di là del vantaggio immediato che la marina mercantile genovese avrebbe potuto ricavare dall'emigrazione verso il Plata, che era una delle principali destinazioni dell'emigrazione ligure prima ancora del 1861, egli affrontava una problematica che investiva alcuni nodi dello sviluppo economico italiano: il rapporto tra popolazione e risorse, e l'inevitabilità del processo emigratorio che da esso derivava, il quale anziché rappresentare, secondo lui, un fatto negativo, costituiva un elemento propulsivo dell'economia della nazione. Le colonie sorte spontaneamente, che Virgilio indicava all'attenzione della classe dirigente, potevano avviare delle proficue correnti di scambi, favorendo la crescita della marina mercantile e lo sviluppo commerciale del paese¹⁶. Sul tema si espresse anche il viaggiatore Giovanni Battista Emilio Cerruti¹⁷. Egli, consapevole degli sforzi ancora necessari per raggiungere la stabilità economica e finanziaria, riteneva che un programma di espansione coloniale, avrebbe potuto rendere «*men lontana l'epoca del vero pareggio*»¹⁸. Il suo ragionamento in merito alla funzione positiva che le colonie avrebbero potuto svolgere per lo sviluppo economico del paese era piuttosto schematico. Inizialmente la sua analisi verteva sul settore agricolo: la miseria contadina aveva la sua causa nella sovrabbondanza di popolazione impiegata nell'agricoltura e nella mancanza di capitali che impedivano ai proprietari terrieri di acquistare le macchine agricole necessarie per bonificare le loro terre. Se

¹⁵ Jacopo Virgilio, *Delle migrazioni transatlantiche degli italiani e in specie di quelli liguri alle regioni del Plata. Cenni economici-statistici*, Tipografia del commercio, Genova, 1868.

¹⁶ Sulle tesi di Virgilio, vedi Francesco Surdich, «I viaggi, i commerci e le colonie: radici locali dell'iniziativa espansionistica», in Antonio Gibellie Paride Rugafiori, a cura di, *Storia d'Italia, Le regioni dall'Unità a oggi. La Liguria*, Einaudi, Torino 1994, pp. 469-470.

¹⁷ Giovanni Battista Emilio Cerruti, *La questione delle colonie considerate in rapporto alle attuali condizioni dell'Italia*, Stamperia Gazzetta del Popolo, Torino 1872.

¹⁸ *Ibidem*, p. III.

l'Italia avesse avuto delle colonie, queste avrebbero potuto inviare capitali in patria rendendo possibile l'acquisto degli strumenti agricoli necessari per coltivare le terre fino ad allora improduttive. In questo modo si sarebbe liberata nuova forza lavoro, una parte della quale sarebbe stata riassorbita in altri settori, impiegata per lo più nella costruzione delle infrastrutture necessarie allo sviluppo del paese, l'altra avrebbe alimentato il flusso di emigrazione verso le stesse colonie¹⁹. La colonizzazione di un territorio, secondo il viaggiatore, poteva essere avviata attraverso lo stabilimento di colonie penali. Oltre a contribuire alla soluzione del problema dell'affollamento carcerario, esse avrebbero fornito la forza lavoro necessaria per svolgere i primi lavori di bonifica del territorio e per costruire le prime infrastrutture, consentendo poi l'arrivo dei liberi coloni²⁰. Nel marzo 1873, un anno dopo la pubblicazione del volume di Cerruti, usciva il settimanale *Il Giornale delle Colonie*, fondato e diretto da Attilio Brunialti²¹. Il periodico, che usciva a Roma grazie all'appoggio economico di Alessandro Rossi²² e dell'armatore Raffaele Rubattino²³, aveva lo scopo di preparare l'espansione italiana illustrando al paese le questioni relative all'emigrazione e alla colonizzazione. Brunialti non aveva un modello di colonia da proporre, ma prestava attenzione a tutti quegli elementi che riteneva dimostrassero l'uscita da parte dell'Italia da una fase di puro raccoglimento, e l'inizio di un processo di espansione realizzabile sia attraverso la presenza della marina mercantile sulle grandi vie del commercio internazionale, sia, ancora una volta, mediante un'opera di colonizzazione basata sulla presenza di emigrati italiani nella regione del Plata²⁴. Nel 1874 sul tema intervenne anche Leone Carpi²⁵. Pure secondo quest'ultimo, l'emigrazione, che metteva in evidenza oltre che la povertà in cui versavano le campagne italiane, anche la scarsa modernità della bor-

¹⁹ *Ibidem*, p. 5-7.

²⁰ *Ibidem*, pp. 12-13.

²¹ Sulla sua propensione coloniale: Attilio Brunialti, *L'Italia e la questione coloniale. Studi e proposte di Attilio Brunialti*, Brigola, Milano 1885; Id., *Algeria, Tunisia, Tripolitania. Studi di geografia politica sugli ultimi avvenimenti africani*, Treves, Milano 1881; Id., *Le colonie degli italiani*, Unione tipografica editrice, Torino 1897.

²² Emilio Franzina, «Emigrazione, navalismo e politica coloniale in Alessandro Rossi (1886-1898)», in Giovanni L. Fontana, a cura di, *Schio e Alessandro Rossi. Imprenditorialità, politica, cultura e paesaggi sociali del secondo Ottocento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1985, pp. 569-621.

²³ Giorgio Doria, *Debiti e navi. La compagnia Rubattino 1839-1881*, Marietti, Genova 1990.

²⁴ Gigliola Dinucci, «Il modello della colonia libera nell'ideologia espansionistica italiana. Dagli anni '80 alla fine del secolo», *Storia contemporanea*, X, 1979, pp. 427-479 (su Brunialti si veda in particolare p. 437).

²⁵ Leone Carpi, *Delle colonie e dell'emigrazione d'italiani all'estero sotto l'aspetto dell'industria, commercio e agricoltura*, Tipografia Editrice Lombarda, Milano 1874.

ghesia terriera, avrebbe potuto avere aspetti positivi purché fosse stata regolata e organizzata dallo Stato. In particolare essa avrebbe potuto costituire l'occasione per dar vita ad un esperimento coloniale italiano nell'ambito di una prospettiva di sviluppo dei commerci internazionali.

Dopo aver esaminato le caratteristiche di un fenomeno migratorio che cominciava ad assumere dimensioni consistenti e che di lì a poco le stesse statistiche nazionali avrebbero contemplato, e dopo aver valutato le condizioni degli emigrati italiani «*abbandonati a mendicare oltre Atlantico un lavoro giornaliero e fuggevole*»²⁶, valutazione che come vedremo tornerà con forza nella retorica nazionalistica di inizio Novecento, Carpi trattava il tema dell'espansione coloniale e tornava a ragionare sugli strumenti e le modalità per avviare una politica di influenza commerciale, riprendendo alcune delle tematiche affrontate da Cerruti. L'autore riteneva in particolare necessario lo sviluppo della marina militare e la costituzione di stazioni navali per incoraggiare i «*propri cittadini a tentare le prove del grande commercio e della colonizzazione*»²⁷. Anch'egli inoltre riteneva utile la fondazione di stabilimenti penali come avamposto per la formazione di colonie libere²⁸.

Si trattava nel complesso di riflessioni minoritarie, elaborate, però, da personalità legate ad ambienti economicamente di rilievo e attente ai cambiamenti che lo sviluppo del capitalismo e la rivoluzione industriale – dall'estendersi della rete ferroviaria mondiale, allo sviluppo della navigazione a vapore, all'uso del telegrafo, fino al taglio degli istmi – stavano determinando nel commercio internazionale, e consapevoli del fatto che le nazioni europee che da tempo avevano avviato politiche espansioniste si trovavano nella posizione migliore per godere a pieno dei benefici economici derivanti da tali innovazioni. L'Italia, secondo loro, non doveva perdere la possibilità di inserirsi in quella rete di scambi economici che a partire dalla metà del XIX secolo, proprio in seguito alle innovazioni introdotte nel campo della comunicazione e dei trasporti, aveva iniziato ad infittirsi, e sempre di più era caratterizzata da un significativo aumento del valore degli scambi fra le regioni ad economia più industrializzata e quelle più arretrate²⁹. L'emigrazione e la presenza migratoria italiana in queste zone, all'epoca per lo più valutata negativamente dalla nostra classe dirigente³⁰, erano viste da

²⁶ *Ibidem*, I, p. 80.

²⁷ *Ibidem*, II, p. 16.

²⁸ *Ibidem*, III, p. 32.

²⁹ Si vedano Eric J. Hobsbawm, *Il trionfo della borghesia 1848-1875*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 59-83, e Rondo Cameron e Larry Neal, *Storia economica del mondo. Dal XVIII secolo ai nostri giorni*, il Mulino, Bologna 2005, II, pp. 299-347.

³⁰ Maria Rosaria Ostuni, «Leggi e politiche nell'Italia liberale e fascista», in Piero Bevilacqua, Andreina De Clementi, Andreina e Emilio Franzina, a cura di, *Storia dell'emigrazione italiana*, I, *Partenze*, Donzelli, Roma 2001, pp. 309-312.

questi ambienti e personalità come un potenziale strumento di espansione, utile a far sì che l'Italia proseguisse il cammino per entrare nel novero delle grandi potenze europee iniziato con il Risorgimento.

Tali tendenze in questa fase non riuscirono ad influenzare la politica estera italiana, orientata verso una direttrice più europea³¹. È noto che neanche l'interesse che alcuni settori della classe politica italiana mostrarono nel corso degli anni Sessanta e Settanta dell'Ottocento per la Tunisia – dove la collettività italiana era molto ben inserita economicamente³² – riuscì ad imporre un cambiamento delle coordinate della politica estera.

Il colonialismo demografico in politica: il “popolamento” dell'Eritrea

Se nel caso della Tunisia, la presenza di una collettività italiana aveva tutto al più alimentato mire egemoniche velleitarie da parte di alcuni settori della classe dirigente, l'Eritrea, la Libia e l'Etiopia – divenute colonie italiane rispettivamente nel 1890, nel 1912 e nel 1936 – furono oggetto di veri e propri disegni migratori finalizzati al loro popolamento: in questi casi l'emigrazione divenne strumento di una politica di colonizzazione demografica dei territori d'oltremare. Per quanto riguarda l'Eritrea, le realizzazioni furono scarse. La classe dirigente italiana cominciò a dibatterne le modalità di colonizzazione divisa tra chi riteneva che questa dovesse avere per protagonista la massa proletaria di contadini potenziali emigranti, sostenuta dallo Stato, e chi era favorevole invece ad una colonizzazione su larga scala ad opera di concessionari, ovvero grandi società che da sole avrebbero provveduto a fare esperimenti agrari, a richiamare la manodopera necessaria e a finanziare l'intera operazione. Questo era il nodo da sciogliere³³. Dato che poco, in realtà, si conosceva dell'Eritrea dal punto di vista delle potenzialità agricole e demografiche, alla fine del 1889 Crispi incaricò il deputato Leopoldo Franchetti – assolutamente favorevole ad una colonizzazione contadina – di compiere una missione esplorativa nella colonia. Il suo giudizio fu molto positivo: per iniziare in via sperimentale la colonizzazione ed il popolamento dell'Eritrea, ritenne, occorreva destinare 1.000 ettari ad una cinquantina di famiglie italiane contadine anticipando loro il bestiame, gli arnesi ed il vitto fino al primo raccolto.

³¹ Enrico Serra, «Il ruolo del colonialismo nella politica e nella cultura dell'Italia», in Del Boca, a cura di, *Adua*, pp. 26-27.

³² Lorenzo Del Piano, *La penetrazione italiana in Tunisia*, CEDAM, Padova 1964.

³³ Roman H. Rainero, *I primi tentativi di colonizzazione e di popolamento dell'Eritrea (1890-1895)*, Marzorati, Milano 1972, pp. 16-26.

Egli interpretava il processo di colonizzazione come una valvola di sfogo dell'eccesso di popolazione di cui soffriva la penisola italiana, e dal dicembre del 1889 si batté per la sua realizzazione nel quadro di un ordinato sforzo del governo per risolvere la questione meridionale legata all'emigrazione. Se non si voleva che ogni anno circa 90 mila contadini emigrassero dalla penisola finendo a lavorare altrove, si doveva operare al più presto e con il massimo impegno per gettare le basi di una colonizzazione proletaria assistita e diretta dal governo. E attraverso le parole di Franchetti l'idea della colonia come luogo di approdo dell'emigrazione italiana entrava in parlamento: «*Chi godrà le terre pubbliche dell'altipiano eritreo? I contadini italiani oppure gli speculatori di Massaua e d'altri siti? Nella lotta per conquistarle, gli speculatori hanno tutti i vantaggi. Hanno mezzi, l'influenza sull'opinione pubblica e sul governo; hanno modo di organizzarsi; hanno capitali, pochi o molti che siano, e credito, e pratica degli affari... I contadini hanno già troppo da fare per guadagnarsi da vivere, e sono assolutamente disarmati, a meno che lo Stato, conscio delle responsabilità che gl'incombe per l'obbligo che egli ha di disporre delle terre pubbliche della colonia, non intervenga in loro favore. Se è socialista chi ritiene politico, giusto, doveroso un siffatto intervento, io mi dichiaro socialista*»³⁴. Dalle concessioni, i grandi capitalisti andavano pertanto esclusi.

La colonizzazione dell'Eritrea inizialmente si orientò su questa linea. Franchetti fu inviato dall'Esecutivo nella colonia in qualità di consigliere coloniale per l'agricoltura ed il commercio e avviò esperimenti di colonizzazione demografica contadina, che ricordavano molto le proposte di Antinori, nella zona circostante Asmara. Nel novembre del 1893 giunsero le prime nove famiglie rurali, in dicembre ne arrivarono altre dieci: ventinove uomini, quindici donne e diciassette fanciulli. Ad esse furono concessi i poteri e versati gli anticipi per la sistemazione: un contratto con il governo assicurava loro venti ettari di terreno, imponendogli l'obbligo di residenza e di coltivazione per un quinquennio, trascorso il quale ne sarebbero divenute proprietarie. Veniva assicurata loro l'anticipazione in natura del viaggio e di tutto quanto occorreva per mettere in produzione il podere, compresi i mezzi di sostentamento per il primo anno; la restituzione dell'anticipazione fatta, più un interesse del 3%, sarebbe avvenuta a partire dal secondo raccolto sotto forma di prelevamento della metà dei prodotti.

Franchetti fu, però, indotto alle dimissioni in seguito ai contrasti che ebbe con il governatore Oreste Baratieri (1892-1896) – favorevole

³⁴ Leopoldo Franchetti, «L'avvenire delle nostre colonie», *Nuova Antologia*, terza serie, LVI, 15 aprile 1895, p. 623. I dati relativi alla presenza di queste prime famiglie di contadini in Eritrea sono in Rainero, *I primi tentativi di colonizzazione*, pp. 122-123.

ad una colonizzazione condotta esclusivamente da grandi società – e subito alcune stazioni furono smantellate, mentre altre vennero trasformate in tenute agricole capitalistiche. Dopo la battaglia di Adua del primo marzo 1896, inoltre, i pochi nuclei familiari stabilitisi nella colonia fuggirono, e nessuno subentrò loro. La sconfitta pose fine ad ogni illusione relativa ai progetti di colonizzazione demografica dell'Eritrea.

Dopo Adua: il ritorno alle colonie spontanee

Negli anni immediatamente successivi alla sconfitta di Adua, dopo la caduta del governo Crispi e l'interruzione della politica di espansione in Africa, si tornò di nuovo a proporre un modello di colonizzazione che, senza mettere in primo piano la conquista politica, ipotizzava la possibilità di una italianizzazione di quei territori in cui si erano insediate collettività italiane, in particolare in America meridionale. Si manteneva aperta in questo modo una prospettiva espansionistica dai contorni poco precisabili, ma proprio per questo atta a funzionare da coagulo di uno schieramento di forze piuttosto vasto, come invece non sarebbe accaduto riproponendo la linea africana di conquista militare³⁵.

L'interesse per l'Italia presente al di là dell'Oceano non fu esclusivo degli avversari della politica africana, o dei liberisti come Luigi Einaudi, che contrapponevano alle colonie artificialmente costruite l'espansione spontanea realizzata dagli emigrati italiani in Argentina e in Brasile³⁶. Fu condiviso anche da settori della classe dirigente e dell'opinione pubblica che avevano spinto verso la conquista territoriale, senza trascurare allo stesso tempo le implicazioni espansionistiche che potevano derivare da una concezione del flusso emigratorio inteso come lento processo di colonizzazione di regioni particolarmente favorevoli. Infatti, la scelta di una politica di raccoglimento sarebbe stata deleteria per gli interessi e la strategia del blocco espansionista costituitosi nel corso degli anni Ottanta; che, pur con mutamenti nei rapporti di forza al suo interno, manteneva e anzi rafforzava la sua egemonia sulla società italiana della fine del secolo. Forze trainanti di questo blocco erano i settori della marina mercantile e dell'industria pesante legata a un programma di costruzione di una grande flotta da guerra, cui si erano aggregati, dopo l'approvazione della tariffa protezionistica del 1887, quelli della nascente industria manifatturiera settentrionale, tutti inte-

³⁵ Dinucci, *Il modello della colonia libera*, pp. 427-479.

³⁶ Luigi Einaudi, *Un principe mercante* (1910), Marsilio, Venezia 1995. Sulle posizioni di Einaudi si veda Giuseppe Are, *La scoperta dell'imperialismo nella cultura italiana del primo Novecento*, Edizioni Lavoro, Roma 1985.

ressati a che la sconfitta di Adua non spingesse la classe dirigente italiana alla avversione per qualsiasi forma di espansione coloniale.

Erano soprattutto i primi, in questa fase, a proporre un modello di colonia frutto dell'emigrazione spontanea. Non a caso, durante la discussione parlamentare sulla legge in favore della marina mercantile, approvata nel 1896, uno degli argomenti a sostegno del provvedimento, che aumentava di molto i premi di navigazione e di costruzione, era quello relativo alla necessità di impedire l'abbandono a loro stesse delle colonie platensi e del Pacifico³⁷. Le prime elaborazioni di Virgilio, Carpi, Boccardo, ecc., venivano pertanto ora assunte a fondamento di una politica di espansione diversa da quella tentata da Crispi in Africa e sostenuta da quei settori economici i cui interessi sarebbero stati lesi da un congelamento della questione espansionistica.

La “quarta sponda”: guerradi Libia ed emigrazione

Con la guerra di Libia il tema dell'emigrazione si saldò nuovamente con quello della conquista coloniale e l'argomento demografico divenne tra le giustificazioni principali dell'intervento militare italiano in Africa³⁸. Ciò soprattutto per opera dei nazionalisti come Corradini. Già nel suo *La Patria lontana* del 1910, egli intendeva l'emigrazione come una dispersione di energie e di italianità³⁹. Anche quando il lavoratore in terra straniera riusciva a fondare imprese efficienti, in grado di offrire nuovi posti di lavoro ad altri connazionali, la sua attività si risolveva in una oggettiva concorrenza all'industria e al commercio della patria. Nel 1911, dapprima nelle conferenze che fece in giro per l'Italia su «*Proletariato, emigrazione, Tripolitania*», poi nel volume di corrispondenze dalla Libia *L'ora di Tripoli*⁴⁰, sottolineava l'utilità della conquista della Libia per le masse contadine ed operaie, cercando al tempo stesso di guadagnare al nazionalismo una base di consenso popolare.

Corradini constatava che in terra straniera il lavoratore italiano era sfruttato: «*La vedova e i figliuoli d'un operaio francese morto prima*

³⁷ Dinucci, *Il modello della colonia libera*, p. 433.

³⁸ Per un quadro più completo della vicenda, qui trattata sinteticamente, si rimanda a Daniele Natili, «L'emigrazione nella campagna di Libia», *Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana*, 7, 2011, pp. 35-40. Più in generale su guerra di Libia e opinione pubblica si veda Marcella Pincherle, «La preparazione dell'opinione pubblica all'impresa di Libia», *Rassegna Storica del Risorgimento*, LV, 3 1969, pp. 450-482.

³⁹ Enrico Corradini, *La Patria lontana* (1910), Vecchiarelli editore, Roma 1989.

⁴⁰ Enrico Corradini, *Le nazioni proletarie ed il nazionalismo (conferenza letta nel gennaio 1911 a Napoli, Firenze, Venezia, Padova, Verona, Arezzo)*, Casa Editrice Nazionale, Roma, 1911; Id., *L'ora di Tripoli*, Treves, Milano, 1911.

dei sessantacinque anni hanno diritto ad un'indennità di cinquanta lire al mese, per alcuni mesi. La vedova e i figli di un operaio straniero morto prima dei sessantacinque anni, dopo aver pagato anch'esso i suoi contributi annui al fondo per le pensioni, non avranno diritto a nulla»⁴¹. Conquistare colonie avrebbe significato invece far sì che «il lavoro italiano» fosse «accompagnato per il mondo dalle altre forze della nazione italiana e dalla nazione stessa»⁴². In Libia, una volta conquistata, si sarebbe potuta dirigere l'emigrazione italiana che – anticipando alcuni temi della futura propaganda fascista – non sarebbe più stata una vicenda individuale e triste, ma un fatto collettivo, della nazione, la quale in questo modo avrebbe mostrato tutto il suo carattere «imperiale».

Sulla scia di Corradini, anche altri letterati non tardarono ad intervenire in sostegno dell'impresa libica. Giovanni Pascoli, il 26 novembre 1911 – le truppe italiane ormai avanzavano in Libia – pronunciò il celebre discorso *La Grande proletaria si è mossa*, nel teatro dei Differenti di Barga, di fronte ad «una grande folla di ascoltatori là convenuti da tutta la Versilia, la Garfagnana e la Lunigiana»⁴³. Anche in Pascoli, come in Corradini, il tema dell'emigrazione aveva la funzione di raccogliere una base di consenso popolare al disegno reazionario di conquista della Libia. Mentre nel secondo, però, il discorso era più politico, e anche più accademico, in Pascoli diventava più semplice, più visibile e rappresentabile agli occhi del lavoratore, potenziale emigrante, che era andato ad ascoltarlo, conseguenza diretta della vicinanza del poeta alla cultura e agli ideali del mondo contadino. Il suo era un nazionalismo con una caratterizzazione profondamente “umanitaria”. L'esaltazione dell'orgoglio nazionale, la rivendicazione dei valori caratteristici della stirpe italiana e delle sue glorie antiche, l'esigenza di riscattare le terre irredente e di dimostrare al mondo la potenza della nuova nazione erano infatti dirette a raggiungere un obiettivo ulteriore, quello della concordia, della fratellanza e della pace universale.

La guerra secondo Pascoli univa il paese superando i regionalismi («l'alto granatiere lombardo s'affratella col piccolo e adusto fuciliere sardo»), e i conflitti sociali («E vi sono le classi e le categorie anche là: ma la lotta non v'è»)»⁴⁴. Dato poi che era combattuta per il diritto alla terra dei più poveri, era “umanitaria”, vicina ai ceti disagiati, ai lavoratori, ovviamente agli emigranti. E nel discorso di Pascoli erano proprio le masse proletarie – che presto non sarebbero più finite in paesi lonta-

⁴¹ Corradini, *L'ora di Tripoli*, p. 24.

⁴² *Ibidem*, pp. 22-23.

⁴³ «Giovanni Pascoli a Barga “per i nostri morti e feriti”», *La Tribuna*, 27 novembre 1911.

⁴⁴ Giovanni Pascoli, *La Grande proletaria si è mossa. Discorso tenuto a Barga per i nostri morti e feriti*, Zanichelli, Bologna 1911, pp. 15-16.

ni, sottoposte a disagi e sfruttamento, ma si sarebbero trovate a costruire il loro futuro in terra italiana, quella libica – ad entrare nella scena politica⁴⁵. Dopo cinquant'anni dalla nascita del Regno, in occasione del primo importante anniversario dell'unificazione italiana, con la guerra di Libia, che avrebbe consentito di liberare l'Italia e i suoi sudditi dalla schiavitù dell'emigrazione, si sarebbero «fatti anche gli italiani»⁴⁶.

L'imperialismo demografico fascista: i “ventimila” in Libia tra sogno agrario e guerra

Per il fascismo l'emigrazione rimaneva un fenomeno negativo, ma, dato che era inevitabile, bisognava trarne vantaggio. Lo Stato italiano avrebbe dovuto quindi disciplinare la presenza di connazionali all'estero garantendone l'italianità⁴⁷. Così l'emigrazione sarebbe stata trasformata in uno strumento volto ad espandere l'influenza internazionale dell'Italia. Di qui il tentativo attraverso la rete dei fasci all'estero di fascistizzare le collettività di emigrati⁴⁸. Di qui anche la ripresa dell'interesse per la Tunisia⁴⁹. Questa linea di politica migratoria cambiò alla fine degli anni Venti. Quando i flussi cominciarono a ridursi a causa di meccanismi di controllo più rigidi da parte dei paesi di arrivo, in particolare degli Stati Uniti, e in seguito al rafforzarsi delle tendenze imperialistiche del fascismo, Mussolini tornò a vedere nell'emigrazione solo una perdita di risorse. Negli anni Trenta, infine, avvenne la trasformazione dell'emigrante in colono.

Il caso libico è significativo di questo passaggio. Come è noto, il governatore della colonia Italo Balbo elaborò un piano di popolamento che prevedeva il trasferimento in Libia di 20 mila nuovi coloni entro la fine del 1938⁵⁰, e che aveva l'ambizione a lungo termine di portare alla fine degli anni Cinquanta, e con un ritmo di 20 mila persone l'anno, la popolazione agricola italiana della colonia a 400 mila unità. Il piano sa-

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 13, 14.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁷ João Fábio Bertonha, «Emigrazione e politica estera: la diplomazia sovversiva di Mussolini e la questione degli italiani all'estero, 1922-1945», *Altretalia*, 23 2001, pp. 40-55.

⁴⁸ Emilio Franzina e Matteo Sanfilippo, a cura di, *Il fascismo e gli emigrati. La parabola dei fasci italiani all'estero*, Laterza, Roma, 2003.

⁴⁹ Roman H. Rainero, *La rivendicazione fascista sulla Tunisia*, Marzorati, Milano, 1978.

⁵⁰ Federico Cresti, *Oasi di italianità. La Libia della colonizzazione agraria tra fascismo, guerra e indipendenza (1935-1956)*, SED, Torino 1996. Dello stesso autore si veda anche «“Non emigranti, ma esercito del lavoro”: i ventimila in Libia (1938) e la propaganda dell'Italia fascista», in Id. e Daniela Melfa, a cura di, *Da maestrato e da sciocco. Le migrazioni attraverso il Mediterraneo*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 37-62.

rebbe stato gestito dall'Ente per la colonizzazione della Libia (ECL) e dall'Istituto nazionale fascista per la previdenza sociale (INFPS). Il progetto di Balbo rappresentava il momento finale di un graduale mutamento di politica favorito dalla crisi economica ed occupazionale che coinvolse l'Italia nella prima metà degli anni Trenta, ed era assolutamente coerente con la concezione fascista del colonialismo e delle terre d'oltremare. La colonizzazione fascista andava intesa nello spazio e nel tempo come il trasferimento oltremare di tutti gli elementi produttivi della madrepatria (contadini, operai, artigiani, impiegati, commercianti, professionisti, piccoli imprenditori, ecc.) e, secondo il pensiero di Mussolini, la creazione dell'impero sarebbe potuta avvenire solo attraverso il popolamento delle colonie con una massa compatta in grado di rinnovarsi e moltiplicarsi: quello italiano sarebbe stato un impero di popolo⁵¹.

Programmi di popolamento demografico furono tentati anche in Africa Orientale, ma non furono caratterizzati da quel livello di progettualità che contraddistinse la vicenda degli italiani in Libia. Nel corno d'Africa, i primi ad affluire alla fine del 1935 furono i contingenti di lavoratori ausiliari delle forze armate, composti complessivamente da circa 200 mila persone. Ma a partire dal 1937, molti di loro furono richiamati in Italia e sostituiti da manodopera indigena⁵². In Etiopia, dopo la proclamazione dell'impero fu tentato un programma di colonizzazione demografica, che fu, però, interrotto nel 1938 oltre che per considerazioni di natura finanziaria, anche per il timore che l'immissione dei coloni potesse rafforzare la ribellione, aumentando le adesioni alle bande di guerriglieri etiopici⁵³.

In Libia il primo grande trasferimento di famiglie contadine fu preceduto da un vasto e costoso lavoro preparatorio per la costruzione dei centri rurali e dei villaggi dove si sarebbero stabilite le famiglie italiane⁵⁴. Il viaggio del primo contingente di famiglie coloniche fu accompagnato da una grande opera di propaganda – che si manifestò chiaramente fin nella data scelta per la partenza, il 28 ottobre 1938, ovvero il XVI anniversario della marcia su Roma – tesa a coinvolgere l'intera società civile. L'evento fu presentato come l'esatto contrario di ciò che era stata l'emigrazione – ormai, secondo la retorica del regime, apparte-

⁵¹ Gian Luca Podestà, *Il mito dell'impero. Economia, politica e lavoro nelle colonie italiane dell'Africa orientale 1898-1941*, Giappichelli Editore, Torino 2004, pp. 261-262.

⁵² Id., «L'émigration italienne en Afrique orientale», *Annales de démographie-historique*, 113, 2007, pp. 72-74.

⁵³ Id., *Il mito dell'impero*, pp. 291-293.

⁵⁴ Annunziata Nobile, «La colonizzazione demografica della Libia: progetti e realizzazioni», *Bollettino di demografia storica*, 12, 1990, p. 181.

nente al passato – di chi partiva alla ricerca di migliori condizioni di vita. L'emigrante non avrebbe più dovuto attraversare a suo rischio e pericolo un viaggio difficile giungendo a frontiere ostili, ma avrebbe ricevuto un'accoglienza calorosa in una terra che proprio in quell'occasione fu proclamata parte del territorio nazionale. Non più un migrante quindi, bensì un pioniere. Un'immagine, questa, spesso ripresa nelle cronache dei giorni successivi, quando le famiglie coloniche – più o meno quelle che aveva in mente Antinori, anche se in scala minore – finite le cerimonie di accoglienza a Tripoli, iniziarono il viaggio verso i loro poderi: «*Le famiglie entreranno nella case, e il capofamiglia si farà sulla porta ad interrogare con lo sguardo la vasta terra addormentata che il lavoro deve richiamare alla vita. Questi coloni sono dei pionieri: bisogna salutarli come fossero dei soldati*»⁵⁵. Famiglie che venivano trasferite in Libia proprio a ridosso della seconda guerra mondiale, quando era ormai chiaro che il nord Africa sarebbe diventato uno dei fronti del conflitto. Questo perché, secondo il regime, oltre a rappresentare un fatto economico e demografico importante, la colonizzazione italiana avrebbe dovuto costituire «*la base del rifornimento alimentare del corpo d'armata*»⁵⁶.

L'emigrazione, questa volta, non avrebbe fornito solo lo stimolo a ragionamenti sulla necessità di praticare una politica d'espansione intesa come allargamento dell'influenza politica ed economica italiana, di tipo informale quindi, né avrebbe semplicemente alimentato progetti di conquista di territori extraeuropei. Qui si realizzava ciò che in precedenza era stato tentato senza risultati in Eritrea e la presenza migratoria (di pionieri, ma pur sempre migratoria) veniva posta al servizio della costruzione dell'impero e subordinata alle esigenze belliche italiane.

Le (ex)colonie come sbocco per l'emigrazione italiana

La seconda guerra mondiale mise in crisi la presenza migratoria italiana in Libia. Tra il 1940 e il 1942 la Cirenaica e la Tripolitania furono occupate dagli inglesi che le sottoposero ad un regime di amministrazione militare⁵⁷. Il 21 novembre, l'ONU approvò la risoluzione che prevedeva la creazione in Libia di uno Stato indipendente a partire dal primo gennaio 1952. Per quanto riguardava il futuro delle proprietà italiane, il 15 dicembre 1950 l'Assemblea Generale affermò il principio

⁵⁵ «Le autocolonne dei rurali verso gli avamposti del lavoro. La vita ricomincia oggi in sei nuovi villaggi», *Il Corriere della Sera*, 5 novembre 1938.

⁵⁶ Cresti, *Oasi di italianità*, pp. 256-257.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 101.

per cui le proprietà private sarebbero state rispettate e protette all'interno dei nuovi statuti amministrativi della Libia, mentre quelle dello Stato coloniale e in generale quelle pubbliche sarebbero state confiscate e destinate al demanio libico. Prima ancora dell'approvazione della risoluzione dell'ONU, le autorità italiane avevano preso contatti con l'amministrazione militare britannica e con il governo di Londra nel tentativo di concordare provvedimenti e operazioni per salvaguardare il futuro della colonizzazione agraria nel paese. La questione riguardava soprattutto l'Ente per la colonizzazione della Libia, le cui proprietà rischiavano di essere inserite tra quelle che avrebbero dovuto trasferirsi al nuovo Stato libico: l'Ente era stato infatti riconosciuto come una diretta emanazione dello Stato italiano. Alla base della volontà del governo italiano di salvare la colonizzazione agraria in Tripolitania (che a differenza della Cirenaica non era stata evacuata in seguito alle sconfitte subite sul fronte nordafricano), c'era l'idea di riaprire il territorio libico all'emigrazione italiana. Nel dopoguerra, infatti, persisteva tra le forze politiche e all'interno delle sedi diplomatiche la posizione per cui anche se le condizioni politiche erano mutate, le colonie potevano costituire una soluzione al problema della disoccupazione e della sovrappopolazione della penisola.

In questo periodo il dibattito politico italiano era caratterizzato, come è noto, dalla discussione relativa al modello di sviluppo economico da seguire per la ricostruzione, alla riforma agraria per le aree rurali del paese, alla disoccupazione e alla sottoccupazione di massa, infine alla collocazione italiana nel contesto politico internazionale: tutte questioni strettamente legate a quella migratoria. Affermava De Gasperi: «*Al tempo fascista si diceva che bisognava svincolarsi dalla mentalità peninsulare e crearsi mentalità imperiale, cioè proiettata nel mondo. Io ripeto tale esigenza, ma non in funzione dell'impero militare, bensì in funzione dell'espansione pacifica del nostro lavoro e della nostra cultura*»⁵⁸. Queste parole furono pronunciate nel 1949, al terzo congresso della Democrazia Cristiana, quando l'Italia aveva già perso tutte le sue colonie, ma rendono bene l'idea della linea politica che la DC intendeva seguire, ovvero alleggerire la disoccupazione nelle aree disagiate del paese favorendo sul medio periodo l'afflusso di nuovi capitali attraverso le rimesse.

All'interno di questa linea, fino a due anni prima, si era ben inserito il tentativo di salvaguardare le colonie conquistate prima del 1922. Non solo De Gasperi ma anche i socialisti e Pietro Nenni, quando fu ministro degli Esteri, sostennero la necessità del ritorno dell'Italia in Li-

⁵⁸ Citato in Michele Colucci, «Il voto degli italiani all'estero», in Bevilacqua, De Clementi e Franzina, a cura di, *Storia dell'emigrazione italiana*, I, p. 598.

bia a tutela dei lavoratori italiani⁵⁹. E la gestione italiana delle attività di colonizzazione in Libia, pur tra mille difficoltà legate all'andamento dei raccolti, riprese nel secondo dopoguerra. Alla fine, si giunse ad un accordo di esecuzione, il quale prevedeva la restituzione delle proprietà fondiaria agli enti ECL e INPS «sotto presunzione di parastatalità», liberandoli quindi da ogni controllo amministrativo inglese⁶⁰.

Negli anni successivi la situazione socioeconomica dei coloni non fu sempre buona. Le grandi famiglie coloniche con molti figli e braccia da lavoro, che secondo l'ideologia della colonizzazione fascista avrebbero dovuto formare il nerbo della popolazione della quarta sponda italiana, erano ormai poche e in molti comprensori era impossibile lavorare a causa della mancanza di bestiame da traino e di attrezzature⁶¹. In alcuni comprensori, in particolare in quelli non irrigui, scoppiarono vere e proprie rivolte, mentre le domande di rimpatrio crescevano di giorno in giorno.

In seguito agli accordi del 1956 tra Italia e Libia fu stabilito di sostenere il completamento della valorizzazione agricola contadina italiana in Tripolitania all'interno, però, di una precisa *oasi*, quella in cui continuavano a risiedere gli agricoltori italiani; tutti i poderi ed i terreni esistenti all'esterno venivano restituiti allo Stato libico. Le *oasi* scomparirono definitivamente solo dopo il colpo di stato militare di Muḥammad Gheddafi (1969) e la successiva nazionalizzazione delle aziende straniere⁶².

Conclusioni

Le declinazioni che il rapporto tra emigrazione ed espansione coloniale ha assunto nel corso della storia d'Italia, sembrano essere strettamente legate a quella tensione, costantemente presente all'interno della classe dirigente italiana, tra l'aspirazione a far rientrare il paese nel novero delle grandi potenze, e la consapevolezza delle sue debolezze strutturali, di tipo economico-finanziario e politico-diplomatico. Dopo il 1861, l'emigrazione e la presenza spontanea di italiani nei territori extraeuropei, furono da subito assunte da esponenti del mondo eco-

⁵⁹ Cresti, *Oasi di italianità*, pp. 145-147. Sulle posizioni della classe dirigente italiana in merito al futuro delle colonie si rimanda: Giampaolo Calchi Novati, «Mediterraneo e questione araba nella politica estera italiana», in Francesco Barbagnallo, a cura di, *Storia dell'Italia Repubblicana. La trasformazione dell'Italia: sviluppo e squilibri*, II, Einaudi, Torino 1995, pp. 197-263, e Gian Luigi Rossi, *L'Africa italiana verso l'indipendenza (1941-1949)*, Giuffrè, Milano 1980.

⁶⁰ Cresti, *Oasi di italianità*, p. 152.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 186-188.

⁶² *Ibidem*, p. 251.

nomico italiano – fautori sì dei loro interessi mercantili, armatoriali e commerciali, ma che erano stati partecipi delle lotte per l'unità e l'indipendenza, e quindi capaci, al tempo stesso, di guardare all'interesse nazionale – come strumenti per proseguire il Risorgimento italiano. L'emigrazione, per lo più all'epoca vista negativamente, come uno spreco di risorse, fu concepita da alcuni come un fenomeno che consentiva di espandere un paese ancora carente dal punto di vista politico e diplomatico (e che era spinto ad impegnare la totalità delle risorse di cui disponeva in questo campo per farsi riconoscere come elemento di stabilità nel panorama politico europeo). Le colonie spontanee, secondo alcune proposte, avrebbero permesso, entrando in rapporto commerciale con la madrepatria, di rilanciare il commercio extraeuropeo italiano, favorendo l'afflusso di materie prime, di capitali e quindi la crescita industriale del paese. Ecco pertanto emergere una prima elaborazione dei concetti di italianizzazione, colonizzazione pacifica, colonia spontanea o libera. Concetti che, se furono temporaneamente messi da parte, almeno nel dibattito politico e parlamentare, quando l'attenzione si spostò sulla questione del popolamento dell'Eritrea, ritornarono dopo Adua.

In questa fase, infatti, accantonato il corno d'Africa, i mercantili, gli armatori, l'industria pesante, e non solo, tornarono a guardare all'America Latina e alle colonie spontanee come nucleo di quella futura espansione che l'Italia – e Adua l'aveva dimostrato – non era in grado di realizzare militarmente. L'Africa non aveva portato bene. Anche i tentativi di popolamento sperimentati a partire dal 1890 nella prima colonia italiana, dove si sarebbe voluto dirigere parte del flusso migratorio dalla penisola – facendo dell'emigrazione lo strumento di edificazione del primo oltremare d'Italia – si ridussero a pochissima cosa. L'esperimento, che riproponeva su più vasta scala (ma non più di tanto) quei progetti di colonizzazione agricola e demografica già comparsi all'interno dei circoli geografici e coloniali italiani, rifletteva le indecisioni che contraddistinguevano la politica coloniale italiana e fu privo di sviluppi.

Dopo Adua si tornò a guardare all'America Latina quindi, e così fu fino al 1910-1911, quando i nazionalisti, ma non solo loro – anche Pascoli ne fu affascinato e se ne fece promotore – sostennero la conquista delle colonie e nella fattispecie della Libia come rimedio definitivo al dramma dell'emigrazione, di nuovo concepita come mera perdita di risorse umane ed economiche. Il legame tra emigrazione e conquista militare dell'oltremare divenne qui più forte che mai e fu presentato attraverso tutti i canali di coinvolgimento dell'opinione pubblica utilizzabili: dalla conferenza, al giornalismo, alla narrativa. La “quarta sponda” come sbocco dell'emigrazione italiana e la trasformazione del

dramma dell'emigrazione in una celebrazione festosa del viaggio verso la nuova terra d'Italia dei coloni-pionieri trovarono compimento più tardi nei disegni di Balbo.

Il fascismo – dapprima contrario all'emigrazione, ma comunque interessato a sfruttarla se utile all'italianizzazione (e quindi alla fascistizzazione) di certe regioni extraeuropee – a partire dalla seconda metà degli anni Trenta pose l'aspetto demografico a fondamento del suo impero (di popolo, per l'appunto) e organizzò un'emigrazione assistita in Libia che avrebbe dovuto sostenere i suoi disegni bellici in Africa settentrionale. La famiglia «*morale*» che facilmente avrebbe preso «*amore al luogo*» di cui parlava originariamente Antinori, veniva ora accuratamente selezionata dal regime che ne valutava l'idoneità in termini di forza lavoro per costruire l'impero. Riguardo la Libia, la politica italiana ha mostrato poi una sostanziale continuità tra il fascismo e il periodo successivo alla guerra e alla nascita della Repubblica. Dall'imperialismo fascista si è passati alla «pacifica espansione» di De Gasperi necessaria per trovare una valvola di sfogo alle richieste di lavoro cui il mercato italiano non riusciva a far fronte, e che gran parte della classe politica italiana, fino a che non furono definitivamente perse, sperava di poter indirizzare nelle colonie, almeno in quelle conquistate prima del 1922.

Daniele NATILI

danielenatili@gmail.com

Università della Tuscia (Viterbo)

Abstract

Shortly after the unification of Italy, when the Italian government and diplomacy did not have yet a colonial vision, a minority group belonging to the geographical and commercial circles, began to put pressure on the Italian government to start a colonial expansion based on Italian communities settled in non-European countries. They suggested that it was possible to expand the Italian economic influence, especially in South America and North Africa, by means of Italian emigrants' colonies. When Eritrea was founded, also the parliament and the government began to consider the possibility to direct migration towards the new colony with the purpose of populating it. After the defeat of Adwa, in 1896, this experiment of demographic colonialism as well as the Italian military action in East Africa were interrupted. Later on, the major industry, the commercial circles and the merchant marine started again to consider the colonies of Italian emigrants settled spontaneously in Latin America, especially in the Plata region, as means to extend Italian economic influence. Migration and colonial conquest began to be strongly connected again during the campaign of nationalistic "party" to support the war in Libya, where Corradini and others thought to direct migration from Italy. Fascism tried to do that, in 1938, by transferring twenty thousand Italian people in Libya in order to start its agrarian colonization. After the war, a large part of Italian ruling classes went on thinking about Libya as a place where to direct migration from Italy.

Lifting the Veil: Migrant Murder, a «*madre italiana*», and the Politics of Transnational Colonisation*

The impact of Italy's imperialist agenda on Italian migrants from the 1870s until World War I has received increasing scholarly attention from diverse perspectives¹. One understudied historical source of relevance, however, is that of the foreign language press which holds a rich repository of cultural, social and political attitudes, providing insight into the complexities of community life and the responses to homeland politics from a range of radical to conservative approaches. Although host societies differed across the diaspora in terms of their responses to the millions of Italians who emigrated, Italian migrant editors and journalists attempted to forge a collective image of Italians, representative of the «*social reality*» they wished to create². As Rudolph Vecoli states, these newspapers acted as «*a site of intense*

* My thanks goes to the University of Southern Queensland's Office of Research and Higher Degrees and Faculty of Arts, for an Early Career Research grant and additional financial support, respectively.

¹ See, for instance, Richard Bosworth, *Italy, the Least of the Great Powers: Italian Foreign Policy before the First World War*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, and *Italy and the Wider World 1860-1960*, Routledge, London 1996; John E. Zucchi, *Italians in Toronto: Development of a National Identity, 1875-1935*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1988; Emilio Franzina, *Gli italiani al nuovo mondo: l'emigrazione italiana in America 1492-1942*, Mondadori, Milano 1995; Donna Gabaccia, *Italy's Many Diasporas*, University College London Press, London, 2000; Caroline Douki, «The Liberal Italian State and Mass Migration, 1860-1914», in Nancy L. Green and François Weil, eds, *Citizenship and Those who Leave: The Politics of Emigration and Expatriation*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2007, pp. 91-113; Mia Fuller, *Moderns Abroad: Architecture, cities and Italian imperialism*, Routledge, London and New York 2007; Mark Choate, *Emigrant Nation: The Making of Italy Abroad*, Harvard University Press, Cambridge MA 2008.

² Rudolph Vecoli, «The Italian immigrant press and the construction of social reality, 1850-1920», in James Danky and Wayne Wiegand, eds, *Print Culture in a Diverse America*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1998, pp. 17-33.

ideological struggle for the minds and souls of the immigrants» even if such migrants «*filtered media messages through the sieve of their own experience»*³. In an examination of their broadsheets it is not surprising to find that most newspapers convey little about the experience of women. Despite the emergence of women's suffrage newspapers in white settler societies, the public sphere was dominated by businessmen and the business of community-building, evident in both the ethnic and mainstream press. There are a few exceptions all the same, one of which can be found in the case of female crime.

A number of issues played out between 1904 and 1907 over one homicide case in the largest Italian community newspaper in the United States, New York's *Il Progresso Italo-Americano*. On the stormy evening of 10 March 1904 in Lodi, a small Italian town in the county of Bergen, New Jersey, two Southern Italian women, Anna Valentini and Rosa Salza, became engaged in a heated verbal dispute that quickly descended into a struggle over a kitchen knife and ended with Salza «*dead, slain by the hand of Anna Valentini»*, as *The Evening World* of New York couched it⁴. Valentini had, in fact, stabbed Salza about 17 times before turning herself in to the local police in neighbouring Hackensack. The shocking incident was taken up by the American press, which covered the trial, the verdict of murder in the first degree by a 12-man jury, the sentencing of Valentini «*[...] to die on the gallows at Hackensack»*⁵, and the saga of her legal team's many appeals. But New York's Italian community became equally compelled.

As rare as inflictions of fatal violence by Italian women were in the United States during the pre-war era, they tended to be reported more in the mainstream press to reinforce the historic gendered and cultural victimisation of the perpetrators – usually Southern Italian women – with a focus on their inability to control their emotions⁶. According to Jennifer Guglielmo, Italian migrant women were seen as

³ *Ibidem*, pp. 19, 28.

⁴ *The Evening World*, 18 April 1904, p. 6. Anna Valentini's surname was translated as "Valentina" in the English-speaking legal proceedings and press.

⁵ *The Evening World*, 9 June 1904, p. 11.

⁶ Jennifer Guglielmo, *Living the Revolution: Italian Women's Resistance and Radicalism in New York, City, 1880-1945*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill NC 2010, p. 98. Although statistics suggest an upsurge in female lethal violence between 1875 and 1920, and especially after 1910, in a city like Chicago for example, Italian female murderers were extremely rare. See Jeffrey Adler, «"I Loved Joe, but I had to shoot him": Homicide by Women in Turn-of-the-Century Chicago», *The Journal of Criminal Law & Criminality*, (92) 3-4, 2002, pp. 867-897, at p. 869, and «"We've Got a Right to Fight: We're Married": Domestic Homicide in Chicago, 1875-1920», *The Journal of Interdisciplinary History*, (34), 1, 2003, pp. 27-48, at p. 35; Thomas A. Guglielmo, *White on Arrival: Italians, Race, Color, and Power in Chicago, 1890-1945*, Oxford University Press, New York 2003, p. 88.

«docile, dominated, and in need of rehabilitation» in general⁷. When they stepped outside of this frame through acts of lethal violence, explanations quickly shifted to their irrational nature. This approach had the weight of pseudo-scientific theorisation that had gained momentum out of the context of late nineteenth century racism, linked to the rise in nationalism and imperialism. However, it was an approach that also overlooked precipitating factors, such as domestic violence, while aiming to reassure the reading public that there was no connection between any woman's crime and the notorious criminal organisations of the day⁸.

Qualifying officially as white, Italians were often cast to the periphery within settler societies as well as in public discourse for breaching social standards – in employment, living conditions, physical appearance, marital relations, any demonstration of cultural heritage, or deviant behaviour. Their engagement in jobs that were traditionally dominated by black people – thus crossing racial expectations – was interpreted as threatening the hegemony of the white civilized world⁹. Any danger to the dominant racial homogeneity challenged the ideal of democracy and national identity by «polluting the body politic», in David Goldberg's words¹⁰. In addition, social Darwinism had given rise to works like William Zebina Ripley's *The Races of Europe* in 1899, which announced new distinguishing racial classifications between Alpine and Mediterranean peoples, and which implicated Southern Italian criminality. In Italy these currents were crystallised by the «positivist school» of criminal anthropology, largely led by Cesare Lombroso from the early 1880s, which contested the classical approach to criminology¹¹. In the United States, some anarchist Italians critiqued assumptions about the South's inferiority, which generally

⁷ Guglielmo, *Living the Revolution*, pp. 80-81.

⁸ *Ibidem*, pp. 85, 98.

⁹ See Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge MA 1998; Guglielmo, *White on Arrival*, 2003; Jennifer Guglielmo and Salvatore Salerno, eds, *Are Italians White?: How Race is Made in America*, Routledge, New York & London 2003.

¹⁰ David Theo Goldberg, *The Racial State*, Blackwell, Oxford 2002, p. 178. See also: Ruth Frankenberg, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993, p. 13; Marilyn Lake and Henry Reynolds, *Crossing the Global Colour Line: White Men's Countries and the Question of Racial Inequality*, Melbourne University Press, Carlton, Vic.2008, p. 80.

¹¹ Mary Gibson, «Biology or Environment? Race and Southern "Deviancy" in the Writings of Italian Criminologists, 1880-1920», in Jane Schneider, ed., *Italy's "Southern Question": Orientalism in One Country*, Berg, New York 1998, pp. 99-115, at p. 101.

isolated Southern Italians in the contemporary discourse of race, as «*the race of the rich and the race of the poor*»¹². But this articulation of class antagonism was rare and many (both Americans and Italians) subscribed to the view that the racial origins of Southern Italians were questionable and could be detrimental to upholding the “dignity” and privileges of a white social collectivity – the only kind of society, it was assumed, that could ensure the success of democracy. An association with black society, therefore, including potential republican or populist political sympathies as Matthew Frye Jacobson points out, caused so much anxiety that it could result in extreme cases in retribution through lynchings, from the famous 1891 New Orleans case onwards¹³.

Against this background Italian migrant women slipped across definitions of white and non-white like Italian men, but gender and class added further limitations. These women were largely considered «*apolitical*» – suppressed by patrilineal traditions – «*unorganizable*» workers, and rendered domestically passive by historical, patriarchal and cultural traditions – a view, nevertheless, recently contested by Jennifer Guglielmo¹⁴. In the United States, as she explains, «*news reports consistently constructed an image of Italian women as oppressed by Italian men, who were both lazy and violent [...] unwilling to work, abusive, and negligent in their role as providers*»¹⁵. Officially, husbands and fathers remained legally responsible for Italian women in Italy until 1919¹⁶, yet citizenship rights were not attained until 1946. While the legal framework in the United States differed substantially from that in Italy, there were significant cultural similarities.

Very few Italian migrant women enjoyed autonomy, independence and freedom. Instead, their lives were tied to the family and the home, supplementing incomes through irregular unskilled work. For the vast majority emigrating to the United States, employment opportunities outside the home were both restricted and gendered with Italian women mostly taking up jobs in clothing and textile factories or domestic service before marriage¹⁷. Yet, even after marriage and out of «*una*

¹² Cited in Salvatore Salerno, «*I Delitti della Razza Bianca* (Crimes of the White Race): Italian Anarchists’ Racial Discourse as Crime», in Guglielmo and Salerno, eds., *Are Italians White?*, pp. 111-123, at p. 122.

¹³ Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, pp. 56-63, especially p. 57; see also Salerno, «*I Delitti della Razza Bianca*», pp. 123, fn. 33.

¹⁴ Guglielmo, *Living the Revolution*, p. 3.

¹⁵ *Ibidem*, p. 96.

¹⁶ Maura Palazzi, «Female Solitude and Patrilineage: Unmarried Women and Widows during the Eighteenth and Nineteenth Centuries», *Journal of Family History*, (15), 4, 1990, pp. 443-459, at p. 456.

¹⁷ Guglielmo, *Living the Revolution*, ch. 2; Maddalena Tirabassi, «Bourgeois Men, Peasant Women: Rethinking Domestic Work and Morality in Italy», in Donna

necessità imprescindibile», these women formed part of an invisible workforce, enslaved in the «*sweat-shops*» within their «*tenement-houses*» to produce goods for the growing consumer society, in order to meet their family needs¹⁸. In the process, as Andreina De Clementi explains, Italian working mothers tended to adopt three strategies: «[...] *il taglio dei consumi, l'incremento della sfera dell'autoproduzione – il vestiario ad esempio poteva essere rammendato o confezionato in casa con l'aiuto della macchina da cucire – e la caccia alle entrate supplementari*», such as taking in boarders¹⁹. On top of this was a culture of domestic violence²⁰. In this light, the sentencing to death of a Southern Italian-American woman in 1904 offers considerable scope for interpreting the pressures facing Italian migrant women and the context that drove an interest in them from the perspective of the local Italian migrant press.

Shortly after Valentini's conviction, the director and chief editor of *Il Progresso*, Carlo Barsotti, launched a campaign «*per salvare Anna Valentini*» with the employment of the newspaper's lawyers James Trimble and Nathan Kussy of Newark, New Jersey²¹. Indeed, Barsotti reminded his readership one year later: «*L'avvocato James M. Trimble è quello che il "Progresso" impegnò e al cui onorario tante centinaia di italiani contribuirono, per salvare la Valentini. Devesi ai suoi sforzi se fu accordato un nuovo processo*»²². If Barsotti's role was central, this was also to be a community affair. The issues that emerge from *Il Progresso*'s broadsheets point to the place of Italian women in transnational power relations, which are linked to three factors: threats against the acceptance of Italian migrant equality and respectability; Barsotti's political ambitions through the cohesion of an Italian-American community; and what Mark Choate refers to as Italy's «*Program of Emigrant Colonialism*»²³. Valentini's predicament served the purpose of galvanising the Italian government's attention for Italian-Americans, which had the potential of providing benefits for commer-

Gabaccia and Franca Iacovetta, eds, *Women, Gender, and Transnational Lives: Italian Workers of the World*, University of Toronto Press, Toronto 2002, pp. 386-409, at p. 112. Diane Vecchio, «Gender, Domestic Values, and Italian Working Women in Milwaukee», *ibidem*, pp. 160-185, at p. 165.

¹⁸ Andreina De Clementi, «Madre e figlie nelle emigrazione americana», in Angela Groppo (ed.), *Il lavoro delle donne*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 421-444, at pp. 427-429.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 431-432.

²⁰ See Guglielmo, *Living the Revolution*, pp. 24-26.

²¹ See *The Evening World*, 13 June 1904, p. 4; *Il Progresso Italo-Americano*, 19 aprile 1905, p. 2.

²² *Il Progresso Italo-Americano*, 15 marzo 1905, p. 1.

²³ Choate, *Emigrant Nation*, Introduction.

cial, cultural and political ties not only with Italy, but also within the United States.

National and Imperial Conceptions of the Southern Italian migrant woman

Scholarly interest in the place and role of ethnic women *vis-à-vis* the nation gained historiographical momentum from the late 1980s. Floya Anthias and Nira Yuval-Davis' pioneering work, *Woman-Nation-State*, emphasised the centrality of women to ethnic/national boundary-marking and to the «*ideological reproduction of the collectivity and as the transmitters of its culture*», amongst other features²⁴. In this work, various authors explore gendered, racial and class roles through the nexus between the nation and motherhood ideologies. While Anthias and Yuval-Davis argue that «*there is no unitary category of women which can be unproblematically conceived as the focus of ethnic, national or state policies and discourses*»²⁵, where both Italy and the early ethnic conservative thrust for community-building were concerned, unity was the unquestioned focus. More recently, histories of imperialism have offered increasing scope for appreciating the global reach of the politics of gender, class and race, intertwined in complex «*intimate, reciprocal and contradictory relations*», as Anne McClintock puts it²⁶. Not irrelevant is the example of the British Empire in which one gendered cultural system imposed assumptions and roles on others wherein attitudes to female sexuality helped to assert the colonisers' racial and class superiority over both colonised Indigenous women and working migrant and local-born women²⁷. Kathleen Wilson states that female «*bodies served as symbols of national virtue and martial potency*», while Philippa Lavine points out that «*control of white colonial sexuality was just as critical as the managing of indigenous mores*»²⁸.

²⁴ Floya Anthias and Nira Yuval-Davis, eds, *Woman-Nation-State*, Macmillan, London 1989, p. 9; see also Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest*, Routledge, New York & London 1995, pp. 24-25.

²⁵ Anthias and Yuval-Davis, eds, *Woman-Nation-State*, p. 7.

²⁶ McClintock, *Imperial Leather*, p. 5.

²⁷ Kathleen Wilson, «Empire, Gender, and Modernity in Eighteenth Century», in Philippa Levine, ed., *Gender and Empire*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 14-45; Philippa Levine, «Sexuality, Gender, and Empire», *ibidem*, pp. 134-155.

²⁸ Wilson, «Empire, Gender, and Modernity», p. 20; Levine, «Sexuality, Gender, and Empire», p. 154.

With respect to Italy, *la questione meridionale* became part of the discourse of Orientalism from the 1870s, exacerbated by the government's impatience to colonise, colliding with eugenicist beliefs, and coinciding with the mass emigrations, especially from the South²⁹. In the work of Jane Schneider, both the «*displacement*» of a northern political position and the «*complicity*» of a southern intellectual elitism essentialised the geography of the peninsula along both economic and socially gendered lines³⁰. Notably, moving beyond a narrative of victimhood, Schneider's work highlights how approaches to the history of «*relations of colonial intrusion and domination*» over the South might explore the ways through which southerners created their own history³¹. How categories of gender, class and race converged and became contested, especially in regards to Southern Italian migrant women, can be gleaned from Italian political and anthropological developments around the turn of the twentieth century.

In the context of the historical antagonism between Italy's North and South, Southern Italians were positioned problematically during Italy's post-Risorgimento nation-building and imperialist phases. By 1873 Francesco Crispi had recognised the failure of the government's "civilising" program in the South even though he also intended to curb any development of racial prejudice against Southerners³². Brigandage, amongst other problems, was not restricted to the South, in his opinion, where he refused to consider the idea of criminality as being racially systemic with any seriousness; more pressing was economic and moral unity³³. Nevertheless, criminal anthropological investigations held opposing views, with a special emphasis on Southern Italian women. Such studies determined that «*[...] the pathology of the "savage woman" was located in her anatomy*» and recommendations were adopted in legal proceedings as far away as the United States³⁴.

The late nineteenth century work of Lombroso and Guglielmo Ferrero, culminating in *La donna delinquente*, presented cutting-edge clinical "proof" of the «*criminale-nata*» from studies involving almost 44% of Southern Italian women, the largest fieldwork component³⁵. As

²⁹ Schneider, ed., *Italy's "Southern Question"*, especially pp. 3, 10, 19.

³⁰ *Ibidem*, p. 8.

³¹ *Ibidem*, p. 15.

³² Christopher Duggan, *Francesco Crispi 1818-1901: From Nation to Nationalism*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 345-346.

³³ *Ibidem*, pp. 346-347.

³⁴ Guglielmo, *Living the Revolution*, p. 86; Mary Gibson, «The "Female Offender" and the Italian School of Criminal Anthropology», *Journal of European Studies*, XII, 1982, pp. 155-165, at p. 155; Choate, *Emigrant Nation*, p. 156.

³⁵ Cesare Lombroso and Guglielmo Ferrero, *La donna delinquente: la prostituta e la donna normale*, Parte III e IV, L. Roux e C., Torino e Roma 1893. Notably,

is well-known, cranial and other physiological measurements were meant to “prove” that some women were born with a criminal predisposition. Of those examined, a large number of their skulls qualified as «*cranii virili*», thus «*si avvicinano di più ai maschi*»³⁶. This proposition was supported by other traits like the tendency for hair and eyes to be «*più scuri*», the likelihood that the «*canizie e calvizie precoce vi farebbero [...] difetto come nei rei-nati*», and more wrinkles³⁷. Lack of “normal” maternal instincts – considered «*un vaccino morale contro il delitto e il male*» – was also a strong sign of potential delinquency³⁸. In short, as they wrote: «*Tale è in complesso la fisionomie morale della criminale-nata, che mostra cioè una tendenza fortissima a confondersi col tipo maschile*»³⁹. Women whose biology betrayed any kind of masculine traits, therefore, had the potential to cross gendered roles and result in ‘uncivilised’ if not depraved behaviour. There were differences of opinion within this positivistic circle, as Mary Gibson shows, but these views emerged at the same time as Italian women were campaigning for enfranchisement⁴⁰. Although Lombroso argued that the «*congenitally delinquent*» woman was not responsible for her actions – because of her insanity – his recommendation was that society was best protected from her type through incarceration, exile or execution⁴¹.

A progressive and traditional man, Crispi condemned the death penalty and advocated a paternalistic view of women’s roles⁴². But his real attention was on transforming Italy into a great military and economic European power with designs on colonising Africa⁴³. At the same time he was also concerned about Italy’s population exodus through emigration, which was disrupting the task of creating political unity. Over the 1880s Crispi flirted with ways to encourage patriotism and to link the state’s economy into migrant trade networks⁴⁴. By 1894, he was arguing that Eritrea would offer an ideal colony for Italian migrants⁴⁵. The devastating debacle in Adwa, however, shelved the idea until his successors, Antonio Starabba di Rudini and then

the study included analysis of 234 inmates of the Female House of Correction of Southern Italian origin, 52 Italian prisoners from Piedmontese origins, 150 prostitutes and 100 criminals from Moscow (Parte III, pp. 351-352).

³⁶ *Ibidem*, Parte III, p. 282.

³⁷ *Ibidem*, Parte III, pp. 323-324.

³⁸ *Ibidem*, Parte IV, p. 499.

³⁹ *Ibidem*, Parte IV, p. 467.

⁴⁰ Gibson «The “Female Offender”»; see also Guglielmo, *Living the Revolution*.

⁴¹ Gibson «The “Female Offender”», pp. 157, 161.

⁴² Duggan, *Francesco Crispi*, pp. 235, 275.

⁴³ *Ibidem*, pp. 415, 455-459.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 456-457.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 660-661.

Giovanni Giolitti, reignited parts of his dual objectives – colonialism and emigration⁴⁶. As Choate explains, under the Emigration law of 1901 and the establishment of the Commissariato Generale dell’Emigrazione: «*Emigrants would be united through culture, religion, and economics, not as fugitives, but as heroes; not in a diaspora or “scattering,” but in a consciously created, global community of Italians, under the umbrella of the Italian state*»⁴⁷. After the establishment of the Istituto Coloniale Italiano of Rome in 1906, a congress for Italians abroad was organised in Italy for 1908, followed by a second one for 1911, with the intention of cultivating such ties. This information was reported in the Italian foreign language press as part of the news from Italy. The campaign to save Valentini from the death sentence must be read from these developments.

Reviewing how *Il Progresso* covered the Valentini homicide case brings together a number of points about Italian migrant women and the discourse on the South into Italy’s contemporary national and transnational politics. Valentini’s case invokes questions not only about the reason why one woman murdered another, but also about the interest of a northern Italian bourgeois man in rescuing a Southern Italian peasant woman. On the one hand, focusing on Valentini’s drama reflects Barsotti’s ambitions to legitimise his position in Italian-American society. Her case had first captured the attention of middle-class women in Hackensack and the citizens of the state of New Jersey, who were campaigning against capital punishment and for women’s rights, organising a large petition for the Governor. As the issue had already caught the public eye, Barsotti could mediate the Italian public response. On the other hand, Barsotti’s commitment to Valentini’s cause suggests the dual anxieties about the rights and status of Italians in the United States, and about Italy’s geopolitical reputation. By taking up both issues, Barsotti gained to benefit commercially and politically.

Unveiling Anna Valentini

After murdering Salza, the details of Valentini’s troubled life unfolded in countless sensationalist and melodramatic accounts in the mainstream press, and in one significant report published in *Il Progresso*⁴⁸.

⁴⁶ Choate, *Emigrant Nation*, p. 102.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁸ In particular, see: *The Evening World*, 11 June 1904, p. 4, 13 June 1904, p. 5, 8 March 1905, p. 8, 9 June 1905, p. 12; *The Washington Times*, 3 September 1905, p. 53; *Il Progresso Italo-Americano*, 7 maggio 1905, p. 1.

The latter is problematised by it being a translation of her affidavit from Italian dialect into English for the initial court proceedings; it was then retranslated back into Italian and possibly also edited for an Italian-American audience⁴⁹. No less significant is the fact that Valentini had not killed her defacto, Michele Colucci. He had a history of domestic violence, was involved in the frowned-upon field of labour recruitment, and had formed a relationship with Salza, all of which earned him little public sympathy. Instead, Valentini's victim was the young mother, who was described, all the same, in *Il Progresso* as «*l'adultera [...] cattiva femmina*»⁵⁰. The report in question was the only known public first-hand account and it offers a rare glimpse into Valentini's personal history, reconstructing a history of abuse and the events leading to her crime.

Valentini left her natal village of Ferrandina in Potenza, Basilicata, at the age of about 35 after the death of her parents. The Italian government had neglected expenditure on education in Basilicata, where brigandage was rife. Here, children grew up «*unlettered*» and married women could only expect a life of «*exhausting toil, with deplorable consequences*», making emigration an important option⁵¹. From the 1860s, a handful of Italian women campaigned for women to have access to education and suffrage rights. But ideas like these were so far removed from the political and cultural realities that, even when legislation was passed in 1877 for primary schooling, there were still restrictions against female education as well as fears about allowing girls the possibility of reading too much⁵². Able to sign her name, Valentini received very minimal primary schooling through the Church⁵³, arriving in New York typically single, illiterate and unable to speak English fluently.

⁴⁹ There are two points here: first, Valentini's testament was written by an English-speaking male legal defence team in a language that was not her own (so through an interpreter, probably Michael Bonnacore, from her local dialect); and, second, the English affidavit was later translated back into Italian by a translator who was probably both male and working for *Il Progresso*, and carrying the bias of the campaign this newspaper was launching in her defence.

⁵⁰ *Il Progresso Italo-Americano*, 30 aprile 1905, p. 1.

⁵¹ See Robert F. Foerster, *The Italian Emigration of Our Times* (1919), Arno Press & The New York Times, New York 1969, pp. 85, 96, 102-103.

⁵² Ilaria Porciani, «L'educazione della donna: un oggetto di dibattito», in Ead., ed., *Le donne a scuola: L'educazione nell'Italia dell'ottocento*, Il sedicismo, Firenze 1987, pp. 13-21, at p. 14; Valter Monastra, «La conquista dell'alfabeto», *ibidem*, pp. 51-80, at pp. 52, 53.

⁵³ Father Salvatore Celesta, newly located in Hoboken, had attended school with Valentini in Ferrandina and visited her in her prison cell in 1904. See *The Evening World*, 11 June 1904, p. 5.

Once in New York Valentini met Colucci, a widower with a small son, also of Ferrandina. He was a builder, operating as a *padrone*, although not on a large scale, and he promised her ten dollars a month for her services as a domestic in his home – the kind of labour that De Clementi suggests was rife in New York city⁵⁴. Hence, Valentini was part of the chain migration process from her village, supported by the fact that two of her nephews were living in New Jersey city in 1904⁵⁵. She was never paid for her domestic services, but she and Colucci formed a defacto relationship that entailed severe physical abuse as her court testament reveals: «*Io ero contenta di lavorare per lui e di assisterlo nei suoi affari e perchè l'amavo io mi ero adattata a sopportarlo anche quando mi trattava male e, arrabbiato, mi percuoteva. Una volta mi percose così violentemente che con un calcio MI RUPPE UNA COSTOLA. Io sopportai questo ed altro perchè l'amavo*»⁵⁶.

For over nine years, in addition to her work as a domestic, Valentini worked in outside employment, which included manual labour for Colucci on his construction sites: «*[...] io lo aiutavo come manovale. Io spingevo i mattoni e li portavo su per le scale a lui [...]*». He bought a small plot of land and secured a loan from a building-society to build a house, supplemented by her own savings, which were substantial from a number of reports⁵⁷. She had signed the documents for the loan as his wife and personally worked alongside Colucci and another man as a manual labourer to construct the couple's two-storied «*hutlike home*». Her American dream looked promising until May 1903, when Colucci forced her to sign a document. When she later reprimanded him for his frequent drunken behaviour he divulged that she had signed over full ownership of the home and property to him at which point he and his son violently turfed her out of the house. Not so easily humiliated, Valentini moved into the upstairs room, rented to another couple, at the same time as instigating legal proceedings against him. But, as one newspaper explained, without being legally married, «*he had done nothing wrong for which the law could punish him*»⁵⁸. Consequently, the upstairs couple was evicted, Valentini forced to find accommodation a few houses away, and the room rented out to the much younger woman, Salza, who had left her husband, bringing her two babies with her. Only in January 1904, when

⁵⁴ Refer to fn. 19.

⁵⁵ See *The Evening World*, 13 June 1904, p. 5.

⁵⁶ *Il Progresso Italo-Americano*, 7 maggio 1905, p. 1. [Capitalised words in the original].

⁵⁷ An amount of \$850 was mentioned. See, for example, *The Evening World*, 8 March 1905, p. 8.

⁵⁸ *The Washington Times*, 3 September 1905, p. 53.

Valentini returned to the house, did it become clear to her that she had lost both home and status: «[...] *andai alla casa di Michele per vederlo. Entrai in cucina e non ce lo trovai. Allora entrai nella stanza appresso, e guardando NELLA CAMERA DA LETTO trovai Michele e la Salza in una posizione compromettente*»⁵⁹. The next time this occurred, Valentini had become despondent: «[...] *mi sentii infelicissima. Io mi logoravo l'anima per questa iniquità*».

On the stormy evening in question, Valentini passed by her former home after work and heard Salza insulting her with language «*dei titoli più vergognosi*». Inciting Valentini into a confrontation, Salza then resisted opening the front door, but Valentini barged in and the pair started arguing. Valentini recounted in her affidavit how Salza, who was holding one of her babies, placed the infant down and started screaming «*come una iena*» with the words «*ORA VEDRAI QUEL CHE SO FARE!*». By this point Valentini had noticed that Salza had a knife and they fought over it: «*Finalmente io riuscii a strapparglielo di mano e allora LE DETTI UN COLPO: ah! Non so se io gliene detti uno or cento dei colpi: avevo un velo davanti agli occhi, e non so quel che successe: io ero fuori di me. La prima cosa che mi ricordo è che mi trovo nella strada [...]*». In this account decisive physical aggression quickly flips to a semi-conscious, dreamlike state.

The metaphoric use of «*un velo*» conveys the separation of two realities, protecting Valentini from acknowledging her conscious role in a heinous act of aggression. The word specifically conjures something hidden, as in «*un velo di mistero*», something possibly sacred like the bridal veil or the veil to attend Mass, or something sinister that obscures what is happening. Employing the term to deflect a visual engagement with the act of stabbing Salza to death served as a shield or an avoidance tactic against taking responsibility. With little more elaboration than the expression of feeling «*fuori*» from herself, employing «*un velo*» might also suggest a continuity between realities⁶⁰. This sense invites an appreciation of how uncontrollable rage was something Valentini had felt before and, from her affidavit, less over the loss of Colucci to another woman than over the injustice of being tricked out of her hard-earned home.

⁵⁹ *Il Progresso Italo-Americano*, 7 maggio 1905, p. 1. [Capitalised words in the original.]

⁶⁰ See Anne-Emmanuelle Berger's discussion of Luce Irigaray's interpretation of the veil: «Textiles that Matter: Irigaray and Veils», in Elena Tzelepis, Gayatri Chakravorty Spivak and Athena Athanasiou, eds, *Rewriting Difference: Luce Irigaray and «The Greeks»*, State University of New York, New York 2010, pp. 63-78, at p. 71.

While the American press interpreted the murder of Salza as «*a drama of love, abandonment, jealousy and vengeance*»⁶¹, *Il Progresso* focussed on the indignation of the treatment of an Italian woman in the American legal system. Contrasting the coverage in the mainstream press over an American woman facing a similar situation, *Il Progresso* reminded its readership of how Italians were perceived: «*Per Ann Elisa Patterson tutti i giornali hanno pagine di difesa. Per Anna Valentini, italiana, “dago”, c’è solo la forca, la forca su cui qui vorrebbero strozzare tutto ciò che le somiglia: e il nostro giornale gride voce nel deserto*»⁶². Barsotti’s campaign to save Valentini was convenient for other reasons. Paradoxically, just as Valentini articulated the sense of «*un velo davanti agli occhi*» to distance herself from her actions, Barsotti had started employing the metaphor of the «*madre italiana*» to obscure his readership from his personal ambitions.

The Italian-American Campaign

Born in Pisa to an «*upper-class family*» in 1850, Barsotti migrated to New York in 1870, setting himself up as a *padrone*, banker and businessman, and launching *Il Progresso* nine years later⁶³. Although his broadsheets reveal that he was conservative, nationalistic and «*antilabor*», he tried hard to create a sense of community cohesion amongst the city’s diverse Italians⁶⁴. He did this in a number of ways, not least through his promotion of the annual Christopher Columbus day parade from 1892 and financing the construction of a monument to him as well as to others like Dante Alighieri, Giovanni da Verrazano, Giuseppe Mazzini, Giuseppe Garibaldi and Giuseppe Verdi. In short, Barsotti punctuated the city with symbolic markers of Italy’s cultural and national unity as foundational to the United States. As one newspaper remarked in 1909, when Columbus Day was made an official national celebration and noting Barsotti as leading the committee of numerous Italian societies: «*The establishment of the anniversary of the discovery of America as a holiday is another evidence of a new force in American life, for it is largely due to the efforts of the Italians that it has*

⁶¹ *The Evening World*, 18 April 1904, p. 6.

⁶² *Il Progresso Italo-Americano*, 30 aprile 1905, p. 1.

⁶³ Victor Green, *American Immigrant Leaders 1800-1910: Marginality and Identity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1987, pp. 128-130. Samuel Baily, «The Adjustment of Italian Immigrants in Buenos Aires and New York, 1870-1914», *The American Historical Review*, (88), 2, 1983, pp. 281-305, at p. 294.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 293-294.

been brought about»⁶⁵. Despite the enthusiasm of Italians marching in the parade as well as Barsotti's reasonably high newspaper sales (about 80,000) and his program to defend *all* Italians, he struggled to galvanise the interests of Italian workers who represented the majority⁶⁶. *Il Progresso's* message «*to acquiesce in the status quo, to aspire to bourgeois values, and to love la Patria*» also found competition from leftist newspapers⁶⁷.

Two issues characterise Barsotti's identification as an Italian community leader in New York: the bad press that Italian migrants often received in wider American society, linked to perceptions of criminal activity and racial pedigree; and the increasing interest from the Italian government in protecting migrants and in cultivating economic ties throughout the diaspora. Because Valentini had crossed gender expectations through the brutality of her crime, she was racially stigmatised as a dangerous Southern Italian female. However, the citizens of New Jersey saw her plight as an opportunity to challenge the draconian form of punishment she was facing. It had been 37 years since the last hanging of a woman in the state of New Jersey⁶⁸. As such, Valentini became an overnight sensation in the country's print media. Meanwhile, Italy had started «*to affirm sovereignty over nationals abroad more concretely*» through the articulation of international policy for their protection⁶⁹. These circumstances represented a means through which Barsotti could flaunt his profile to Italian migrants and Americans, and to Italy. Various reports in *Il Progresso* signalled the unfolding drama with captions like «Non deve morire!», «Non morrà!», «Agitiamoci per salvare Anna Valentini», «NON LA LINCIATE!», «L'Opera del "Progresso Italo-Americano"», and «Chi salvò Anna Valentini»⁷⁰. Valentini's case allowed Barsotti political leverage in exercising his own colonising powers.

After her arrest in April 1904 Valentini underwent a medical examination, but one that had not included an Italian physician. Sentenced to hang on 19 May 1904, she lost her first appeal to the Board of Pardons, which rescheduled her execution for 18 June 1904. Barsotti moved quickly in response, sending telegrams to the Italian Consul-

⁶⁵ *New York Tribune*, 10 October 1909, p. 5.

⁶⁶ Baily, «The Adjustment of Italian Immigrants», p. 295; Green, *American Immigrant Leaders*, op. cit., p. 129.

⁶⁷ Vecoli, «The Italian immigrant press», pp. 24, 26.

⁶⁸ *The New York Times*, 21 March 1905, p. 7.

⁶⁹ Douki, «The Liberal Italian State and Mass Migration», p. 100.

⁷⁰ See *Il Progresso Italo-Americano*, 10 marzo 1905, p. 1; 12 marzo 1905, p. 1; 19 aprile 1905, p. 2; 7 maggio 1905, p. 1 [capitalised words in the original]; 11 maggio 1905, p. 1; 14 maggio 1905, p. 1.

General Gustavo Tosti in New York, the Italian Ambassador Edmondo Mayor des Planches in Washington, and the Governor of the State of New Jersey Franklin Murphy, but also to Her Majesty Queen of Italy Elena di Savoia, Pope Pius X, and Cardinal Satolli and Cardinal Gibbons in Baltimore⁷¹. More importantly he wrote to *Il Progresso's* lawyers, Trimble and Kussey, to take on her defence. As her new legal team, they questioned the original medical examination on the basis of improper treatment of an Italian national in the American judiciary. They applied for a writ of *habeas corpus* in order to prove emotional insanity and swiftly arranged for another medical.

Kussy arrived at the Hackensack gaol with Dr P.M. Megaro, Dr A. D'Amico and Dr C.G. Bernardinelli «to make an examination of the woman's mental condition»⁷². To the dismay of the Sheriff, who only allowed one of the three doctors to accompany Kussy into Valentini's cell, they had not reappeared after two hours. After checking on the visitors, the Sheriff reported: «I found Dr. Megaro taking measurements and examining the woman as a physician. Neither the prosecutor nor I has [sic] the authority to permit such an examination without an order of some court. I stopped this proceeding». And, as Kussy announced to the press after the visit: «Dr. Megaro took notes as an alienist on Mrs Valentina's mental condition, and I have the testimony in point of view. Neither Dr. Megaro nor myself has had the time to draw conclusions from the medical and legal facts that we have. We think, however, that with these facts and the great petition from citizens of New Jersey that is being prepared, we shall be able to present a substantial line of reasoning to the Court». Even though the methods used were targeted to save her life, this intervention demonstrated how pervasive contemporary Italian criminal theories on Southern Italian women were, albeit without involving Barsotti directly. When these efforts did not persuade New Jersey's Governor to overturn the sentence, the writ acted as a second stay on the execution date as of 6 July 1904⁷³.

Once publicly engaged in the case from early 1905 Barsotti played both patriarch and rescuer of the "victimised" Valentini. He printed regular telegrams from Trimble and Kussy, reportage from his editorial team⁷⁴, and letters and direct appeals that he personally composed. His aim was to rehabilitate her image, reprimand Italian-

⁷¹ Cited *ibidem*.

⁷² *The Evening World*, 13 June 1904, p. 5.

⁷³ *The Evening World*, 15 June 1904, p. 8.

⁷⁴ From analysis of autobiographical accounts, Vecoli notes that Barsotti relied on other Italians to write articles for «*Il Progresso*», but the Valentini campaign demonstrates his direct penmanship as well. See Vecoli, «The Italian immigrant press», pp. 21-22.

Americans for not demonstrating unity to the cause, and invoke personal connections with the Italian state. These themes developed through *Il Progresso's* daily print-run over the last two of Valentini's four appeal stages: from early 1905 until Trimble and Kussy lost her third appeal on 4 May 1905; and from 9 May 1905, when they won another stay on her death sentence and from which time the Italian government funded her appeal to the Supreme Court until her execution was commuted to a life imprisonment on 17 May 1906⁷⁵.

Colonising an "Italian Mother"

On the news from Trimble and Kussy that Valentini had lost her third appeal in March 1905, Barsotti did not hesitate to endorse the contemporary nationalistic rhetoric to remind his readership of the connection between Valentini's personal ordeal and Italy's assertion of being a civilised and humane nation: «*I molteplici sforzi fatti; l'energica iniziativa del "Progresso" che agitò ed agita, per la salvezza della Valentini, la bandiera della civiltà e dell'umanità, possono essere frustrati; e, secondo il telegramma, lo sono. [...] I nostri sforzi, dopo le più ampie informazioni dell'avvocato Trimble, si riprenderanno con l'antica energia, con energia maggiore, per impedire che l'America macchi se stessa e il nostro nome, trascinando sulla forca una donna, nata in Italia*»⁷⁶. This early equation of *Il Progresso's* role with the defence of Italy's international status went further by invoking a bigger political battle. The legal framework of the mighty United States insulted the right of Italy to protect Italian migrants. Indeed, once his newspaper had joined the debate, Barsotti cited the 14th Amendment of the American Constitution for a person to be given a fair trial, declaring: «*Anna Valentini non è nata in Abissinia, nè in Cina; è nata, fortunatamente, [sic] in Italia; e tra l'Italia e gli Stati Uniti esiste una convenzione che va rispettata. Tutti gl'italiani debbono godere dei diritti giuridiziarri dei cittadini americani. Questi diritti, nel case della Valentini, sono stati lesi*»⁷⁷. From his perspective, Italians merited unquestionable recognition for their racial superiority over others, especially given extant diplomatic agreements between Italy and the United States. This rhetoric became increasingly reliant on a local collective community effort. In fact, Barsotti targeted the vast number of Italian-American societies, appealing to individual and group patriotism «*per impedire che una madre italiana penda da una forca*».

⁷⁵ *The New York Times*, 20 May 1905, p. 9; 18 May 1906, p. 7.

⁷⁶ *Il Progresso Italo-Americano*, 8 marzo 1905, p. 2.

⁷⁷ *Il Progresso Italo-Americano*, 12 marzo 1905, p. 1.

Without the commitment of all Italian-Americans, one Italian woman would be executed and Italy's international prestige damaged, as one report summed up: «*Nella carcere di Hackensack, una povera donna aspetta la sentenza da voi, o italiani; da voi, o società italiane. Se avete coraggio, negate a lei il vostro aiuto, il soccorso vostro. Ma se siete così crudeli da negarlo, strappate dalle inutile bandiere la parola: "Italiano" e abbassate il "Tre Colori", simbolo della Patria adorata*»⁷⁸. This was all about feeling and protesting «*italianamente*» to uphold «*ogni impresa eroica, civile, progressista, umanitaria*». Ultimately, Barsotti was calling on all Italian-American societies to join together in order to apply pressure on the Governor of the State of New Jersey. Only a unified voice, requesting «*la communazione di pena*», could hope to influence his pending decision. Within a few days this particular article was reprinted under the heading of «*Le Società per Anna Valentini*», accompanied by a few letters of support that had trickled in from the Italian Benevolent Society of Columbus Legion, the Società Accadiese di mutuo soccorso e protezione, and the United Marble and Enamel Mosaic Worker's Laborers Association⁷⁹. The reward for a letter of support was its publication in *Il Progresso*. By appealing to the essential symbol of value in every Italian migrant's life – the mother – and defining her as the symbol of the Italian nation, Barsotti's newspaper attempted to trump both apathy and internationalist sympathies. In addition, by applying the not-so-subtle method of shaming any association for not backing his campaign, he underscored how the hostile foreign environment in which Valentini had become enmeshed was also attacking the honour of both Italians and Italy.

The reluctance of the Governor to spare Valentini's life was due to her voluntary confession and having produced the murder weapon on the night of the stabbing. One reporter from *The Evening World* summarised the issue: «*The slayer was fairly tried and convicted of murder. The law of New Jersey imposes the death penalty for this crime. [...] Capital punishment may be barbarous, wrong or unnecessary. This is a matter for the people to decide in their laws. ...this was done on legal, not sentimental grounds*»⁸⁰. However, *Il Progresso* placed the act of murder in a wider social context so that Valentini could be depicted as a martyr: «*...per noi non è rea, perchè ha fatto semplicemente quello che ogni donna, nella sue condizioni, avrebbe fatto. [...] La povera martire colpì, è vero, una, due, cento volte la vittima, la straziò, le tolse dalle sue vene fin l'ultima goccia di sangue; tutto vero, tutto provato. [...] non si*

⁷⁸ *Il Progresso Italo-Americano*, 19 aprile 1905, p. 2.

⁷⁹ *Il Progresso Italo-Americano*, 23 aprile 1905, p. 2.

⁸⁰ *The Evening World*, 10 May 1905, p. 12.

dica che la Valentini non aveva il diritto di difendere quello che era suo, o che, almeno, s'era avvezza a considerarla come tale»⁸¹. In fact, she deserved as much «dignità» as any woman for her capacity to procreate: «Voremmo che tutte le donne avessero tanto alto sentimento della dignità del loro sesso, da rovesciarsi, da ribellarsi, contro la turpitudine, inumanamente legale, infamemente ripugnante, dell'impiccagione di una donna, nel cui ventre si compì l'ineffabile atto della procreazione di un essere umano»⁸². Defined by her biology and the duty women had in reproducing children for the nation, to violate her life equated to violating Italy. Valentini was as sacrosanct as any Italian mother.

However problematic motherhood roles are in supporting national integrity, by juxtaposing Valentini with the ideal Italian mother, Barsotti lifted her personal dilemma above the class and racial distinctions between Southerners and Northerners, and beyond the discourse on criminality. Assimilating Valentini to a unified concept of Italian womanhood might enlist support from those who had felt that her appeal was virtually hopeless. Barsotti's real intentions for heading a collective society of Italian-Americans were yet to be revealed, but from March 1905 onwards he proceeded to publish a deluge of telegrams and letters, received from the general public and sent by him largely to men in positions of influence. After losing the appeal on 4 May 1905, Trimble and Kussy pursued another avenue of *habeas corpus* on Valentini's behalf, which led to another stay on her execution date⁸³. This catapulted her case from a localised affair onto the international diplomatic stage.

«Violation of Treaty, says Italian Consul», read one headline as the Acting Consul-General Tosti explained the breach to the 1871 Treaty between Italy and the United States that protect the rights of Italians to a fair trial. The suggestion was that Italians were subjected to «primitive justice» since Italy had abolished the death penalty⁸⁴. Recalling Italy's Enlightenment contributions, *Il Progresso* determined that the stakes now included fighting «con al violenza dell'opinione pubblica» for «l'attuazione del voto di Cesare Beccaria: l'abolizione della pena di morte per tutti ma specialmente per le donne»⁸⁵. By 10 May 1905, Tosti had secured the support of the Italian government and a remarkable \$100,000 to spend on the case⁸⁶. The announcement of Italy's intervention marked the moment when Barsotti had secured transnational ac-

⁸¹ *Il Progresso Italo-Americano*, 10 marzo 1905, p. 1.

⁸² *Il Progresso Italo-Americano*, 22 aprile 1905, p. 1.

⁸³ *The Evening World*, 9 May 1905, p. 2

⁸⁴ Cited *ibidem*.

⁸⁵ *Il Progresso Italo-Americano*, 14 maggio 1905, p. 1.

⁸⁶ *The Times Dispatch*, 10 May 1905, p. 1.

knowledge of his newspaper's importance. Some American members of the press were, of course, astonished: «*Several highly esteemed Italians in public and private life have interested themselves in preventing the execution of the death sentence imposed upon their countrywoman, Anna Valentina, by the law and Court of New Jersey. [...] it is claimed that she had great provocation, and that in Italy she would either have been acquitted or sentenced to a short term of imprisonment. Very likely. But New Jersey is not Italy. [...] the end of justice is impartiality – the essence of law is equality*»⁸⁷. However, the dissenting voice here was in the minority in the tabloid press – Valentini had the sympathy of the majority of American journalists.

Barsotti's newspaper continued to express national indignation and to capitalise on the growing popular interest in her appeal process through a constant reference to Italy's national power. He started by publishing an interview with Tosti, happily reporting Tosti's praise for his efforts: «*La nostra azione, l'azione dell'ambasciata, del consolato, dell'agente consolare, fu parallela, ma puramente diplomatica; benché in un diverso, il nostro lavoro aiutasse moltissimo l'azione iniziata dal "Progresso" per la salvezza della Valentina e tutto che noi facemmo fosse coordinato in questo senso. Ma noi non potevamo entrare nel campo giudiziario nel quale combatteva così efficacemente il "Progresso" con i suoi avvocati Trimble e Kussy. Quello che ha salvato sino ad ora Anna Valentina con la difesa giudiziaria è stato il solo "Progresso". Esso solo ha raccolto i denari, esso ha pagato gli avvocati i soli avvocati [sic] che la Valentina ha avuto. Ed io ho proprio piacere nel rallegrarmi con voi dell'esito sin qui ottenuto*»⁸⁸. Barsotti then coaxed further international attention for his agenda to head an Italian-American society by involving the sympathy of the ultimate «*madre italiana*», Queen Elena di Savoia.

Dated 5 May 1905, Barsotti's telegram to the Queen read: «*Nonostante sforzi riuniti autorità, stampa colonie italiane, Anna Valentina sarà impiccata; prima madre italiana, dodici maggio. Unica speranza salvezza appello diretto cuore Maestà Vostra e Mrs. Roosevelt*»⁸⁹. This news not only reaffirmed *Il Progresso's* representative authority over Italian-American associations but also linked the two most powerful women in Italy and the United States, respectively, in one announcement. And, in the eyes of the newspaper's readers, it connected Barsotti to the highest echelons of geopolitics. The report in the Sunday edition of 14 May 1905 that reproduced this telegram was illustrated by

⁸⁷ *The Evening World*, 11 May 1905, p. 14.

⁸⁸ Cited in *Il Progresso Italo-Americano*, 11 maggio 1905, p. 1.

⁸⁹ Cited in *Il Progresso Italo-Americano*, 14 maggio 1905, p. 1.

the photographic images of both Vittorio Emanuele III and Elena di Savoia. In the opening article, Barsotti shared his personal dilemma: «*Il direttore di questo giornale lottava con due sentimenti opposti. Quello del cuore gli diceva: – Avanti, Anna Valentini non deve morire! lancia il tuo “Progresso” nella grande battaglia per la vita d’una donna italiana. L’anima della patria è con te! – La voce della testa diceva: – Non si stancheranno i lettori? Ma il cuore prevalse e la lotta corpo a corpo con la morte cominciò.*» A direct and personal admission of this man’s anxiety over pursuing a campaign to save Valentini at the risk of losing sales might have evoked more public support, especially when accompanied by images of Italy’s monarchs, but it also speaks to the political machinations behind the scene. Moreover, within the Sunday spread was an interview with Valentini herself.

One of *Il Progresso*’s journalists had accompanied Dr Alfredo Magnani, the Italian consular agent of Newark, to Hackensack prison. The unnamed journalist reported introducing himself to Valentini in this way: «*– Come state, Annina? – le dissi tendendole la mano. – Io vengo sin qui a portarvi i saluti del giornale che vi ha salvato dalla morte, del suo direttore il cav. Carlo Barsotti, della redazione, dei lettori che sono migliaia.*» Although her sentence would not be commuted from execution to life imprisonment until 1906, this description of the encounter also hinted at Valentini’s victimhood, emphasised through her racialised atavistic appearance – «*il carnato scuro: e in due orbite piccole, infossate scintillavan due occhi neri*» – her uneducated accent – «*Cumme m’a passu? Ah, signure! Ho sofferto [...]*» – and her popular spirituality from the Carmelite scapular she wore – «*[...] indicava un di quei bottoni di celluloidi con l’immagine della Vergine che vediamo spesso sul petto delle nostre donne.*» By implication, only a white, educated and rational Italian patriarch was capable of redeeming her. In sum, as the journalist put it, «*il “Progresso” rappresentava per lei la famiglia.*» Finally, the Sunday edition announced «*L’Albo d’Onore*», naming 43 Italian-American associations, mostly from New York, that had given their commitment to «*il movimento del “Progresso” per Valentini*» and listing a number of others⁹⁰. This «*sintomo confortante*», according to the newspaper, marked how «*non è impossibile una “Unione Nazionale delle Società Italiane degli Stati Uniti.*» The pieced ended with the proclamation: «*ITALIANI! TUTTI SONO UNITI IN AMERICA! UNIAMOCI ANCHE NOI!*».

Within four months after Valentini had her sentence commuted, the Italian government was asking Italian migrant newspaper directors across the diaspora to co-ordinate community representation for

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 1-2.

the 1908 Congresso degli italiani all'estero to discuss the «*rappresentanza permanente*» of Italian migrant communities in Rome⁹¹. Barsotti managed to attend on behalf of *Il Progresso* and the «*italiani residenti negli Stati Uniti*»⁹².

Conclusion

Lifting the veil on Carlo Barsotti's devotion to and exploitation of Anna Valentini's predicament was an exception to the general approach of the conservative foreign language press. He was, of course, attempting to create a sense of unity amongst members of his local ethnic community, like both conservative and radical newspaper directors of the time. And, this formed part of the varied responses to the heightened nationalistic setting in order to secure political and social acceptance of Italian migrants. But Barsotti's private political ambitions demonstrated his acute skills in conceptualising transnational possibilities. Analysing *Il Progresso's* broadsheets allows us to glean insight into one way Italy's imperialist program was interpreted abroad. While the idea of migrant representation in Rome was short-lived, dissolved by 1912, Barsotti borrowed power from the Italian state, which was being exerted across the diaspora contemporaneously, to legitimise his goals. In the process Valentini served an ideological purpose, bigger than the worthy sentiment to save her from execution, wherein her criminality was negated. Becoming an endangered «*madre italiana*», the stigma of her gender, class and 'race' was transformed to make her another symbolic marker of Italian respectability, local community cohesion, and Italy's global program of colonialism. In the polemics over Italian-Americans in the United States and Italy's foreign policy directions for diaspora political representation, Valentini proved a useful decoy in contemporary transnational politics as did the emotional scope of the discourse on Southern Italian female criminality.

Catherine DEWHIRST

catherine.dewhirst@usq.edu.au

University of Southern Queensland

⁹¹ *Il Progresso Italo-Americano*, 1 settembre 1907, p. 1.

⁹² *Il Progresso Italo-Americano*, 8 settembre 1907, p. 1; 23 agosto 1908, p. 1.

Abstract

The Italian imperialist program of the period before the Great War went beyond the project to annex other Mediterranean territories in order to include the colonization of the immigrant communities. Today, historians tend to concentrate on Italian foreign policy rather than on the perspective and experience of migration. This essay begins with a murder case in the United States to show a type of Italian response to the international agenda, by deepening the role of the press abroad, and especially of a newspaper editor. The analysis of the pressures on a worker who emigrated from the southern Italy allows us to evaluate the function of gender, class and race in the discourse of transnational politics.

Riassunto

Il programma imperialista italiano del periodo precedente la grande guerra andò oltre il progetto di annettersi altri territori mediterranei per comprendere la colonizzazione delle collettività emigrate. Oggi la storiografia tende a concentrarsi sulla politica estera italiana piuttosto che sulla prospettiva e l'esperienza migratoria. Questo saggio parte da un caso di omicidio negli Stati Uniti per mostrare un tipo di risposta all'agenda internazionale italiana, approfondendo il ruolo della stampa all'estero e in particolare di un direttore di giornale. L'analisi delle pressioni su una lavoratrice emigrata dal Meridione italiano permette di valutare la funzione di genere, classe e razza nel discorso della politica transnazionale.

L'immigrazione europea nella formazione del tessuto imprenditoriale: l'Uruguay e le nazioni circostanti (1870-1900)

I complessi processi di cambiamento registrati negli ultimi decenni del XIX secolo (la cosiddetta “modernizzazione”), che hanno interessato i paesi del Sud America, hanno portato allo sviluppo di economie agricole dedite all'export e ad un maggior rapporto con il mercato mondiale, ad un aumento dell'urbanizzazione accompagnata dallo sviluppo di un settore dell'industria, ad una ristrutturazione della società (formazione di nuove classi sociali), alla ricezione di capitali stranieri che hanno contribuito allo sviluppo dei servizi, ad un flusso variabile ma costante di immigrati europei. La presenza europea è considerata proprio una delle ragioni principali dei cambiamenti. In questo articolo, relativamente alla regione che comprende Uruguay, Cile, Argentina e Brasile meridionale si analizza il ruolo dell'immigrazione europea riguardo alla formazione delle realtà imprenditoriali e l'organizzazione dei vari settori produttivi.

Immigrazione europea e industrializzazione nella periferia australe

Tra gli anni 1870-1880 ci fu una massiccia emigrazione di europei che si diressero verso varie regioni. Sebbene gli Stati Uniti e l'Australia riscuotessero un grande successo, negli ultimi decenni del XIX secolo la destinazione principale divenne l'America del Sud, e in particolare il Rio de la Plata. Non si conosce il numero esatto di quanti emigrarono in questo continente tra il 1870 e 1930, ma se ne calcolano circa 4 milioni verso l'Argentina, 2 milioni verso il Brasile, meno verso il Cile (200.000), Cuba e Uruguay (600.000 in ciascun paese)¹.

¹ Nicolás Sánchez-Albornoz, «La población de América Latina, 1850-1930», in Leslie Bethel, a cura di, *Historia de América Latina*, 7, *América Latina: economía y sociedad, c. 1870-1930*, Ed. Crítica, Barcelona 1991, pp. 112-113.

Tabella 1 – Popolazione, tasso di crescita (%) e saldi netti di immigrazione (in migliaia)

	1850	1900	%	SALDO NETTO IMMIGRAZIONE
ARGENTINA	1.100	4.693	2,9	1.140,40
CILE	1.443	2.959	1,4	35,1
URUGUAY	132	915	4,0	116,5
BRASILE	7.230	17.980	1,8	1.655

Fonte: dati elaborati dall'autore a partire da Sánchez Albornoz, «La población de América Latina, 1850-1930».

Questi immigrati hanno fatto registrare alti tassi di insediamento urbano e la loro presenza ha avuto un peso notevole nello sviluppo dei servizi e dell'industria. Tra il 1870 e la prima guerra mondiale l'America Latina ha sviluppato industrie per l'esportazione, fase che coincide con la cosiddetta "modernizzazione" (istituzionale, creazione di infrastrutture, costituzione di un mercato di beni di consumo e di beni strumentali). Queste economie richiesero articoli diversi per le esportazioni (sacchi per i cereali, botti per la carne bovina, ecc.), impianti di riparazione per le imbarcazioni, cantieri navali per il cabotaggio; officine per la manutenzione della rete ferroviaria, e strutture portuali. A sua volta l'urbanizzazione ha portato ad un aumento della popolazione e a un conseguente aumento della domanda di articoli di prima necessità (alimenti, vestiario, ecc.) che sono stati forniti da queste industrie. La maggior parte degli stabilimenti censiti all'inizio del XX secolo continuavano ad essere ditte con pochi lavoratori². In coincidenza con l'analisi di Colin M. Lewis, questo sviluppo delle industrie indotto dalle esportazioni smentisce l'ipotesi di coloro che propendevano per un nuovo sviluppo iniziato dopo la crisi del 1929³. Mentre le economie europee e nordamericane trovarono nel cambiamento tecnologico il motore della crescita, in America Latina l'espansione del mercato interno, dalla fine del XIX secolo, è attribuita al settore delle esportazioni. Una delle conseguenze fu l'aumento del reddito e una crescente urbanizzazione di quei paesi con aumento delle esportazioni (Argentina, Brasile, Cile, Uruguay, Perù, Colombia, Messico e Cuba). Fu questa espansione dell'economia di esportazione dei prodotti agricoli che aiutò a superare o ad attenuare alcuni dei principali ostacoli per lo sviluppo dell'industria: dimensione dei mercati (a causa del basso reddito della popolazione), poca integrazione dei mercati (costi elevati di trasporto), pro-

² Colin M. Lewis, «La industria en América Latina antes de 1930», *ibidem*, pp. 233 ss.

³ *Ibidem*, p. 249.

blemi di approvvigionamento energetico, scarsità di alcune materie prime e nessuno sviluppo del sistema finanziario⁴.

In Argentina le industrie che esportavano prodotti agricoli costituivano, nel 1881, il 10,7% del prodotto interno lordo, ma dopo la crisi del 1890 – e per effetto di alcune leggi protezionistiche – si registrò un aumento: nel 1900 erano il 18,2% del PIL, cinque anni dopo la loro quota superava quella del bestiame (22,1 e 17,1 rispettivamente)⁵. L'industria si concentrava principalmente nella città di Buenos Aires, e nel 1887, il censimento municipale registrava 4.200 stabilimenti ma solo 560 avevano una forza trainante e tra questi una dozzina aveva installata una potenza superiore ai 50HP⁶. Dai dati del censimento del 1895, Germani aveva notato che l'81% dei proprietari di officine e fabbriche era di origine straniera⁷. Devoto sottolinea il ruolo centrale degli italiani nel settore, in quattro aree in particolare (alimentazione, costruzioni, abbigliamento e metallurgia leggera) che, nel 1914, rappresentavano il 78% degli stabilimenti industriali e il 61% dei capitali investiti⁸. In questo universo di officine emergevano poche fabbriche. Ma i "capitani d'industria", che appaiono presto, sono individui già presenti in altri segmenti dell'economia, e grazie alla loro ricchezza e potere sociale hanno potuto esplorare altri campi di investimento.

In Cile, Carmagnani colloca la nascita dell'industria a partire dalla Guerra del Pacifico⁹, mentre altri autori la anticipano di una decina d'anni¹⁰. La creazione del SOFOFA (Società per lo Sviluppo Industriale, 1883), del Ministero dei Lavori Pubblici (1887) e l'ingresso degli industriali nella Commissione che fissava le tariffe per le merci importate

⁴ Adolfo Meisel Roca, «Mercados internos, industrialización y finanzas», in Enrique Ayala Mora e Duardo Posada Carbó, *Los proyectos nacionales latinoamericanos: sus instrumentos y articulación, 1870-1930*, UNESCO-Trotta, Salamanca 2008, pp. 120-121.

⁵ Fernando Rocchi, «El péndulo de la riqueza: La economía argentina en el periodo 1880-1916», in Mirta Zaida Lobato, *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 2000, p. 35.

⁶ Jorge Schvarzer, *La industria que supimos conseguir. Una historia político-social de la industria argentina*, Editorial Planeta, Buenos Aires 1996, pp. 91-92.

⁷ Gino Germani, *Notas sobre problemas de la investigación sociológica en América Latina* (mimeo), Trabajos y Publicaciones del Instituto de Sociología, Buenos Aires 1960.

⁸ Fernando Devoto, *Historia de los italianos en la Argentina*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2006, pp. 285-286.

⁹ Marcello Carmagnani, *Desarrollo industrial y subdesarrollo económico. El caso chileno, 1860-1920*, DIBAM, Santiago 1998.

¹⁰ Luis Ortega, *Los empresarios, la política y los orígenes de la Guerra del Pacífico*, FLACSO, Santiago 1984; Rigoberto García, *Incipient Industrialization in an Undeveloped Country. The Case of Chile, 1845-1879*, Coronet Books, Philadelphia 1989.

favorirono una graduale politica dello stato a favore dell'industria. Il censimento del 1895 fa comprendere il processo di industrializzazione del Cile: dei 2.449 stabilimenti censiti, il 9,8% avevano iniziato prima del 1870; il 13,7% tra il 1870 e il 1879; il 34,6% nel periodo 1880-1889; e il 41,9% nel quinquennio 1890-95¹¹. Il Cile ha condiviso in parte il cammino comune della regione: dall'inizio del processo immigratorio, gli europei sono presenti nella nascente industria e nel suo successivo sviluppo. Il censimento condotto dal SOFOFA nel 1895, indica che il 61% dell'industria cilena si trovava nella capitale (1.502 stabilimenti) e a Valparaíso (417), con una indiscutibile presenza europea. Questa presenza dominante e dinamica contrasta con lo scarso interesse a trasferirsi in Cile (Collier e Sater notano che tra il 1889 e il 1907 vi arrivarono 55.000 europei, ma nello stesso periodo l'Argentina ne accolse più di due milioni¹²). Estrada osserva che «*nonostante le sue ridotte dimensioni, essa ha avuto un impatto notevole e del tutto sproporzionato ai numeri demografici. La partecipazione degli europei all'attività industriale fu un fattore decisivo per il suo sviluppo*»¹³.

Uno studio sugli spagnoli a Valparaíso racconta della loro presenza nei piccoli stabilimenti (soprattutto panifici, produzione di abbigliamento, cappelli, calzature), concentrati nei settori a basso sviluppo tecnologico, dove non erano richiesti grossi capitali da investire, basati sul lavoro manuale e che richiedevano una scarsa concentrazione dei lavoratori¹⁴. Le stesse caratteristiche contraddistinsero gli stabilimenti avviati dagli italiani¹⁵. Nel 1910, Mazzei afferma che nelle città di Concepción, Talcahuano e Tomé, le imprese spagnole ed italiane rappresentavano rispettivamente il 20,2% e il 17,9% del totale di tutte le ditte europee radicate in Cile¹⁶. All'inizio del XX secolo, delle 91 più importanti industrie presenti a Valparaíso, solo 15 erano di proprietà cilena. Nel 1914, la proprietà degli stabilimenti industriali era per un

¹¹ Baldomero Estrada Turra, «Participación italiana en la industrialización de Chile. Orígenes y evolución hasta 1930», in Id., a cura di, *Presencia italiana en Chile*, Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso 1993, p. 96.

¹² Simon Collier e William F. Sater, *A History of Chile, 1808-1994*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 172.

¹³ Estrada Turra, «Participación italiana en la industrialización de Chile», p. 102.

¹⁴ Concepción Navarro Azcue e Baldomero Estrada Turra, «Migración y Redes de Poder en América: el caso de los industriales españoles en Valparaíso (Chile) 1860-1930», *Revista complutense de Historia de América*, 31, 2005, p. 141.

¹⁵ Estrada Turra, «Participación italiana en la industrialización de Chile», p. 89.

¹⁶ Leonardo Mazzei de Grazia, «L'integrazione degli immigrati italiani nell'economia della provincia di Concepción, 1889-1930», in Luigi Favero, Maria Rosaria Stabili et alii, a cura di, *Il contributo italiano allo sviluppo del Cile*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1993, p. 285.

50,3% straniera, per il 43,2% cilena e per un 4,6% mista¹⁷. Il processo di concentrazione e centralizzazione dei capitali nel settore non fu eccezionale rispetto alla regione, anche se presenta le sue singolarità. Grez Toso sottolinea che la formazione della borghesia industriale cilena ha prodotto due effetti: da una parte i primi elementi della immigrazione europea e dall'altro segmenti superiori dell'artigianato urbano che cercavano di svilupparsi¹⁸.

In Brasile, nell'ultimo quarto del XIX secolo, l'azienda di produzione coesisteva con un gran numero di piccole imprese e laboratori, e alcuni stabilimenti completavano il processo di produzione con il lavoro a domicilio. Warren Dean osserva che per molto tempo la produzione di tessuti di cotone venne realizzata con il lavoro a domicilio, fatto deducibile dal censimento del 1920 dove il consumo di filo supera la domanda da parte delle fabbriche esistenti, dei 275.000 lavoratori delle industrie e del 1.264.000 di persone impiegate nella produzione di capi di abbigliamento¹⁹. Le industrie si insediarono poco per volta in varie città e regioni (Rio de Janeiro, San Paolo, Rio Grande do Sul). Nel caso di Sao Paulo, Dean sottolinea che «*apparentemente non ci sono stati casi di brasiliani appartenenti alle classi media o bassa, con antenati che non fossero stranieri, che avessero creato imprese manifatturiere di un certo peso prima del 1930*»²⁰. Anche se tra il 1872 e 1920 i municipi con più di 100.000 abitanti andarono ad aumentare il computo totale della popolazione, passando dal 5,1% al 9,7%, l'economia brasiliana rimaneva per lo più di tipo agrario e nel 1920, l'agricoltura occupava ancora il 66,7% della mano d'opera²¹. Sono state fondamentali per lo sviluppo dell'industria brasiliana, prima della grande guerra: a) la coltivazione del caffè, nell'allargamento del mercato interno, attraendo gli immigrati come mano d'opera e orientandone l'eccedenza verso l'industria, espandendo la rete dei trasporti, il sistema bancario e il processo di urbanizzazione, con i capitali prodotti nelle piantagioni reinvestiti nelle industrie; b) il ruolo rilevante della immigrazione europea che procurò

¹⁷ Estrada Turra, «Participación italiana en la industrialización de Chile», pp. 98, 100 e 101.

¹⁸ Sergio Grez Toso, «La reivindicación proteccionista artesanal y la constitución del movimiento popular (Chile, 1826-1885)», *Historia Social*, 31, 1998; p. 99.

¹⁹ Warren Dean, «La economía brasileña, 1870-1930», in Leslie Bethell, a cura di, *Historia de América Latina*, 10, *América del Sur c. 1870-1930*, Ed. Crítica, Barcelona 1992, pp. 360 e 363.

²⁰ Warren Dean, «Industriales e oligarquía en el desarrollo de Sao Paulo», in Mario Cerutti e Menno Vellinga, a cura di, *Burguesías e industria en América Latina y Europa meridional*, Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 41.

²¹ João Luis Fragoso, «O Império escravista e a República dos Plantadores», in Maria Yedda Linhares, a cura, *História geral do Brasil*, Campus, Rio do Janeiro 1990, pp.166-168.

mano d'opera per l'industria e per i quadri dirigenziali²². Una progressiva penetrazione nell'élite di elementi provenienti dall'immigrazione e che si elevarono socialmente²³. Lo stato del Río Grande do Sul ricevette, dalla metà del XIX secolo, immigrati europei (principalmente tedeschi e italiani), che si insediarono sulle terre dello stato, secondo il piano di colonizzazione, e da lì hanno contribuito ad aumentare la domanda di cibo della regione²⁴. Le eccedenze agricole favorirono il processo di urbanizzazione, mettendo in evidenza le città di Porto Alegre e Pelotas, e crebbe il numero di industrie in mano a stranieri (in particolare francesi, spagnoli e italiani)²⁵. Nella zona di Caxias do Sul si insediarono industrie alimentari (principalmente mulini), tessili, di abbigliamento, e le prime industrie metallurgiche e meccaniche di proprietà di immigrati²⁶. Il valore della produzione industriale brasiliana era, nel 1907, il 30,7% del PIL e quella del Rio Grande do Sul ne rappresentava il 14,9%²⁷.

La formazione di un tessuto imprenditoriale

L'emigrazione europea oltreoceano promosse la creazione di associazioni di imprese (soprattutto commerciali) nei vari paesi di destinazione, ma con forti legami con le camere di commercio dei paesi di origine. Gli Stati europei che affrontarono gli svantaggi coloniali e commerciali – in particolar modo Spagna e Italia – promossero la creazione di camere di commercio in quelle città dove il traffico mercantile era importante per queste nazioni e dove esistevano colonie di immigrati sufficientemente grandi da poterle sostenere. Così si costituirono all'estero fitte reti di camere di commercio spagnole, francesi e italiane. Furono molto attive e giocarono un ruolo importante nello sviluppo di una cultura imprenditoriale. Franzina riconosce una fitta rete di legami so-

²² José Carlos Pereira, *Formação industrial do Brasil e outros estudos*, Editora HUCITEC, São Paulo 1984, pp. 31-33.

²³ Glenn Nichols e Philip Snyder, «Brazilian Elites and the Descendants of the German, Italian, and Japanese Immigrants», *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 23, 3, 1981, pp. 321-344.

²⁴ Loraine Slomp Giron e Vania Herédia, *História da Imigração Italiana no Rio Grande do Sul*, EST Edições, Porto Alegre 2007.

²⁵ Paulo Roberto Rodrigues Soares, «“Burgueses inmigrantes” y desarrollo urbano en el extremo sur de Brasil», *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 94, 2001: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-78.htm>.

²⁶ Vania Herédia, *Processo de Industrialização da Zona Colonial Italiana*, EDUCS, Caxias do Sul 1997, p. 80.

²⁷ Paul Singer, *Desenvolvimento económico e evolução urbana: análise de evolução económica de São Paulo, Blumenau, Porto Alegre, Belo Horizonte e Recife*, Nacional, São Paulo 1968.

stenuti dalle “business communities” di origine italiana²⁸. Nel 1900, esistevano 15 camere di commercio italiane nel mondo, tre delle quali in America del Sud: Montevideo (1883), Buenos Aires (1884), Sao Paulo (1892, rifondata nel 1902). Nel contempo si costituirono associazioni mercantili spagnole: nel 1887 vennero fondate quelle di Buenos Aires e Lima, poi quelle di Montevideo (1888) e Messico (1889). Le associazioni commerciali francesi si costituirono un po’ più tardi (nel 1892 quella di Montevideo). Le camere di commercio erano sostanzialmente imperniate sul capitale finanziario, come emerge dai vari studi del caso e dai loro membri²⁹. Questa rete di associazioni mercantili, di reclutamento quasi sempre su base etnica, si sviluppò contemporaneamente ad altri processi associativi nei paesi latinoamericani tra i quali vanno ricordate come più prominenti e dinamiche le camere di commercio locali (fondate dagli abitanti del luogo e da alcuni stranieri), sindacati agricoli e organizzazioni di industriali, per quanto non fossero le uniche di un certo peso.

Nell’ultimo quarto del XIX secolo Brasile, Argentina, Cile e Uruguay, assistono alla formazione di una rete di associazioni di imprese le cui caratteristiche comuni furono: a) alcune presentavano un profilo esclusivamente etnico, come le camere di commercio straniera, anche se accettavano imprenditori di origine diversa; b) le associazioni agricole ed industriali raggruppavano i propri affiliati secondo un programma, senza considerarne l’etnia. Gli europei erano presenti in quelle agricole, ma si distinsero in quelle industriali; c) la presenza dell’elemento straniero in tutte queste istituzioni fu notevole e dinamica, sia negli ultimi decenni del XIX secolo che nei primi del XX; di conseguenza è possibile affermare che l’immigrazione europea è stata un elemento fondamentale nella formazione dell’imprenditoria industriale, commerciale e in minor grado agricola e nella creazione delle organizzazioni che rappresentavano i rispettivi interessi; d) gli immigrati integrarono le direzioni di queste istituzioni, in alcuni casi esercitando una notevole e

²⁸ Emilio Franzina, «Le comunità imprenditoriali italiane e le Camere di commercio all’estero (1870-1945)», in Giulio Sapelli, *Tra identità culturale e sviluppo di reti. Storia delle Camere di commercio italiane all’estero*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2000, pp. 19-21.

²⁹ Giovanni Luigi Fontana, «Per una storia della Ccie e della business community italiana nel mondo», in Id. ed Emilio Franzina, a cura di, *Profili di Camere di commercio italiane all’estero*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2001, p. 16; Alcides Beretta Curi, *La Camera di Commercio Italiana di Montevideo, 1883-1933*, 1, Depto. de Publicaciones Universidad de la República, Montevideo 2004; pp. 115-162; Alejandro Fernández, «Los grupos mercantiles españoles de Buenos Aires y el “Hispanoamericanismo práctico”», in Alicia Bernasconi e Carina Frid, a cura di, *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2006, pp. 199-223.

prolungata leadership. Questa presenza attiva contribuì a creare linee guida, valori, codici, modalità operative, ecc., così che è corretto riconoscerle un valido contributo per la formazione di una cultura imprenditoriale in questi paesi.

Le prime associazioni industriali

In questi decenni, in Argentina, così come in Brasile, Uruguay e Cile, la cosiddetta industria comprendeva prevalentemente botteghe artigiane, contesto nel quale emergevano fabbriche frutto del crescente processo di concentrazione e centralizzazione dei capitali. Di conseguenza le prime associazioni costituite sotto la denominazione di “industriali” riunirono un mondo eterogeneo, nel quale predominarono i piccoli imprenditori, ma la cui direzione rimase in mano alla nascente borghesia industriale. I programmi industriali – con diverse sfumature – chiedevano misure protezionistiche, fornitura di materie prime, vantaggi per importare macchinari e fattori produttivi, l’aumento del credito alle imprese, tra le principali richieste. Le relazioni degli industriali con le classi dirigenti e con i lavoratori determinarono l’ampiezza e la profondità di quel programma nei paesi della regione.

In Argentina il Club Industrial (1875) fu costituito nell’ambito di una crisi dell’allevamento delle pecore e della ricerca di alternative. Membri della classe dirigente (Carlos Pellegrini, Vicente Fidel López) e istituzioni come la Sociedad Rural Argentina (SRA) si pronunciarono a favore di un certo tipo di attività industriale. L’assemblea fondativa radunò 69 partecipanti (insieme ad artigiani ed industriali erano presenti personaggi politici, professionisti e dirigenti della SRA)³⁰. L’ipotesi protezionistica fu sviluppata grazie alla pubblicazione di un giornale apposito che contava tra i suoi collaboratori politici e intellettuali. Chiamamonte sottolinea che al suo interno si costituì un nucleo compatto di artigiani che condividevano le idee di Proudhon e che perciò un gruppo influente ed estraneo al settore si scindesse dando vita al Centro Industriale (1878)³¹. Se il Club ammise solamente artigiani ed industriali, il Centro concesse l’ingresso anche a imprenditori agricoli e del commercio. Superata la crisi istituzionale, nel 1887, entrambe le organizzazioni si fusero nella Unión Industrial Argentina (UIA). La nuova istituzione cominciò con 877 affiliati e sebbene vi fosse un numero elevato di soggetti estranei all’attività, un posto di rilievo era occu-

³⁰ Jorge Schvarzer, *Empresarios del pasado. La Unión Industrial Argentina*, CISEA-Imago Mundi, Buenos Aires 1991, p. 22.

³¹ José Carlos Chiamamonte, *Nacionalismo y liberalismo económicos en Argentina, 1860-1880*, Hyspamérica, Buenos Aires 1986.

pato dagli artigiani, e si apprezzava un nucleo rilevante che, secondo Dorfman, rappresentava per lo meno i due terzi degli industriali di una certa importanza in quel momento. Di questo nucleo, circa 26 ditte controllavano il 70% del capitale e il 30% della mano d'opera del settore³², e tra questi alcune erano socie della SRA, ragion per cui Schvarzer sottolinea che la leadership della UIA è stata «*quasi costantemente nelle mani di grandi aziende con interessi diversi, il cui potere derivava generalmente dal fatto di appartenere alla classe dirigente locale*»³³. A sua volta, l'organizzazione radunò le imprese i cui proprietari erano per lo più stranieri o erano state fondate da stranieri, in particolare immigrati italiani³⁴. Come altre istituzioni simili, la UIA dovette affrontare crisi interne: nel 1897 una breve secessione diede origine alla Sociedad de Industrias Fabriles Confederadas, ma i separatisti rientrarono nel 1900. Le crisi produssero alcune novità, non sempre di successo: a) al suo interno la direzione della UIA rimase concentrata nelle mani dei grandi imprenditori, cosa che provocò una diminuzione dei soci (gli 870 fondatori si ridussero a 539 nel 1907); b) un tentativo fallito di compattare operai e padroni in un fronte comune intorno ad un programma di richieste industriali. Il tentativo non ebbe successo perché gli operai si organizzarono e rafforzarono i propri sindacati, con rivendicazioni che scoraggiarono iniziative di questo tipo. Per Schvarzer i limiti del programma degli industriali UIA si dovevano al fatto che la borghesia industriale faceva parte della classe dirigente e la sua impostazione non andava più in là di un certo grado di tolleranza e questo causava tensioni e conflitti con l'altra fazione al potere³⁵. D'altra parte Oscar Cornblit afferma che la debolezza non stava tanto nelle dimensioni del programma industriale, quanto piuttosto nel fatto che gli imprenditori fossero prevalentemente stranieri, senza legami politici e con problemi di comunicazione tra i loro leader³⁶.

In Cile, nel 1870, un settore specifico rivendicò una serie di misure favorevoli per l'industria. Nel 1875 a Santiago venne costituita la Sociedad Industrial, mentre *La Industria Chilena* divenne la portavoce del protezionismo, la cui impostazione trovò eco nei segmenti più alti del mondo dell'artigianato. Queste azioni, a loro volta, provocarono la mobilitazione della maggior parte degli artigiani legati al Partido Ra-

³² Adolfo Dorfman, *Historia de la industria argentina*, Solar-Hachette, Buenos Aires 1970, p. 123.

³³ Schvarzer, *Empresarios del pasado*, p. 29.

³⁴ María Inés Barbero e Susan Felder, «Industriales italianos y asociaciones empresariales en la Argentina. El caso de la Unión Industrial Argentina (1887-1930)», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 6-7, 1987, pp. 155-178.

³⁵ Schvarzer, *Empresarios del pasado*, pp. 38-43.

³⁶ Oscar Cornblit, «Inmigrantes y empresarios en la política argentina», *Desarrollo Económico*, 24, 1967, pp. 641-691.

dical e alla Sociedad Escuela Republicana, e la pubblicazione de *El Taller*, organo di stampa che enfatizzò la difesa degli interessi popolari. Se la crisi del 1876 è stata lo stimolo per lo sviluppo del movimento popolare, l'inizio della guerra nel 1879 ne provocò il suo indebolimento³⁷. Nel 1883, viene fondata a Santiago la Sociedad de Fomento Fabril (SOFOFA). Juan Eduardo Vargas afferma che l'iniziativa non partì dagli uomini del settore ma dallo Stato stesso. Nel 1934, Raúl Arzúa sottolinea come la società «non fosse costituita da industriali e che i dirigenti erano principalmente membri appartenenti all'élite politica che aveva interessi nell'industria»³⁸. Nonostante queste prospettive, il settore non era così debole né mancarono le iniziative organizzate così che nel 1875 si costituì nella capitale una società con questa finalità e l'anno seguente un'altra a Valparaíso. De Vos Eyzaguirre sostiene che non fu solamente una istituzione consulente per il governo ma che al contrario rifletteva un interesse per raggiungere «una forma istituzionale adeguata per indirizzare domande e proposte di un gruppo che rappresentava un interesse che era utile integrare nel sistema»³⁹. A differenza delle associazioni industriali di Argentina e Uruguay, la SOFOFA non incontrò la risposta unanime degli industriali: benché esistesse già dal 1880, un nucleo di grandi imprese ritardò il proprio ingresso nell'istituzione fino agli inizi del XX secolo. Come nel caso della UIA, emergono legami tra i membri della SOFOFA e i proprietari terrieri della Sociedad Nacional de Agricultura (SNA). Analizzando la composizione dei membri della SOFOFA, si nota che il 32,08% era al di fuori del settore (viticoltori, contadini, artigiani e altre attività), mentre il 67,88%, era di industriali⁴⁰. La direzione della SOFOFA era in mano ad un consiglio (20 membri) nel quale, durante gli anni 1883-1897, prevalsero coloro che non possedevano stabilimenti industriali. D'altra parte, fecero parte del direttivo professionale anche molti ingegneri. Lo scarso interesse degli industriali riguardo l'istituzione e il suo lavoro motiva lo scarso sviluppo nel XIX secolo. In un certo senso si evidenzia il peso della società tradizionale ed agraria, scarsamente modificata dalla debole presenza di immigrati, a differenza della Plata.

La formazione di camere dell'industria in Brasile fu un processo più lento e ritardato al di là del periodo storico considerato in questo articolo. Un esempio per tutti: nel Rio Grande do Sul 47 commercianti e industriali fondarono, nel 1901, la Associação dos Comerciantes do

³⁷ Grez Toso, «La reivindicación proteccionista artesanal», pp. 92-97.

³⁸ Juan Eduardo Vargas Cariola, «La sociedad de Fomento Fabril, 1883-1928», *Historia*, 13, 1976, p. 6.

³⁹ Bárbara de Vos Eyzaguirre, *El surgimiento del paradigma industrializador en Chile (1875-1900)*, DIBAM, Santiago de Chile 1999.

⁴⁰ Vargas Cariola, «La sociedad de Fomento Fabril», p. 15.

Município de Caxias do Sul⁴¹. La natura dell'associazione, radunando persone impegnate in attività economiche di varia natura, è indicativa del ruolo egemonico del capitale commerciale e il suo ruolo nello sviluppo anche del settore industriale in quella regione. All'inizio del XX secolo, in diverse regioni del paese si costituivano nuove associazioni che radunavano e organizzavano le varie rappresentanze locali in strutture più potenti ed influenti, con una forte rappresentanza aziendale.

Il ruolo dell'Uruguay nella regione

L'Uruguay divenne uno stato indipendente nel 1828. Il paese che sopravvisse alla Grande Guerra (1839-1851) era spopolato. Nel 1872 il francese Adolfo Vaillant (primo statistico) valutava il numero totale degli abitanti in 420.000; Montevideo, la capitale, superava di poco i 100.000. Montevideo era anche uno dei principali porti del Plata e iniziava a acquisire importanza per il commercio di transito. La produzione dell'Uruguay si basava sull'allevamento tradizionale del bestiame con una progressiva mescolanza di razze e la diffusione dell'allevamento ovino. La diversificazione degli allevamenti permise di aprire nuovi mercati per l'esportazione di materie prime (carne, pelli, lana) e questo portò alla nascita di attività di trasformazione. Nella seconda metà del XIX secolo Montevideo concentrò un'alta percentuale di europei immigrati (oltre il 40%), e ciò spiega in parte la grande presenza di laboratori ed industrie.

Tabella 2 – Popolazione nazionale e straniera in Montevideo

ANNI	URUGUAIANI	%	STRANIERI	%	TOTALE
1852	18.590	54,69	15.404	45,31	37.994
1860	30.187	52,17	27.674	47,83	57.861
1884	91.247	55,62	72.781	44,38	164.028
1889	114.322	53,16	100.739	46,84	215.061

Fonte: Rodríguez-Villamil, *Las mentalidades dominantes en Montevideo (1850-1900)*

La presenza di stranieri in Montevideo assume un altro significato quando si restringono i dati ai soli uomini sopra i 20 anni. Nel censimento del 1889, gli stranieri rappresentano l'80% della forza lavoro.

⁴¹ Vania Herédia, *Memoria & Identidade*, Câmara de Indústria, Comércio e Serviços de Caxias do Sul, Caxias do Sul 2007; Maria Abel Machado e Vania Herédia, «Associação dos comerciantes: uma forma de organização dos imigrantes europeus nas colônias agrícolas no sul do Brasil», *Scripta Nova. Revista eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales*, 94, 2001, <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-28.htm>.

Tabella 3 – Popolazione maschile straniera in Montevideo (censimento 1889)

	POPOLAZIONE	%	MAGGIORI DI 20 ANNI	%	UOMINI CON PIÙ DI 20 ANNI	%
TOTALE	215.061	100	117.332	100	67.571	100
NAZIONALE	114.322	53,16	33.656	28,68	14.462	21,4
STRANIERI	100.739	46,84	83.676	71,32	53.109	78,6

Fonte: Silvia Rodríguez-Villamil, *Las mentalidades dominantes en Montevideo (1850-1900). La mentalidad criolla tradicional. La mentalidad urbana y europeizada*, Ed. de la Banda Oriental, Montevideo 2008

Vent'anni dopo, il quadro generale cambia a favore dei locali; ciò nonostante, gli uomini stranieri con più di 20 anni rappresentano più della metà della forza lavoro maschile.

Tabella 4 – Popolazione maschile straniera in Montevideo (censimento nazionale 1908)

	POPOLAZIONE	%	CON PIÙ DI 20 ANNI	%	UOMINI CON PIÙ DI 20 ANNI	%
TOTALE	309.231	100	166.631	100	87.893	100
NAZIONAL	215.102	69,56	87.635	52,59	41.532	47,25
STRANIERA	94.129	30,44	78.996	47,41	46.631	52,75

Fonte: Rodríguez-Villamil, *Las mentalidades dominantes en Montevideo (1850-1900)*

Rodríguez Villamil e Sapriza affermano che fino al 1890, la società della capitale contava un'alta percentuale di stranieri, a motivo di un periodo di forte immigrazione che si arrestò di colpo con la crisi e che riprese successivamente ma in forma più contenuta⁴². In questo contesto, Montevideo possedeva un settore di officine ed alcune fabbriche. Millot e Bertino, analizzando il censimento del 1889, arrivano ad una cifra di 1.795 stabilimenti e una popolazione attiva di circa 34.357 persone, il che porta ad una media di 19 operai per stabilimento⁴³. In concomitanza con quanto si è osservato nel processo di sviluppo industriale in Argentina e Cile, anche in Uruguay si assiste alla costituzione di una vasta tipologia di laboratori e alcune fabbriche, con una produzione orientata verso il mercato interno con consumatori a basso reddito e

⁴² Silvia Rodríguez-Villamil e Graciela Sapriza, *La inmigración europea en el Uruguay. Los italianos*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo 1982; pp. 33-35.

⁴³ Julio Millot e Magdalena Bertino, *Historia económica del Uruguay*, II, 1860-1910, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo 1996, pp. 240-241. Silvia Rodríguez-Villamil, *Las mentalidades dominantes en Montevideo (1850-1900). La mentalidad criolla tradicional. La mentalidad urbana y europeizada*, Ed. de la Banda Oriental, Montevideo 2008, pp. 35-37.

poco esigenti. Millot e Bertino sottolineano questo concetto quando osservano che gli stabilimenti erano sparsi in varie zone della capitale, alcune delle quali con campi produttivi e fabbriche. Una parte dei lavoratori alternavano attività agricole con altre industriali, per cui si ritiene che non fossero particolarmente specializzati o ricoprivano ruoli particolari ma si limitavano ad apprendere e svolgere attività semplici. Rispetto al ruolo dell'immigrazione nel settore, è indiscutibile che furono i principali artefici ma di questo se ne è già dato conto in due lavori precedenti⁴⁴.

Tabella 5 – Popolazione attiva in Montevideo per nazionalità (1889)

	LOCALI	STRANIERI	TOTALE
Lavoratori autonomi	10.156	23.730	33.886
Lavoratori dipendenti	19.895	41.513	61.408
Totale per nazionalità	30.051	65.243	95.294

Fonte: Rodríguez-Villamil, *Las mentalidades dominantes en Montevideo (1850-1900)*

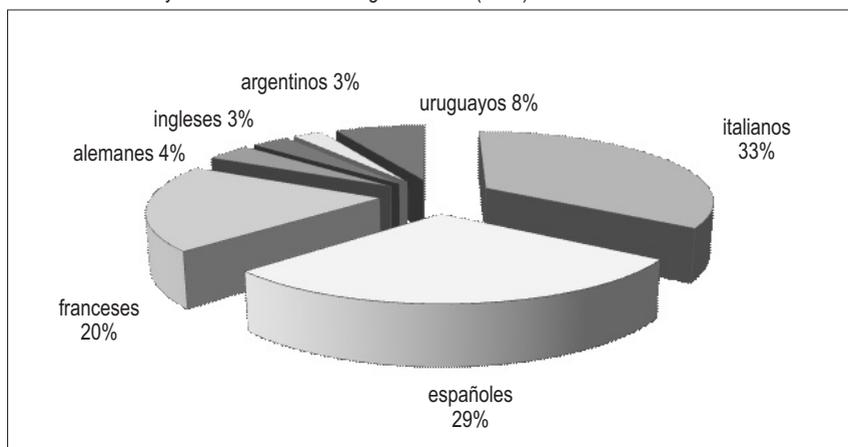
I lavoratori autonomi (commercianti, artigiani, ecc.) rappresentavano il 33,80% tra gli uruguaiani e il 57,16% tra gli stranieri, rivelando questi ultimi una maggior attitudine all'iniziativa in quanto dotati di maggiori conoscenze e competenze che potevano garantire un maggior successo in un mercato in espansione su più fronti. A loro volta, facendo parte di una rete di contatti tra connazionali, potevano fruttare i vantaggi di tale sistema. In questo contesto di costituirono le due associazioni che rappresentavano gli industriali: la Liga Industrial e, successivamente, la Unión Industrial Uruguaya.

Dalla Liga Industrial alla Unión Industrial Uruguaya

La Liga Industrial venne costituita il sabato 22 marzo 1879 da una assemblea formata da 50 imprenditori. La riunione avvenne nel Salón Progreso, con l'obiettivo di «*costituire un centro impegnato nella difesa degli interessi e diritti dell'associazione industriale e promuovere il benessere degli artigiani*».

⁴⁴ Alcides Beretta Curi, «Emigración italiana y modernización en la periferia: algunos aspectos de la temprana industrialización en el Uruguay (1870-1930)», *Studi Emigrazione*, 150, 2003, pp. 227-251; Id., «Inmigración y aprendizajes empresariales durante la temprana industrialización del Uruguay, 1875/1930», *Revista Theomai*, 4, 2001, <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=12400403>.

Grafico 1 – Socios y nacionalidades en la Liga Industrial (1885)

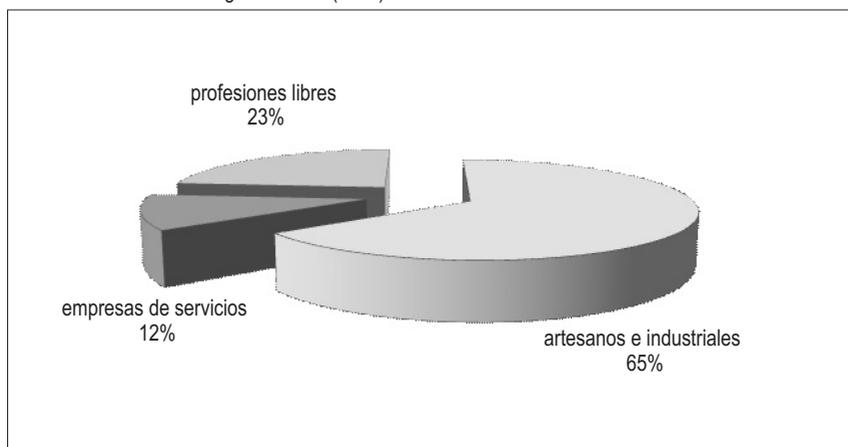


Liga Industrial, *Memoria correspondiente al periodo de 1884 á 1885*, Montevideo s.d.

L'elenco dei soci comprendeva un gran numero di piccole e medie imprese, come fabbriche di liquori, falegnamerie, sarti, piccole sigaretterie, litografie, stagnini, negozi di scarpe, fonderie, confezionamento di cappelli, concerie e materassai. Sebbene rappresentassero ancora piccole realtà, erano già presenti i nomi che avrebbero caratterizzato la grande industria: Carlos Ameglio (liquori); Juan Bautista Bidegaray (segherie); Giosué Bonomi e Figli (Barraca del Pontón); Antonio Barreiro e Ramos (libri e stampe). I mulini Cavajani-Sanguinetti, Luigi Podestá, Castellanos-Delucchi, prossimi ad una riorganizzazione; la distilleria di Pietro Corradi; la fabbrica di sapone e candele di Bartolo Deambrois; i produttori di sigarette Julio Mailhos, e Aquiles Ferriolo, sono un piccolo esempio del campione più consistente dei soci. Nell'elenco erano registrati anche grandi imprenditori, come il proprietario del mulino Santiago Gianelli (che nel 1873 aveva ristrutturato la sua industria con macchinari italiani moderni) e il francese Eugenio Villemur (candele e saponi).

Come nel Club Industrial e nella UIA in Argentina o nella SOFOFA in Cile, nel registro dei soci della Liga Industrial erano presenti una decina di commercianti, titolari di registro, importatori, agricoltori e "proprietari", che non avevano alcuna attinenza con l'attività industriale. Tuttavia, alcuni sarebbero passati successivamente ad attività industriali, come Alberto Montaldo (importatore che in seguito costruì una fabbrica di fiammiferi), o avrebbero affiancato al commercio una piccola attività artigianale. La causa degli industriali richiamò anche l'adesione di professionisti e uomini pubblici.

Grafico 2 – Socios de la Liga Industrial (1885)



Liga Industrial, *Memoria correspondiente al periodo de 1884 á 1885*

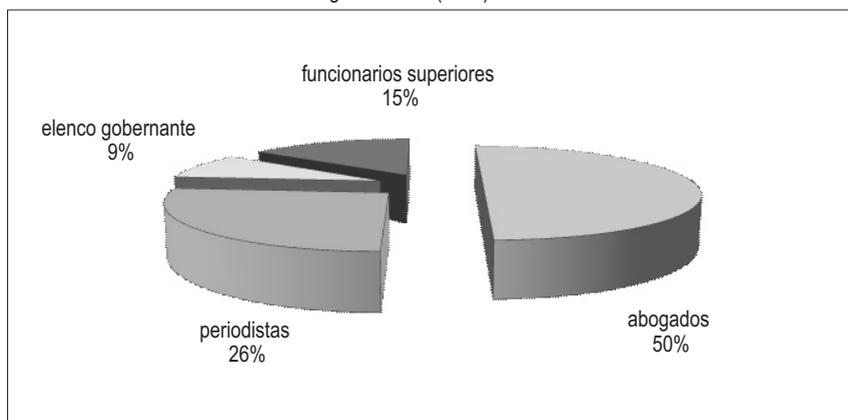
Figuravano come soci: José Batlle y Ordoñez (che sarebbe diventato presidente della repubblica nel 1903-1907 e 1911-15), Alcides de María, Teófilo Gil, tutti giornalisti; il naturalista José Arechavaleta; avvocati di primo piano (Juan Carlos Blanco, Carlos Ma. de Pena, José Pedro y Gonzalo Ramírez, Mateo Magariños Cervantes, Alberto Nin); politici (il senatore Agustín de Castro e il rappresentante Felipe H. Lacueva; il Ministro degli Esteri Manuel Herrera y Obes; il Ragioniere Generale di Stato, Tomás Villalba); in più medici, camerieri, qualche ingegnere, alcuni educatori e due militari⁴⁵.

Riassumendo: nel 1885, la Liga comprendeva come soci 212 imprenditori (180 artigiani e industriali; 32 con imprese in attività); 65 soci “liberi professionisti” (avvocati, medici, un ingegnere, giornalisti; altri soci impiegati nell’amministrazione pubblica e politici).

La presenza di un ministro, un senatore, un deputato, dirigenti di uffici governativi, funzionari, permise di costituire canali di comunicazione sensibili alla causa industriale. Non di minor peso il gran numero di giornalisti che potevano mettersi al servizio della causa e influenzare i “poteri pubblici” e la società. Merita attenzione anche l’ampia cerchia di avvocati, con alcuni di loro impegnati in prima linea in aziende del settore privato, altri in aziende straniere ma con interessi nel paese, e altri ancora che raggiunsero importanti traguardi politici, come il caso di Carlos María de Pena (cattedratico della Universidad de la República, deputato, senatore, ministro, uomo rispettato e influente).

⁴⁵ «Profesiones Libres», in Liga Industrial, *Memoria correspondiente al período de 1884 á 1885*, Montevideo, s.d., pp. 30-32.

Grafico 3 – “Profesiones libres” en la Liga Industrial (1885)



Liga Industrial, *Memoria correspondiente al periodo de 1884 á 1885*

La Liga Industrial fu di breve durata. Creata alla fine del 1879 sviluppa però una intensa attività nel breve spazio di un lustro. In mancanza di un contesto istituzionale di riferimento, era una associazione multietnica e comprendeva diverse tipologie di imprese. Fin dalla nascita, la Liga fu indebolita da pesanti conflitti interni, perché contava maggiormente l'appartenenza ad una "nazionalità" che la definizione di associazione "professionale" o l'identità di "classe". Alla fine nel 1883, una nota firmata da Francisco Ana Lanza (presidente) e Eloy Ucar (segretario) sottolineava che *«quando si tratta di riunire le loro volontà e i prodotti industriali si risvegliano rivalità e gelosia che rischiano di mettere in pericolo la buona riuscita di questi tentativi»*, e esortava i vecchi affiliati, allontanatisi, a ritornare e i nuovi industriali a entrare nelle file della Liga⁴⁶.

D'altra parte, come in tutta l'associazione industriale, non mancarono l'aspra lotta per conquistare nuove porzioni di mercato e le ripercussioni legate al processo di concentrazione dei capitali che portarono alla formazione di un embrione di borghesia industriale. Questo gruppo ristretto cercò di assumere il controllo dell'associazione avvalendosi di una riforma controversa dello Statuto nel 1884. Il sovrapporsi di queste tensioni sfociò in una crisi dalla quale l'ente non riuscì a risollevarsi. Nel 1888, quando l'Uruguay e in particolar modo Montevideo vivevano felicemente la fine del decennio militare, l'inizio della oligarchia civile e la frenesia della speculazione immobiliare e il business fa-

⁴⁶ «Asociación Liga Industrial», in *El Telégrafo Marítimo* (Montevideo), 27 ottobre 1883.

cile dell'«epoca de Reus»⁴⁷, la Liga Industrial era solamente un nome, privo di contenuto sociale e programma industriale⁴⁸. Testimonianza di una prima esperienza corporativa di imprenditori e simpatizzanti dell'industria, rappresenta tuttavia l'antefatto più serio e interessante dell'attuale Cámara de Industrias.

Ciò che ha contraddistinto gli uomini della Liga fu la difesa degli interessi nazionali e il chiaro vincolo affettivo con questa Patria adottiva, coniugandosi in «una visione moderna di chiara radice europea»⁴⁹. La tipologia degli imprenditori, soprattutto stranieri, ha permesso loro di rimanere al di fuori dei raggruppamenti politici locali, mostrando una notevole ostilità verso le continue guerre civili che avevano ripercussioni negative sul lavoro e la produzione. L'emergere di questo nuovo attore sociale è stato accompagnato dalla elaborazione di un nuovo pensiero critico e da proposte alternative per lo sviluppo del paese. Inevitabilmente le loro impostazioni provocarono discussioni e tensioni frequenti. Industrializzare voleva dire, in primo luogo, proteggere quelle industrie. E proprio su questo, per molto tempo, si concentrarono la polemica tra importatori e industriali e le posizioni dottrinarie di chi favoriva il libero scambio oppure il protezionismo.

La Liga si sparse e trascorsero dieci anni (1888-1898), durante i quali si moltiplicarono le iniziative da parte degli imprenditori per colmare questo vuoto, promuovendo azioni diverse (pubblicazione di riviste e giornali; progetti per organizzare una nuova associazione; ecc.), fino a che la revisione della Tarifa de Avalúos che regolava le importazioni produsse una nuova assemblea che si trasformò nella Unión Industrial Uruguaya (1898), l'attuale Cámara de Industrias dell'Uruguay. La nuova istituzione riuscì a superare agevolmente i disaccordi e le tensioni: quelle di carattere etnico, anche se non del tutto risolte, non disturbarono la rappresentazione degli interessi del settore; e le differenze tra i vari gruppi industriali furono trattate con cautela cercando di non provocare divisioni o perdite in massa degli affiliati. L'associa-

⁴⁷ Avvocato, publicista e finanziere catalano, sbarcato al Plata, avviò diverse speculazioni a Buenos Aires, che fallirono. A Montevideo fu il protagonista di diverse operazioni immobiliari, investimenti e della creazione del Banco Nacional. Le sue attività, dopo un iniziale boom, crollarono all'improvviso a causa della crisi del 1890, una delle più tetri e prolungate per i suoi effetti economico-sociali.

⁴⁸ Alcides Beretta Curi e Ana García Etcheverry, *Empresarios y gremiales de la industria. Asomándonos a medio siglo de historia: de la Liga Industrial a la Unión Industrial Uruguaya, 1879/1928*, Cámara de Industrias del Uruguay, Montevideo 1998.

⁴⁹ Silvia Rodríguez Villamil, «Proteccionismo y libre cambio: el programa de la "Liga Industrial" de 1880», in Alcides Beretta Curi, Raúl Jacob, Silvia Rodríguez Villamil e Graciela Sapriza, *La industrialización del Uruguay, 1875-1925*, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo 1978, p. 27.

zione fissò una quota di iscrizione accessibile per tutti i laboratori in modo tale che a nessuno venisse precluso l'accesso. D'altra parte, la gestione della UIU si trovò di fronte a un contesto socio-politico favorevole, poiché lo Stato uruguayano stimolò l'industrializzazione del paese e rivalutò il mercato interno prima del graduale declino del porto di Montevideo come porto della regione. È importante sottolineare che vi furono molte somiglianze tra il programma della UIU e quello portato avanti dal presidente José Batlle y Ordoñez e dal suo partito politico⁵⁰.

Tabella 6 – Dirigenti industriali e loro presenza in altre associazioni imprenditoriali, banche, interessi immobiliari

NOME	LI	UIU	ARU	CCIM	CCE	CCF	CNC	FR	OC	BIU	OIB	N. I.
Ameglio, Francesco	X	X	X	X			X				X	X
Anselmi, Carlos	X	X		X			X			X		
Aznarez, Gregorio		X	X						X		X	X
Cavajani, Juan	X	X										
Caviglia, Buonaventura		X	X	X						X		X
García Conde, José		X	X		X							X
Graffigna, Francisco		X					X	X				X
Lanza, Domingo	X	X	X	X							X	X
Levero, Aristeo		X		X						X		X
Mailhos, Jules	X	X	X			X					X	X
Pastori, Angelo		X		X						X		
Piria, Francisco		X	X	X								X
Puppo, Giuseppe		X		X								
Salvo, Lorenzo		X	X								X	X
Triay, Bartolomé		X			X							
Varzi, Pablo		X	X									X
Vilaró Rubio, Francisco		X	X				X					X

Fonte: base-dati in possesso dell'autore

Legenda: LI=Liga Industrial; UIU= Unión Industrial Uruguaya; ARU= Asociación Rural del Uruguay; CCIM= Camera di Commercio Italiana; CCE= Cámara Oficial Española de Comercio y Navegación; CCF= Cámara de Comercio Francesa; CNC= Cámara Nacional de Comercio; FR= Federación Rural; OC= otras Cámaras; BIU= Banco Italiano dell'Uruguay; OIB= otros bancos; NI= negocios inmobiliarios

La Commissione Direttiva della UIU integrò gli imprenditori di media grandezza ma i veri leaders furono sempre i grandi imprenditori e i “capitani d'industria”. Nel primo decennio il predominio della grande impresa (con i dovuti paragoni per l'Uruguay che era un piccolo paese) fu inesorabile. La tabella 6 presenta un esempio dei dirigenti della

⁵⁰ Alcides Beretta Curii, «Algunos puntos de contacto entre el batllismo y el programa de los industriales (1880/1916)», *Cuadernos de Filosofía y Letras* (UNAM), 7, 1985, pp. 61-110.

Unión Industrial Uruguay, dove si indicano le loro altre affiliazioni associative, i loro legami con il settore bancario ed immobiliare. Quelli con più esperienza avevano già fatto parte della Liga Industrial e, insieme ad altri di minor importanza, apportarono l'esperienza degli errori del passato. Tra i 17 dirigenti che componevano il quadro, 10 erano soci della ARU, segno che avevano investito in terre produttive, alcuni in grandi tenute (Caviglia, Mailhos, Salvo, Ameglio, Piria) e due divennero direttori dell'associazione (Lanza, Piria). Otto furono soci della CCIM e quattro (Anselmo, Caviglia, Levreroey Pastori) occuparono al suo interno posti dirigenziali per molti anni. Nove erano dirigenti bancari ed erano gli agenti privilegiati del capitale finanziario. Altri ancora furono membri di altre camere e istituzioni finanziarie. La maggior parte (dodici) aveva interessi nel settore immobiliare: a) come investitori in proprietà urbane da affittare; b) come membri aggiuntivi in società creatrici di stazioni balneari (suddivisione e vendita di terreni), quando alla fine del XIX secolo le classi agiate iniziarono a trascorrere il loro tempo libero sulle spiagge vicino a Montevideo e nell'est del paese.

Alcuni di questi si distinsero come "capitani d'industria" (Caviglia, Salvo, Mailhos, Piria), altri iniziarono un cammino che avrebbe portato i loro discendenti ad altre posizioni di rilievo. Il quadro è suggestivo per la presenza di questi personaggi in varie organizzazioni imprenditoriali, anche a rischio di una incoerenza apparente (camere di commercio con un programma liberale in materia economica, altre, come quelle industriali, che rivendicavano il protezionismo). In ultima analisi, tutto questo rivela il percorso compiuto da un gruppo di imprenditori immigrati che, partendo dal settore industriale, diversificarono le proprie attività. La loro partecipazioni a tante diverse corporazioni consente di toccare con mano il grado di tensione generale all'interno delle varie associazioni, con interessi diversi e a volte contrapposti; questa modalità vincente preparò, in vari modi, l'ingresso delle classi dominanti. Impossibile ignorare i legami tra alcuni di questi imprenditori con vari interessi e il mondo della finanza. Raúl Jacob osserva che vennero accolti dirigenti di banche ma, conquistata quella posizione, non ebbero modo di modificare le istituzioni finanziarie né di aumentare i programmi di credito per l'industria⁵¹. Molti si lanciarono in attività ambiziose su altri mercati della regione oltre i confini dell'Uruguay⁵².

⁵¹ Raúl Jacob, *Banca e industria: un puente inconcluso*, CIEDUR, Montevideo 1991; Id., *1915-1945: Las otras dinastías*, Ed. Proyección, Montevideo 1991.

⁵² Id., *Cruzando la frontera*, Ed. Arpoador, Montevideo 2004; alcides Beretta Curi, «Inmigración, vitivinicultura e innovación: el emprendimiento de Buenaventura Caviglia en la localidad de Mercedes (1870-1916)», *Mundo agrario*, 18, 2009, <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=84511816010>; Id., *El Imperio de la voluntad*, Ed. Fin de Siglo, Montevideo 1996.

Conclusioni

Il processo di industrializzazione dell'Uruguay presenta molte attinenze con quello di altri paesi della regione e tra queste si ricordano: a) il ruolo dell'immigrazione europea per il suo insediamento, l'organizzazione imprenditoriale e la mano d'opera; b) la strutturazione di questo settore, nel quale predominarono i laboratori e le piccole imprese, i cui tratti salienti sono stati la scarsa disponibilità di capitale, il predominio del lavoro manuale e degli attrezzi rispetto alle macchine, il limitato numero di lavoratori per stabilimento; c) il processo di concentrazione e centralizzazione del capitale, che ha portato alla nascita di società di produzione moderna; d) la produzione del settore rivolta prevalentemente al mercato interno. Ciò nonostante, nel caso dell'Uruguay è possibile sottolineare delle particolarità: 1) Il capitale industriale si costituì, nel caso di molte aziende, attraverso il risparmio. Artigiani e operai emigrati dall'Europa mediterranea, compresi lavoratori senza qualifica, misero da parte un piccolo capitale e iniziarono un cammino autonomo aprendo laboratori. Il risparmio conseguito con questo tipo di lavoro, permise ad alcuni di trasformarsi in aziende di media grandezza. Altri arrivarono ad aprire delle fabbriche; 2) il capitale commerciale era presente sin dall'inizio dello sviluppo industriale. Grossisti e distributori con un capitale minimo. Significativa presenza di importatori che, nel declino del "commercio di transito", si riconvertirono in una industria che prometteva buone opportunità in un mercato protetto e in espansione; 3) la presenza precoce dello stato nella vita economica portò, come in nessun altro paese della regione, ad una politica di sostegno e relativa protezione dell'industria, in particolare nei primi decenni del XX secolo⁵³. Se l'Uruguay si contraddistingue, rispetto ad altre zone della regione, per il suo processo di sviluppo industriale, anche gli imprenditori e le associazioni che costituirono non sono da meno. In primo luogo, hanno mostrato profili sociali più netti. La presenza di soggetti estranei al settore industriale fu inferiore tra gli elenchi dei soci e praticamente assente nella composizione dei comitati direttivi, così che il piano industriale non ne risentì. La creazione delle associazioni in Uruguay non avvenne per opera dello Stato, come in Cile. A sua volta, la UIU si costituì come una corporazione più forte e chiaramente industriale. Si differenziò dalla SOFOFA e dalla UIA, perché la formulazione dei loro rispettivi programmi dipendeva dalla complessi-

⁵³ Al proposito è significativa la giustificazione del progetto di legge doganale del 1888, nella quale si rammenta, fra gli altri motivi, la ricerca dell'indipendenza economica del Paese: José Pedro Barran, Alción Cheroni e Thomas F. Glick, *La Ley de Aduanas de 1888*, Facultad de Humanidades y Ciencia de la Educación, Montevideo 1992.

tà della classe industriale e dell'ingerenza delle classi dominanti. Tanto la LI come la UIU, si distinguono dalle prime associazioni create in Brasile, in particolare nel Rio Grande do Sul, dove gli industriali erano subordinati agli imprenditori commerciali. In Uruguay non ci fu un settore artigianale la cui origine risalisse ad una colonia come in Cile, sottoposto alla normativa sindacale e che resistette ai tentativi di trasformarlo in mano d'opera dell'industria. La formazione dell'imprenditoria industriale dell'Uruguay derivava da una società con caratteristiche tipicamente capitalistiche. Infine l'immigrazione introdusse un codice di valori che trasformò in "virtù" il lavoro, l'austerità, la parsimonia, il sacrificio, la fiducia nel progresso, valori che la riforma educativa dell'ultimo quarto del XIX secolo accolse come patrimonio per una società moderna. Le esperienze nella dimensione privata (il laboratorio o la fabbrica) e collettiva (istituzioni rappresentative del settore) furono alcune delle espressioni che contribuirono a formare una cultura imprenditoriale, una sicura novità per l'Uruguay moderno.

Alcides BERETTA CURI

aberettacuri@gmail.com

Universidad de la República. Uruguay

traduzione di Sérgio Durigón

Abstract

The complex processes of changes, that took place in the last decades of the 19th century and interested the countries of South America, brought to the development of agricultural production for export and to a greater relation with the world market, to a growth in the urbanization accompanied by the development of a sector of industry, to a restructuring of society, to the reception of foreign investments contributing to the development of services, to a variable but constant flow of European immigrants. The European presence is considered specifically one of the main reasons for the changes.

In this article, in relation to the region that includes Uruguay, Chile, Argentina and South Brazil, it is analyzed the role of European immigration in regards to the formation of business associations and the organization of production sectors.

recensioni

Alessandro Giacone ed Éric Vial, a cura di, *I fratelli Rosselli. L'antifascismo e l'esilio*, Carocci, Roma 2011, 254 p.

Julien Sapori, *Le soupçon. Fasciste set antifascistes en France: l'affaire Pavan-Savorelli, 1928*, Anovi, s.l. 2011, 224 p.

L'ultima tornata di pubblicazioni sull'esilio italiano in Francia tra le due guerre, cui appartengono i due volumi qui recensiti più il di poco precedente lavoro di Éric Vial, *La Cagoule a encore frappé: l'assassinat des frères Rosselli*, Larousse, Paris 2010, offre un'immagine estremamente variegata dei flussi dalla Penisola. Gli autori del primo volume insistono infatti sulla casualità della scelta di rifugiarsi nell'Esagono (vi finiscono i Rosselli che avevano interessi, anche personali, inglesi; Salvemini al contrario, che sarebbe dovuto logicamente andare in Francia, opta per la Gran Bretagna e poi per gli Stati Uniti), sulla compenetrazione di motivazioni economiche e politiche, sulla possibilità per molti, ivi compresi i maggiori esponenti dell'antifascismo, di rientrare a più riprese nella madrepatria, sui contrasti fra i gruppi di esiliati. Julien Sapori invece, esaminando il mantenimento di legami personali con l'Italia fascista, evidenzia la convivenza non soltanto di esuli e di emigrati, un tema già evidente nelle vicende risorgimentali, ma anche di militanti puri e duri, di opportunisti e di espatriati che, per i motivi più vari, erano a servizio della polizia locale o di quella fascista.

In entrambi i casi, gli omicidi dei fratelli Rosselli da un lato e dell'informatore fascista Angelo Savorelli dall'altro, servono a focalizzare il discorso, ma questo diviene presto assai più ricco. La vicenda dei primi porta a meditare sulla rottura fra il gruppo genericamente antifascista e quello comunista. Quella di Alvisè Pavan dall'altra spinge a ripensare il ruolo degli anarchici, che cercano di liberarsi di traditori e informatori, e anche a riflettere sul fatto che una parte di questi ultimi proviene dalle fila di antichi militanti repubblicani. Essi infatti non soltanto avevano reti internazionali meno solide di quelle dei socialisti, dei comunisti o degli anarchici, ma nel tempo avevano condiviso alcune delle posizioni ora riprese dal fascismo. Avevano dunque più bisogno di aiuto, perché un network ben organizzato poteva assicurare lavoro, abitazioni, sostegno, e soprattutto erano irretiti dalla capacità dei fascisti di porsi come la sintesi modernizzante di alcuni ideali risorgimentali, primo fra tutti quello nazionalista.

Ovviamente ci troviamo di fronte a studi, che pur attenti all'elemento migratorio, non si incentrano su di esso. Tuttavia proprio

questa posizione a margine porta ad approfondire spunti tralasciati dagli studi più tradizionali sull'emigrazione italiana. Il saggio d'Isabelle Richet su Marion Rosselli evidenzia il ruolo femminile nella costruzione di reti antifasciste e, indirettamente, di reti migratorie. La solidarietà agli antifascisti assicurata dalle donne diventa anche un modo di gestire l'espatrio, di alleviare l'isolamento dei rifugiati. Insomma i due volumi permettono di ridiscutere e rinnovare settori che apparivano irrigiditi dalla vulgata precedente, aggiungendovi nuove curiosità. Saporì ha pagine intense sulla psicologia, i motivi e la quotidianità dei "traditori": le spie, gli informatori, quelli che pensavano di poter giocare le polizie internazionali e alla fine sono da queste giocati. Vial e molti suoi collaboratori sfruttano gli archivi e le nuove risorse del web per ricostruire la memoria, troppo spesso distorta, degli avvenimenti che hanno visto coinvolti i Rosselli, basti rammentare quante opere (libri, film, documentari e sceneggiati televisivi) e alla fine quante testimonianze, confondono l'attività dei due fratelli, creando una diade sempre in azione congiunta, là dove vi erano invece due persone con interessi politici e personali non sempre coincidenti.

Matteo SANFILIPPO

Xosé M. Núñez Seixas e Domingo L. González, a cura di, *Amarras de tinta. Emigración transoceánica e escrita popular na Península Ibérica, séculos XIX-XX*, Consello da Cultura Galega, Santiago 2011, 269 p.

Dal 1983 il Consello da Cultura Galega, attualmente presieduto da Ramón Villares, di cui ci siamo occupati su questa rivista per gli studi pionieristici sull'emigrazione di quella regione, si propone come l'organismo capace non soltanto di coordinare, ma anche di stimolare le iniziative culturali della Galizia spagnola (si veda al proposito il recente *Crear cultura imaxinar país. Vinte e cinco anos do Consello da Cultura Galega 1983-2008*, Consello da Cultura Galega, Santiago 2010). Questa attività, notevole qualitativamente e quantitativamente, è oggi testimoniata dal sito web <http://consellodacultura.org/>.

Proprio dal sito risalta come uno dei principali settori dell'attività del Consello sia lo studio dell'emigrazione galiziana, seguita soprattutto nella sua dimensione oltreoceanica e nei suoi effetti sul paese di partenza (si veda al proposito l'*Arquivo da emigración galega* nel sito del Consello <http://www.consellodacultura.org/arquivos/aeg/>). All'interno di tale archivio digitale troviamo riproduzioni di documenti assai interessanti, per esempio gli atti del 1960 della Hermandad Galega di Montevideo, e pubblicazioni scaricabili gratuitamente in pdf. Tra queste ultime è disponibile la rivista *Estudos migratorios*, ripresa dopo una pausa, e ricca di materiali interessanti. Il numero 2 del 2009, ad esempio, è dedicato al tema *Achegas locais á*

emigración galega (cioè approcci locali all'emigrazione galiziana). Infine, sempre nelle pagine dell'archivio, è possibile consultare un importante database sulle "scuole dell'emigrazione", cioè le scuole nella lingua galiziana finanziate dalla diaspora. Proprio la diaspora rappresentò un importantissimo motore della consapevolezza nazionale, vis-à-vis della centralizzazione castigliana, come mostrano anche le foto e i materiali del catalogo bilingue *Ourselves. The Galician Emigrant Associational Movement. Asociacionisme galicien dans l'émigration*, del Consello da Cultura Galega, Santiago 2009.

Tale consapevolezza prese corpo in terra d'emigrazione per la tendenza alla concentrazione sulla base delle aree di partenza (si veda quanto suggerito da Xosé M. Núñez Seixas in «La récréation de la paroisse: les immigrants galiciens à Buenos Aires (1900-1940)», *Hommes et migrations*, 1256, 2005, pp. 6-24) e per il tipo di accoglienza nei luoghi di arrivo. La reazione locale infatti, stigmatizzando o deridendo alcuni tratti della cultura e dei comportamenti galiziani, spingeva i migranti di quella regione a fare fronte comune (Maria Rosa Lojo, Marina Guidotti De Sanchez e Ruy Farías, *Los «Gallegos» en el imaginario argentino. Literatura, sainete, prensa*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, s.l. 2008).

Sarebbe errato però immaginare che la prospettiva galiziana sia chiusa soltanto su se stessa. Il libro qui recensito prova infatti quanto un gruppo di studiosi dell'Università di Santiago di Compostella, Galizia, solleciti la collaborazione e l'interazione con i colleghi castigliani, baschi, asturiani e portoghesi, in modo da poter più efficacemente studiare la completa panoplia delle migrazioni iberiche. Il tema scelto nel volume in questione è quello oggi molto discusso delle lettere degli emigranti, del loro ruolo come fonte per lo studio delle migrazioni e come settore specifico nell'ambito della scrittura popolare. Si tratta di un soggetto al centro dell'attenzione ormai da tempo e che riecheggia dall'Europa al Nord America: si pensi ai lavori dell'*Archivio della scrittura popolare* dell'Università di Genova (<http://www.consellodacultura.org/arquivos/aeg/>) oppure al progetto CorAm francese (*Correspondances de migrants français aux Amériques*: <http://correspondances.univ-paris1.fr/next/coram/activites.php>), senza dimenticare il progetto *Digitizing Immigrant Letters dell'Immigration History Research Center*, attivo presso l'Università del Minnesota (<http://www.ihrc.umn.edu/research/dil/index.html>).

I curatori del volume galiziano sono a conoscenza di questi vari progetti, ma in questa fatica collettiva vogliono soprattutto fare il punto sulla situazione iberica.

A tal proposito Núñez Seixas, già autore di un saggio su *Histografía española reciente sobre migraciones ultramarinas: un balance y algunas perspectiva* (Estudios Migratorios Latinoamericanos, 48, 2001, pp. 269-295), offre un prezioso excursus storiografico per esporre quanto si è venuto elaborando sulle migrazioni spagnole e portoghesi e sulle lettere degli emigranti nelle varie lingue iberiche. I risultati delle ricerche sono inoltre confrontati con quanto sug-

gerito da analoghi lavori statunitensi, francesi, italiani, tedeschi, rivelando ancora una volta la preparazione ad amplissimo raggio dello studioso. Henrique Rodrigues approfitta invece del modello messo in piedi in Galizia per sondare le lettere e altri documenti popolari dell'emigrazione lusitana: la contiguità geografica e linguistica fra Portogallo e Galizia permette infatti interessanti paralleli, che ci conducono a scoprire non soltanto la similarità, ma anche le differenze. Lo scopo di questo saggio non è comunque soltanto di inquadrare la diaspora portoghese verso il Nuovo Mondo, ma di saggiare le possibilità del campo documentario e di verificare cosa sia possibile farci. Proprio quest'ultimo obiettivo è al centro delle riflessioni di Óscar Álvarez Gila, che affronta espressamente le potenzialità, ma anche i limiti del lavoro sulle lettere degli emigranti, nel caso specifico dell'emigrazione basca. Laura Martínez Martín, riprendendo la documentazione analizzata nel suo libro *Asturias que perdimos no nos pierdas» Cartas de emigrantes asturianos en América (1863-1936)* (Muséu del Pueblu de Asturias, Gijón 2010), già recensito su questa rivista, si chiede analogamente cosa possa trovare uno storico delle Asturie nelle lettere degli emigranti. Inoltre s'interroga sulla lettera dell'emigrante come genere di scrittura popolare: quali sono le sue specificità e come devono essere affrontate? A questi primi saggi, assieme esemplificativi ma anche teorici e ricchi di spunti per tutti coloro che si occupano dello stesso tipo di documentazione in contesti linguistici e nazionali diversi, seguono alcuni interventi più settoriali. María Liliana Da Orden riflette sulle lettere argentine di un emigrato da La Coruña. Domingo L. González Lopo discute una pluridecennale corrispondenza familiare tra Galizia, Argentina e Brasile. Verónica Sierra Bals ci presenta una documentazione affascinante: le lettere di quei figli dei militanti della Repubblica nella guerra civile, che furono messi in salvo nell'Unione Sovietica. Infine Raúl Soutelo Vázquez, curatore all'inizio del millennio di *De América para a casa: correspondencia familiar de emigrantes galegos no Brasil, Venezuela e Uruguai (1916-1969)* (Consello da Cultura Galega, Santiago 2001, ora liberamente disponibile sul sito del Consiglio), riprende la questione della scrittura popolare e dei suoi rapporti con la storia dell'emigrazione. La scommessa è a suo dire non soltanto quella di saper interpretare queste fonti, ma anche di saperle recuperare.

E proprio questo non è in fondo il compito istituzionale dell'*Arquivo da emigración galega*? Il volume qui brevemente presentato è dunque non soltanto uno dei più aggiornati contributi allo studio delle emigrazioni iberiche e all'utilizzo delle lettere degli emigranti, ma pure il migliore esempio dell'attività promossa in ambito migratorio dal *Consello da Cultura Galega*.

Matteo SANFILIPPO

segnalazioni

Donatella Brogelli Hafer e Cora Gen-
garoli-Bauer, *Italiani e tedeschi.
Aspetti di comunicazione intercul-
turale*, Roma, Carocci, 2011, 202 p.

Nel compilare il presente volume, le autrici manifestano l'intenzione di contribuire alla conoscenza e all'avvicinamento delle culture italiana e tedesca, in un'ottica di comunicazione interculturale. Suddiviso in tre sezioni, dedicate rispettivamente ai valori di fondo, alla comunicazione verbale e non verbale, il libro illustra le peculiarità che caratterizzano i due popoli, in modo da offrire al lettore una possibilità di comprendere la prospettiva diversa delle rispettive ottiche culturali e comportamentali. Pur avvalendosi, come italiane residenti in Germania, di una esperienza diretta di incontro con un'altra cultura, le autrici restano su un piano descrittivo, accostando semplicemente i due universi di riferimento, senza affrontare la complessità che deriva dall'incontro. Resta quindi un libro di interessante e piacevole lettura, senza pretese di apporti teorici (MG).

Barbara Ghiringhelli e Sergio Marel-
li, *La famiglia transnazionale 3.
Dalle Ande agli Appennini: contesti
di partenza e migrazioni*, Carocci,
Roma 2011, 108 p.

Le vicende degli ultimi mesi nell'area mediterranea (rivoluzioni nordafricane, sbarchi a Lampedusa, arrivi dalle zone meridionali) hanno focalizzato l'attenzione sulle migrazioni africane e in particolare sui rifu-

giati. Il volume di Ghiringhelli e Marel-
li torna ad occuparsi dell'immigra-
zione dal Sud America, ponendo al
centro la famiglia, con uno sguardo
sociologico e demografico. Lo studio
colma in parte un vuoto degli studi,
dedicati più spesso alle trasformazio-
ni dei legami in seguito alla migrazio-
ne e meno interessati al rapporto tra
queste famiglie e le norme che ne sta-
biliscono obblighi e diritti. Si tratta
del terzo di una serie di quaderni
pubblicati da Carocci, e dedicati, i
primi due, ad altri paesi andini, ri-
spettivamente Ecuador e Perù. Scopo
del progetto editoriale è quello di in-
crementare la conoscenza della fami-
glia latinoamericana in emigrazione
per poterne accompagnare il percorso
migratorio ottimizzando mezzi e ri-
sorse (MG).

Gustavo Gozzi e Barbara Sorgoni, *I
confini dei diritti. Antropologia,
politiche locali e rifugiati*, Il Muli-
no, Bologna 2010, 151 p.

La peculiarità di questo volume, nato in margine ad un convegno tenuto a Bologna nel novembre 2008 presso la Facoltà di conservazione dei beni culturali, è rappresentata dalla ricerca di coniugare antropologia e diritto sul tema del rifugio politico. Si colloca in questo modo al centro della questione dei *refugees studies*, focalizzati sulle polarità presenti nella situazione dei rifugiati: tra i diritti umani pensati come universali e la loro applicazione attraverso strumenti giuridici nazionali o comunitari; tra relazioni di aiuto e strumenti

di controllo; tra le generalizzazioni del diritto e i vissuti personali. La prima parte presenta i cambiamenti avvenuti negli ultimi decenni nella classificazione e nella definizione della categoria del rifugiato, con i conseguenti mutamenti dei paradigmi interpretativi. L'analisi etnografica delle pratiche di ospitalità nei campi palestinesi della valle del Giordano forniscono un convincente esempio di queste tensioni. La seconda parte discute di alcune questioni spinose che restano aperte sul piano del diritto e che configurano una categoria, quella del rifugiato, sempre più confrontata con i rigurgiti nazionalistici degli stati-nazione (MG).

Stefano Pelaggi, *L'altra Italia. Emigrazione storica e mobilità giovanile a confronto*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2011, 133 p.

Questo breve lavoro si propone di inquadrare la mobilità odierna nell'ambito di una più ampia storia migratoria otto-novecentesca. L'autore ritiene infatti che le trasformazioni, soprattutto qualitative, nei flussi in partenza dall'Italia rispecchino un forte cambiamento paradigmatico e debbano essere studiate in una prospettiva che tenga conto delle ricerche in altri settori. I giovani non partono solo perché disperati, ma anche per spirito di avventura, per desiderio di viaggiare e perché in un mondo globalizzato non è più concepibile restare fermi nello stesso posto e non cercare le migliori condizioni (e offerte) di lavoro. Qualche volta manca un inquadramento di un fenomeno che non è così nuovo e che si è riproposto ciclicamente nella storia italiana: le emigrazioni di qualità e con le caratteristiche di cui sopra sono state per esempio predominanti dal Due al Seicento. Invece è notevole la capacità di

lavorare sulle fonti nuove ed è assai apprezzabile il lavoro sui blog e sui siti, nonché la discussione, sia pure rapida, di come lavorare su questa nuova documentazione (MS).

Pauline Raquillet, *Alfred Ebelot. Le parcours migratoire d'un Français en Argentine au XIXe siècle*, L'Harmattan, Paris 2011, 312 p.

Negli ultimi anni è capitato di segnalare su questa rivista diversi contributi sui francesi in Argentina e nell'America latina. In effetti la storiografia ha riscoperto questa presenza, molto segnalata dai diari e dai resoconti di viaggi del tempo, e ha sfatato la leggenda di una Francia che non conosce l'emigrazione. Il volume in questione contribuisce proprio a descrivere la Francia emigrante, inserendo la parabola personale di un giornalista nel contesto della stampa francese d'Argentina, testimonianza del tentativo dell'élite migratoria francofona di aprirsi una strada all'interno dell'élite politico-economica locale. Il libro è molto interessante, pur con alcuni difetti, primo fra tutti quello di apparire una ricerca datata, risalente alla fine degli anni 1990, con scarsissimi aggiornamenti su quanto si è trovato e quanto si è pubblicato nel nuovo millennio. In particolare mostra i legami con la patria d'origine di un gruppo d'intellettuali che hanno sperato di fare l'America a modo loro, da un lato arricchendosi e dall'altro "elevando" il livello culturale del Nuovo Mondo. Il tentativo è fallito, anche per le forti divisioni del gruppo emigrato, e il povero Ebelot si è trovato come un pesce fuor d'acqua obbligato a un tardivo rientro in patria e ad un'ancora più tardiva seconda migrazione. In ogni caso una parabola al contempo curiosa ed esemplare (MS).

Maria Rossi, *Napoli, barrio latino. Migrazioni latinoamericane a Napoli*, Edizioni Arcoiris, Salerno 2011, 255 p.

Frutto di un lavoro di dottorato, il libro indaga i flussi migratori che dall'America Latina si dirigono verso l'Europa, innescando un'inversione di tendenza rispetto alle direttrici migratorie tradizionali dell'Ottocento e della prima metà del Novecento. Lo studio approfondisce il profilo della migrazione dai paesi centro e sudamericani attraverso una ricerca qualitativa e interpretativa, che ha raggiunto una ottantina di persone, generalmente latinoamericane di lingua spagnola di prima generazione. Il luogo dell'indagine è Napoli, dove la presenza di immigrati (in particolare donne eritree impegnate nei lavori domestici) risale agli anni Sessanta. Anche i flussi dai paesi latino-americani, iniziati negli anni Settanta, sono inizialmente connotati da una forte presenza femminile di prima migrazione: donne dominicane, colombiane, cubane ... giunte come collaboratrici domestiche. Una seconda fase – a partire dagli anni Ottanta – vede consolidarsi la presenza femminile, ma anche la crescita di quella maschile. In Campania, tuttavia, la comunità dell'America Latina rimane minoranza. Pur nell'impostazione un po' schematica (del resto consona alla sua natura di lavoro di tesi), il libro offre un importante contributo alla

conoscenza dei processi di integrazione sociale in un'area decisamente poco esplorata come quella delle città del Sud Italia (MG).

Maurizia Russo Spena, *Migranti «formati». La formazione nei Paesi d'Origine come strumento di inclusione sociale*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2011, 392 p.

Il programma pilota realizzato in via sperimentale in Tunisia nel 2004 (in collaborazione con l'Agenzia del Lavoro del Ministero del lavoro e delle politiche sociali), e i cui esiti sono presentati nel volume, era inteso ad individuare un dispositivo di didattica dell'italiano come lingua seconda/straniera per immigrati arabofoni adulti. Il percorso formativo predisposto si è rivolto a 238 cittadini tunisini "disponibili e candidati all'emigrazione": persone provenienti da zone agricole depresse del centro sud della Tunisia, a bassa scolarità e candidati al lavoro migrante in Italia. Si è trattato di una ricerca partecipativa, condotta con strumenti qualitativi (analisi testuale di fonti, interviste semistrutturate, osservazione del processo di insegnamento/apprendimento). Il volume presenta i risultati del progetto, cercando di prospettare, sul piano teorico, un possibile dispositivo di formazione utile all'apprendimento linguistico dei lavoratori migranti arabofoni, per favorire l'inserimento lavorativo e sociale in Italia (MG).

INDICE DEL VOLUME XLVIII (2011)

Ricerche, Studi, Note e Discussioni	N.	Pagg.
JOSÉ MANUEL AZCONA, <i>Struttura ed elementi identitari dell'emigrazione spagnola durante il franchismo (1958-1975)</i>	182	233-266
FABIO BAGGIO, MATTEO SANFILIPPO, <i>L'emigrazione italiana in Australia</i>	183	477-499
GABRIELE BENTOGGIO, <i>Santa Sede e movimenti migratori: una lunga storia di attenzione alla persona umana</i>	183	371-384
ALCIDES BERETTA CURI, <i>L'immigrazione europea nella formazione del tessuto imprenditoriale: l'Uruguay e le nazioni circostanti (1870-1900)</i>	184	675-695
ANDREW BRIZZOLARA, <i>110 anni fa. Una "riedizione" dei 100 giorni della visita di Scalabrini in Nord America</i>	184	533-563
GINEVRA DEMAIO, <i>Dall'Italia all'Albania: una storia di andate e ritorni</i>	182	183-193
CATHERINE DEWHIRST, <i>Lifting the Veil: Migrant Murder, a «madre italiana», and the Politics of Transnational Colonisation</i>	184	653-674
MARGHERITA DI SALVO, <i>Gli italiani di Bedford: sessant'anni di vita in Inghilterra</i>	183	442-460
GENNARO ERRICHELLO, <i>Strategie matrimoniali in immigrazione. Analisi di un case-study nella comunità pakistana in Italia</i>	181	123-136
NANCY FONER, RICHARD ALBA, <i>Religione dell'immigrato negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale: ponte o barriera all'inclusione?</i>	181	39-71
MARIA GOLINELLI, <i>Il valore delle appartenenze religiose in una società multi-etnica</i>	181	5-23
DOMENICO GUZZO, <i>Guerre fra compagni a cavallo del 1900. Il movimento socialista italiano in Svizzera ed il socialismo elvetico fra classe e nazione</i>	183	461-476
YOUCEF MAMMERI, <i>L'Islam nella società francese. Sguardi di un attore musulmano sulle logiche sociali e sulle pratiche istituzionali</i>	181	73-90
ROBERTO MARINUCCI, <i>Costruzione dell'identità religiosa nel contesto migratorio. Il caso della migrazione verso il Distretto Federale – Brasile</i>	181	24-38
ROBERTO MARINUCCI, <i>Immigrazione italiana, istituti missionari e cattolicesimo brasiliano. Gli intricati cammini della missione alla fine del XIX secolo</i>	184	590-614
MARCEL MAUSSEN, <i>Il modello olandese e l'Islam. Riscoprire la tradizione delle relazioni Stato-Chiesa</i>	181	91-122

LUIGI MOSCA, <i>Carrefour e Kalifoo: il caporalato e i lavoratori immigrati nella Provincia di Caserta</i>	182	195-210
DANIELE NATILI, <i>L'emigrazione nel discorso e nelle realizzazioni coloniali e post-coloniali italiane (1861-1947)</i>	184	633-652
SUSANA NOVICK, <i>Migrazioni nel Cono Sud: politiche, attori e processi d'integrazione</i>	182	289-319
FRANCO PITTAU, ANTONIO RICCI, <i>Il superamento di cinque pregiudizi sulla presenza albanese in Italia. Una rilettura di 20 anni di immigrazione</i>	181	137-150
MARIA DO ROSÁRIO ROLFSSEN SALLES, SÊNIA REGINA BASTOS, <i>L'immigrazione italiana in Brasile nel secondo dopoguerra: il profilo degli ingressi e delle traiettorie</i>	182	267-288
VINCENZO ROSATO (a cura di), <i>Dossier: Dinamiche religiose e migrazione (Introduzione, pp. 2-4)</i>	181	2-136
VINCENZO ROSATO (a cura di), <i>Dossier: Accoglienza e inserimento dei migranti (Introduzione, pp. 179-182)</i>	182	179-319
VINCENZO ROSATO (a cura di), <i>Dossier: 150 anni della nostra storia: la pastorale agli emigrati in Europa ed Australia (Introduzione, pp. 355-356)</i>	183	355-426
VINCENZO ROSATO, <i>Ipionieri del servizio ai migranti italiani. Gli interventi provvidenziali di Pallotti, Bosco, Scalabrini, Bonomelli e Cabrini a partire dall'Unità d'Italia</i>	183	407-426
VINCENZO ROSATO (a cura di), <i>Dossier: 150 anni della nostra storia: la pastorale agli emigrati nelle Americhe (Introduzione, pp. 530-532)</i>	184	530-695
VINCENZO ROSATO, <i>L'emigrazione italiana in Argentina. Una serie di studi su questo fenomeno condotti dal CSER</i>	184	615-632
MATTEO SANFILIPPO, <i>Chiesa e immigrati italiani nel Nord America: il caso dell'Ontario</i>	184	564-589
ROBERTO SALA, <i>L'emigrazione nella memoria storica italiana. Una riflessione critica</i>	183	427-441
LLUÍS SAMPER RASERO, JORDI GARRETA BOCHACA, <i>Etnia e migrazione: discorso sull'identità e alterità nella Catalogna rurale</i>	182	211-232
MATTEO SANFILIPPO, <i>Le autobiografie di migranti italiani</i>	182	321-333
MATTEO SANFILIPPO, <i>Cronologia e storia dell'emigrazione italiana</i>	183	357-370
MELANIE SMANS, DIANA GLENN, <i>Identity and cultural maintenance: Observations from a case study of third-generation Italian-Australians in South Australia</i>	183	500-514
GIOVANNI GRAZIANO TASSELLO, <i>Emigrazione italiana in Europa: missione e cura pastorale</i>	183	385-406

Recensioni – Segnalazioni – Libri ricevuti

Finito di stampare nel mese di dicembre 2011