

ZJARRI

RIVISTA DI CULTURA ALBANESE - anno XIX - n. 31

DE RADA NË SHQIPËRI *

Një temë pasionante në historinë e kulturës shqiptare — dhe jo vetëm të kulturës — është ajo e kontakteve dhe e marrëdhënieve shqiptaro-arbëreshe. Duket sikur shekujt e pushtimit të rëndë e aq të gjatë osman izoluan krejtësisht arbëreshët nga Shqipëria mëmë dhe sikur Shqipëria t'i ketë kujtuar pak e rrallë bijtë e saj të shpërngulur përtej detit, sikur ata të kenë ditur pak e aspak se ç'bëhej në atdheun e tyre fatkeq. E vërteta është se kontaktet e marrëdhëniet midis të dy palëve, as deti, as vështirësitë historike, as prapambetja e imponuar kulturore këndeje e andej detit, nuk bënë që të jenë kaq të rralla. Dhe kjo është një dëshmi nga më të rëndësishmet e qëndresës së popullit shqiptar dhe e kulturës së tij, e zhvillimit të përbashkët të kësaj kulture, pavarësisht tipareve të veçanta që ajo mori jashtë atdheut, në treva të huaja, ku iu desh të shqërngulej e të zhvillohej në mënyrë sadokudo autonome.

S'ka dyshim se nuk qe e rastit që dokumenti i parë i njohur në shqipen e arbëreshëve të Kalabrisë, disa vargje të të riut student në Romë, Daniel Kortese, të dëshmojnë, me alfabetin që u shtypën më 1638 dhe me ndonjë element gjuhësor, për njohjen e veprës së Gjon Buzukut, e cila ishte në bibliotekë në Romë e pakta që më 1611. Rastësisht një Nilo Katalano, që u arbëreshizua në Sicili dhe la disa vepra shqip, që erdhi e vdiq në Himarë më 1694, përpara këtij viti ka njohur veprën e Pjetër Bogdanit (1685, bot. 2: 1692), kopjoi prej saj disa faqe, shkroi dhe një fjalor të shqipes në bazë të dialektit verior, duke u mbështetur te Bogdani, në mos

* Falënderojmë nga zemra mikun dhe studiuesin e shquar shqiptar, prof. Dhimitër S. Shuteriqin, që si shenjë bashkëpunimi dhe miqësie ndaj arbëreshëve e në shenjë nderimi ndaj figurës së madhe të De Radës, të cilëve u kushtoi një pjesë të rëndësishme të veprimtarisë së tij të çmuar shkencore, na dërgoi këtë artikull mbi marrëdhëniet shqiptaro-arbëreshe dhe mbi popullarizimin e veprës së De Radës në Shqipëri, me rastin e 150 vjetorit të botimit të MILOSAOS.

dhe në autorë të tjerë të Veriut shqiptar të shekullit XVII. Ai shkroi të parat vjersha që ne kemi zbuluar në arbërishten e Sicilisë, pas një strofe të njohur të Lekë Matrëngës (1592). Dhe, me që përmendëm Matrëngën, le të shënojmë se, në kohën kur ai studionte në Kolegjin e Sh. Athanasit, mësimin e greqishtes aty e jepte edhe i dituri nga Himara, Andrea Kortese Vrana, që ne supozojmë se mund të jetë redaktori i parë i veprës së tij, e cila njohu dy redaktime përpara botimit. Pal-Maria Parrino, në Sicili, kishte në duar "Pasqyrën e t'rfyemit" të Pjetër Budit (1621) dhe nxënësi i tij, autori më i shquar arbëresh përpara De Radës, Nikollë Keta, hartoi së pari një fjalor gegërisht (1763), duke u bazuar, sigurisht, në autorët e Veriut të Shqipërisë të shekullit XVII. Ai ishte dhe nxënës i himariotit Petro Andrea, rektor i parë, për 12 vjet, deri sa vdiq (1746), i Seminarit Arbëresh të Palermos, të themeluar me ndihmesën e njohur të Gjergj Guxetës. Kurse ky, Guxeta, ishte në marrëdhënie me autorin nga Gjakova — sot në Kosovë të Jugosllavisë —, Gjon Kazazi, i cili, duke zbuluar apo rizbuluar (zbulimi i parë ka të ngjarë se është i Bogdanit, 1665), Buzukun më 1741, ia komunikoi gëzimin e tij Guxetës, i dërgoi edhe një fragment nga libri i parë shqip (1555). Guxeta, Parrino, Keta, mendonin për një Shqipëri që të përmbllidhte gjithë tokat të banuara nga shqiptarët, prej Dalmacie në Akarnani. A s'meriton të quhet rizbuluesi më i shquar i librit të Buzukut Pal Sqiroid, edhe ky nga Sicilia, në fillim të shekullit tonë? Dhe jo vetëm rizbulues, por edhe studiues i parë, ndonëse fatkeq, se puna i mbeti dorëshkrim. Dhe, që të kthehemi në shekullin XVIII, le të kujtojmë Pompilio Rodotanë, me ato faqe aq të informuara mbi historinë e Skënderbeut, që ai ka botuar në vepërën e tij të vitit 1763 mbi ritin bizantin në Itali.

Do të zgjateshim shumë me fakte të tilla të kontakteve e marrëdhënieve shqiptaro-arbëreshe në shekujt e hershëm.

Shekulli XIX, i lëvizjes kombëtare shqiptare, që nis në vitet 20, pas prishjes së shteteve të mëdha autonome shqiptarë nën Turqinë, të Bushatasve dhe të Ali Tepelenës, në Veri dhe në Jug të vendit, ato kontakte e marrëdhënie i rritën e i shpeshuan shpejt. Personaliteti i madh i shekullit XIX arbëresh dhe i shekullit XIX shqiptar në përgjithësi, është Jeronim De Rada, pas Naim Frashërit, në fushën e letërsisë. Ai ishte dhe një njeri i madh i kulturës e një

patriot nga më të shquarit. Shembulli i tij është më i rëndësishmi për të ilustruar kontaktet e marrëdhëniet shqiptaro-arbëreshe atë shekull.

Më 1834, kur dokumentohet se De Rada nis e shkruan "Këngët e Milosaos", ideja patriotike aty s'mungon. Po heroi i poemës, së botuar më 1836, u bë, me sa duket që më 1835, "bir i sundimtarit të Shkodrës", sepse, mendojmë ne, De Rada ka dëgjuar për lëvizjen e fortë antiosmane të Shkodrës këtë vit — në Napoli ku studionte —, gjë që ia ka nxitur ndjenjat patriotike për atdheun e të parëve. Poeti besonte në flamurin e lirisë që kishin mbajtur përherë ngritur shqiptarët dhe se, tanimë, ky flamur u ngrit për të arritur fitoren përfundimtare. Më 1834-1835, kur ai ka nisur të shkruajë edhe poemën e "Serafinës", ideja e bashkimit të shqiptarëve kundër osmanëve, e atyre të jugut me ata të veriut, vihet në epiqendër të veprës. Ishte një ide e tillë që mund të aludonte edhe në bashkimin e Italisë, pra që censura burbone nuk e toleroi dhe e konfiskoi në shtypshkronjë veprën, nga e cila autori shpëtoi disa kopje, nga të cilat pak na kanë arritur.

A thua se De Rada, përpara mesit të shekullit të tij, pati kontakte konkrete me bashkatdhetarët nga Shqipëria? Ai më 1836, "Milosaon" ia kushtoi gjeneralit himariot Dhimitër Leka, gjë shumë kuptimplote për idetë që e frymëzonin dhe për kontaktet që ai dëshironte t'i bënte të shpeshta dhe të forta. Dimë se ato kohë ai ishte i lidhur edhe me djalin e heroit të revolucionit grek, arvanitin Miauli. Kur më 1844 Lamartini e uron e i shkruan De Radës « për poezinë që ka lindur në brigjet tuaja », pra në brigjet e Adriatikut e të Jonit, ai aludonte kështu fort bukur në krenarinë e shqiptarëve për lashtësinë e tyre si popull, gjë për të cilën De Rada shkruante ato vjet, përposë veprave poetike që boton. Aludon edhe në lëvizjen rilindëse shqiptare. De Rada kishte atëherë shokë e dishepuj të frymëzuar nga po ato ideale, si Engjëll Bazile e Luigj Petrasi, Anton Santori e Vinçens Dorsa, kurse më vonë Zef Serembeja, dhe, me sa duket, do të njihej për së afërmi, në Kalabri, me Gavriil Darën e Ri, përpara tij me Dhimitër Kamardën, për të mos përmendur arbëreshë të tjerë të merituar të kohës. Që më 1847, Dorsa botonte veprën e tij të famshme "Mbi shqiptarët", që ishte një manifest i vërtetë i lëvizjes nazionale shqiptare nga një arbëresh i Kalabrisë.

Më 1846, fill pas vdekjes atë vit të Naum Veqilharxhit, shokët e këtij të Vllahisë hyjnë në kontakt, me inisiativën e tyre, me De

Radën, të cilit i dërgojnë abetaren e parë të Naumit (1844), të gëzuar pa masë se kanë marrë vesh që arbëreshët e përtej detit lërojnë në gjuhën amtare. Ata dinë për Zef Krispin, Engjëll Mashin, Emanuel Biderën, De Radën vetë. Eshhtë arbëreshi Thoma Paçe, që u bë shkak i këtij kontakti të parë të rëndësishëm midis rilindësve shqiptarë dhe arbëreshë, me sa dimë gjer sot. Paçe, i ndikuar nga De Rada, kishte botuar në Athinë një shkrim mbi lashtësinë pelazgjike të shqiptarëve (1845), shkrim që Veqilharxhi e lexoi dhe bëri të botohet edhe në shtypin rumun, nga Jon Eliade-Radulesku (1846). Nuk është sigurisht fakti i parë që na tregon, se prej shqiptarëve të atdheut veprat e De Radës njiheshin. Përmendëm Dhimitër Lekën. As nuk është hera e parë që arbëreshët marrin kontakt me botimet shqiptare në shekullin XIX. Në Bibliotekën e Kolegjit të Sh. Mitër Korones ekzistonte bot. I i "Dhjatës së re" nga Grigor Gjirokastro, bërë më 1827 në Korfuz. Ky botim duhet supozuar se hyri me kohë në atë bibliotekë, ku ruhet ende sot. Gjenerata përpara De Radës duhet ta ketë njohur, si bie fjala babi i tij, Mikeli, që dha mësim në atë Kolegj.

S'ka dyshim se pas mesit të shekullit De Rada dhe vepra e tij nisën të njihen më shumë në Shqipëri dhe ndër shqiptarët e mërgimit. De Rada, bashkë me Kamardën, po dhe me Dora d'Istrian — rumune prej origjine shqiptare të lashtë —, nisën në vitet 60 të miqësohen me patriotë dhe letrarë të shumë shqiptarë, si Gaspër Krasniqi e Preng Doçi, Zef Jubani e Thimi Mitko, Konstandin Kristoforidhi e Jani Vreto, vëllezërit Sami e Naim Frashëri etj. De Rada me Kamardën njihëj që në fillim të viteve 40; Kamarda ka mundësi ta ketë njohur atë me Doran, që banonte si ai në Livorno. Mitkoja ishte një admirues i De Radës si i Kamardës dhe mbante korrespondencë me ta, si dhe me Doran, për disa dekada. Jubani ka qenë mik i poetit të madh në Maq në vitet 70. Në ato vite edhe Kristoforidhi qëndroi nja tre muaj në Kalabri, sigurisht që të njihëj me gjuhën e arbëreshëve, gjatë një udhëtimi të tij për Tuniz. Në dorëshkrimet e tij kemi gjetur disa këngë nga "Rapsoditë" arbëreshe që bofoi De Rada më 1866 dhe që gjuhëtari i madh vuri në shqipen e Shqipërisë.

Duke u bërë "Fjamuri i Arbërit" (1883-1887) një tribunë e shquar arbëreshe e lëvizjes kombëtare shqiptare dhe e kulturës në gjuhën

rakterizues, i dyti do të bëhej një nga specialistët e letërsisë arbëreshe tek ne dhe kishte studiuar në Sh. Mitër. Po kështu edhe Kolë Kamsi në Shkodër e në Vlorë, që ka shkruar shumë për arbëreshët.

Sidoqoftë, De Rada mbeti vetëm një poet "antologjik" në Shqipëri, sado filloi të njihej nëpërmjet shkollës e më pak shtypit shqiptar. Kur aty nga mesi i viteve 30, një gazetë e Tiranës e botoi në formë nënflete "Milosaon" në original, ne rinia letrare e kohës e konsideruam këtë si një sakrilegj, se donim të tjera ndere për poetin e madh, që ajo kohë e errët nuk ia bënte. A i shtoi gjë njohjes së De Radës në Shqipëri pushtimi fashist? Mund të them se jo. Fashizmi nuk "e dheksi" De Radën, që kishte mbrojtur dikur Shqipërinë kundër imperializmit italian, pra dhe s'e mori dot katedrën e shqipes në Institutin e Gjuhëve Orientale të Napolit, sikundër vdiq edhe si mësues i shqipes, privat e jo në kolegji të Sh. Mitrit, me një çerua të thatë në xhep.

* * *

Periudha e madhe e njohjes së De Radës në atdheun e të parëve të tij është kjo që nga Çlirimi i Shqipërisë më 1944 e këndej. Atë njohje të gjerë e të thellë nisi ta sillte reforma e madhe e arsimit më 1946, krijimi po atë vit i një Instituti të Shkencave në Shqipëri, të një Instituti Pedagogjik, që ishte e para shkollë e lartë shqiptare, edhe ky atë vit dhe me një fakultet të gjuhës dhe letërsisë. Mësimin e letërsisë arbëreshe aty e jepte A. Xhuvani. Në librat shkollorë, De Radës in dhanë disa herë më shumë faqe se më parë, në antologjitë, si në tekstet e para të historisë së letërsisë shqipe që nisën të botohen. Kështu në atë histori, që unë botova për shkollat e mesme më 1955, De Rada, si dhe Naim Frashëri, kishte kryet e vendit. Kështu dhe në tekstin për Universitetin e Tiranës — sot Universiteti "Enver Hoxha" —, botuar më 1959-60. Tanimë shtypi shqiptar dhe ai shkencor veçanërisht, me De Radën merrej shpesh e më shpesh, si merrej me letërsinë dhe kulturën e arbëreshëve në përgjithësi.

Kam nderin të kem botuar i pari një përshatje në shqipen e sotme të "Milosaos" së De Radës, me rastin e 150-vjetorit të lindjes së tij (1964), me dy ribotime, i dyti ribotim shkencor, me tekstin origjinal përballë e me shënime. Një botim të tillë bëri dhe Jup Kastrati fill më pas. Këto, sipas bot. I të poemës (1836). Një vënie

në shqipen e sotme të bot. 3 (1848) e ka bërë Andrea Varfi, i cili ka meritën të ketë botuar edhe "Të katër historitë e Arbërit" dhe gjëra të tjera nga De Rada, po duke i prekur e përpunuar aty-këtu, pra dukë mos i dhënë siç i dha autori. Për De Radën, Jup Kastrati shkroi një libër. Për të kanë punuar pas Luftës veçanërisht Z. Kodra, Mahir Dorni, unë (kam botuar variantet e para të "Milosaos" e të "Serafinës", që ruan Arkivi ynë i Shtetit në Tiranë, Zihni Sako e Qemal Xaxhihasani (botuan "Rapsoditë" e tij në origjinal e me shënime), Ali Xhiku (duke u marrë me romantizmin arbëresh). Klara Kodra (duke shkruar shpesh për poezinë e tij, për vepra pak e aspak të njohura të tij — ajo është autore e një monografie të gjerë mbi poezinë e De Radës, që është gati për shtyp), etj. të shumë studiues shqiptarë, por edhe në Kosovë. "Historia e letërsisë shqipe përpara Çlirimit", që u botua nga Akademia e Shkencave e RPSSH më 1983, i jep De Radës një vend të gjerë, ashtu si dhe Naimit. Për De Radën folklorist, pedagog, patriot, etj. është shkruar shpesh. Në Tiranë është jubeluar disaherë datëlindja dhe datëvdekja e poetit të madh. Nderet më të mëdha publike i janë bërë, duke e shpallur Mësues të Popullit, duke quajtur me emrin e tij shkolla (Elbasan), sheshe (Tiranë), rrugë (ngado), duke i dhënë Urdhërin e lartë të Lirisë, që jepet në shtetin tonë socialist. Ai dhe vepra e tij janë bërë objekt i grafikës, i skulpturës (nga Odhise Paskali, skulptor i shquar). Në Shqipëri i janë përkthyer vjersha në gjuhë të huaja dhe i janë botuar për t'u përhapur jashtë vendit.

Kështu ky autori arbëresh u bë një nga autorët shqiptarë më të njohur në atdheun e stërgjyshërve të tij, me rekordet botërore që ka arritur sot Shqipëria në përhapjen e arsimit të mesëm e të lartë në masa. Po duhet ende punë për njohjen më mirë të De Radës e të veprës së tij. Shkenca në Shqipëri po e ndjek punë më kujdes. Grumbullimi i një pjese të madhe dorëshkrimesh e korrespondence të De Radës në Bibliotekën e Qytetit të Kozencës, qëmtimi i gjerë në to nga studiuesit prej Shqipërie — duke fotokopjuar edhe një pjesë të konsiderueshme të tyre —, puna e veçantë që ka nisur me kohë në Akademinë e Shkencave të Shqipërisë për botimin e veprave të De Radës, — një botim shkencor kritik —, do të sjellë një hov të ri në studimet deradiane dhe në njohjen më të gjerë të veprës së shkrimtarit e patriotit, jo vetëm në Shqipëri, po dhe ndër arbëreshë e kudo.

S'ka asnjë dyshim se studiuesit arbëreshë, me ndonjë botim

të veprave të De Radës, me ribotimet fotomekanike të ndonjëres prej tyre, me hulumtimet që kanë bërë për autorin, kanë sjellë një ndihmesë shumë të çmuar për njohjen e De Radës e të veprës së tij edhe në Shqipëri, dhe s'ka dyshim se kjo përpjekje do të rritet, sidomos me krijimin e Universitetit të Kalabrisë dhe të një katedre të gjuhës e të letërsisë shqipe aty, ku punojnë studiues plot merita e zell, si prof. Françesko Solano, Françesko Altimari, Italo Fortino etj.

Shqiptarët e tokës mëmë tani De Radën e njohin gjerësisht dhe e çmojnë lart e e studiojnë me zell, pas traditave që na çelën bashkëkohësit e pasardhësit e tij të shquar në Shqipëri, Veqilharxhi, Kristoforidhi, Mitkoja, Jubani, Samiu, Guarakuqi, Xhuvani, Çabej, Cipo dhe të tjerë. Puna për njohjen e veprës të këtij personaliteti nga më të mëdhenjtë e kulturës sonë amtare do t'i bashkojë përrherë studiuesit shqiptarë e arbëreshë në një bashkëveprim frytdhënës për kulturën e tyre, si kulturë e një populli me një vitalitet jo të zakonshëm në shekujt e kaluar dhe në të sotmin.

Tiranë, korrik 1986

DHIMITER S. SHUTERIQI

INCONTRO CON KADARÉ

Nato ad Argirocastro nel 1936, Ismail Kadaré ha studiato prima alla Facoltà di Lettere di Tirana, poi all'Istituto Gorki di Mosca, dove ebbe modo di frequentare l'intelligentia sovietica, sia quella decadente di regime che quella dell'emergente dissenso (vedi « Il crepuscolo degli dei della steppa », ed. SEI 1982). In seguito alla rottura dei rapporti sovietico-albanesi (1960), è rientrato in patria, dedicandosi all'attività di giornalista e di scrittore. Tra le sue opere letterarie più significative, ricordiamo le raccolte poetiche « Shekulli im » [Il mio secolo] (1961), « Përse mendohen keto male » [A che pensano queste montagne] (1964), « Motive me diell » [Motivi soleggiati] (1968) e « Koha » [Il tempo] (1976), mentre tra le sue opere in prosa meritano di essere ricordati soprattutto i romanzi « Gjenerali i ushtrisë së vdekur » [Il generale dell'esercito sepolto] (1964), « Kështjella » [trad. in italiano: I tamburi della pioggia] (1975) e « Dimri i madh » [Il grande inverno] (1977), oltre alle raccolte di racconti e novelle « Emblema e dikurshme » [L'emblema d'un tempo] (1977) e « Ura me tri harqe » [Il ponte a tre arcate] (1978).

L'arte di Kadaré rappresenta, per molti versi, il risveglio della cultura dell'Est europeo. Nella sua opera vi è una sovrapposizione di sentimenti, che vanno dall'odio per l'offesa subita alla epicità della nuova era albanese, dalla storia alla vita quotidiana, dal dolore alla rivalsa. Troviamo in essa, cioè, la visione classica dell'uomo albanese, che fin dai tempi più remoti, è stato costretto ad abbarbicarsi tra i monti più alti per difendersi dai pericoli e dagli attacchi che venivano dai nemici.

Le opere di Ismail Kadaré sono state tradotte in molte lingue e sono annoverate tra le più importanti e significative del nostro tempo, tanto da spingere molti autorevoli critici letterari a considerare Kadaré come uno dei prossimi candidati al Premio Nobel per la letteratura.

Nel corso di un recente viaggio di studio in Albania (settembre-ottobre 1987), compiuto da un gruppo di studiosi e operatori scolastici arbëreshë nel quadro delle relazioni culturali tra l'Italia e l'Albania, Ismail Kadaré ha voluto incontrarsi con loro, sia in segno di stima e di amicizia che per tenere una conferenza letteraria sulla nuova letteratura albanese.

Riportiamo qui alcuni brani del dibattito che ne è seguito.

Alla base delle sue opere vi è, quasi sempre, un interesse più storico che attuale.

Non è che mi sia interessato di riscrivere la storia albanese, ho solo implantato alcune mie opere in precisi momenti storici. D'altra parte ogni cultura ha un suo retaggio storico, ed ogni scrittore ha un suo modulo espressivo.

La differenza tra il "vero" storico e il "vero" politico. C'è sempre il rischio di rileggere la storia con le problematiche attuali, falsando gli eventi passati, o adattandoli ai canoni moderni. Per lei ciò è vero?

Per me è una questione relativa. La grande e vera letteratura prende l'idea, non la politica. Porre la questione nei termini dei tracciati, significa solo fare della mera scolastica. La vera letteratura non ha confini storici o artistici, né tantomeno ideologici. L'attualità si rifà sempre alla memoria storica, così come la storia viene sempre vista con gli occhi dell'attualità; senza però la necessaria strumentalizzazione politica (come avviene con gli scrittori di corte).

Lei, come autore, definisca la sua opera.

Letteratura. Per noi specialisti, solo letteratura.

A mio avviso, la sua letteratura è molto vicina, per alcuni versi, alle opere di Buzzati ("Il Deserto dei Tartari"), e Tomasi di Lampedusa ("Il Gattopardo"). Così come nelle sue più importanti opere, anche in queste vi è quella pesante presenza di un protagonista assente; è la narrazione del monologo interiore.

Durante la stesura delle mie opere non avevo ancora avuto modo di leggere né il Buzzati né il di Lampedusa, e ciò perché mi trovavo in Russia dove, a quanto mi risulta, ancor oggi le due opere da lei citate non sono state tradotte. Posso risponderle, comunque, che non è lo stile espressivo alla base dell'opera, ma la motivazione storica. In Buzzati si aspetta l'attacco di un nemico, in me è il nemico che ha paura dell'attacco. Per quanto riguarda il "Gattopardo" non trovo alcun nesso con le mie tematiche.

Nel "Generale..." vi sono, secondo me, tre momenti di alta poesia, come: l'amore puro della prostituta per il giovane albanese;

l'amore del soldato italiano per la terra offesa; l'amore della pioggia che copre i pensieri tristi del generale. Difficilmente con la prosa si raggiunge quel ritmo espressivo proprio della poesia.

Anche questo è un problema prettamente scolastico. Non vi è confine tra prosa e poesia, è solo un mezzo espressivo, ma resta vivo il "ritmo" sia nell'una che nell'altra forma. Oltre a ciò, mi scusi, ma non ricordo perfettamente i tre momenti che lei cita, poiché sono passati molti anni dalla stesura del "Generale".

Nelle sue opere è sempre chi ha offeso l'Albania a soffrire interiormente, come la crisi esistenziale del Pascià a capo dell'esercito turco (« I Tamburi della pioggia ») o il Generale. Perché ha preferito usare questa tecnica? Perché ha posto la colpa degli aggressori vista dagli aggressori stessi e non dal popolo albanese offeso?

E' una tecnica molto diffusa, specialmente nella letteratura epica. Basti ricordare Omero, il quale poneva lo stesso problema da più angolazioni.

Lei è definito « poeta della tradizione ».

Ogni poeta è figlio della propria tradizione. E' impensabile che si possa pensare fuori dalla propria tradizione, è come voler far esprimere un individuo senza la sua lingua naturale.

Dalle sue opere sono stati tratti due film: « Il Generale », che la critica ha definito di pessima fattura, e che ha snaturato l'intero impianto della sua opera; e « l'Aprile spaccato », che ha ricevuto un grosso plauso al recente Festival di Venezia. Come si sente, nella veste di autore, per questi due così diversi modi di lettura e trascrizione delle sue opere?

Raramente un autore è soddisfatto del prodotto che si trae dalle sue opere. Il regista cerca sempre di "personalizzare" la sua opera, "spersonalizzando" l'opera dell'autore. Non potrei essere obiettivo nella risposta.

A chi non ha mai letto le sue opere, cosa direbbe a proposito di Ismail Kadaré e della sua letteratura?

Risponderei semplicemente: io sono Ismail Kadaré, e sarebbe bene che lei leggesse le mie opere.

Da alcuni anni lei non scrive più in versi, ma si è dato completamente alla prosa. Perché?

Perché il modo espressivo è legato al momento espressivo. Ogni scrittore, come ogni artista, ha una sua continua evoluzione espressiva. Se si fermasse per sempre a coltivare una forma a discapito dell'altra, avrebbe un frutto prettamente accademico.

Tra gli arbëresh è molto sviluppata la poesia, e manca in assoluto la prosa, così come avvenne tra gli autori moderni albanesi.

La prosa esprime la vita sociale di un popolo. Nell'epoca moderna in Albania non esisteva alcuna vita sociale albanese, per cui gli autori trovavano più immediato l'uso della poesia. Ciò avviene ancor oggi tra gli albanesi d'Italia. Voi arbëresh non avete, come arbëresh, una vostra vita sociale, ma essa è solo ed unicamente "vita sociale italiana". Sono sicuro, sull'esperienza albanese, che solo nel momento in cui anche gli arbëresh avranno una loro vita sociale, realizzeranno grandi opere letterarie in prosa, alzando qualitativamente la già notevole produzione letteraria.

Quando scrive, lei pensa al pubblico o più strettamente all'opera d'arte, che possa sollecitare il progresso del suo popolo, e non la sua finanza.

Progettare l'opera in funzione della vendita è una pratica diffusa nei paesi dove l'autore vive dei proventi delle vendite. Qui, in Albania, ogni autore produce solo ed esclusivamente per l'arte, avendo già la garanzia economica. A riguardo della qualità dell'opera, Lenin diceva: è meglio fare dieci paia di scarpe forti o cento paia ordinarie? Cioè, è meglio fare opere d'arte per innalzare il tono artistico-culturale del popolo, o scrivere per il solo gusto? L'opera d'arte è frutto solo dello spirito dell'artista, il quale mai può e deve soffermarsi sulle aspettative del mercato. Altrimenti si creerà un'opera al servizio di qualcuno, e non dell'arte.

E' ormai opinione diffusa, sia qui in Albania che in altri paesi, specialmente in Francia, che lei sarà il prossimo Premio Nobel per la letteratura. Qual'è la sua posizione nei confronti di una pratica anacronistica di premiare gli artisti come se fossero concorrenti ad un festival?

Il premio Nobel esiste fin dall'inizio del secolo ed è stato attribuito sia a grandi che a mediocri. L'artista non produce mai in funzione del premio o del riconoscimento, ma questo viene dagli altri, nel momento in cui, per motivi diversi, la sua arte viene definita in

modo positivo. Il concorrere ad un premio o ad un "festival" (come lei lo ha definito), non ha importanza. Importante è, invece, avere il riconoscimento che la propria arte sia considerata. Non è il premio che fa l'arte, ma è l'arte che fa il premio.

Durazzo, 7-10-87

a cura di GIUSEPPE CARLO SICILIANO

Hanno collaborato all'intervista: Matteo Mandalà (Piana degli Albanesi), Eugenio Scalambri (Carfizzi), Lule Russo (Piana degli Albanesi), Antonietta Cozza e Maria Norcia (Greci), Elsa Musacchio (Portocannone), Pino Siciliano (Cerzeto).

ANSAMBLI ARTISTIK "SHKENDIA" NGA SHEN BENEDHITI

Il gruppo sperimentale di canti e danze di S. Benedetto Ullano "Shkëndia" (la scintilla), è stato costituito nel 1986 su iniziativa dell'Amministrazione Comunale di S. Benedetto Ullano, con l'aiuto di un nucleo di ricercatori ed animatori della cultura popolare.

Il lavoro è nato dall'ipotesi, avvalorata dai risultati di alcune indagini già condotte, dell'esistenza di un repertorio, ancora vivo e diffuso, di canti e danze tradizionali in area arbëreshe.

L'intento del gruppo parte dall'idea del laboratorio di ricerca e di produzione culturale, proprio per sottolineare il carattere di continua sperimentazione dell'attività artistica; la ricerca è intesa come tentativo di innesto delle nuove proposte sui moduli della tradizione.

Nonostante la devastazione operata dai mass-media e da mode tendenti all'appiattimento culturale, la memoria popolare ha conservato diversi aspetti vitali, sui quali "Shkëndia" ha ripreso a lavorare cercando di rimettere assieme i cocci del patrimonio espressivo tradizionale.

ANCORA SULL'EVOLUZIONE A > E NEL LATINO TARDO?
ALCUNI PRESTITI LATINI IN ALBANESE

Lo Schuchardt (*) ed il Miklosich (**) avevano proposto per i casi di A' > e, nella lingua albanese, limitatamente alle voci che presentavano il suffisso *-tet* (*qytét, pushtét shëndét vërtétë*) l'origine francese. Il Meyer mentre sostenne l'origine metafonica di A' > e in alcune voci del lessico originatesi da forme di plurale in * *Ī* (es. * *GALLĪ* > *gjël* sing., * *DRACĪ* > *drëq* sing.) (**) si limitò a constatare che dappertutto appare e per a nel suff. *-tét* = *TĀTEM* (*). Tale tesi fu seguita da Jokl (*) e da Skok (**).

Il Meyer-Lübke (') credette che condizioni di palatalizzazione di A > e nei prestiti latini in albanese fosse la posizione del fonema A innanzi ad *-l* (escluso *-ll-*), *-r* (nel suffisso latino *-ĀRIU(M)*), *-t* (nel suffisso nominale *-TĀT-*). Casi contrari a questa norma, tuttavia, sono:

- CALAMU* sm, > *kallám* sm, "canna"
CELLĀRIU sm, > *qilár* sm, "dispensa", "armadio", "cantina"
COLLĀRE sn, > *kulár* sm, "pezzo di legno che fa parte del giogo"
 * *CONTRASTĀRIU* > *kundershtár* sm, "colui che contraddice"
FEBRUĀRIU sm, > *frúar* sm, "febbraio"
MORTĀLIA sn pl, > *murtájë* sf, "pestilenza, flagello"
PĀLA sf, > *pálë* sf, "cavo, traccia vuoto"
ROSALIA > *Rshajë* sf, "Pentecoste"
SCALĀ(S) sf pl, > *shkállë* sf, "impalcatura, palco"
TĀLEA sf, > *tállë* sf, "tubo di paglia".

Sempre il Meyer-Lübke (cit.) per il caso di *GALLU* sm, > *gjël* sm, giustificava la palatalizzazione di A > e nel singolare sorta dalla forma plurale * *GALLĪ*: ma in realtà il plurale di *gjël* è *gjële / gjëla*, mentre in albanese sono effettivamente documentate forme di plurale in *-j* < * *Ī*, ma per altre voci del lessico (*).

Per le voci in *-tét* il Meyer-Lübke (') così si esprime al riguardo:

« Da die Subst. auf -et von lat. -tate männlich sind und jene Verwechslung von -tate und -atus, die namentlich im Französischen gelegentlich eintrat, im Albanesischen nicht denkbar ist, liegt die Vermutung nahe, das lat. Suffix -at sei gegen ein einheimisches ausgetauscht worden, das auf irgend welche Weise e enthielt ».

Successivamente Çabej, in un notevole lavoro sull'Alb. *visë "Orte, Plätze" und die singularisiereten Plurale im Albanischen* (10) ha rimesso in discussione l'intera problematica del mutamento del vocalismo tonico nella lingua albanese, confutando gli studi precedenti.

Per comprendere la tesi di Çabej occorre tener presente che l'opposizione fra singolare e plurale nei nomi maschili della lingua albanese può avvenire, tra gli altri modi, mediante l'alternanza della vocale tematica o del gruppo vocalico finale:

<i>çjáp</i> "becco, montone" pl <i>çjép</i>	<i>kulác</i> "focaccia" pl <i>kuléc</i>
<i>dash</i> "montone" pl <i>desh</i>	<i>lugát</i> "fantasma" pl <i>lugét</i>
<i>rrëth</i> "cerchio" pl <i>rrath-ë</i>	<i>sqá'</i> "slavo" pl <i>shqé</i>
<i>ftua</i> "melocotogno" pl <i>fto-nj</i>	<i>shqarth</i> "scoiattolo" pl <i>shqerth</i>
<i>kaç</i> "capretto" pl <i>keç</i>	<i>vllah</i> "valacco, pastore nomade" pl <i>vllëh</i> (11).

Nel succitato lavoro, ripubblicato anche in lingua albanese nel 1967 a Tirana, con il titolo *Shumësi i singularizuar në gjuhën shqipe*, si dimostra come l'origine del sostantivo femminile albanese *visë* "luogo, piazza" sia da ricercarsi nell'antica forma *visë* che è il plurale dell'antico sostantivo maschile singolare *vënd* (Buz.).

La tesi di Çabej è la seguente: alcune voci del lessico albanese con mutamento della vocale tonica al singolare (fenomeno apparentemente oscuro e ritenuto tardo) possono essere chiarite se osserviamo il loro plurale che è divenuto successivamente forma di singolare).

L'A. sostiene, tra l'altro, che molti casi di nomi femminili della lingua albanese (o di prestiti) uscenti in -e sono forme di "plurale singularizzato": si tratta di voci del lessico che per il loro valore semantico hanno avuto maggiore diffusione al plurale, genere che poi è stato usato come forma di singolare (12).

Delle voci *qytét*, *pushtét*, *vullndét* maschili vi sono anche forme di genere femminile cadute in disuso nella lingua albanese contemporanea.

Il mutamento della vocale tonica sarebbe dovuto ad un "processo interno della lingua applicato dapprima al plurale e di là passato al singolare" (13).

Questa tesi è riformulata anche successivamente: « quelques évolutions de sons n'ont pas été provoquées par voi purement phonétique, mais qu'elles ont lieu dans l'ensemble de la structure grammaticale (...). Du système nominal, le pluriel a pénétré par vie d'analogie au singulier, en provoquant souvent la disparition du véritable singulier. Ici rentrent des formes de singulier à métaphonie a : e » (14). « La raison de la métaphonie a : e reste une question ouverte, s'il n'y a pas, ici aussi, un pluriel passé au singulier » (15).

Shaban Demiraj nella sua *Morfologjia historike e gjuhës shqipe* (16), segue la tesi di Çabej: « ... Të kihen parasysh edhe rastet e tipit *gjel, dreq, mbret, qytet, shëndet*, etj., që, sipas E. Çabej, Shumësi, 134 v., janë forma shumësi të singularizuar me metafoninë a : e » (Le voci *gjel, dreq, mbret, qytet, shëndet* sono forme di plurale singularizzato con metafonìa a : e) (17).

La tesi di Çabej è stata confutata in parte dall'Ölberg in *Grundsätzliches zur Nasalisierung* del 1971 ove l'A. si limita all'analisi delle voci albanesi (prestiti compresi) in nasale e, tra queste include alcune voci con palatalizzazione di A' > e che sono sistemate nell'ambito dell'influsso della nasale seguente.

Per il Ressuli (18) nella lingua albanese, tra i suffissi che si identificano nei prestiti di origine romanza (italiano, francese), recenti o meno recenti e che hanno dovuto adattarsi quasi tutti alla struttura di questa lingua, figura il suffisso -tet (it. *tà*, fr. *-té*) che ha seguito le leggi fonetiche degli elementi latini in albanese tipo *shëndet* < *sanitate(m)*, *vullnet* < *voluntate(m)*: *elasticitet* "elasticità", *elektricitet* "elettricità", *familjaritet* "familiarità".

Discuterò in questa sede la posizione di Çabej limitandomi alle voci che presentano il suffisso -tét:

CIVITATE sf > *qytét* sm (19),

POTESTATE sf > *pushtét* sm (20),

SANITATE sf > *shëndét* sm (21),

VERITATE sf > *vertyt* sm / * VERITÀTA sf > *vërtété* sf,

VOLUNTATE sf > *vullndét* sm (22).

Dalla lista delle voci della lingua albanese terminanti in -tét possiamo isolare cinque prestiti latini di cui quattro documentati in Buzuku (1555):

pushtét sm "forza, potere" (Buz.) < POTESTATE sf,

qytét sm "città" < CIVITATE sf,

shëndét sm "salute" (*shëndete* Buz.) < SANITATE sf,
vërtëtë sf (Buz.) / *vertyt* sm "verità" < * VERITATA < VERITATE sf,
vullndët sm "volontà" (*vollundët* Buz.) < VOLUNTATE sf (28).

Nelle restanti voci uscenti in -tët occorre distinguere i nessi consonantici:

-bs-

es. *absurditët* sm "assurdità", ecc.

-kt-

es. *elektricitët* sm "elettricità"

objektivitët sm "obiettività"

produktivitët sm "produttività", ecc.

ove i nessi -bs- e -kt- denunciano che si tratta di prestiti dal francese (24).

Tutte le altre voci del tipo:

elasticitët sm "elasticità"

mentalitët sm "mentalità"

relativitët sm "relatività", ecc., possono essere prestiti dall'italiano o dai suoi dialetti (25).

Tra i dialetti e le lingue della Romania orientale nell'Italia meridionale (cal. *caritate*, *securitate*; sic. *civitati*, *zurritati* "ruvidezza"; nap. *autoretate*, *caretat*, *sgravetate*) (26) e in Romania (rom. *bunatade*, *sanatate*, *proprietate*) (27), il suffisso latino -TĀS, -TĀTEM, che serve alla formazione di astratti derivandoli da aggettivi, suffisso che è panromanzo (28), si presenta in -tati, -tate; l'it. ant. ha la variante -tåde di influsso settentrionale (29), ma senza palatalizzazione di A' > e come in albanese.

Tra le lingue della Romania occidentale nell'antico francese si hanno forme uscenti in -tat/ -teit/ -tet:

cit sf, (con le grafie *cit*, *ci*, *cy*, *ciu*, *cis*) (30)

pöestat, *potestat* sm, (31)

veritet, *veriteit* sf, (32)

sanitad, *saniteit* sf, (32)

vollenteit, *velunte* sf, (34).

Numerose e differenti sono le spiegazioni che i linguisti hanno proposto per trovare la causa della palatalizzazione del fonema A', distinto dalla metaforia, conosciuto nel nord dell'antica Gallia « la palatalizzazione della A' libera in e compare nel francese (antico e mo-

derno) ove la *e* è forse passata attraverso la fase intermedia (non attestata) * *ai* > *e* (aperta)⁽²⁰⁾», sporadicamente in Portogallo, nella Rezia, in larghe zone del settentrione italiano, lungo la costa adriatica delle Marche meridionali fino alla Puglia, con propaggini in Umbria, Toscana e Calabria⁽²¹⁾.

La palatalizzazione di *A'* > *e* in sillaba libera trova riscontro, tuttavia, in modo intermittente lungo tutta la costa orientale dell'Italia dalla Marche meridionali attraverso le province abruzzesi e le Puglie fino a Martina Franca ed a Taranto. (Tale mutazione è esistita un tempo anche ad oriente del mare Adriatico nell'antico dalmatico di Ragusa), per poi estendersi alla Calabria settentrionale⁽²²⁾. Abbiamo osservato già come l'area di diffusione del suffisso -*tati*, -*tate* è la Romania, il napoletano, il calabrese, il siciliano, l'it. antico, mentre l'uscita in -*tét* è comune al francese antico, oltre che all'albanese.

Di recente il Demiraj è intervenuto⁽²³⁾ sui rapporti dell'albanese con le altre lingue con le quali è venuto in contatto per lunghi periodi di tempo.

L'A. ha sostenuto che non vi è alcun fenomeno linguistico balcanico che non si ritrovi in albanese: la stessa storia delle lingue balcaniche implica l'origine e la via di diffusione dei balcanismi e per conseguenza si è potuto fare chiarezza sulle relazioni di queste lingue con l'albanese.

Occorre, pertanto, procedere per censimenti esaustivi dei fenomeni linguistici balcanici (in ciascuna di queste lingue) per avere un'interpretazione oggettiva dei dati, abbandonando le vecchie tesi dei sostrati ora "illirico" ora "trace", oppure quella dell'influenza del greco o del latino "volgare".

L'A. non esclude, tuttavia, che serie argomentazioni possano orientare a favore di queste tesi.

L'obiettivo di conclusioni esatte va, in primo luogo, vagliato attraverso il filo della cronologia e attraverso la chiarezza delle relazioni storiche tra le lingue balcaniche in diversi periodi: per l'albanese può trattarsi solo di una "cronologia relativa" che fonda principalmente sui risultati sulla base delle analisi dell'evoluzione storica dei dati linguistici.

Alla luce di queste premesse l'A. si è soffermato su alcuni fenomeni linguistici tra i quali la metafora ed ha osservato come questo fenomeno si sia verificato in voci del lessico ereditario (*dash / desh*, *plak / pleq*) ed in prestiti dal latino (*kunat / kunetër*, ecc.). Esso si

sarebbe compiuto anteriormente ai contatti dell'albanese con lo slavo. Nei prestiti slavi dell'albanese non si riscontrano che delle tracce dialettali di questo fenomeno dovuto all'azione dell'analogia. Inoltre i prestiti slavi non conoscono la palatalizzazione delle consonanti finali nel plurale dei sostantivi, fenomeno che è relativamente meno antico della metaforia.

Demiraj ritiene la metaforia un'innovazione che avrebbe condizionato la trasformazione graduale della lingua stessa. Questa trasformazione graduale, prodottasi nel corso di parecchi secoli, si sarebbe compiuta approssimativamente intorno al V-VI sec., vale a dire nel periodo tra l'ultima fase densa dell'influenza latina sulla lingua albanese ed i primi contatti degli antenati degli albanesi con gli slavi.

Questi contatti si sarebbero verificati nelle regioni occidentali dei Balcani ove si sarebbe compiuto anche il processo della formazione del popolo albanese e della sua lingua. Le ipotesi secondo le quali gli antenati degli albanesi sarebbero venuti da altre regioni dei Balcani, del Nord o dell'Est, sono prive di fondamento. Secondo Demiraj il popolo albanese e la sua lingua si sono formati sulle coste orientali dell'Adriatico e del mar Ionio.

L'A. ritiene, dunque, « la metaforia uno sviluppo interno della lingua albanese », e sottolinea il fattore molto importante del luogo di formazione del popolo e della lingua albanese che individua lungo le coste del mare Adriatico ed il mare Ionio.

Il Pellegrini⁽²⁰⁾ ha inoltre dimostrato sulla base di chiari "filoni lessicali" che è stata soprattutto la latinità italiana meridionale ad espandersi in epoca romana nella penisola balcanica.

Sul piano morfologico, tuttavia, i prestiti latini terminanti in *-tét* trovano confronto nell'ambito delle lingue della Romania occidentale nel francese antico ove si ha l'uscita *-tét* (/ *-tat* / *-tad* / *-teit* ove si ha anche corrispondenza nel genere maschile), mentre le lingue del gruppo della Romania orientale presentano i suffissi *-tate*, *-tade* in Romania, *-táde* in it. antico, *-tate* nel napoletano, *-tati* nel calabrese e nel siciliano.

Sul piano fonetico, per quanto riguarda la palatalizzazione di *A' >* e essa ha riscontro nel nord dell'antica Gallia, sporadicamente in Portogallo, nella Rezia, in larghe zone del settentrione italiano, lungo la costa adriatica delle Marche meridionali fino alla Puglia e con propaggini in Umbria, Toscana e Calabria.

Nei prestiti latini in albanese, inoltre, *-E(M)* postonica dei nomi

della III declinazione latina *dilegua* e tutte le voci, nel passaggio dal latino all'albanese, passano al genere maschile⁽⁴⁰⁾.

La vocale -E(M) *dilegua* nel catalano, provenzale, francese, so-prasilvano⁽⁴¹⁾, e, nel gruppo romanzo orientale, nel dalmatico⁽⁴²⁾ (per influenza del veneziano), e, in alcune zone dell'Italia, nel Piemonte, ed in Lombardia⁽⁴³⁾.

In alcune zone dell'Italia meridionale (Abruzzo, Taranto, Napoli, Ischia) dopo una consonante doppia, l'indebolimento vocalico può portare alla caduta di -E-⁽⁴⁴⁾.

Il Demiraj⁽⁴⁵⁾ ritiene la metaforia una innovazione rispetto all'antico tipo indoeuropeo, innovazione che avrebbe condizionato la trasformazione graduale della lingua stessa. Questa trasformazione graduale, prodottasi nel corso di parecchi secoli, « si sarebbe compiuta approssimativamente intorno al V-VI sec., vale a dire nel periodo tra l'ultima fase densa dell'influenza latina sulla lingua madre dell'albanese fino ai primi contatti degli antenati degli albanesi odierni con gli slavi ». Secondo il Demiraj « la metaforia rappresenta uno sviluppo interno della lingua albanese ». I contatti si sarebbero verificati nelle regioni occidentali dei Balcani ove si sarebbe compiuto anche il processo della formazione del popolo albanese e della sua lingua.

Le ipotesi secondo le quali gli antenati degli albanesi sarebbero venuti da altre regioni dei Balcani, del Nord o dell'Est, sono prive di fondamento. Secondo il Demiraj il popolo albanese e la sua lingua si sarebbero formati sulle coste orientali dell'Adriatico e del mar Ionio.

Il Ressuli⁽⁴⁶⁾ ha sistemato il suffisso -*tét* che appare nella lingua albanese tra i suffissi che si identificano nei prestiti di origine romanza, suffisso che ha seguito le leggi fonetiche degli elementi latini nella lingua albanese del tipo *qytét*, *pushtét*, *shendét*, *vertét*, *vullnét*. Se i cinque prestiti latini in albanese esaminati hanno subito una particolare evoluzione fonetica (A > e) ciò indica che essi probabilmente sono entrati nella lingua albanese durante una "fase densa" dell'influenza latina nella lingua albanese che presumo essere stata piuttosto tarda.

Sull'evoluzione di A > E, non condizionata dalla vocale finale, nel latino tardo ha formulato un'ipotesi J. Herman⁽⁴⁷⁾. Sulla base di esempi provenienti da fonti epigrafiche sono stati analizzati, tra gli altri, anche alcuni casi di A tonica prevalenti in ambito illirico del tipo del personale PLATOR (PLETOR / PLAETOR). L'Herman ha osservato che l'alternanza corrisponde ad una differenziazione che sem-

bra dialettale: le forme con E o AE sono nettamente più frequenti nel Nord della Dalmazia (piuttosto che nel Sud), ed esse costituiscono la maggioranza nell'Italia centrale, in Campania, in Istria, nel Veneto. La Pannonia non conosce che forme con E o A, frequenza che corrisponde al tipo veneto-istriota (mentre le forme con A sono più frequenti in Dacia con la variante A / AE). L'interpretazione di tale fenomeno, come scrive lo stesso Herman, è solo ipotetica: (p. 47) « on peut supposer en effet que, voyelle centrale à l'origine, ni distinctement palatale ni vélaire, a ait acquis dans la latinité de l'Empire une prononciation plus "claire", plus palatale, qu'il se soit inséré dans la série des voyelles palatales, ce qui rapprochait l'impression acoustique de celle produite par e et facilitait les confusions individuelles ». ... (pp. 47-48). « Sans être en lui-même un changement phonologique, un décalage du phonème a vers une articulation nettement palatale s'intègre et s'explique dans le cadre même de l'évolution du système phonologique latin. On sait en effet que la transformation "vulgaire" du paradigme vocalique latin entraînait le remplacement d'un système vocalique à trois degrés d'aperture phonologiquement pertinents par un système à quatre degrés d'aperture⁽⁴⁶⁾. Or, on connaît le principe de l'asymétrie des organes phonateurs: en direction vélaire, la distance sur laquelle s'établissent les degrés d'aperture est sensiblement inférieure à celle qui à la disposition de la langue dans son élévation graduelle en direction du palais dur. Par conséquent, la différence articulatoire entre un /a/ central et un /ɔ/ ouvert est nécessairement moindre que celle entre le même /a/ et un /ɛ/ ouvert, d'où le danger de confusions fréquentes et massives entre o et a. Le décalage dans l'articulation de a vers une prononciation palatale diminue sans doute ce danger, au prix de confusions transitoires et isolées entre a et e ».

Sulla base dei dati analitici esposti la proposta di un'origine francese del mutamento di A' > e nelle voci *qytét*, *pushtét*, *shëndét*, *vërtét* ecc., non appare soddisfacente; la tesi di Çabej tendente a coinvolgere tutte le voci del lessico albanese che presentano mutamento della vocale tonica nell'ambito della marca di opposizione fra singolare e plurale, va vagliata caso per caso. In questa sede possiamo dire che per i cinque prestiti latini uscenti in -tét si tratta di palatalizzazione di A' > e distinta dalla metafonia; per i prestiti romanzi⁽⁴⁷⁾ che presentano lo stesso suffisso si tratta di un adeguamento analogico alla mutazione latino-albanese dei prestiti latini, come ha ben visto il Ressuli: tale

palatalizzazione è presente anche nel gruppo dei dialetti della Romania orientale a stretto contatto con l'Albania.

Alla luce della tesi di Herman si potrebbero quindi attribuire ad evoluzione di A' > e (nel latino tardo analogamente ai fenomeni metafonici) anche forme quali * CIVITETE, * POTESTETE, * SANITETE, * VERITETE, * VOLUNTETE, da cui sarebbero continuate le forme *qytét*, *pushtét*, *shëndét*, *vërtétë*, *vullndét*.

ADDOLORATA LANDI

NOTE

(1) 1866-68, I, p. 191.

(2) 1871, p. 80.

(3) Meyer EW 1891, pp. 73 e 138.

(4) 1871, p. 807 nota 1.

(5) 1910, p. 291.

(6) 1927.

(7) 1904-06, pp. 1042-43.

(8) Camaj 1984, pp. 23-24.

(9) 1904-06, p. 1043. Secondo Pekmezi (1908, p. 35) una A' latina breve o lunga dopo r, davanti ad una l e prima di una vocale palatale seguente diventa e; il Ribezzo (1941, p. 335 ss.) formulò l'ipotesi di una tendenza del latino balcanico.

(10) 1959, pp. 145-200; 1960, pp. 71-132.

(11) Camaj 1984, p. 25; Ressuli 1985, p. 57. Tra questi nomi vi sono anche delle eccezioni femminili:

natë "notte" pl *net*

dorë "mano" pl *duar*

grue "donna" pl *gra*.

(12) 1960, p. 113 ss. Il ricco materiale studiato è suddiviso in categorie semantiche, e viene dimostrato, con una serie di esempi scelti per lo più da testi antichi quali Buzuku (1556), Bianchus (1635), Bogdani (1685), ecc., come molte voci documentate al singolare con la vocale tonica mutata hanno origine dal plurale che l'A. denomina *intensitë/plurale*, pp. 153-157; si tratta di termini appartenenti a categorie semantiche che per l'uso hanno avuto maggiore diffusione dal plurale.

(13) Çabej 1975-77, I, s.v. *qytét*, e p. 391.

(14) Çabej 1962, pp. 221-222.

(15) Çabej 1975-77, I, s.v. *thjështërë*, II, p. 460.

(16) 1973, I, p. 50 e nota 17 e pp. 59-60; 1986, p. 128.

(17) Demiraj 1973 pp. 50, 69. Altra tesi è quella di Bokshi (1980) che sostiene che la "singolarizzazione del plurale" ha avuto luogo dopo l'aggiunta del suffisso plurale -e (es. *qytét* sm, pl *qytët-e* > *qytëte* sf / *qytët* sm), sulla quale è intervenuto Demiraj (Demiraj 1985, pp. 13-22) secondo il quale i fattori che hanno portato avanti il fenomeno della "singolarizzazione" del plurale sono in attesa di essere spiegati, anche se Çabej sembra averne individuato l'origine nel "plurale intensivo".

Poiché Bokshi distingue il caso di *gjethe* sf "foglia", pl *gjethe* dai casi di "livellamento o unificazione del singolare secondo il modello del plurale come in *qytët* sm, pl *qytët-e* = va osservato che in entrambi i casi noi abbiamo a che fare, in effetti, con l'eliminazione della forma di singolare precedente, anche se resta da spiegare perché nel secondo caso la forma del plurale si è nuovamente differenziata da quello del nuovo singolare. Nel caso del tipo *qytët* / *qytët-e* andrebbe chiarito se la "singolarizzazione" del plurale ha avuto luogo dopo l'aggiunta del suffisso plurale -e (come suppone Bokshi), o prima. Alcuni esempi tratti da autori antichi mostrano che *gjethe* era in precedenza *gjet* sia nel singolare che

nel plurale (e allo stesso modo *qytet / qytet* accanto a *qytet / qytete*).

Ma l'opinione di Bokshi, per cui la "singolarizzazione" ha avuto luogo in quei nomi il cui plurale poteva essere interpretato come un singolare denotante una pluralità di numerabili, è perfettamente verosimile.

Dal momento che la "singolarizzazione" del plurale presuppone la graduale eliminazione della precedente forma di singolare, questo doppio processo è stato condizionato dal più frequente uso del plurale. Tale è il caso del nome *qytë* (il più antico singolare * *qeth* è da lungo tempo scomparso). Questo processo è stato sostenuto e favorito dal senso collettivo e più intensivo del plurale.

Tuttavia alcuni casi particolari sono abbastanza difficili da spiegare. In vari altri casi, invece, la "singolarizzazione" del plurale è dovuta all'analogia. Nelle opposizioni del tipo *qytët / qytet*-e la "singolarizzazione" si presume che abbia avuto luogo prima dell'aggiunta analogica del suffisso formativo -e. Invece nel tipo *nuse* "sposa" / *nuse*, dopo la "singolarizzazione" della forma di plurale -e, l'ulteriore differenziazione del plurale non era più possibile.

I plurali "singolarizzati" hanno generalmente conservato il loro genere precedente (cfr. neutri come *glafë* "burro", ecc., o maschili come *gjet* "gallo", ecc.). Perciò, il cambio di genere in alcuni plurali "singolarizzati" come *bubuq*-e "bocciuolo", *enë* "vaso", ecc., ha avuto luogo, con ogni probabilità, dopo l'aggiunta di -e o -ë. Allo stesso modo, i nomi del tipo *qytët*, *shëndet*, ecc., attestati come femminili nelle opere di autori antichi, devono essere stati in origine, maschili, ed il loro cambio di genere deve aver avuto luogo dopo la "singolarizzazione". Il fenomeno della "singolarizzazione" deve essere relativamente antico, ma vi sono anche dei casi relativamente recenti.

(1^a) 1985, p. 169 nota 55 di p. 168.

(1^b) Dalle documentazioni relative ai toponimi (es. *Qudat Skanderbegut*) se ne deduce che la forma originaria era * *qudat* per cui la "metafonia" risulta essere oltre che tarda, diffusa dal pl *qytëte*, Çabej 1960, p. 116; 1967, p. 134 s.; 1975-77, II, s.v. *qytët*, II, p. 443; Demiraj 1973, I, p. 50, nota 17.

(2^a) Dal pl *pushtete*, Çabej 1960, p. 116 ss.; 1967, p. 134 s.

(2^b) Dal pl *shëndete*, Çabej 1960, p. 116 ss.; 1967, p. 134 s.; Demiraj 1973, I, p. 50 nota 17.

(2^c) Dal pl *vullnete*, Çabej 1960, p. 116 ss.; 1967, p. 134 s.

(2^d) Meyer 1888, p. 819; Meyer-Lübke 1904-06, p. 1055; Çabej 1960, pp. 119-120. Secondo Demiraj 1967, p. 137 il mutamento di genere in alcuni prestiti latini nella lingua albanese sarebbe avvenuto nel momento della loro integrazione nel sistema di tale lingua ove i termini corrispondenti erano di genere diverso. Nel nostro caso, ad esempio, l'alb. *qytët* sarebbe un sm, in analogia al termine albanese *sheher* sm, "città"; *shëndët* sm, su *shelbim* sm, "salvezza"; *vullnët* sm, su *trill* sm, "volontà", ecc.

(2^e) Mihaescu 1979, pp. 28-29. Gli elementi latini in albanese sono stati sistemati in categorie dal Mihaescu (1966, 1-2, pp. 12 ss.):

1. Parole latine di larga circolazione conservate in albanese, in romeno e nelle lingue romanze occidentali

qytët, rom. *cetate*

shëndët, rom. *sânătate*.

2. Elementi latini comuni all'albanese ed alle lingue romanze occidentali

pushtët, v. it. *potestà*, fr. *poesté*, ecc.

vërtët, it. *verità*, sp. *verdad*, ecc.

vullnët, it. *volontà*, ecc.

(2^f) "Gjuha Jonë" 2, 1985, pp. 82-88 per la voce *mentaliteti*, 1, 1986, pp. 69-76 per altre voci in -*tët* di origine neolatina.

(2^g) Rohlf, III, 1969, p. 456; Tekavčić, III, 1980, pp. 38-41.

(2^h) Tekavčić, III, 1980, p. 40.

(2ⁱ) Tekavčić, cit., p. 40. Il suffisso -*fat*- (spesso prolungato in -*fat*-) forma femminili astratti già in epoca Indoeuropea, Pisani, 1971, p. 129.

(2^j) Rohlf, cit., p. 458.

(2^k) Tobler-Lommatzch, 1936, II, c. 448-449, s.v. *citë*.

(2^l) Tobler-Lommatzch, 1969, VII, c. 2049-2050, s.v. *pöestat*.

(2^m) Tobler-Lommatzch, 1971, IX, c. 155, s.v. *sanité*.

- , 1967 (a)
Der Beitrag des Albanischen zum Balkensprachbund, "SAib" IV, 1, pp. 47-58.
- , 1967 (b)
Shumësi i singularizuar në gjuhën shqipe, Tiranë.
- , 1971-1973
Albanische Beiträge zur Kenntnis des lateinischen Wortschatz, "BALM" 13-15 pp. 365-377.
- 1976-1977
Studime gjuhësore, 6 voll., Phishtinë.
- , 1982
Studime etimologjike në fushë të Shqipes, I Tiranë.
- Camaj M., 1960
Il "Messale" di Gjon Buzuku, Roma.
- , 1984
Albanian Grammar, Wiesbaden.
- Cordignano F., 1934
Dizionario albanese-italiano, Scutari.
- , 1938
Dizionario italiano-albanese, Scutari (rist. anast. 1966).
- Corominas J., 1954-1957.
Diccionario critico etimológico de la lengua castellana, 4 voll., Bern.
- Cortellezzo M.-Zolli P., 1979 ss.
Dizionario storico etimologico della lingua italiana, Bologna.
- DEI 1950 ss.
Battisti C.-Alessio G., *Dizionario etimologico italiano*, Firenze.
- Demiraj Sh., 1973
Morfologjia historike e gjuhës shqipe, I, Tiranë.
- , 1984
L'albanais dans ses relations avec les langues voisines dans l'antiquité et au moyen-âge, "Studia Albanica" XXI, 2, pp. 139-147.
- , 1985
Singularizimi i shumësit të emrave në gjuhën shqipe, "Sfil" XXXIX, 4, pp. 13-22.
- , 1986
Singularisation du pluriel des noms dans la langue albanaise, in "Studia Albanica" XXIII, 2, pp. 127-138.
- E-M 1980 (4) (3)
Enout A.-Meillet A., *Dictionnaire étimologique de la langue latine*, Paris.
- Fjalor 1980
Fjalor i gjuhës së sotme Shqipe. Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë. Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë.
- Fjalor 1984
Fjalor i Shqipes së sotme. Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë. Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë.
- Francescato G., 1949
Nuovi contributi al dizionario etimologico albanese (Tesi di perfezionamento. Università degli Studi di Padova).

- Giordano E., 1963
Dizionario degli albanesi d'Italia, Bari.
- "Gjuha Jonë". Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, 1, 1964 ss.
- Godefroy F., 1938
Dictionnaire de l'ancienne langue française, Paris.
- Gramatica limbii române*, Bucarest 1963 (2^a ed.), I, (RPR).
- Hearmann H., 1972
Der lateinische Lehnwortschatz in Albanischen, Hamburg.
- Herman J., 1978
Evolution e > e en latin tardif?, in "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae", XXVI, fasc. 1-2, pp. 37-48.
- Hetzer A., 1980
Die strafrechtliche Terminologie in der albanischen Sprache. Eine Philologische Wort-schatzuntersuchung (Etymologie, Wortbildung, Semantik) am Strafgesetzbuch von 1977, "ZBalk" 16, pp. 25-60.
- Hubechmid J., 1983
Die historische Interpretation Albanisch-Rumänischer Wortgleichungen und des Dakomö-sische Substrat, "Studia Albanica", XX, 2, pp. 87.
- Jirčák C., 1984
L'eredità di Roma nelle città della Dalmazia durante il medioevo. Atti e memorie della società dalmata di storia patria, IX. Ristampa del vol. del 1902. Introduzione a cura di Mario Capaldo.
- Jokl N., 1911
Studien zur albanesischen Etymologie und Wortbildung, "Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wiss. - Phil. - hist. - Klasse" 168, 1. Wien.
- , 1936
Zu den lateinischen Elementen des albanischen Wortschatzes, "Glotta" 25, pp. 121-134.
- , 1940
Zur Erforschung der albanischen Mundart von Borgo Erizzo in Dalmatien, "Archivum Romanicum" 24, pp. 101-137.
- Kiss S., 1972
Les transformations de la structure syllabique en latin tardif. Studia Romanica Universi-tatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth nominatae. Series linguistica, fasc. II, Debre-cen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.
- Lausberg H., 1971
Linguistica romanza. I. Fonetica II. Morfologia. Milano.
- Leotti A., 1916
L'albanese parlato. Vocabolario Albanese-Italiano Italiano-Albanese, Milano.
- , 1937
Dizionario albanese-italiano, Roma.
- Mann S.E., 1948
Historical Albanian-English Dictionary, London.
- , 1977
An albanian historical grammar, Hamburg.

Messolini G.B. - Buttafava U., 1979
Vocabolario albanese-italiano, Roma.

Meyer G., 1833
Die Pluralbildungen der Albanischen Nomina. Albanische Studien. I. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften. 104.

—, 1866
Die lateinische Einfluss auf die albanische Formenlehre. Miscellanea di filologia e linguistica in memoria di N. Calix e di U.A. Cavello, Firenze, pp. 103-111.

—, 1866
Die lateinischen Elemente im Albanischen. Grundriss der romanischen Philologie herausgegeben von Gustav Gröber, Strassburg, pp. 804-821.

—, 1891
Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache (EW), Strassburg.

Meyer-Lübke G., 1904-06
Die lateinischen Elemente im Albanischen. Grundriss der roman. Philologie del Gröber, 2^e ed., I, Strassburg, pp. 1038-1057.

Rumanisch, Romanisch, Albanesisch. "Mittell. d. rumän. Instituts und Univ. Wien" 1, pp. 1-42.

Mihăescu H., 1906
Les éléments latins de la langue albanaise, "RESEE" IV, 1-2, pp. 5-33; 3-4, pp. 323-353.

—, 1978
La langue latine dans le sud-est de l'Europe. Bucarest et Paris.

—, 1979
I prestiti italiani nell'albanese, "Zjarri" 1979, 1-2, pp. 26-31.

—, 1980
Note despre fonetica și morfologia elementului latinesc din albaneză, "SCL" 31, pp.307-389.

Miklosich F., 1871
Die romanischen Elemente im Albanischen. Denkschriften der Akademie der Wissenschaften, Phil. - hist. Kl., 20, Wien.

Niermeyer J.F., 1976
Mediae Latinitatis Lexicon minus, Leiden.

Ölberg H., 1971
Frages der Albanesischen Sprachgeschichte. Grundsätzliches zur Nasalisierung, in "Dissertationes Albanicae" XIII, pp. 178-206.

Pekmezi D., 1900
Grammatik der albanesischen Sprache (Laut- und Formenlehre) Wien.

Pellegrini G.B., 1977
Introduzione allo studio della lingua albanese. Istituto di Glottologia. Seminario di Filologia balcanica, Padova (dispense).

—, 1980
I rapporti linguistici interadriatici e l'elemento latino dell'albanese, "Abruzzo" XIX, 1-2-3, pp. 31-71.

—, 1982
Dise vëzhime mbi elementin latin të shqipes, "SFi" XXXVI, 3, pp. 85-102.

- Ressuli N., 1985
Grammatica albanese, Bologna.
- REW (3) 1935
Meyer-Lübke W., *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Ribezzo F., 1941
Problemi glottologici illirico-albanesi, in "RAIb" 1941, II, 334 ss.
- Rohlf G., 1964
Lexicon Graecanicum Italiae inferioris, Tübingen.
- , 1966-1968
Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti, (2ª ed., trad. it.), 3 voll., Torino.
- Schuchardt H., 1866-1868
Der Vokalismus des Vulgärlateins, I, II, III, Leipzig.
- Schürr F., 1970
Le diphthongation Romane, Tübingen.
- Skok P., 1927
Contribution à l'étude des rapports roumaino-albanais, Belgrad.
- Solano F., 1972
Manuale di lingua albanese. Elementi di morfologia e sintassi, esercizi, cenni sui dialetti, Corigliano Calabro.
- Tagliavini C., 1935-1936
La lingua albanese, "Studi Albanesi" V-VI, pp. 5-33.
- , 1937
L'albanese di Dalmazia, Firenze.
- , 1941
Gli elementi latini in albanese, "Cultura neolatina" 1, pp. 90-93.
- , 1942
Le parlate albanesi di tipo Ghego orientale (Dardania e Macedonia nord-occidentale). I. Roma (estratto dal vol. *Le terre albanesi redente*. I. Cossovo). Reale Accademia d'Italia. Centro Studi per l'Albania, pp. 1-82.
- , 1947-1948
Contributi allo studio della stratificazione del lessico albanese. I. Famiglia e parentela, Atti Ist. Veneto di Scienze Lett. ed Arti" CVI, II, pp. 194-220.
- , 1969
Le origini delle lingue neolatine. Introduzione alla Filologia romanza, (5ª ed.), Bologna, p. 187-181.
- Tekević P., 1980
Grammatica storica dell'italiano. I. Fonematica. II. Morfosintassi. III. Lessico, Bologna.
- ThLL =
Thesaurus linguae Latinae, Lipsiae 1900 ss.
- Tobler A. - Lommatzsch E., 1925 ss.
Altfranzösisches Wörterbuch, Berlin.
- Väänänen V., 1981
Introduction au latin vulgaire, (3ª ed.), Paris.

COMUNITA' E CULTURE LOCALI NELL'AVVENTO TELEMATICO

1. Una comunità per il futuro delle generazioni.

Si potrebbero allineare sfilze di prove statistiche, ma non farebbero che ribadire cose ormai note ai più. Gli adulti e i vecchi per esperienza diretta, i giovani per informazioni ricevute dai libri, da films e giornali, dalla viva voce dei più anziani, sanno bene come in un tempo relativamente breve si sia compiuta anche nel nostro Paese una formidabile trasformazione: quella della industrializzazione, della motorizzazione di massa, dell'abbandono delle campagne.

Tutto questo complicato insieme di processi di modernizzazione accelerata è potuto sembrare all'inizio come l'alba di un progresso senza ombre né pentimenti.

I guasti, le crepe, le smagliature sono affiorati dopo la fase entusiasta del mutamento sociale: quando si è compreso che la tecnologia è una cosa e le culture qualcosa di assai più ampio. L'una può cambiare con estrema rapidità e facilità se la scienza compie nuove scoperte, le altre invece evolvono su un presupposto di continuità. Le macchine superate si possono buttare via, diventano ferraglia inutile. Gli elementi culturali nel loro complesso sono invece necessari, tutti, pur nella modificazione, per dare sostegno al mutamento.

La persistenza riguarda gli orientamenti fondamentali di una comunità, i valori che definiscono una identità culturale e sociale nella persona, cioè quei metri di giudizio su cui si misurano le azioni quotidiane di un popolo che nei secoli ha condiviso un ambiente e una storia accumulando quella determinata somma di sapienza e di conoscenza che si definisce antropologicamente cultura. Per stare insieme, per *funzionare*, questo popolo ha un bisogno indispensabile: quello di mantenere un consenso, cioè di *condividere un senso* dell'esistenza.

Se questo *con-senso* viene meno, non solo perisce la comunità culturale, ma diventa insostenibile la vita della stessa società storica.

E allora tutta una serie di malattie sociali si rendono evidenti, sia nei comportamenti individuali che collettivi: il disagio dell'anima e il conflitto dei gruppi annunciano la disgregazione di tutto o di tutti.

Ne patiscono gli anziani, abbandonati alla solitudine dall'allentamento dei legami fra le generazioni che non riconoscono più un precetto di base per ogni morale, laica o religiosa: onora il padre e la madre. Ne patiscono i giovani, che non avvertono più sotto i loro passi nel cammino di crescita il suolo compatto della tradizione come esperienza sofferta e sapienza accumulata da chi è venuto prima di loro (!).

Si chiami *radicamento* o con qualche altro nome, questa non soddisfatta esigenza di comunità spinge ciascuna generazione a cercare un qualche modo, anche disperatamente alternativo, per ricomporre il mosaico frantumato del disegno esistenziale.

Magari nella morte, e sono i meno, anche se il suicidio cercato nella droga e la criminale utopia del terrore fanno più notizia in questa società dello spettacolo.

I giovani più sani, gli adulti più consapevoli, in una parola le persone nutrite di speranza, laica e cristiana, comprendono invece la necessità di ritrovare la fonte del patto collettivo *alle origini*, là dove il "consenso secolare" si è formato e consolidato nella tradizione di ciascuna *cultura locale*.

Per questo oggi il fenomeno della cosiddetta ricerca di radici non è una moda ma una esigenza reale e duratura. Certo ogni bisogno può degenerare nell'equivoco, bloccarsi come succede a chi non riesce a svincolarsi dalla condizione infantile. Nelle sue forme più superficiali l'ansia di radicamento diventa allora furore localistico, piccolo e patetico nazionalismo di contrada, folklorismo festaiolo o magari, peggio, livido etnocentrismo campanilistico, e non riaggancio ai valori specifici della comunità originaria.

Ma lo sforzo di tanti giovani e l'azione concreta di tanti adulti animati da una comune volontà, nata dalla comprensione che nessuna storia, nessun mutamento, nessuna trasformazione può reggere se manca la base portante della tradizione nella continuità fra passato, presente e futuro, ci dicono che gli elementi per una positiva ricomposizione comunitaria e sociale sono in movimento.

E dove cercare sbocco a questa paziente e positiva ricerca individuale e collettiva di senso (e *con-senso*) se non nei luoghi dove cia-

scuna persona e ciascuna generazione riceve dalle precedenti il proprio patrimonio culturale?

In questo nostro tempo appena uscito da una enorme e frastornante trasformazione e già alle soglie di un'altra, forse ancora più dirompente e certo più rapida della precedente, il bisogno di senso come orientamento esistenziale si accresce fino all'esasperazione. Davanti all'avvento della società telematica, dove la cultura è tutto, dove l'indispensabilità di governare il futuro si fa pressante, e speriamo non drammatica, si deve poter contare su profondi e saldi riferimenti radicali che solo il fertile e secolare *humus* delle culture locali è in grado di nutrire, assicurando un futuro al futuro delle generazioni.

2. *Diversità come ricchezza dei popoli.*

Chi ha seguito dall'inizio la rinascita delle culture locali dopo il temuto processo di omologazione (*), e ha conosciuto nella sezione italiana dell'Associazione internazionale per le lingue e le culture minacciate — AIDLCM — come in altre organizzazioni (il Gruppo italiano per la difesa delle minoranze, GIDM), la crescita della domanda di identità da parte delle cosiddette "Minoranze etniche" (o Gruppi nazionali, o Comunità etnico-linguistiche, tralasciamo per il momento questo aspetto definitorio tuttavia gravido di conseguenze (**)), ha registrato nel tempo avanzate e sconfitte, ma anche una eccresciuta sensibilità generale al problema.

La questione delle culture locali va oggi posta nel suo divenire, rifiutando ogni determinismo ambientale o linguistico, perché una visione statica, ancorata a schemi validi una volta per tutte condannerebbe alla cancellazione o alla integrazione forzata quei gruppi che nel tempo sono sopravvenuti in una comunità locale per cause legate al mutamento.

La storia ha conosciuto epoche in cui questi fenomeni si producevano per effetto di spopolamenti dovuti a guerre, a pestilenze, a carestie (è il caso di molti insediamenti albanesi nel Mezzogiorno di Italia ma anche in altre parti dei Paesi che si affacciano all'Adriatico).

Ora queste sopravvenienze di popoli e culture (le "nuove minoranze") conseguono ai mutamenti economici e alle trasformazioni sociali o ai rivolgimenti politici. Da cause di questa natura si sono avviati i trasferimenti al Nord di molte comunità etniche del Meridione e l'immigrazione nel nostro Paese di consistenti gruppi di origine extra-

europea, per riempire i vuoti nelle occupazioni primarie e nel lavoro domestico o per sfuggire a condizioni politiche ritenute insopportabili.

Gli insediamenti non avvengono più nei borghi e nelle campagne desolate da antiche epidemie ma nelle stalle e nei pascoli abbandonati dall'esodo contadino verso le fabbriche (è il caso dei pastori sardi in Toscana o in Emilia) o dentro alle città arricchite dall'industrializzazione (la servitù di colore).

Per questo ogni tutela delle culture locali deve muovere dal riconoscimento delle effettive relazioni interetniche, nella persistenza e nel mutamento, salvaguardando le omogeneità senza tuttavia abbandonare al loro destino i sopravvenienti.

Per questi ultimi, come per gli autoctoni la conoscenza delle rispettive culture deve poter assicurare un processo di convivenza, finalizzato alla realizzazione di nuove forme comunitarie pluriculturali, nel nome della fondamentale solidarietà umana. Senza reciproche sovrapposizioni. Perché gli albanesi di Piana vanno garantiti nella loro identità culturale e gli Albanesi che oramai da trent'anni hanno ricostituito una loro comunità a Calolziocorte nella Bergamasca, gli Albanesi di Milano, di Torino, devono invece essere condannati alla integrazione forzata?

Perché la cultura istroveneta dei Giuliani e Dalmati deve essere tutelata solo nelle residue comunità in terra d'Istria e non nella diaspóra conseguita all'esodo?

Perché i friulani di Argentina, i Veneti del Brasile, i Campani dello Stato di New York devono vivere solo di nostalgia per poi scomparire nel breve volgere di qualche generazione?

Il mondo di domattina, all'alba dell'era telematica, sarà avido di diversità, crescente in pari con la omogeneizzazione delle tecniche. Ma proprio questa dotazione elettronica può essere strumento di nuovi e decisivi sostegni alle specifiche identità culturali. Le premesse ci sono tutte. Non c'è comunità locale oggi, nel cosiddetto "Primo Mondo" iper-industriale e nel cosiddetto "Terzo Mondo" dell'emarginazione economica, che non rivendichi il rispetto di sé, del suo onore in quanto cultura.

Credo che la migliore definizione di questo termine un poco desueto l'abbia fornita con grande amore e lucidità di pensiero Simone Weil nel suo saggio famoso: «*L'énracinement. Prelude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*», del 1943 (*).

Ha scritto: «L'onore è un bisogno vitale dell'anima umana. Il ri-

spetto dovuto a ogni essere umano come tale, persino quando è accordato effettivamente non basta a soddisfare questo bisogno; perché il rispetto è identico per tutti e immutabile, mentre l'onore è in relazione a un essere umano considerato non già semplicemente come tale, ma nel suo ambiente sociale. Questo bisogno è pienamente soddisfatto se ognuna delle collettività di cui un essere umano è membro lo fa partecipe di una tradizione di grandezza racchiusa nel suo passato e riconosciuta pubblicamente ».

L'ispirazione religiosa di Simone Weil ritorna in molte delle affermazioni della Chiesa, oggi, riguardo a quella « forza che muove nel profondo i popoli », come Giovanni Paolo II è solito definire la cultura tradizionale, raccomandando per bocca dei vescovi che « il culto liturgico sia radicato in modo adeguato nelle culture locali ». Ed è questo un riconoscimento pubblico che lo Stato è molto meno disposto a dare.

3. Il "capitale umano"

Eppure, nelle culture locali aggredite dalla indifferenza delle strutture verso le ragioni della persistenza, la "forza del profondo" agisce ancora. Anche là dove maggiore è il disagio del vivere e dove più corposa è stata la spoliazione.

In una ricerca sull'associazionismo culturale nella montagna veneta estesa su un'area dove vivono 700.000 abitanti in 158 Comuni e 267 Parrocchie, abbiamo potuto rilevare nei numeri quanto sia vivo lo spirito di partecipazione alla produzione di cultura e il desiderio di comunità manifestato nella vita associata.

In questo territorio esteso dal Cadore al Garda si sono censiti 77 cori, 25 filodrammatiche, 17 compagnie di ballo in costume, 130 Centri culturali, 50 altre iniziative, e un paio di centinaia di studiosi che si occupano della raccolta di documenti storici, di studiare la parlata locale, l'archeologia, il folklore, le fiabe, i canti, l'alimentazione della propria terra.

Particolarmente interessante la comparazione che si è potuta fare relativamente alla provincia di Belluno, interamente montana, per la quale si disponeva di una rilevazione precedente, seppur parziale. Tra il 1978 e il 1985 si è potuto notare così che i cori sono saliti da 15 a 40, i musei da 3 a 22, e, nel complesso, da 120 a 215 le realtà artistico-culturali schedate (*).

Dati che confortano e confermano la radicata volontà di sottrarsi al ruolo passivo di consumatori di cultura e di mostrare invece, in un'area fortemente interessata al movimento turistico, la permanenza di autonome espressioni di identità.

Anche in queste "periferie" è in atto il processo di riduzione delle asimmetrie (di potere, di reddito, di status) rispetto a un "centro" cui si chiede di rinunciare a impostazioni omologanti, per lasciar crescere il senso di appartenenza a un ambiente sociale e culturale per orientare le proprie relazioni e ricostruire il consenso collettivo all'agire comunitario.

La società nazionale non può che avvantaggiarsi di una positiva identificazione di ciascuna cultura locale nella sua specifica identità, poiché il saldo riferimento al compatto nucleo di valori originari cui si orienta la comunità costituisce il centro di senso che sottrae la persona e la collettività a un destino di comune rovina.

Davanti alla grande trasformazione tecnologica che chiude anche in Italia la seconda industrializzazione e apre l'età telematica, crescono insieme l'aspirazione al soddisfacimento del bisogno di identità della persona, sia come identità culturale che come identità sociale, e il bisogno di solidarietà: quel "desiderare insieme" che può ricomporre il disagio delle generazioni.

Lo stesso mutamento del concetto di sviluppo, da due secoli fondato sull'accentramento delle risorse umane, naturali, monetarie, tecniche, e ora invece dettato da "macchine decentratrici" come gli elaboratori domestici al servizio del terziario avanzato, sembra portare nella direzione di una ripresa delle culture locali.

Crisi della "società di massa" e crisi, non solo economica, dello "Stato assistenziale", si sommano entro questo mutamento tecnologico. Se è vero che ogni società ricava la sua forza da un ordine interiore, da un senso morale, prima che da un'organizzazione delle disponibilità materiali e sociali, è necessario guardare a queste manifestazioni di identità, che si affermano nelle culture locali anche attraverso le ottomila espressioni di volontariato presenti in Italia e più in generale in un associazionismo crescente, per una riprogettazione del disegno politico complessivo.

Dal riferimento italiano ci si può estendere all'ambito planetario, posto che tutte le società risultano più o meno coinvolte nel processo di trasformazione richiamato prima.

Tenendo conto del fatto che meno del dieci per cento dei circa

140 Stati del mondo sono etnicamente omogenei, e che sulla terra si adoperano più di 3000 lingue (*), lo smantellamento del centralismo ottocentesco diventa una prospettiva concreta, che si commette strettamente alla crescita delle manifestazioni di identità in ogni comunità.

Quanto più le possibilità di soddisfare i bisogni umani passano dalle risorse naturali (limitate) a una sollecitazione delle risorse umane (nella costante evoluzione dell'intelligenza, dello spirito di iniziativa, del senso di responsabilità personale), tanto più diventa essenziale la valutazione e la valorizzazione dello specifico entro cui fruttifica il "capitale umano".

Nei secoli, davanti alle previsioni dei profeti quantofrenici, da Malthus al Club di Roma, sacerdoti delle statistiche indifferenti ai vincoli culturali reali, cioè locali, etnici, le comunità hanno saputo trovare sempre nuovi modi per risolvere la scarsità.

E lo hanno fatto tanto più dove la sollecitazione delle culture è stata il risultato della libera espressione delle persone ancorate a specifici valori condivisi.

Non si apprezzano mai abbastanza le autonome capacità di scelta della persona coscientemente partecipe della sua comunità di cultura, e dunque educata nella conoscenza e nel rispetto della storia e dello ambiente in cui questa si è definita.

L'individuo è tanto più sollecitato alla intuizione, al rischio, alla prova, alla iniziativa, quanto più è partecipe di una certezza collettiva. Ora che la ricerca e l'evoluzione tecnologica, pur sempre risultato della libera esplicazione del pensiero umano sono diventate il patrimonio materiale più importante, ogni sforzo va fatto per mettere nelle condizioni la "creatura umana" che rivendica il suo onore (ricordando Simone Weil) di migliorare le sue capacità in questi ambiti. Puntando sulla salute, sulla "qualità del vivere", sull'educazione, sulla istruzione, sulla cultura, referente socio-antropologico, per promuovere ciò che originariamente ha consentito l'avvio della conoscenza, dalla manualità all'oralità, riconoscendo o magari riscoprendo quanto il passato custodisce di ancora valido, quanto era stato rimosso dal pregiudizio e dall'enfasi di qualche élite sociale.

Secondo gli scienziati ogni popolo del mondo condivide uno stesso patrimonio genetico, ciò che viene definito *l'innato*. Dunque quel che conta per l'innovazione è *l'acquisito*, insieme storico, ambientale, comunitario, che si accumula nei secoli di prove, esperienze, fatiche, intuizioni, pensiero e lavoro, dell'individuo e della collettività.

E' necessario conoscere bene e a fondo questo capitale, se si vuole che dia il miglior frutto, cioè, in termini comunitari produca uno sviluppo adeguato. Quanti fallimenti nella modernizzazione dei popoli del mondo (dalle regioni italiane ai Paesi extra-europei) sono imputabili alla non-conoscenza dello specifico culturale delle singole comunità?

Fra i popoli "poveri" e i popoli "ricchi" esistono differenze di risorse naturali non di "capitale umano", differenze nelle possibilità e nelle capacità, sociali, politiche e così via, di utilizzare con efficacia le proprie risorse di cultura (*), da rivalutare nello scambio, nei processi di transculturazione, nel rispetto delle diversità.

4. *Autoctonia, senso esistenziale, decentramento.*

La percezione della ricchezza costituita dai riferimenti radicali è in diretta correlazione con il grado di coesione delle culture locali.

Il positivo rapporto tra i diversi elementi di cultura materiale e non-materiale all'interno di una comunità si manifesta in una dinamica storica non subalterna, e in un rispetto per l'ambiente che fa da scenario all'azione comunitaria.

Essendo *l'ambiente e la storia, con la comunità e la persona*, i fattori che determinano *la cultura* nel senso antropologico del termine, il degrado di un fattore si riflette su tutti gli altri, e questi sulla disgregazione culturale.

Questi vincoli molteplici erano ben noti già ai sociologi del secolo scorso, pur nella diversità delle posizioni.

Una dimostrazione suffragata dalla ricerca è offerta nell'opera di Frédéric Le Play: « Le popolazioni stabili e semplici, che offrono i più validi esempi della felicità basata sulla pace sociale, hanno per il luogo natio un attaccamento senza limiti. Questo sentimento si è sviluppato poco a poco con il quotidiano insegnamento dei genitori, depositari della legge morale, custodi delle tombe, delle immagini, dei nomi e delle tradizioni degli antenati » (*).

Il degrado dei rapporti tra gli uomini è l'aspetto conclusivo di un processo che si avvia con l'indifferenza all'ambiente e alla cultura che in esso si è accumulata nelle generazioni. Lo scardinamento di una visione che coglie l'ambiente come sistema "di valori e di significati" induce a una degradazione simbolica nella comunità, con il rovesciamento dei riferimenti e dei comportamenti collettivi.

E' necessario riflettere sulla interazione tra ambiente-storia-comu-

nità-persona, e sulle conseguenze che ne derivano in termini di *genius loci* da un lato e di "potere del sito" dall'altro. Da sempre considerati aspetti importanti per la storia e la cultura di una comunità, seppure scarsamente indagati al di fuori di esaltazioni nazionalistiche e di furori ideologici, questi due riferimenti indispensabili alla definizione della identità conservano tutta la loro efficacia, anche nella instabilità del vivere contemporaneo.

La cultura locale torna a proporre i suoi diritti anche in un pianeta che si configura omogeneo nelle aspettative tecnologiche. Alla internazionalizzazione dell'economia non corrisponde meccanicamente una "globalizzazione" culturale, anzi, si può concordare con Schwarz nell'idea che « per diventare una casa il mondo deve essere piccolo. La dimora deve conservare una scala comprensibile » (*).

La persistenza dei valori tradizionali nelle specifiche culture, sia pure nel contenimento cui sono costretti dalle arroganze del secolo, la rinnovata attenzione per elementi culturali come le parlate locali (i "dialetti", le "lingue minoritarie") o le architetture "spontanee", possono essere visti come regressioni o resistenze alla modernizzazione o immiserimento della storia, solo dagli esaltatori dell'utopia tecnocratica e da quella "tremenda razza", come ebbe a definirla Pasolini, « consistente nella fusione in un sol corpo di un professore universitario e di un comunista ortodosso ⁽¹⁰⁾ per i quali la storia non è intreccio permanente di generazioni ma seguito di arretratezze continuamente superate dal "progresso".

Non c'è un avanti e un indietro della storia, perché la persona agisce in una galassia di memorie collettive: della sua famiglia, del suo vicinato, della sua società, della sua etnia.

E questa compenetrazione di individuale e comunitario, di storico e di ambientale, di etico e di religioso, custodisce ambiti sconosciuti o dimenticati dalle culture tecnologiche dell'Occidente nonché, per chi crede, spazi di mistero.

Secondo Mircea Eliade « anche negli europei di oggi sopravvive il sentimento oscuro di una solidarietà mitica con la terra natale, da non confondere con il sentimento profano d'amore per la patria o per la provincia, né con l'ammirazione per il paesaggio familiare o con la venerazione per gli antenati sepolti da generazioni attorno alle chiese dei villaggi ». Secondo lo storico delle religioni rumeno si tratta di ben altro: « è l'esperienza mistica dell'autoctonia: il sentimento profondo di essere emersi dal suolo, di essere stati gene-

rati dalla terra allo stesso modo in cui la terra ha dato origine, con una fecondità inesauribile, a rocce, fiumi, alberi, fiori». E continua: « Proprio in questo senso si deve comprendere l'autoctonia: il sentirsi *gente del luogo*, un sentimento di struttura cosmica che supera di molto la solidarietà familiare e ancestrale » (11).

Il permanere di questo « ricordo oscuro di una preesistenza nel grembo della terra » ha talvolta insorgenze fanatiche, che caricano di terrificante aggressività l'esaltazione del legame fra "sangue e terra", e il nostro secolo ne conosce bene le conseguenze orribili suscitate dallo stravolgimento nazista.

Ma la degenerazione razzista non può esaurire la lettura di questo vicolo fra la persona e la sua cultura e l'ambiente originario. La visceralità del legame ha importato *anche* rigurgiti immondi, ma rinvia comunque a irrinunciabili solidarietà con il luogo, che si sostanziano nelle manifestazioni tuttora vive della tradizione popolare.

Per le culture europee questo legame tra la persona e il suo ambiente, che sostanzia la cultura della comunità, ha in gran parte perso la dimensione sacrale. Non sempre è così nelle culture extra-europee.

Gli Indiani d'America che non hanno rinunciato alla tradizione intendono tutti i rapporti terreni come simboli dell'unico essenziale rapporto tra l'uomo e il Grande Spirito, che si inverte nel rapporto tra l'uomo e la Madre Terra intesa come origine.

Per loro, come per gli antichi testi sacri indù, tutto il macrocosmo si riflette nel microcosmo (12). Così è che ogni "piccola" cultura locale riflette la grande cultura universale, e il rispetto di questa comincia da quella.

Oggi, dentro a una società fortemente secolarizzata, la riscoperta del religioso e del simbolico da parte di molti giovani, così come emerge dalle indagini demoscopiche e dall'impegno per l'ambiente (o "il Creato") e per la pace universale (o "l'Amore per il prossimo") evidenziano la crescita di aspettative la cui risposta va trovata nell'ambito delle diverse comunità di cultura, in un divenire storico caratterizzato dallo svuotamento di senso del "Centro" e dallo sviluppo delle interdipendenze.

Solo restituendo alle culture locali la dignità di ambiti entro cui è dato capire il processo di formazione originale di tutte le culture del mondo sarà possibile rispondere alla sfida dei risorgenti

nazionalismi, che altro non sono se non una degenerazione antropologica.

L'importante è respingere per quello che è l'esaltazione etnocentrica, e lasciar crescere lo spirito di comunità, che non è solo reazione istintuale alla mortificazione delle diversità, ma percezione della intensità di rapporti tra le persone nel succedersi delle generazioni, categoria di identificazione collettiva e insieme complesso di relazioni spaziali e temporali.

Nei prossimi decenni molto è destinato a cambiare, nel vivere e non solo nel lavorare, ma le aspettative culturali legate a valori essenziali continueranno a proporsi, in una persistenza estranea alle accelerazioni e ai ristagni dell'economico o del tecnologico. Se il bisogno di identificazione comunitaria non ottiene esiti positivi, l'alternativa precipita nel ricorso a varie forme di dipendenza: dalla droga più disperata, l'eroina, per sfuggire al vuoto di senso fino alla morte, alla cocaina, che eufemisticamente viene assunta come stimolante, per l'aggressione, ma che conduce alla stessa uscita dal mondo.

L'attesa di decentramento obiettivamente è correlata alla introduzione di sempre nuovi sistemi telematici, in ogni settore delle attività produttive e dell'amministrazione pubblica.

Data la loro natura tecnologica, che rende queste macchine capaci di una formidabile operatività, in termini di tempo e di spazio non più vincolata alle strutture accentrate, cresce anche l'insofferenza dei cittadini per i residui di uno statalismo ottocentesco con le sue schiere di burocrati e la sua diffidenza per "la provincia".

Ne viene la richiesta di nuove responsabilità e poteri decisionali in ambito locale. E questo, naturalmente, diviene tanto più efficace quanto l'educazione all'autonomia si compia con la "riscoverta" di antichi equilibri fra risorse e bisogni, tra valori e comportamenti.

Parlare di equilibrio di rapporti in una realtà come l'attuale italiana è indispensabile, se si vuole porre mano a una ridefinizione dei ruoli nelle comunità locali.

Quanto continua a costare all'Italia, nella sua articolazione urbana e rurale, industriale e terziaria, il malsano gigantismo accentratore di molte città? Ce lo dicono le cifre: nel decennio 1970-1980 la spesa per i servizi pubblici nelle sette maggiori città (Roma, Milano, Torino, Genova, Bologna, Firenze, Napoli) prese nell'insieme,

è aumentata di cinque volte, nonostante un sia pur lieve calo di popolazione (meno 225.080 persone).

La spesa di questi sette Comuni maggiori, seppure fortemente differenziata da Comune a Comune, che assorbiva nel 1971 il 23% della finanza locale è salita nel 1979 al 54% e ha proseguito la corsa fino a toccare nel 1983 il 65%. Gli altri 8000 Comuni italiani si devono accontentare del resto (¹⁹).

Di qui la necessità che nei progetti di riforma istituzionale, così come nell'avanzamento dell'Europa unita, si tenga effettivo conto delle aspettative per una democrazia più attenta alle specificità.

5. *Una progettualità ritrovata.*

E' compito delle forze politiche lungimiranti mettere a frutto le spinte innovative che tante culture locali italiane hanno saputo esprimere in questi anni, in una serie di processi sociali e culturali che hanno trasformato il volto del Paese e costruito il suo benessere.

Spetta a loro provvedere legislativamente, rinforzando le identità culturali locali, perché siano sostegno alla stabilità collettiva, nell'orgoglio di vedere riconosciuti i propri valori di responsabilità personale e di iniziativa personale, e nella necessità di trovare un orizzonte più vasto entro cui organizzare queste esigenze, su un piano nazionale e europeo.

I progressi fondamentali nella storia della umanità hanno coinciso con le nuove possibilità di aumentare la trasmissione della memoria culturale dei popoli: dall'invenzione dell'alfabeto, alla introduzione dei mezzi radio-televisivi, fino al micro-elaboratore contemporaneo. Ma le innovazioni devono trovare il sostegno del senso esistenziale per essere durature, ed è proprio questo l'aspetto carente nelle nostre società tecnologiche.

La precipitosa caduta della natalità che accomuna tutte le società ricche del mondo dà il segno della crisi di senso da cui sono colpite. Nazioni che dispongono della quasi totalità del potenziale di innovazione tecnologica sembrano animate dalla volontà di uscire dalla storia.

Un collasso demografico di simili proporzioni non è senza precedenti nella storia, e segnala una profonda crisi esistenziale. Di recente demografi e storici hanno dimostrato che tra i secoli XVI e

XVII, in soli quarant'anni, la popolazione autoctona del continente americano precipitò da 80 milioni a 10 milioni (¹⁴).

In due sole generazioni, culture complesse, dalla ritualità e dalle tecniche elaborate, nell'architettura come nell'arte orafa e nella organizzazione sociale, furono travolte e annichilite da una disaffezione alla vita che le malattie indotte dagli europei, i massacri dei *conquistadores* e l'indigenza seguita alle spoliazioni non sanno spiegare.

Il filo tenacissimo e invisibile che lega ogni azione quotidiana alla centrale di senso custodita nel profondo di ogni cultura può essere spezzato dalla svalorizzazione degli archetipi, dalla banalizzazione dei riferimenti mitici, dallo svuotamento dei contenuti simbolici impliciti in ogni aggressione culturale.

La comunità vive nel tempo in quanto vi sia una condivisione di valori, e si spegne grado a grado con la loro rimozione, quale che sia l'ampiezza della cultura che li custodisce.

Di qui l'insostituibile riconoscimento del vincolo fra mutamento e senso di una cultura che ha accumulato la sua sapienza e le sue motivazioni nei secoli dei secoli. E' il vincolo fra tradizione e innovazione, dove, come sosteneva Guénon, la tradizione non può comunque ridursi a una dimensione puramente umana, e comprende invece la dimensione sovraumana dove ogni popolo ritrova la sua comunanza (¹⁵).

L'attenzione degli Stati d'Europa è stata più volte sollecitata in questo senso, contro « una concezione troppo strettamente economica » dei Trattati.

Nel 1975 in una Convenzione, i rappresentanti di oltre sessanta regioni di Paesi membri del Consiglio d'Europa, tenuta a Galway in Irlanda, lanciarono un appello per una politica di sviluppo che muovesse dal riconoscimento della regione « in quanto comunità umana vivente » (¹⁶). Erano presenti i portavoce di sette regioni italiane: Emilia-Romagna, Friuli-Venezia Giulia, Marche, Puglia, Sardegna, Sicilia, Veneto.

Tre anni dopo, a Bordeaux, la Conferenza dei poteri locali e regionali del Consiglio d'Europa approvava a maggioranza una dichiarazione in cui si sosteneva l'esigenza di riconoscere la "realtà sociologica" delle culture regionali, proclamando il « diritto di ogni europeo alla propria regione » come diritto alla differenziazione tra comunità locali che si distinguono « per una omogeneità sto-

rica o culturale, geografica o economica oppure globale, che conferisce alla popolazione una coesione nel raggiungimento di obiettivi e interessi comuni ».

Nello stesso documento si sottolineava come « tale coesione, attorno a un certo numero di criteri variabili ma ritenuti essenziali dalla comunità stessa, conferisce a quest'ultima una personalità propria e il desiderio di esistere e di essere considerata come un'unità » (7). Ma l'aspirazione al pieno riconoscimento del loro valore, da parte delle culture locali europee, fatica a trovare l'avallo giuridico dei governi e dei parlamenti.

A cominciare da quello italiano, dove solo ad alcune "minoranze etniche" avvantaggiate da patti internazionali è riconosciuta una più sostanziosa tutela in materia di lingua, di composizione degli organi amministrativi, di autonomia legislativa e di partecipazione ai vari livelli di governo.

Al di fuori delle province autonome di Bozen/Bolzano/Balsan e di Trento, della Regione Vallostana, e delle parziali tutele previste per gli sloveni delle province di Trieste e Gorizia, la valorizzazione del patrimonio etnico, linguistico e culturale, diffuso sulla intera superficie della penisola è del tutto affidata alla spontanea iniziativa dei singoli, magari associati fra loro ma al di fuori di ogni coinvolgimento pubblico.

Regioni e province dell'ordinamento nazionale italiano debbono limitare l'azione dei loro assessorati alla cultura allo studio del folklore e all'allestimento di musei etnici, stando bene attente a non invadere il campo delle competenze centrali, così che ogni tentativo di intervento nel settore delle parlate locali viene prontamente bloccato perché materia di competenza dello Stato e in particolare del Ministero degli Affari esteri.

In anni recenti, Regioni a Statuto speciale come la Sicilia e la Sardegna si sono viste impugnare leggi intese a favorire lo studio delle parlate locali (dialetto, lingue "minoritarie"), e regioni a statuto ordinario come il Molise, il Piemonte, il Veneto, la Basilicata, la Calabria hanno egualmente conosciuto la bocciatura o la epurazione di leggi proprie in materia di tutela del patrimonio culturale ed etnico. Il Governo ha sempre tenuto a ribadire che « il riconoscimento e la tutela delle minoranze linguistiche travalica dalle competenze regionali perché i corsi facoltativi di insegnamento della lingua locale da istituire nell'ambito della scuola incidono

sull'ordinamento degli studi e violano la competenza statale; perché anche la previsione di studi, ricerche e scambi con gruppi etno-linguistici, non può essere estesa all'estero, così come l'istituzione di tre centri di studio regionali per la tutela del patrimonio, delle tradizioni e della lingua albanese, grecanica, occitanica eccede i poteri regionali e interferisce in materia di tutela delle minoranze di riserva statale» (19).

Si trattava in questo caso di provvedimenti proposti dalla Regione Calabria per la valorizzazione delle culture etniche presenti nel suo territorio. Periodicamente tornano a proporsi nuove misure, da parte delle Regioni o in sede centrale da parte di gruppi politici rappresentati in Parlamento, ma la materia resta comunque segnata da riserve e sospetti.

Una riprova si ha dal travagliato iter di una legge, peraltro contestata già nel disegno, con la quale il Parlamento nazionale intende sancire normativamente la tutela delle "minoranze linguistiche". Il contrasto su taluni aspetti non è privo di fondamento, specie se si ha riguardo alla delimitazione delle culture locali. La legge, che ha il sostegno delle maggiori forze politiche (DC, PCI, PSI), specifica all'art. 1 che «La Repubblica tutela la lingua e la cultura delle popolazioni di origine albanese, catalana, germanica, greca, slava e zingara e di quelle parlanti il ladino, il franco-provenzale e l'occitano. La Repubblica tutela altresì la lingua e la cultura delle popolazioni friulane e sarde».

Il successivo articolo 2 parla poi di «ambito territoriale in cui si applica la tutela», demandandone ai presidenti delle giunte regionali la delimitazione, su sollecitazione dei «cittadini iscritti nelle liste elettorali dei Comuni interessati».

Infine, si prevede in altro articolo, il 4, la obbligatorietà dello insegnamento della cultura e delle tradizioni locali nelle scuole elementari e medie dei territori dove insistono le culture individuate all'articolo 1.

Ciò che si fa in favore delle specifiche culture presenti sul territorio nazionale è sempre positivo, tuttavia l'interesse dei popoli dell'Italia è che tutte le culture locali siano riconosciute e vivificate, non per farsi isole culturali ma per riconoscersi invece tessere vive e lucide di un mosaico unico, continuamente rinnovate nei processi di transculturazione e di scambio, ma riconoscibile al mondo nel disegno storico e antropologico.

Proprio perché il mosaico sia sempre vivido e unitario è necessario curare il buono stato di ogni singola tessera: non lasciare che cadano, che perdano di intensità. Nell'interesse comune, per una effettiva persistenza della identità collettiva.

Non è strappando patetici riconoscimenti etnocentrici o coattività didattiche da piccolo nazionalismo che si lasciano vivere e crescere le culture locali. E' invece nel pieno riconoscimento dello specifico locale, nei suoi contenuti di cultura, di lingua, di tradizione, che si alimentano i valori dell'autonomia e della responsabilità della persona nella comunità.

Va riconosciuto a ogni Regione italiana il ruolo attivo che i Costituenti sollecitavano memori delle radici anche federaliste del movimento di unità nazionale. Per i cittadini italiani che vivono entro il territorio nazionale, e ancora più per i connazionali emigrati all'estero in forma stabile.

Le aspettative degli emigrati e dei loro discendenti sono prima di tutto di natura culturale: desiderano conoscere e far conoscere le loro culture locali, vogliono mantenere i legami con la tradizione originarie, chiedono (come hanno ripetuto anche nella visita che i Presidenti delle Regioni italiane hanno compiuto in Argentina nel Novembre 1985) di essere messi nelle condizioni di seguire l'evolvere delle proprie culture d'origine pur optando per la residenza all'estero.

Tutta una serie di iniziative viene a confermare quanto sia vivo e diffuso l'interesse per queste problematiche, oggi.

Alla stessa epoca del viaggio in Argentina dei Presidenti per la Conferenza Interregionale dell'emigrazione, l'Associazione europea dei Comuni, delle Province, delle Regioni e delle altre comunità locali, ha promosso una Conferenza sul tema: «La società pluri-etnica e pluri-culturale in Europa»^(*), con specifico riferimento nelle relazioni alle culture locali e alla "Europa dei cittadini".

E quasi contemporaneamente si è tenuto a Trieste il decimo Convegno tra i gruppi nazionali minoritari dei Paesi contermini, cui hanno partecipato ventitre organizzazioni in rappresentanza di diciassette gruppi etnici che vivono in Italia, Austria, Jugoslavia e Ungheria, impegnati a sollecitare una "cultura della convivenza"^(**).

In questo senso una importante iniziativa è stata avviata già da alcuni anni nella "Comunità di lavoro ALPE-ADRIA".

Aderiscono al protocollo d'intesa sottoscritto nel novembre 1978

Regioni, Länder, e Repubbliche, appartenenti a Stati con diverso orientamento ideologico, partecipi di alleanze militari come la NATO oppure neutrali o comunque al di fuori dei blocchi, che tuttavia riconoscono di comune interesse accrescere i vincoli di amicizia e la reciproca conoscenza culturale.

Ad ALPE-ADRIA aderiscono dalla fondazione la Regione autonoma del Friuli-Venezia Giulia, il Land Carinzia, la Repubblica Socialista di Croazia, il Land Austria Superiore, la Repubblica Socialista di Slovenia, il Land Stiria, la Regione del Veneto, la Regione Trentino-Alto Adige (dal 1980). Il Libero Stato di Baviera e il Land Salisburgo partecipano all'attività della Comunità di lavoro come osservatori attivi, mentre già si profila l'ipotesi di una adesione della Regione Lombardia e di un collegamento con alcuni distretti ungheresi. Questi dieci governi regionali di Italia, Austria, Jugoslavia e Germania Federale, prefigurano nuove possibilità di aggregazione sovra-nazionale ai fini di una intensificazione non mortificante per le diverse culture della unità d'Europa⁽¹⁾.

In questo quadro di viva attenzione per le radici comuni della cultura dei popoli europei, la Regione del Veneto ha avviato una iniziativa di grande valore ideale denominata « Giornate delle genti e delle Regioni d'Europa ».

Con una serie di Colloqui e di manifestazioni culturali distribuite tra Venezia e numerose altre città della regione, si vogliono « valorizzare i rapporti umani e rafforzare l'interscambio di esperienze nei campi dell'arte, delle scienze, della cultura e delle tradizioni locali », come si esprime la legge regionale sull'iniziativa, « per richiamare tutte le realtà regionali del Vecchio Continente, sia sotto il profilo etnico-geografico che amministrativo, ad una ricognizione dei valori comuni di civiltà e alla verifica delle condizioni di dialogo tra le aree umane d'Europa, al fine di rafforzare la comprensione reciproca e la volontà di pace e di progresso »⁽²⁾.

E' un segno importante, della volontà di ricomporre con pazienza e fiducia la trama della cultura europea, di questa parte del mondo che tanto ha dato al mondo, a partire dalle culture locali.

Come la comunità è fatta di persone, ciascuna nella sua preziosa unicità eppure capaci di riconoscersi in unità nel nome della cultura condivisa, così la nostra identità universale non può che definirsi nell'insieme delle espressioni che la storia e l'ambiente hanno modellato nei secoli delle generazioni.

E l'umanità ha tutto da guadagnare dalla conoscenza delle specificità culturali, perché la cultura unisce ciò che la politica divide.

ULDERICO BERNARDI

NOTE

(1) Per un più ampio riferimento ai concetti usati dall'autore di queste note, si vedano in particolare: U. Bernardi, *Comunità come bisogno*, Jaca Book, Milano 1981. U. Bernardi, *Le radici dei giorni*, per una sociologia del mutamento, Il Riccio, Firenze, 1985.

(2) Cfr. U. Bernardi, *Le Mille Culture*, Coines, Roma, 1976 (ora Il Riccio, Firenze).

(3) La bibliografia relativa a questi aspetti definitivi è amplissima, per un primo riferimento tuttavia si possono considerare utili i testi seguenti, accessibili per la recente pubblicazione: A. Melucci e M. Diani, *Nazioni senza stato*, Loescher Editore, Torino, 1983; A. Pizzorusso, *Il pluralismo linguistico tra Stato nazionale e autonomie regionali*, Pacini editore, Pisa, 1975; S. Salvi, *Patria e Matria*, Vallecchi, Firenze, 1978.

(4) S. Weil, *La prima radice*, Comunità, Milano, 1973, p. 23.

(5) U. Bernardi e G. Zornitta (a cura di), *Cultura e Folklore della Montagna Veneta*, Comunità Montana della Valle del Boite, Cortina d'Ampezzo (Belluno), 1986.

(6) W. F. Connor, *Nation Building or nation destroying*, Rapporto al VII Congresso mondiale di sociologia, Varna, 1970.

(7) Cfr. T. W. Shultz, *Transforming traditional agriculture*, London Yale University Press, New Haven, 1964; T. W. Schultz, *The Economics of being poor*, "Journal of Political Economy", 1980.

(8) U. Bernardi, *Famiglia e sviluppo sociale nelle opere di Frédéric Le Play*, Jaca Book, Milano, 1981, p. 125.

(9) Cit. in AA.VV., *I valori permanenti nel divenire storico*, Istituto Accademico di Roma, 1969, p. 448.

(10) P. P. Pasolini, *Tornare al dialetto è proprio un tornare indietro?*, "Tempo Illustrato", 16, 19 aprile 1974, p. 70.

(11) M. Eliade, *Miti riti e misteri*, Rusconi, Milano, 1978, p. 190.

(12) Alice Nero, *La Sacra Pipa*, Rusconi, Milano, 1986, p. 47.

(13) Fonte dati: CESPE, Roma, 1983.

(14) P. Chaunu, *Un futur sans avenir*, Calmann-Lévy, Paris, 1979, p. 15.

(15) Cfr. R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano, 1982, p. 208.

(16) Cfr. Prima Convenzione delle autorità regionali dell'Europa periferica, *Dichiarazione di Galway del 16 Ottobre 1975*, Consiglio d'Europa, Strasburgo, 1975.

(17) Cfr., Convenzione del Consiglio d'Europa sui problemi della regionalizzazione in Bordeaux, 30 gennaio-1 febbraio 1978, *Dichiarazione di Bordeaux*, Consiglio d'Europa, Strasburgo, 1978, pp. 1-2.

(18) Con questa motivazione sono state rinviate le leggi regionali del Molise e della Calabria, riguardanti la tutela delle minoranze etnico-linguistiche presenti in queste regioni (Croatii, Albanesi, grecanici e occitani).

(19) 20-22 Novembre 1985, Noordwijkerhont (Paesi Bassi).

(20) Trieste, 8-9 Novembre 1985.

(21) In base all'art. 3 del protocollo d'intesa, la Comunità di lavoro Alpe-Adria si occupa, in particolare, delle comunicazioni transalpine, del movimento portuale, della produzione e trasporto di energia, di agricoltura, economia forestale, economia idrica, turismo, protezione dell'ambiente, protezione della natura, tutela del paesaggio, conservazione del paesaggio culturale e ricreativo, assetto territoriale, sviluppo urbanistico, rapporti culturali, contatti tra istituti scientifici.

La presidenza di Alpe-Adria è assunta in turni biennali da ciascun presidente delle regioni aderenti all'accordo.

(22) Così si esprime la relazione introduttiva al disegno di legge di iniziativa della Giunta Regionale del Veneto, approvato definitivamente dal Consiglio Regionale nella sua seduta del 20 dicembre 1985.

S. CRISTINA GELA: UNA RICERCA ANTROPOLOGICA

Ritengo opportuno nella premessa dare brevemente alcuni cenni storici sugli insediamenti albanesi in Sicilia. Essi risalgono all'incirca al XVI secolo.

Fu in quel periodo che, dietro la spinta delle numerose invasioni turche del territorio albanese, le popolazioni locali si videro costrette ad abbandonare le loro terre, rifugiandosi prevalentemente nell'Italia Meridionale ed in Sicilia.

Guerrieri per lunga consuetudine, con l'insediamento nel nuovo ambiente, furono costretti a trasformarsi in braccianti agricoli, dal momento che non avevano alle loro spalle una solida tradizione artigianale e mercantile. Uno studio di Anna Maria Boileau (*) ha messo in evidenza i momenti più significativi degli insediamenti albanesi. Il Regno di Napoli si mostrò in generale propenso a favorire i fenomeni migratori che fornivano una mano d'opera volenterosa e disciplinata da utilizzare per il dissodamento delle terre selvagge e abbandonate a causa di terremoti ed epidemie.

Gli elementi di conflitto non tardarono tuttavia a manifestarsi, allorché, alla diffidenza delle popolazioni indigene, si unirono le pretese della nobiltà feudale siciliana che, in base a vecchi documenti prima ignorati, rivendicava il possesso dei territori in cui si erano insediati i coloni albanesi.

L'autorità ecclesiastica, d'altra parte, nel timore che la diversità di culto celasse i semi dell'eresia, tentava di imporre ai gruppi albanesi il rito latino. Tutte queste forme di pressione in realtà rispecchiavano il tentativo in atto nel Regno di Napoli di riorganizzare il regime fiscale nell'ambito della trasformazione del vecchio regime feudale nelle nuove strutture burocratiche-patrimoniali dell'età moderna. L'elemento albanese non seppe però recepire le nuove istanze: alle remore dovute al persistere di una organizzazione a carattere tribale, si aggiungevano infatti le difficoltà linguistiche che non potevano essere compensate dall'influsso del clero a causa della diversità di rito. La conseguenza fu l'isolamento culturale delle popolazioni albanesi che, assieme al rifiuto di corrispondere i tributi imposti dall'Amministrazione locale, determinò fenomeni di segrega-

zione da parte dell'elemento indigeno e diffidenza reciproca.

E' probabilmente a causa di tutto ciò che l'elemento albanese non riuscì ad integrarsi facilmente all'interno del contesto socio-culturale in cui si era innestato.

Le colonie albanesi attualmente esistenti in Sicilia conservano interamente la loro lingua d'origine e il loro rito, fatta eccezione per Santa Cristina Gela come vedremo più avanti, anche se in tutte le colonie è presente pure la chiesa latina, la quale è sempre un elemento conflittuale all'interno di queste comunità.

La fondazione di Santa Cristina Gela può farsi risalire al 1691, anno in cui 82 abitanti, provenienti per la maggior parte da Piana degli Albanesi, chiesero all'Arcivescovo di Palermo di potersi stabilire in detto feudo. La concessione agli 82 abitanti venne fatta in "enfiteusi" e non in "capitoli" come era avvenuto per tutte le altre colonie albanesi (*). Dall'esiguo numero di documenti originali e dalla semidistrutta documentazione, il La Mantia è risalito ai nomi degli 82 enfiteuti originari: ricostruzione assai importante perché ci ha consentito, attraverso l'analisi di questi nominativi e il confronto con i cognomi d'origine tipicamente albanese, di stabilire che almeno il 64% degli enfiteuti fosse di origine propriamente albanese e quindi di rito greco. Essi appartenevano inoltre ad uno strato sociale povero e perciò emarginato.

Questa loro posizione sociale ha da una parte agevolato l'allontanamento dalla colonia d'origine (Piana degli Albanesi) e dall'altra, contemporaneamente, la speranza di quel riscatto sociale che all'interno della comunità d'origine era stato loro negato.

Il territorio

Il territorio di Santa Cristina Gela si estende a sud di Palermo.

La maggior parte è compreso in un pianoro di quota 600-700 metri a morfologia ondulata, con collinette e piccole valli, comprese fra i monti di Palermo a Nord (Montagne di Rebuttone, Pizzo Nevicra, Coste di Carpineto ecc.) e la dorsale della Kumeta. Soltanto a Sud il territorio occupa delle zone di quota 900-1000 metri, interessando tratti della dorsale della Kumeta che si estende in senso est-ovest da S. Giuseppe Jato a Marineo.

Scarsa è l'idrografia della zona e si notano soltanto dei "fossi" e/o "valloni" a carattere prevalentemente torrentizio.

E' comune e non ha frazioni. Ha un'economia di tipo essenzialmente rurale. L'allevamento ha soltanto un ruolo secondario. Attualmente i rapporti di proprietà sono caratterizzati dal prevalere della piccola proprietà che viene coltivata direttamente dallo stesso titolare. La mezzadria e il salariato sono poco diffusi.

In base al censimento generale dell'agricoltura del 25 Ottobre 1970, curato dall'Istituto centrale di Statistica e riguardante il catasto viticolo, i casi di conduzione diretta del coltivatore e di conduzione con salariati e/o compartecipanti in rapporto all'estensione del territorio coltivato sono quelli illustrati nella seguente tabella, che viene riportata a titolo esemplificativo:

conduzione diretta del coltivatore	conduzione con salariati e/o compartecipanti	altre forme di conduzione
N. 139	20	17
Superficie in Ha. 1155	61	6

Non esistono in Santa Cristina Gela aziende agricole con compartecipazione, a qualsiasi titolo, di oltre cinque persone.

Dunque, piccola proprietà a conduzione diretta familiare.

Le coltivazioni sono prevalentemente a carattere seminativo e, in alcune zone, a vigneti.

In vaste aree a carattere prevalentemente calcareo si riscontra però scarsa agricoltura. Queste aree sono utilizzate come pascolo.

Per il passato, anche solo limitando il discorso alla prima metà del '900, la popolazione era in prevalenza costituita da contadini, pochi gli impiegati, quasi assenti i professionisti.

Due fenomeni hanno prodotto il mutamento della composizione sociale della comunità: le ondate migratorie e il processo di scolarizzazione.

Nei primi anni del '900 furono massicci i fenomeni migratori:

nel 1911 la popolazione era infatti di 988 abitanti, mentre soltanto dieci anni prima risultava essere pari a 1345 abitanti.

La prima ondata fu diretta prevalentemente verso le città o i paesi vicini più ricchi, la seconda, negli anni '60 fu diretta verso gli Stati Uniti, la Germania, il Belgio, l'Inghilterra e la Svizzera.

Molti degli uomini partiti, si tratta essenzialmente di giovani, sono già stati esclusi, per il fatto stesso d'andar via, dalla proprietà della terra. Questo dato, — insieme con altri, scarso rendimento, assenza di investimenti, impossibilità di vivere col solo guadagno della terra, alta percentuale di pensionati — sconvolge il mercato matrimoniale e mette in crisi le strategie di riproduzione. Ci sembra inoltre che il conflitto con la colonia d'origine, Piana degli Albanesi, abbia aggravato il depauperamento tutt'ora in atto in Santa Cristina Gela.

L'altro dato è il processo di scolarizzazione che si è fatto rilevante negli ultimi venti anni. Gli studi sottraggono denaro e forza lavoro nell'agricoltura. Oggi sulla terra rimangono anziani e pochi giovani e, salvo rarissimi casi, l'agricoltura non fornisce per nessuno fonte di guadagno, ma solo forze di sopravvivenza.

Molte sono le terre abbandonate e non pochi i giovani disoccupati.

L'abitato e lo spazio vissuto

Il paese è costituito da un agglomerato di case l'una accanto all'altra, intervallate e separate da piccole strade.

Ha una struttura divisa in almeno nove zone (Fig. 1).

Le denominazioni di queste zone o corrispondono alla localizzazione topografica (zona alta, zona bassa: "a larta", "a poshta") o rispecchiano la presenza di un antico elemento caratterizzante (ad esempio fonti, croce etc.). E' da notare infine che la toponomastica ufficiale italiana (Via Mazzini, Garibaldi, Roma etc.) s'è sovrapposta e non ha sostituito la toponomastica arbreshe che denomina le zone e non le strade.

Sulla base di questi dati abbiamo cercato di ricostruire la toponomastica arbreshe del paese. Esso risulta diviso infatti in almeno nove zone (vedi tav. 1) "a larta" (parte alta), "a poshta" (parte bassa), "qaca" (piazza), "qaceta" (piazetta), "Kanoghi" (fontana), "Ghamili" (Cammello-altra fontana), "Kriqa" (Croce), "Pasi" (passo), "fusha" (pianura).

La suddivisione in zone dell'area urbana da noi osservata non costituisce una caratteristica unica di Santa Cristina Gela, ma è stata riscontrata anche in altre colonie, come nella colonia calabro-arbreshe di S. Cosmo Albanese (Strigari) (?).

Rileva infatti Renato Avato (?) che: « gli albanesi al loro insediamento in Italia dovendo designare i luoghi e le zone di loro competenza non ricorsero alle mappe o agli estratti catastali. Ma ai luoghi dettero toponimi albanesi che chiamassero alla loro memoria i luoghi della loro terra d'origine... » (Fig. 2).

L'analisi delle singole zone attraverso lo studio della condizione sociale e degli elementi architettonici caratterizzanti, ha rivelato che due zone "a larta" e "a poshta" presentavano notevoli diversità tra loro, mentre le altre zone non possedevano caratteristiche ben definite.

La prima era abitata da persone appartenenti ad uno strato sociale più elevato (piccoli proprietari terrieri), mentre la seconda era popolata prevalentemente da braccianti. Questa differenza sociale si riflette nella diversità dei tipi architettonici: la casa dei "burgisi" nella "a larta" aveva generalmente due piani, con una o due stanze per piano, mentre nella "a poshta" le case presentavano una sola stanza terracea con la presenza non costante di un solaio di legno costituente il ricettacolo notturno della prole. Gli abitanti tenevano in questa unica stanza le masserizie, il raccolto e animali di vario genere. Queste differenze sono illustrate nella fig. 3.

Non vi sono giardini né altri spazi sociali.

L'analisi dei luoghi è oggetto d'analisi privilegiato e per più ragioni. I luoghi infatti, costituiscono la rete elementare dello spazio. Nel paese si individuano, come già detto, uno alto e uno basso. Non vi sono spazi che costituiscono luoghi di movimento o di incontro, salvo, ma solo la domenica, la piazzetta adiacente alla chiesa.

Le due zone riflettono nella stratificazione sociale, all'interno di una struttura tutto sommato omogenea, una sorta di dualità.

Nel passato tale divisione era più marcata e faceva riferimento, come ho già detto, a due diverse categorie sociali, precise e antagoniste.

A ulteriore conferma di ciò va notato che i due gruppi costituiti nelle due diverse zone risultano in sostanza endogamici (o almeno lo sono stati sino a non molto tempo fa).

Questo antagonismo è stato riscontrato anche durante i collo-

qui avuti con gli abitanti appartenenti alle due diverse zone. Il rapporto tra centro e periferia esprime l'opposizione fra potente e debole.

Le strategie di riproduzione

Come hanno regolato ed in parte continuano a regolare la trasmissione del patrimonio e i rapporti di parentela gli abitanti di Santa Cristina?

Il paese come ho già detto si presenta come un aggregato abbastanza omogeneo. Si abita in paese e si lavora in campagna. Il luogo di residenza non coincide dunque, tranne che per brevi periodi, con il luogo di lavoro.

La terra veniva divisa tra tutti i figli con qualche preferenza per i maschi, mentre gli attrezzi per il lavoro dei campi divenivano proprietà del figlio maggiore: "lal", che però si impegnava a concedere l'uso anche agli altri fratelli.

Questo sistema impedisce, frazionando di continuo la terra, la possibilità di accumulazione da parte di pochi su un territorio di per sé sufficiente. E' una strategia di povertà che garantisce comunque la sopravvivenza del gruppo.

Ma il continuo depauperamento della popolazione, l'economia povera e non suscettibile di sviluppo alcuno, la perdita di identità di isola etnica mette in serio pericolo la stessa esistenza.

Gli utensili domestici (attrezzi da ricamo, masserizie, etc.) venivano invece lasciati alla sorella maggiore "vov", compreso il costume albanese della madre, che spesso costituiva un vero e proprio bene. Esso non si differenzia da quello di Piana se non per la assenza del "brezi" (cintura) (*).

Oggi è piuttosto difficile trovare antichi costumi albanesi a Santa Cristina Gela. Man mano che si attenuava l'attaccamento alle tradizioni, prevalse l'uso di seppellire le donne defunte con il loro tipico costume, non era raro però il caso in cui gli abitanti lo vendevano ai "chianioti" per bisogno. L'unico esempio che siamo riusciti a reperire è illustrato nella figura 4. (Questo costume non rispecchia tuttavia del tutto quello originario di Santa Cristina). Per confronto riportiamo in figura 4 un tipico costume "chianioti" che riflette le stesse caratteristiche di quello di Santa Cristina. L'unica differenza è costituita dalla presenza del "brezi" in cui è raffigurata

nell'edicola centrale la patrona di Santa Cristina Gela (Fig. 5).

Gli abitanti hanno un atteggiamento di distacco e, in un certo senso, di rivalsa nei confronti degli abitanti di Piana degli Albanesi. Essi tendono sempre a non evidenziare la loro origine pianese.

Lo stesso si riscontra tra gli abitanti di Piana degli Albanesi e si è accentuato ancora di più dopo l'abbandono, in realtà coatto, del rito greco-bizantino da parte dei Santacristinesi.

La Chiesa è latina e soltanto per brevi periodi si concesse la presenza del papas nella Chiesa "La Maggiore" (?). Ciò mette in evidenza l'ostruzionismo e l'opera di snazionalizzazione che la Chiesa latina portava avanti da lunghi anni nelle colonie albanesi in Sicilia e che si manifesta macroscopicamente in questa piccola colonia, giovane, economicamente povera e facilmente vulnerabile. Significativo è il resoconto che si legge nella cronistoria di Padre Reina (op. citata).

La rivalità tra le due colonie appare strana se, come abbiamo detto nei capitoli precedenti, si tiene conto della vicinanza dei due centri (appena 4 km), dell'appartenenza ad uno stesso gruppo etnico e del fatto che infine il nucleo originario di fondazione della colonia proveniva da Piana.

Questo come vedremo ha inciso sulla strategia di riproduzione.

Gli abitanti hanno praticato per un lungo periodo un'endogamia di villaggio e di parentela.

Abbiamo già visto come i due principali gruppi della "a larta" e della "a poshta" furono essenzialmente endogamici. Oggi le differenze fra le due diverse zone sono di fatto scomparse e i matrimoni fra i membri dell'uno e dell'altro gruppo non sono più proibiti.

Interessante risulta essere la nomenclatura della parentela, che riportiamo nella figura 6 e che mette in evidenza come spesso i matrimoni venivano contratti tra persone legate da un certo vincolo di parentela.

I termini "lal" e "vov" per indicare in passato rispettivamente il fratello e la sorella maggiore rispecchiano una posizione di privilegio (in realtà formale) nella trasmissione patrimoniale.

Oggi i due termini nell'uso corrente assumono un significato più largo e costituiscono appellativi di affetto, di vincoli, di amicizia paterna. Spesso infatti il "lal" e la "vov" venivano scelti come padrini di battesimo dei figli, contravvenendo alla consuetudine che voleva tale ruolo affidato ai parenti più stretti. Significativo ci pare

il fatto che la fidanzata veniva denominata con lo stesso termine (nuse-ja) della zia acquisita. Ciò conferma l'antica consuetudine di contrarre i matrimoni con persone legate da un certo vincolo di parentela.

Ci è sembrato utile fare un'analisi delle scelte matrimoniali: essa parte dal 1867 sino ad arrivare al 1975 perché un incendio avvenuto nel 1866 ha distrutto la quasi totalità dei documenti esistenti nell'archivio del Comune.

I grafici (Fig. 7) mostrano il numero dei matrimoni contratti, divisi in quattro periodi di circa 25 anni ciascuno (vedi grafici n. 7 bis).

Il numero dei matrimoni è basso, mentre un aumento si nota oltre il 1950 e specialmente dal 1965 in poi.

I dati lasciano intravedere i mutamenti lenti ma profondi della organizzazione sociale che mettono in movimento un processo irreversibile di trasformazione.

Nel 1975 la comunità conteneva soltanto 751 anime. Questo spinse Santa Cristina ad attenuare il suo isolamento ed aprirsi verso l'esterno. Ciò è emerso chiaramente allorché siamo passati ad analizzare i paesi d'origine dei coniugi. Si è preferito, per evitare errori, studiare separatamente il comportamento degli uomini e delle donne.

I risultati di questa analisi sono riassunti nei grafici (Fig. 8-9).

Si è volutamente fatta una distinzione fra i matrimoni in cui il coniuge proveniva da Piana degli Albanesi. Ciò nell'intento di verificare l'esistenza del conflitto tra le due colonie.

Infatti il numero dei matrimoni con persone di Piana, si mantiene costantemente basso.

Inoltre abbiamo rilevato in generale una percentuale sensibile di matrimoni fra persone di età superiore ai 35-40 anni. Non di rado essi avevano già una prole che veniva legittimata all'atto del matrimonio.

La differenza di età tra maschio e femmina era superiore ai nove anni (vedi Fig. 10). Queste caratteristiche sono però oggi del tutto scomparse.

I luoghi del lavoro

Il modo di vita degli abitanti di Santa Cristina Gela ha sempre presentato ed in parte presenta tuttora gli aspetti caratteristici che

si riscontrano comunemente in una piccola comunità rurale povera.

Il lavoro dei campi viene svolto esclusivamente dagli uomini; in passato, se le terre coltivate risultavano molto distanti dal centro abitato, di solito si preferiva trattenervisi ininterrottamente per due o tre giorni finché il lavoro non veniva portato a termine.

L'attività dei contadini era naturalmente condizionata in modo sensibile da fattori climatici e stagionali. Normalmente il ciclo annuale di lavoro era il seguente:

Settembre - Ottobre	Preparazione del terreno per l'aratura — Vendemmia
Novembre - Gennaio	Semina del grano duro — Raccolta olive
Marzo - Aprile	Semina del grano tenero
Fine Giugno	Mietitura a falce
Luglio - Settembre	Preparazione dell'aia e trebiatura

Il ritmo lavorativo della popolazione non veniva mai interrotto nel corso della settimana. E' significativo ad esempio il fatto che, poiché la festa della patrona dura tre giorni, tutte le volte che il 24 Luglio, giorno dedicato a Santa Cristina, non cade di venerdì, l'attività lavorativa viene interrotta solo per un giorno e la festa riprende il sabato e la domenica successivi. In passato anche i matrimoni, che rappresentavano giorni di festa, venivano celebrati solo la domenica.

L'assenza prolungata dell'uomo dalle pareti domestiche relegava alla donna una serie di funzioni.

Essa in genere non andava a lavorare sui campi, accudiva invece alla casa e alla prole, la cui educazione le veniva interamente affidata. Nell'ambito dell'attività economica della comunità la donna svolgeva funzioni del tutto marginali che non andavano al di fuori delle necessità immediate del suo nucleo familiare. Queste abitudini,

generalmente, si sono conservate sino ai giorni nostri.

Oggi quanto rimane a Santa Cristina Gela delle tradizioni è più frutto di abitudine passiva, vissuta con indifferenza che non coscienza viva e profonda.

In pratica soltanto la lingua albanese, ancora parlata dentro le pareti domestiche, è rimasta a ricordare l'antica origine del Paese.

VALERIA AJOVALASIT

NOTE

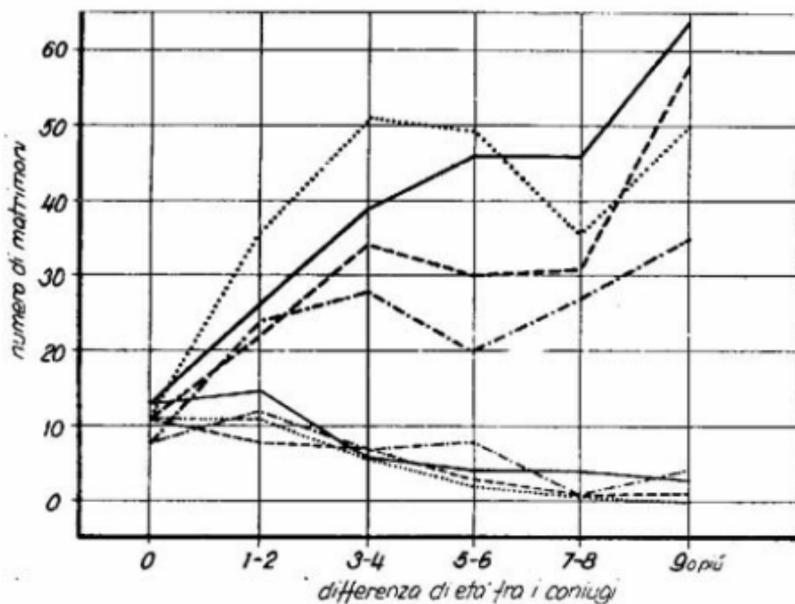
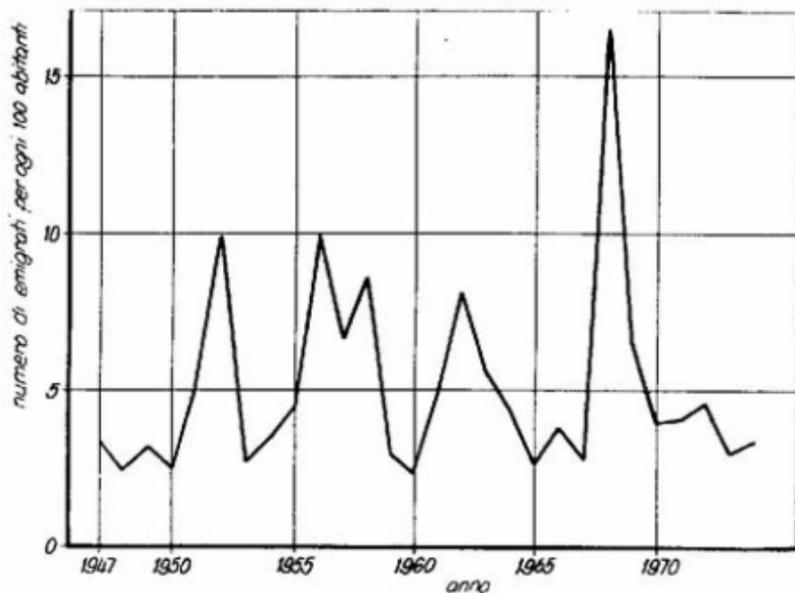
(¹) A. M. Baileau: *Isole etniche del Mezzogiorno, in Prospettiva di efficienza*, anno XI, Novembre-Dicembre 1971. Trento.

(²) G. La Mantia: *I capitoli delle Colonie Greco-Albanesi di Sicilia nei sec. XV e XVI*, Palermo, 1904, pag. XXXIII.

(³) R. Avato, *Strigari: Una comunità arbreshe, aspetti topografici, demografici economici*, in *Zgjimi* (Risveglio), 1974.

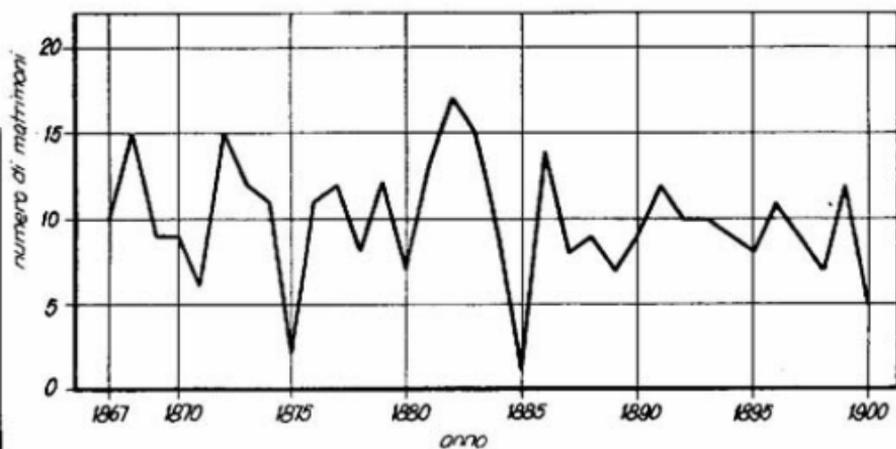
(⁴) Z. Chiaromonte: *E' dovuto a cause economiche l'estinzione del costume Albanese in Santa Cristina Gela?* in "Jeta Arbreshe", *Giornale della Comunità Italo Albanese in Sicilia*, n. 13, PA, 1975.

(⁵) Dall'Archivio della chiesa "La Maggiore" in Santa Cristina Gela.

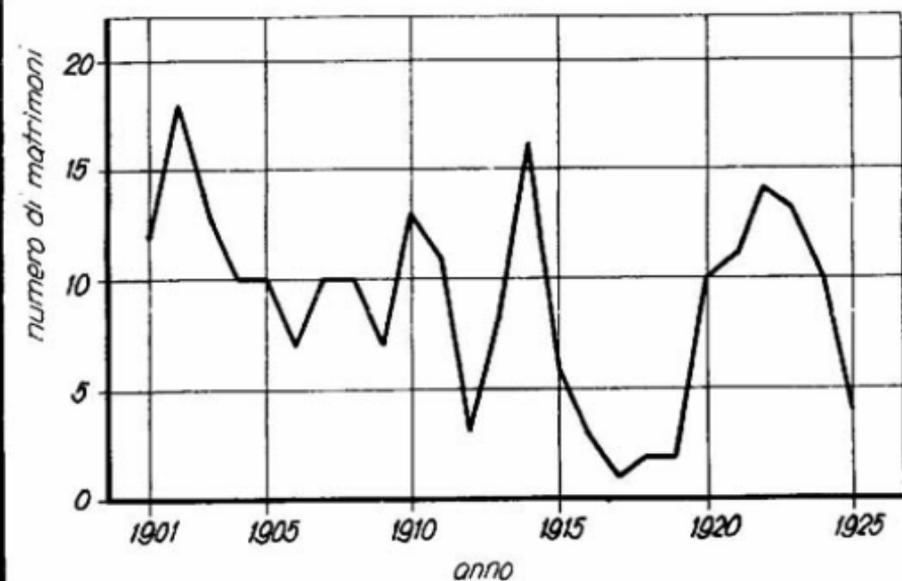


- | | | | |
|-----------|------------------|-----------|-----------------|
| — | uomini 1867-1900 | — | donne 1867-1900 |
| - - - | " 1901-1925 | - - - | " 1901-1925 |
| - · - · | " 1926-1950 | - · - · | " 1926-1950 |
| · · · · · | " 1951-1974 | · · · · · | " 1951-1974 |

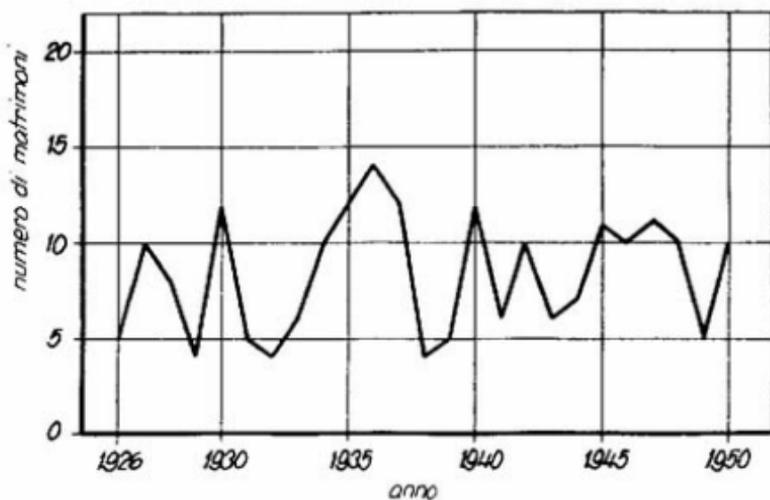
1867 - 1900



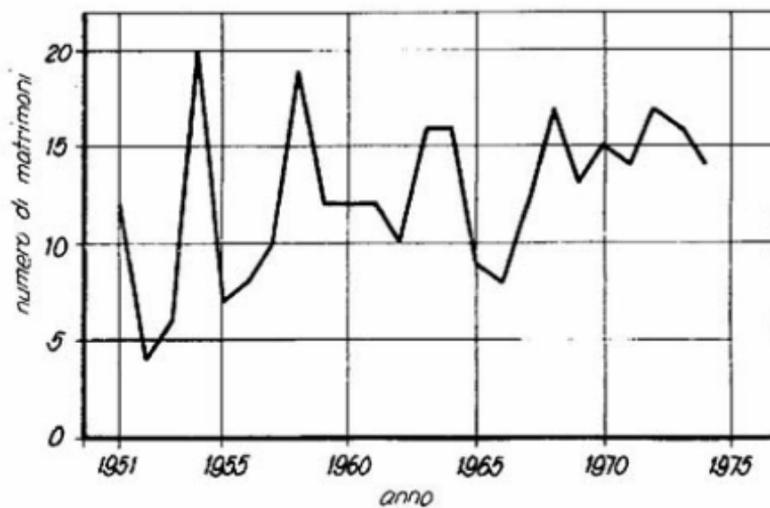
1901 - 1925

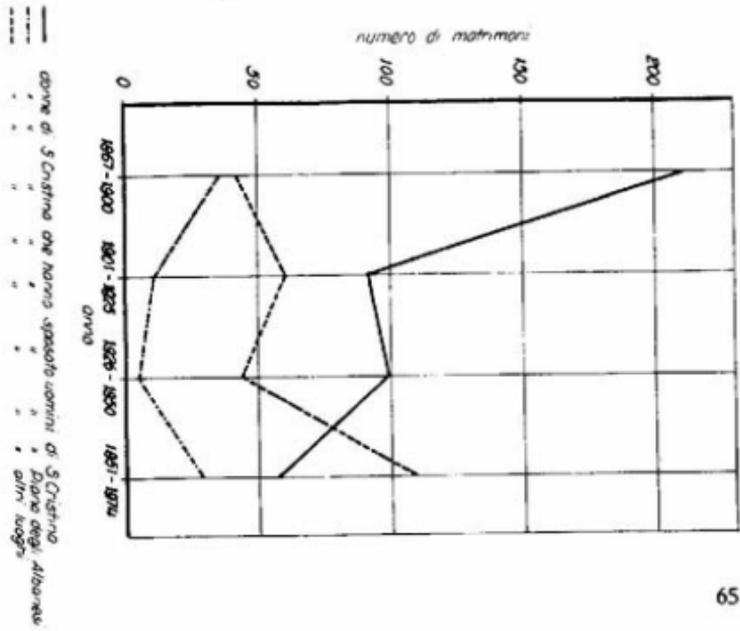
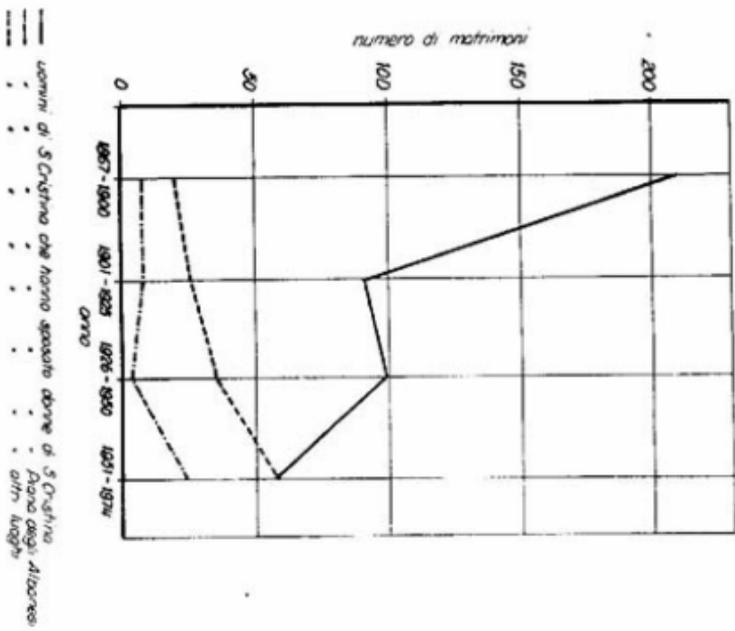


1926-1950



1951-1974





BIBLIOGRAFIA

- C. T. ALTAN, *Manuale di Antropologia Culturale*. Milano 1971.
- V. AMICO, *Lexicon topographicum*. Catania 1759.
- R. AVATO, *Strigari, una comunità Arbreshe: aspetti demografici economici*. 1974.
- R. BASTIDE, *Antropologia applicata*. Torino 1975.
- A. BLOK, *Peasants, Patrons, and Brokers in Western Sicily*. Reprinted from: *Anthropological Quarterly*, vol. 42, July 1969, n. 3; *Land Reform in a West Sicilian latifondo — Village: the persistence of e feudal structure*. Reprinted from: *Anthropological Quarterly*, vol. 39, January 1966, n. 1.
- G. CHIARAMONTE MUSACCHIA, *Notizie sulle origini di Santa Cristina Gela* in "Annuario del Centro Internazionale di Studi Albanesi". Palermo 1967.
- Z. CHIARAMONTE, *E' dovuto a causa economiche l'estinzione del costume albanese in S. Cristina Gela?* in "Jeta Arbreshe" - *Giornale della Comunità Italo Albanese di Sicilia*. Palermo 1975.
- C. CORRAIN e M. CAPITANIO, *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, vol. CVII, Firenze 1978.
- M. R. CUTRUFELLI, *L'Unità d'Italia - Guerra Contadina e Nascita del sottosviluppo del Sud*. Verona 1974.
- F. FERRAROTTI, *La Sociologia*. Torino 1974.
- E. GRENDI, *L'antropologia economica*. Torino 1972.
- J. KLEIN, *Sociologia dei gruppi*. Torino 1968.
- S. LABINI, *Problemi dell'economia Siciliana*. Milano 1966.
- G. LA MANTIA, *I capitoli delle colonie Greco-Albanesi di Sicilia nei sec. XV e XVI*. Palermo 1904.
- C. LEVI-STRAUSS, *La vita familiare e sociale degli Indiani Mambikware*. Torino 1970; *Antropologia strutturale*. Milano 1966; *Le strutture elementari della parentela*. Milano 1973.
- O. LEWIS, *La cultura della povertà*. Bologna 1973.
- D. G. MC. KINLEY, *Famiglia e classe sociale*. Milano 1973.
- PAPAS G. PETROTTA, *Svolgimento storico della cultura e della letteratura Albanese*. Palermo 1950.
- S. PETROTTA, *Albanesi di Sicilia, Storia e Cultura*. Palermo 1966.
- A. RANDAZZO, *La Parlata di Contessa Entellina; Fonologia e Morfologia*. Tesi di Laurea anno accademico 1974/75. Palermo.
- S. SALVI, *La lingua tagliata - Storia delle minoranze linguistiche in Italia*. Milano 1975.
- G. SCHIRÒ, *Canti tradizionali ed altri saggi delle Colonie Albanesi di Sicilia*. Napoli 1923.
- MACH SMITH, *Storia della Sicilia Medioevale e Moderna*. Bari 1970.
- P. H. STAHL, *Groupe Domestique, Maison, Maisniè: Le Cas Roumain in Insituto de Alta Cultura. Junta de Investigaçoes do Ultramar*. Lisboa 1974.
- I. WITAKER, *Tribal structure and National Politics in Albania 1910-1950*. Pubblicè par I. M. Lewis. Tavistock Publications, 1968.

BARLAAM DI SEMINARA UN ITALO-GRECO TRA ORIENTE ED OCCIDENTE

Nel cammino storico delle due grandi chiese cristiane di Oriente e di Occidente si colloca il tentativo unionistico del teologo e scienziato Barlaam di Seminara (c. 1290-1350). La contesa fra Oriente greco ed Occidente latino non venne superata, ma resta innegabile il valore dell'impegno con cui le due parti si confrontarono nella ricerca dell'unità.

Morto l'imperatore Michele VIII Paleologo nel 1282, gli successe sul trono il figlio Andronico II; costui però non possedeva tutte quelle qualità governative del padre, per cui la sua amministrazione si trovò ben presto in cattive acque.

Verso la fine del secolo XIII gli ottomani diventavano potenti nell'Asia minore; i catalani, trasformati in un'orda di briganti, furono costretti ad indietreggiare; i selgiuchi si schieravano poi contro gli occidentali ed il loro commercio nel mar egeo; ed infine i bulgari e i serbi, diventati più forti, consideravano Bisanzio come una pedina da usare politicamente.

Oltre a questa situazione, l'imperatore Andronico II Paleologo doveva affrontare pure l'insurrezione del nipote Andronico III, il quale ben presto riuscì ad essere proclamato imperatore.

Gli ottomani estesero il loro dominio giungendo fino alle coste marine. Nel 1331 Dusan divenne sovrano della Serbia e si preparava per le sue conquiste; i genovesi s'erano stanziati dentro una fortezza in Galata, e Andronico III tentava di liberarsi dagli obblighi verso di essi in modo da riprendere la libertà di commercio. In questa epoca la tensione tra la città marinara di Genova e quella di Venezia in oriente era tesa, e ciò influiva su Bisanzio. In occidente, Filippo di Puglia e Carlo di Francia miravano a delle conquiste orientali.

Durante il periodo del regno di Andronico III (1328-1341) la chiesa era salda e divenne uno dei più potenti fattori di stabilizzazione dello stato. Sulla sede constantinopolitana si alternavano pa-

triarchi non troppo aperti alla causa unionistica, e il ramo monastico, nonostante le divisioni interne, seguiva più o meno la politica patriarcale in merito.

In occidente, dal tempo di Martino IV (+ 1285) l'unione era stata rifiutata. Dalla cattività avignonese, la politica papale verso l'oriente era diventata sempre più rigida e prevaleva l'opinione che gli orientali, prima di ricevere un aiuto contro il nemico, dovevano abbracciare la piena unione. Predominava uno spirito anti-orientale e si pensava che i greci separati fossero peggiori dei musulmani. Francesco Petrarca, fra l'altro, osava scrivere che « i turchi sono dei nemici, i greci sono scismatici e peggiori dei nemici ».

Pertanto in oriente non si cessava di pensare che si sarebbe ricevuto un aiuto militare dall'occidente giacché i turchi minacciavano anche i non pochi latini presenti in territorio orientale. Quando nel 1326 si venne a conoscenza che in occidente si stava preparando una crociata, Andronico II inviò ad Avignone come suo legato il veneziano Dandolo. Il papa era sotto il dominio del re di Francia, e quindi la crociata poteva realizzarsi solo con l'assenso e sotto il comando di Carlo il Bello. Da parte sua, l'imperatore bizantino non poteva apertamente garantire l'unione delle due grandi chiese.

La minaccia dei pirati turchi nel mediterraneo occidentale produceva di nuovo una mossa per la formazione di una crociata cristiana. Vi avrebbero dovuto partecipare Venezia, Rodi, Parigi e lo stato pontificio. Il risultato fu irrilevante e a causa della guerra scoppiata tra la Francia e l'Inghilterra, il progetto fu abbandonato.

E' in questo scorcio di tempo che Barlaam di Seminara si presenta nella nostra scena. Il suo amico Giovanni Boccaccio ce lo presenta come, « un individuo di corporatura piccola, di vasta cultura, talmente erudito nelle cose greche da meritare non pochi privilegi dagli imperatori, dai nobili e dai dotti del suo tempo ».

Nacque a Seminara nella provincia italiana di Reggio Calabria verso il 1290. Queste provincie meridionali d'Italia si trovavano allora nell'orbita del patriarcato di Constantinopoli. La sua convivenza con i latini lo rendeva più saldo nelle tradizioni religiose e liturgiche della grande chiesa bizantina. Ricevette la sua prima educazione nei monasteri basiliani in Seminara e di Galatro. Oltre al greco, sua lingua materna, egli studiò anche il latino e la filosofia contemporanea. Ben presto fu considerato dalla classe dotta come uno degli uomini più eruditi d'allora.

Non si conosce bene quale fu il motivo per cui Barlaam si recò a Costantinopoli verso l'anno 1328. Qualche storico sostiene che il suo viaggio fu motivato da un progetto d'unione delle due chiese cristiane. Qualche altro è del parere che il suo viaggio deve essere considerato come un fatto abituale dei monaci basiliani dell'Italia meridionale e della Sicilia nei rapporti con Bisanzio. Gregorio Palamas afferma che « Barlaam si portò ivi per desiderio di una pietà accurata ».

A Costantinopoli Barlaam fu ben accolto dalla classe dotta e dalle persone di rango imperiale. In breve tempo divenne *igoumenos* del monastero del SS. Salvatore e docente nella scuola superiore dell'impero. Tutto ciò non sarebbe avvenuto se non fosse stato chiaramente invitato o benevolmente raccomandato da qualche persona influente, e se non si fosse stati certi della sua ortodossia.

Il dotto Niceforo Gregoras chiese ed ottenne un dibattito pubblico col Barlaam nel 1331; e ce lo descrive nel suo *Florentios ovvero della Sapienza*. Si tratta di una piccola opera ingiuriosa nei riguardi di Barlaam e senza dubbio ha influito sui posteri nel giudicare la sua figura. Non pochi storici bizantini ci offrono un'idea parziale sul calabro anche a causa del dissenso con il Palamas e dell'adesione piena alla chiesa di Roma. Dopo il dibattito col Gregoras, Barlaam si recò a Salonicco.

Nel 1334 vennero a Costantinopoli due legati del papa Giovanni XXII, i domenicani Francesco di Camerino e Riccardo di Chersoneso, per trattare della pace e concordia tra le due chiese. Il Gregoras dice che il popolo incitava il patriarca Giovanni Calecas a discutere con i legati pontifici. Non potendosi ciò attuare il Gregoras venne incaricato di farlo a nome del patriarca. Pensando che le discussioni non avrebbero arrecato alcun risultato buono, egli pronunciò un lungo discorso per giustificare diplomaticamente il suo dissenso e rifiuto.

L'imperatore Andronico III fece allora venire da Salonicco Barlaam il quale si accinse a discutere con i legati papali sulla processione dello Spirito Santo. E' la prima volta che dei latini discutono con un greco di formazione occidentale che conosce bene la loro teologia. Purtroppo non si conoscono quali furono i risultati delle conversazioni.

Di ritorno a Salonicco, Barlaam scrisse ben diciotto trattati contro i Latini. La maggior parte di essi sono purtroppo ancora inediti.

Sarebbe interessante vederli pubblicati, specialmente quelli che trattano della processione dello Spirito Santo, per conoscere il modo di pensare del Barlaam. In questi trattati egli cerca di dimostrare che se lo Spirito Santo ha la sua origine dalla causa prima l'identità di essenza del Padre e del Figlio non viene annullata, e per questo motivo non sono abolite neppure le differenze personali delle tre persone, né disdette le sentenze della teologia. L'ipotesi della processione « e dal Figlio » è contraria a molte sentenze dei santi padri; se invece si ammette la processione dal Padre solo nessuno dei dogmi è contraddetto. Scrive pure contro le argomentazioni di Tommaso d'Aquino, rifiuta la tesi dei legati pontifici e ribadisce che i latini non possono dimostrare con sillogismi che il Padre non è l'unico principio e l'origine della divinità. Consiglia loro di eliminare dai loro animi la controversia e l'amor proprio e di ascoltare le ragioni con disposizione di spirito fraterno e con carità cristiana; a non considerarsi come avversari vicendevoli né di cercare la rivincita, ma di ritenere come loro nemico comune il diavolo. E prega, « Si, o Paraclito, concedi che di te si dica solo quel che occorre affinché tanto quelli che parlano quanto quelli che ascoltano non abbiano bisogno di sentirne di più e non lo contestino; ma riconoscendo gli uni gli altri e di comune accordo rendano sempre grazie a te, principio di pace e di concordia ».

Stabilisce poi tre punti per l'accordo: l'identità di essenza delle tre persone della Trinità, la differenza delle loro persone e le affermazioni della Scrittura per la teologia. Sottolinea da un lato che le vie filosofiche sono inutili per il soggetto in quanto non abbiamo conosciuto il mistero della Trinità da queste e di conseguenza non si deve cercare un accordo in questa maniera.

Questi trattati videro la luce su due forme sostanzialmente uguali ma differenti su alcuni punti particolari. La prima forma, destinata ai latini, presentava delle argomentazioni comprensibili; la seconda, destinata ai greci, si prefiggeva di informarli sulle sue discussioni e posizioni.

Barlaam conosceva la teologia latina, ed essendo un buon dialettico, era capace di discutere con i latini e difendere i dogmi oggettivamente. Il fatto che fu scelto proprio lui per le discussioni era una prova di buona volontà per l'unione delle due chiese. Perciò Barlaam dice d'aver adattato le sue argomentazioni agli interlocutori latini.

Gregorio Palamas fu a conoscenza di questi trattati e stilò una lettera di critica ad Akindinos. Da qui ebbe inizio la corrispondenza epistolare tra Palamas e Barlaam, discutendo sulla processione dello Spirito Santo, sul principio nella divinità e sui sillogismi dialettici nelle cose sacre. Palamas non era d'accordo con l'opinione che ammetteva due principi non indipendenti, l'uno subordinato all'altro conformemente al detto di Gregorio il Teologo, "principio da principio" e insisteva che la processione dello Spirito era una operazione esclusiva del Padre. Non ammetteva l'opinione di Barlaam che la rivelazione è il solo modo di conoscere Dio. In teologia si fa uso non solo del sillogismo dialettico ma anche di quello apodittico, che si fonda sulle verità rivelate e sugli assiomi. Cercava perciò di distruggere il metodo dialettico di Barlaam e combatteva i filosofi greci antichi, chiamati da Barlaam « meravigliosi veggenti della divinità, illuminati ». Per il sillogismo apodittico faceva osservare che esso era ammesso non solo da Dionigi l'Aeropagita ma anche dagli altri Padri.

Barlaam affermava di avere utilizzato l'espressione « principio da principio » per poter trattare con i latini e per mantenere la monarchia nella divinità; del resto neppure i latini ammettevano due principi. Per i sillogismi apodittici egli faceva osservare che la differenza era solo di tipo semantico; aveva pure adoperato molti sillogismi apodittici per delle verità riferentesi a Dio, però poi si rese conto che in essi mancavano alcuni requisiti. I Padri hanno sostenuto che i dogmi non possono essere dimostrati e che esistono delle cose incomprensibili. Queste non possono essere investigate mediante i concetti comuni, ma conosciute da quel che esse stesse ci rivelano. Ammetteva inoltre la possibilità di discutere sulle cose divine e di argomentarne correttamente; accettava il fatto che i migliori sillogismi per le cose divine dovessero essere chiamati apodittici. Quando egli discuteva con i latini non aveva pronto alcun sillogismo ma proponeva loro tutto ciò che essi contestavano e che riguardava le discussioni. Perciò i sillogismi usati erano dialettici. Negava l'accusa fattagli di non stimare i Padri, biasimando il Palamas che incolpava del troppo uso di sofismi. Riguardo ai greci antichi, ammetteva solo quel che si dimostra dai loro detti non in contrapposizione ai dogmi. Spiegava in che senso li considerava "illuminati" da Dio, riferendosi a Paolo di Tarso: « Dio stesso l'ha rivelato agli uomini » (Rom 1, 19); si lamentava che Palamas gli avesse lasciato sottinten-

dere di aver detto che nel caso in cui si dovesse scegliere fra Padri e filosofi bisognava preferire i secondi e non i primi.

Barlaam riteneva che sostanzialmente loro due erano d'accordo poiché egli ammetteva che i sillogismi sulle verità divine non potevano chiamarsi apodittici, mentre Palamas era del parere che esse erano al di sopra di ogni dimostrazione.

All'inizio il colloquio aveva un tono calmo, ma con lo scambio di vedute diventò sempre più acre. Barlaam chiese al Palamas di usare maggior carità nei suoi riguardi dal momento che la carità non si adira. Più tardi però si adirò col Palamas perché questi lo aveva accusato di essere un empio, e non voleva che da questo i posteri avessero potuto ritenerlo uomo assurdo ed ipocrita. Se Palamas vuole essere caritatevole che lo dimostri con i fatti perché nei suoi scritti appare di aver sentimenti contrari. Barlaam afferma che mai ha scritto mosso da odio verso di lui pur usando a volte un linguaggio duro.

Sotto forma di dialogo, il « Discorso sull'autorità del Papa » fa parte delle opere antilatine di Barlaam. All'inizio si afferma che lo apostolo Pietro fu nominato guida e pastore della chiesa universale ma di pari autorità con gli altri apostoli. Come tutti gli apostoli che designavano vescovi nelle città dove predicavano, così anche Pietro nominò Clemente al governo della chiesa di Roma; più tardi però si legiferò che la sede episcopale di Roma fosse la prima, essendo la sede episcopale della capitale dell'impero. Non è possibile dimostrare che Clemente venne nominato da Pietro come primo vescovo al di sopra di tutti gli altri. Se si pretende un'autorità superiore per il vescovo di Roma perché Pietro ha subito il martirio in questa città, Gerusalemme potrebbe maggiormente reclamare una simile pretesa. Neppure è possibile sostenere che tutti devono essere ordinati dal papa perché di pari grado sono tutti i successori degli apostoli. Se Clemente avesse ricevuto da Pietro un'autorità superiore sarebbe stato un insulto la decisione imperiale di legiferare il suo primato tra i vescovi. Non esiste alcuna legge né alcun canone che stabilisce che i patriarchi devono essere nominati dal papa. Dai canoni si constata solo che egli aveva la presidenza ed era commemorato per primo nella liturgia. Per quanto riguarda il diritto di appello, i canoni in merito stabiliscono altra cosa. Il papa non dettava leggi neppure nei concili ecumenici, dove era considerato come uno dei membri. I Padri della chiesa hanno stabilito che il papa

presiedesse la chiesa di occidente. Nessun vescovo senza il parere degli altri può introdurre delle innovazioni. Perciò i cristiani d'oriente non devono essere costretti ad essere guidati dal papa. E se capita che un papa sia eretico, come si potrebbe ritenerlo successore di Pietro? Bisogna inoltre sottolineare che la chiesa di Roma è una cosa e la chiesa cattolica un'altra. La prima è una chiesa locale, secondo il sinodo di Cartagine. Lo stesso si dica per la fede cattolica. Noi — dice Barlaam — crediamo la chiesa cattolica la cui fede conserviamo, mentre quelli della chiesa romana, avendo violato le tradizioni della chiesa cattolica, hanno introdotto nuove dottrine.

Il « Discorso esortativo ai romani » si connette con le conversazioni del 1334. Esso esprime le opinioni di Barlaam sulla possibilità di realizzare l'unione delle due chiese. Probabilmente egli non pronunziò personalmente questo discorso in un sinodo, dove avrebbe provocato non poche repliche e discussioni.

Cominciava col dire che tutti i cristiani desiderano vedere la chiesa di Cristo riunita perché la separazione ha recato molti mali. Quando la clausola del *filioque* non appariva nel simbolo della fede non esistevano dissensi tra le due parti. Alcuni pensavano che questa questione era incomprensibile e non l'esaminavano; quelli che credevano che lo Spirito procede dal Padre solo oppure dal Figlio non si bisticciavano; più giusta sembrava l'opinione di quelli che la consideravano come dottrina incomprensibile, pur avendo tentato una soluzione: chi non sostiene né l'uno né l'altro non crede a cose erronee. Se i cristiani avessero continuato a dire che lo Spirito procede dal Padre e non avessero aggiunto il *filioque* oppure "dal Padre solo", la chiesa non si sarebbe separata e non sarebbero accaduti tante discordie. Barlaam preferiva che tutti dicessero "dal Padre" senza esaminare tutto il resto e mantenendo la sana fede dell'unità di essenza e trinità di persone. Egli non proponeva che si dicesse che lo Spirito procede dal Padre senza altra aggiunta o clausola e se qualcuno avesse un'idea diversa che la tenesse per se; suggeriva poi la promulgazione di una legge con pena di scomunica per gli eventuali violatori perché l'intesa su questo soggetto è stato impossibile. Se la legge da lui proposta venisse approvata quelli che amano la verità l'accetterebbero con tranquillità e senza antipatie. Lasciamo dunque da parte le cose "dubbe" crediamo quel che professiamo quando diciamo "dal Padre". Infatti noi non sappiamo tutto di Dio ed è stupendo se ignoriamo questo solo. Non è necessario sa-

pere tutto per ottenere la salvezza, e neppure avremo da rendere conto solo per la nostra conoscenza o ignoranza, dimenticando il nostro agire. Senza questa conoscenza la nostra pietà non è difettosa. Anche i padri conciliari che ci esposero i dogmi dissero semplicemente « e dal figlio » considerando ciò sufficiente. Certamente ci saranno delle diversità ma esse non devono creare divisioni. Il simbolo della fede comprende le verità necessarie e chi li accetta deve essere considerato cristiano. I greci dicono « dal Padre » e ciò è vero ed indubitabile, ma dicendo « dal Padre solo » si trovano nella faziosità. Anche i latini, ammettendo l'identità di essenza, la trinità di persone e l'unicità di principio, si convincono ad eliminare dal simbolo quel che vi hanno aggiunto « per non traviare gli uomini ed agitare la società ». Ambedue le parti devono abbandonare le posizioni estreme e concordarsi nel giusto. Questo è rivolto ai greci, sapendo quali accuse e calunnie saranno provocate contro la chiesa da coloro che si presentano come zelatori della fede.

Rivolgendosi poi al papa afferma che se egli ratifica la legge proposta dimostrerà di essere un benefattore magnanimo verso tutti. Il papa che introdusse la clausola ha provocato alla chiesa non poche difficoltà. Il capo, Cristo, è rimasto indiviso ma le membra separate. Eliminando il *filioque* il papa riunirà la chiesa, apporterà la pace e sarà onorato dagli altri quattro patriarchi.

Per il pane della divina liturgia dice che i greci fanno bene a usare quello fermentato, cosa che i latini ammettono onorando il sacrificio. Però i latini usando pane azzimo non condividono la dottrina di Apollinare perché la loro fede nell'incarnazione è ortodossa e non agiscono contro la tradizione. Lo stesso dicasi per l'intenzione e la fede, differiscono solo le cose apparenti. Non sarebbe allora meglio usare una sola specie di pane e farla finita con le discordie? Mentre la celebrazione viene giustamente chiamata comunione, noi ci separiamo nell'attuaria. Se fosse possibile convincere gli orientali ad usare pane azzimo, Barlaam si sarebbe rivolto ad essi chiedendo di fare la pace. Dal momento che essi hanno vari patriarchi, appartengono a diverse nazioni e parlano lingue diverse, l'accordo non è facilmente possibile. Ma la cosa più importante è che i greci non hanno abbandonato l'uso del pane azzimo per quello fermentato perché da sempre hanno usato il pane fermentato. I latini invece hanno introdotto il pane azzimo in un tempo posteriore. Perciò come non si produsse alcuno scandalo quando essi furono convinti ad

introdurre il pane azzimo, così ora pure essi obbediranno per il bene della chiesa di Cristo. Quando ciò sarà avvenuto « i diversi popoli riconosceranno la chiesa di Roma come loro madre ed il papa come padre comune e benefattore ».

Barlaam proponeva pure che venisse adottato per legge il pane fermentato per la divina liturgia. Se queste due leggi sono promulgate, i cristiani diventeranno un solo ovile con un solo pastore. In questo caso i latini non daranno l'impressione di essere inferiori ai Greci, ma seguiranno quel che piace a Dio; ciò non sarà una rinuncia o diminuzione, ma un aumento o aggiunta per la sede di Roma, « perché colui che ora è capo dei Latini solamente sarà allora il primo di tutte le nazioni ». I capi delle Chiese hanno l'autorità di guidare con decisione, non per seguire ciecamente le folle. Neppure ci è permesso di lasciare tutto nelle mani del buon Dio: « ciò avverrà se Dio lo vuole ». Assieme alla nostra supplica a Dio noi dobbiamo fare pure tutto il possibile per superare gli ostacoli e smussare gli angoli. Che cosa possiamo fare? Pregare gli uni per gli altri, esortarci, ammonirci e contribuire ad essere più benevoli gli uni con gli altri; accettare di buon animo quel che di buono conviene a tutti, senza cercare di vincere e vantarsene superbamente; cercare di correggere le diversità di maggiore importanza senza badare al resto ». Dio vuole la piena comunione. Coloro che hanno ricevuto da Dio la possibilità di farlo e non se ne preoccupano, dovranno renderne conto.

Tale è il contenuto del « discorso esortativo » di Barlaam. Abbiamo cercato di esporre i suoi pensieri per fare vedere che un bizantino-greco del suo tempo non avrebbe parlato così apertamente. E' impensabile che un Palamas usasse un tale linguaggio. Barlaam si colloca tra Greci e Latini e parla consigliando gli uni e gli altri. Il suo pensiero è pacato, moderato, irenico e mirante alla piena unione. D'altra parte possiamo notare alcuni punti deboli nelle sue argomentazioni: ammette ignoranza su materie importanti; esclude che si possa conoscere la verità; domanda che le discussioni sulle differenze siano proibite per legge; afferma che il *filioque* era dottrina dubbia; ignora del tutto il primato; mantiene le posizioni orientali e invita i Latini a cedere su punti dottrinali.

Prima della sua partenza per Avignone, Barlaam scrisse un discorso indirizzato « al concilio, per l'unione dei Latini ». Con molta probabilità l'imperatore fu a conoscenza di questo trattato, simile

in contenuto al « Discorso Esortativo ». Sottolinea che i dogmi della fede sono mantenuti inalterati e che i Latini riconoscono che la nostra fede è incorrotta, ma ci accusano perché non si possano ammettere le loro innovazioni. E' conveniente abbandonare le innovazioni e ritornare alla tradizione antica. Allora la sede di Costantinopoli riprenderà le diocesi presele dai Latini e questi saranno nostri alleati nella guerra contro i Turchi. L'emendazione dei Latini si realizzerà grazie all'iniziativa di uomini capaci. Dio vuole la loro salvezza, « ma noi non dobbiamo sostituirci a Dio ». Come è stato dimostrato nel passato, è impossibile far cessare le divisioni con sillogismi e dimostrazioni astratte. Bisogna inviare al papa quattro ambasciatori, due gerarchi e due senatori, e promulgare due leggi: una per il *filioque* e l'altra per il pane azzimo. Gli ambasciatori porteranno queste proposte e si sforzeranno di convincerlo ad accettare. Se qualcuno pensa che i Latini sono ostinati e non cedono facilmente, si tenga presente che essi obbediscono al papa e che se egli accetta tutti lo seguiranno. Prestano tanta attenzione al papa come rappresentante di Dio e seguono i suoi ordini come legge divina. Questo tentativo deve essere provato perché se non si convincono e non vogliono l'unione l'ira divina sarà tremenda. Invece di non far nulla è meglio fare questo tentativo.

Nel 1337 Andronico III inviò dal papa un certo Francesco Dandolo, d'origine veneziana, per chiedere l'aiuto delle potenze occidentali. Il Dandolo si incontrò con i legati pontifici a Napoli e discusse con loro sul dafarsi. Il papa Benedetto XII, che si trovava ad Avignone, vide di buon occhio questo passo e ricevette il Dandolo in udienza. Consigliò ad Anna di Savoia, moglie di Andronico III, per il buon successo dell'impresa, di usare la sua influenza presso il conte di Savoia e il re di Napoli. Ma questo progetto non ebbe alcun risultato.

Il tentativo fu ripreso due anni dopo. Nel 1339 lo stesso imperatore inviò dal papa il Dandolo e Barlaam con l'incarico di chiedere la formazione di una crociata contro i Turchi. I due legati visitarono prima il re di Napoli, poi il re di Francia; ed entrambi i regnanti dissero che era necessario consultare anche il papa di Roma. Perciò i due legati si recarono ad Avignone e furono ricevuti dal Romano Pontefice, con il quale trattarono della concordia ed unione delle due Chiese e dell'aiuto contro gli infedeli.

Nel suo discorso al papa, Barlaam sottolineò i vantaggi della

unione e disse che essa non poteva farsi per mezzo di soli deputati: era necessaria la convocazione di un concilio ecumenico, dopo aver consultato i quattro patriarchi orientali, per mettersi d'accordo sul luogo della convocazione e sui punti da discutere. Prima del concilio però si faccia una crociata per liberare le città occupate dai Turchi. Allora essi si sentiranno riconoscenti e più disposti ad accogliere i legati, mentre l'imperatore potrà più facilmente convincere i suoi sudditi per un accordo. Si presterà così aiuto anche agli Armeni che si trovano isolati. Del resto, se i Turchi assoggettano i Greci non si fermeranno là ma eventualmente attaccheranno anche i Latini. Il tempo opportuno è questo. I Greci e i Latini non sono tanto dottrinalmente separati quanto piuttosto in odio, annidatosi nei loro cuori per tutto ciò che hanno sofferto e soffrono. Spiega che sono stati invitati di nascosto dall'imperatore perché egli non può pubblicamente dichiarare che desidera l'unione, a meno che non gli venga data una mano di aiuto.

La risposta del papa fu che i dogmi sono stati stabiliti nel passato e accettati dai Latini e dai Greci al concilio di Lione. Perciò non è lecito ri-discuterli o disdirli. Sarebbe bene convocare un sinodo in Oriente per eleggere degli uomini colti ed inviarli in Occidente, non per discutere ma per istruirsi, in modo che, di ritorno in patria, siano capaci di schiarire i dubbi e costruire l'unione. La convocazione di un concilio comune presenta non poche difficoltà.

In risposta Barlaam osservò che se per i Latini la processione dello Spirito Santo dal Figlio è dottrina evidente, essi potranno persuadere i Greci, i quali immaginano che i Latini evitano le discussioni per puro timore. Il concilio ecumenico potrà contribuire alla maggior gloria della Chiesa. Ripropone poi l'invio di legati per dichiarare che si è d'accordo su una essenza/sostanza in tre persone e un principio; che non si ammette identità delle persone o divisione dell'essenza/sostanza, e che basti l'accordo su queste verità per l'agognata unione. Che il diavolo non ci separi per la processione dello Spirito Santo; se le persone colte delle due Chiese vogliono discutere, che lo facciano liberamente; noi però dobbiamo stare uniti sull'essenziale. Si è attribuito alla Chiesa di Roma l'onore riconosciuto prima della divisione; onore stabilito dai canoni dei Padri e dalle leggi degli imperatori. Da parte nostra, noi siamo disposti ad attribuire alla Chiesa di Costantinopoli tutti i diritti stabiliti dalle norme canoniche ed imperiali. Così i Greci accetteranno l'unione che viene da Dio.

La risposta a questa proposta fu che se i re e i popoli offrono l'auspicato aiuto senza che ne provenga l'unione ne saranno delusi ed un possibile scandalo potrà sorgere per aver aiutato i nemici. Se però Dio illumina la mente dei Greci e questi si riuniscono alla Chiesa di Roma, allora saranno loro concessi più beni di quanto chiedono.

Barlaam rispose che era molto difficile l'invio di rappresentanti dall'oriente perché l'imperatore non osava manifestare il suo progetto per l'unione ed il patriarca di Costantinopoli avrebbe dovuto trovare prima l'accordo con gli altri patriarchi orientali. Ma anche se venissero dei rappresentanti sarebbe difficile di mettersi tutti d'accordo.

Dobbiamo osservare che in quest'occasione Barlaam non chiedeva la promulgazione delle due già menzionate leggi né che i Latini avrebbero dovuto eliminare il *filioque* e l'uso del pane azzimo. Sembra che, trovandosi in occidente, abbia capito che tali proposte non potevano essere ammesse, come immaginava prima. Al contrario, ad Avignone incontrò un fermo rifiuto d'aiuto se non si facesse prima l'unione. Quelli che "si dicono" patriarchi devono istruirsi ed accettare i dogmi e la piena unione. Questa era la mentalità generale ad Avignone. Era chiara la differenza con i Greci e il desiderio che si sottomettessero senza molte discussioni. Non si desiderava la convocazione di un concilio; ma anche Barlaam da parte sua parlava di unione da farsi dopo la crociata, senza alcuna certezza.

Nonostante il suo grande ottimismo, Barlaam nell'autunno del 1339 fece ritorno a Costantinopoli a mani vuote. Di là si recò a Salonicco dove si occupò della discussione con gli esicasti. Nel giugno del 1341 ricevette l'ordine di tacere. Dopo la morte del suo protettore, l'imperatore Andronico III, Barlaam ebbe ulteriori disillusioni. Comprese che non gli era più possibile vivere in oriente e prese la via dell'occidente. Prima si recò in Calabria e in Campania, e poi ad Avignone, dove si mise ad insegnare lettere. Barlaam è considerato giustamente come uno dei precursori del Rinascimento. Grazie alla protezione di alcuni mecenati ricevette un sussidio e sembra che abbracciò la piena comunione romana per influsso del suo amico Francesco Petrarca. Ben presto venne apprezzato considerevolmente negli ambienti ecclesiastici e fu nominato vescovo dell'antica sede episcopale di Gerace, in Calabria.

Nel 1346 si portò ancora una volta a Costantinopoli, forse per

trattare dell'unione con l'imperatrice Anna e suo figlio Giovanni V Paleologo, ma senza alcun successo. Di ritorno a Gerace si preoccupò del gregge affidatogli sino alla sua morte, avvenuta nel 1350.

La personalità del Barlaam, come si è potuto costatare, è complessa e in apparenza contraddittoria, anche perché manca tuttora una pubblicazione integrale e critica delle sue opere. Alcune incertezze sulla sua figura e sul suo pensiero sono purtroppo ancora presenti tra gli storici ecclesiastici. Non è facile comprendere le ragioni personali per le quali Barlaam è passato a far parte della chiesa latina. E' certamente di rilievo il metodo con cui egli ha trattato le questioni polemiche d'allora con i Latini e i Greci, rivolgendosi agli uni e agli altri non come eretici o scismatici, ma come dissidenti e separati. Nonostante questa apparente moderazione, Barlaam con la sua autorità ha esercitato un influsso non sempre positivo nei riguardi dell'unione tra Oriente ed Occidente.

Tenendo in mente che ogni persona riflette il suo stile, Barlaam ci si presenta, attraverso i suoi scritti religiosi, come una figura gradevole e simpatica, d'animo leale e risoluto, e di una elevatura intellettuale superiore al comune. Se il suo pensiero non fu condiviso da molti suoi contemporanei, tuttavia egli ebbe non pochi amici fedeli che lo sostennero in Oriente ed in Occidente.

GEORGE D. GALLARO

BREVE BIBLIOGRAFIA CONSULTATA

- W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963
F. HARLES, *Bibliotheca Graeca*, Hildesheim 1970
F. LOPARCO, *Gli ultimi anni di Barlaam*, Napoli 1910.
J. MEYENDORFF, *A study of Palamas*, London 1964
S. OIKONOMOS, *Homilies*, Athens 1861
G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1973
A. VASILIEV, *Storia dell'impero bizantino*, Roma 1973

Francesco Laruffa, **Dizionario calabrese italiano. Il linguaggio della piana di Gioia Tauro**, a cura di Cesare Auddino e Raffaele Zurzolo. Prefazione di Tullio De Mauro. Adnkronos Libri. Roma, 1986, pp. 197.

La Società Editrice Adnkronos Libri di Roma ha pubblicato, a distanza di parecchi anni dalla morte dell'Autore, questo *Dizionario calabrese italiano* la cui definitiva redazione e revisione è merito dei curatori Cesare Auddino e Raffaele Zurzolo.

Il Dizionario comprende la prefazione (pp. 5-7); l'introduzione di Francesco Laruffa (pp. 9-10); una nota dei curatori (p. 11); una nota di lettura (pp. 13-15); un capitolo dedicato a famiglie di parole (pp. 15-17) e 7.388 voci.

Il Laruffa, scomparso nel 1972, fu uno scrittore di liriche che, come si apprende dalla prefazione di Tullio De Mauro, attraverso la consuetudine con la parola dialettale intesa come un ritorno al passato « se ne è fatto raccogliitore e filologo ». Il Dizionario, infatti, ha avuto come obiettivo primario la conservazione del patrimonio linguistico orale della piana di Gioia Tauro.

Questo scopo è stato raggiunto. Il Dizionario contiene, infatti, voci del lessico di notevole interesse dialettologico.

Appaiono degne di nota alcune

voci che trovano riscontro nella lingua albanese. Si tratta di relitti lessicali la cui presenza nel dialetto di Gioia Tauro è probabilmente dovuta alla interazione degli abitanti con il cospicuo numero di isole linguistiche alloglotte in Italia costituito dalle colonie albanesi dell'Italia meridionale. (Sull'italo-albanese, v. E. P. Hamp, *Albanian*, in *Current Trends in Linguistics*, 9, 2, Mouton, pp. 1626-1692, specialmente pp. 1643-49 e 1164-1692). — p. 48 *candila*, s.f. "Candela". Anche in albanese si ha il tipo *kandile* s.f. "lampada, lucerna" (A. Leotti, *Dizionario albanese-italiano*, Roma, 1937). — p. 48 *cannàta*, s.f. "Brocca di terracotta per mettervi il vino o l'acqua", ecc. E' interessante constatare che l'albanese ha il tipo *kënatë* "sorta di vaso o di pentola" di origine latina (H. Mihaescu, *Les éléments latin de la langue albanaise*, "RESEE" IV, 1-2, 1966, p. 21).

— p. 49 *carcàra*, s.f. "Fornace". Per il valore semantico mi sembra utile il confronto con una voce del lessico albanese *karkare* "forno da calce" di origine latina (Mihaescu 1966, p. 21).

— p. 56 *cittàti*, s.f. "Città". Tipica uscita in *-tate, -tati* dei dialetti della Romania orientale (P. Tekavčić, *Grammatica storica dell'italiano*, III, Bologna, 1980, p. 40) e di alcuni dell'Italia meridionale (calabrese, siciliano, napoletano) (G. Rohlfs, *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti*, III, Torino, 1969, p. 458).

Interessanti appaiono alcune deno-

minazioni di strumenti:

- p. 75 focalòra, s.f. "Acciarino"; p. 107 miccialòru, s.m. "La parte del lume ad olio che tiene il lucignolo"; p. 136 padalòra, s.f. "Calcola del telaio avente quattro legnetti snodati detti jidita"; p. 141 pisalòru, s.m. "Contrappeso usato nel telaio"; p. 141 piscialòru, s.m. "Beccuccio della caffettiera. / Cannello della fontana / Ogni beccuccio usato per scaricare acqua"; p. 142 pizzicalòra, s.f. "Pinzetta"; p. 146 puntalòru, s.m. "Punteruolo"; ecc. ove al suffisso latino *-alis* che formava aggettivi sembra essere stato aggiunto il suffisso *-orius* (Rohlfis, III, 1969, pp. 400-401 e pp. 434-435).

- p. 28 all'orbisca, loc. avv. "Alla cieca. A tentoni. A tastoni". Il latino *orbis* appare qui con il suffisso panromanzo *-isco* già latino, probabilmente connesso col greco *-iskos* (Rohlfis, III, 1969, pp. 437-439).

Il *Dizionario calabrese italiano* del Laruffa oltre ad essere uno strumento utile di conoscenza delle parole nel loro contesto culturale, si presta per uno studio diacronico delle stesse.

ADDOLORATA LANDI

Robert Elsie, *Dictionary of Albanian Literature*, Greenwood Press, New York, Westport, Connecticut, London, 1986, pp. VII-VIII, 170.

Il *Dictionary of Albanian Literature* di Robert Elsie comprende autori di opere di poesia, di letteratura, di lessico geografico a cominciare dall'autore della Formula battesimale del 1462 Paulus Angelus fino ai nostri giorni.

L'opera appare immediatamente molto utile: gli autori sono stati sistemati secondo l'ordine alfabetico della lingua inglese con la data to-

pica e temporale sempre ove sia stato possibile reperire questi dati. Segue una breve bibliografia per le opere pubbliche oppure l'indicazione della Biblioteca o luogo ove sia possibile reperire il manoscritto delle opere ancora inedite.

Con questo *Dizionario* si ha un quadro pressoché completo del patrimonio della letteratura albanese. Lo spoglio di quest'opera ci rende conto, ad esempio, di un gran numero di scrittori o anche poeti che ci hanno tramandato dei lessici. E' il caso qui di citarne alcuni.

Frang Bardhi (1606-1643) autore del *Dictionarium latino-epiroticum*, Romae 1635; Bernard Bilota (1843-1918) autore di un *Dizionario Albanese* contenente materiale del dialetto di Frascineto; Marko Boçari (1790-1823) autore di un lessico greco-albanese scritto a Corfù nel 1809; Nilo Catalano (1637-1694) autore di un lessico albanese-italiano e italiano-albanese conservato nella "Royal Library of Copenhagen"; Kostantin Çekrezi (1920 autore del *Fjalor inglisthshqip*, Boston 1923; Andrea Dara (1796-1872) autore di un dizionario Albanese-Italiano e Italiano-Albanese scritto nel 1867 a Palazzo Adriano, conservato nella "Royal Library of Copenhagen" (e di cui sto curando l'edizione); Sami Frashëri (1850-1904) autore di un dizionario turco-francese e francese-turco; Arnold con Harff autore di un piccolo lessico albanese su cui si veda R. ELSIE, *The Albanian lexicon of Arnold von Harff*, 1497, in "Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung" 97 (1984), pp. 113-122; Dhaniil Haxhiu (1754-1825) a cui dobbiamo *Das Lexikon Tetraglosson des Daniil Moschopolitis*, in "Zeitschrift für Balkanologie" 10 (1974),

I, pp. 7-128 (a cura di J. Kristophson); Simon Kazanxhiu lessicografo del XIX secolo la cui opera manoscritta è conservata nell'Istituto di Linguistica e Letteratura di Tirana; Nikollë Keta, autore di un *Vocabolario italiano-albanese* conservato nella "Royal Library of Copenhagen"; Kostandin Nelko Kristoforidhi (1830-1895) autore del *Lexicon tis alvanikis glossis*, Athens 1904; Bonaventura Prucher (1752) autore di un catechismo Italiano-albanese con appendice di un lessico Italiano-albanese del 1752; Hafëz Ali Ulqinak (1853-1913) autore di un dizionario turco-albanese e albanese-turco pubblicato ad Istanbul nel 1878.

Alcuni tra questi autori sono italiani e missionari che hanno scritto questi lessici per proprio uso durante l'esercizio delle loro missioni in Albania: tra questi andrebbero analogamente citati anche Fulvio Cordignano autore del *Dizionario Albanese-italiano e Italiano-albanese*, Milano 1934 e 1938; Angelo Leotti, autore del *L'albanese parlato. Vocabolario Albanese-italiano e Italiano-albanese*, Milano 1916; e del *Dizionario Albanese-italiano*, Roma 1937; i dizionari del Leotti e del Cordignano presentano anche brevi cenni di grammatica.

Andrebbero, altresì ricordati Emanuele Giordano, autore del *Dizionario degli Albanesi d'Italia*, Bari, 1963; e ST. E. Mann, autore dell'*Historical Albanian-English Dictionary*, London, del 1948 e dell'*English-Albanian Dictionary*, Cambridge, 1957.

A pag. 64 viene citato lo studioso Rexhep Ismajli (1947- autore tra l'altro della *Gramatika e parë gjuhës shqipe*, Pristinë 1983. A questo proposito va ricordato che anche questa grammatica conservata su di un manoscritto del 1710 e che si trova pres-

so la Badia Greca di Grottaferrata contiene ai ff. 1-17 un *Dizionario Italiano & Albanese per Alfabeto* che ha una certa importanza per lo studio della lingua albanese, soprattutto per la conservazione di alcuni relitti lessicali latini.

L'opera di Robert Elsie appare un lavoro molto utile e si spera che una seconda edizione possa presentarsi ancora più ricca e perfezionata nei dati.

ADDOLORATA LANDI

Hysen Voci, *Fjalori italisht-shqip. Vocabolario italiano-albanese* (ristampa a cura di M. Brunetti e D. Guagliardi), Cosenza 1985, ed. Vatra, pp. V-XIV; 1-367.

E' stato ristampato in Italia, nella collana «Cultura Minoritaria Arbëreshe» e per le edizioni Vatra, il *Fjalori italisht - shqip* dell'albanese Hysen Voci, pubblicato dalla casa editrice "8 Nëntori" di Tirana nel 1980.

Scopo di questa pubblicazione è stata l'esigenza di mettere a disposizione della minoranza italo-albanese un vocabolario italiano-albanese a carattere didattico.

Il volume, dopo una breve introduzione dedicata ai problemi delle minoranze linguistiche albanesi dell'Italia meridionale, contiene cenni di grammatica (pp. 1-10) ed una tavola di abbreviazioni (p. 11).

Venendo al *Fjalor* si tratta realmente di uno strumento didattico, come nell'introduzione avvertono i curatori, e di «un aiuto per quanti sentono la necessità di uno strumento linguistico con cui porre freno alla caduta del proprio linguaggio». A

tal proposito i curatori sottolineano come nel *Fjalor* si trovino una lunga serie di parole che non esistono nell'attuale arbëresh: il riferimento è al lessico relativo alla società industriale che non è presente nella attuale parlata degli italo-albanesi. Tuttavia, per quanto concerne il dilemma sulla lingua da insegnare ai ragazzi (se sarà approvata una legge di tutela delle minoranze linguistiche in Italia) se didatticamente sia più giusto far apprendere l'arbëresh o l'attuale lingua letteraria albanese, esso cade e si vanifica con la lettura del *Fjalor*. « Non esiste, infatti, nessuna differenza sostanziale tra la lingua antica arbëresh con quella moderna shqipe nella misura in cui quest'ultima per la nuova terminologia ha fatto ricorso al lessico internazionale »: l'italo-albanese ha fatto altrettanto attraverso una graduale penetrazione di elementi del lessico italiano.

Tra la ricca serie di voci del lessico della società moderna (rese talvolta con perifrasi) che offre la lettura del *Fjalor* leggiamo infatti: *antibiotik* "antibiotico"; *antimilitarizëm* "antimilitarismo"; *aparat shpërndarës* (benzine, cigareshe et.) "distributore"; *tharëse flokësh* "asciugacapelli"; *autokrasi* "autocrazia" (accanto a *vetësundim*); *teleshkrues*, *makinë tele-shkruese* "telescrivente"; *televizor* "televisore"; *avion me një a më shumë motorë reaktive* "aviogetto"; *aeroplan me dy palë fletë* "biplano".

Interessante appare l'uso del suffisso turco *-xhi* (N. Ressuli, *Grammatica albanese*, Bologna, 1985, p. 167) aggiunto al verbo italiano "lustrare" per indicare il "lustrascärpe": *lustraxhi*. E' noto che nella lingua albanese i nomi che indicano una caratteristica attività aggiungono il suffisso *-tar* (Ressuli 1985, p. 163).

Tra i nomi di parentela possiamo osservare come sia del tutto scomparso l'uso della voce *ungj* "zlo" < lat. AVUNCULUS sostituito da *xaxha*, *dajë*.

Le voci del lessico del *Fjalor italisht-shqip* che offrono spunti interessanti per uno studio diacronico della lingua albanese sono molte: ho citato soltanto qualche esempio per dimostrare come questo *Dizionario italo-albanese* si possa considerare anche un ottimo strumento di lavoro per i linguisti.

ADDOLORATA LANDI

Stichta ellino-alvanikis grammatikis ke ellino-alvaniki dialoghi. Anekdhoto ergo tu Ioanni Vilarä. Filologhiki ekdhosi apo ton autographo kodhika tis athnikis bibliothikis ton Parision upo Titu P. Jochala, Institut for Balkan Studies, Thessaloniki 1985, pp. 317.

Dopo aver pubblicato nel 1980 il dizionario greco-albanese di Marco Bozzari nella prestigiosa collana editoriale dell'Accademia d'Atene, lo studioso greco Titos Jochalas ha dato ora alle stampe un'altra opera di rilevante importanza per gli studi albanologici: si tratta di un manoscritto conservato in un codice greco della Biblioteca Nazionale di Parigi e comprendente una grammatica dell'albanese, scritta nel 1801, accompagnata da alcuni dialoghi in forma bilingue (greco e albanese). L'autore del manoscritto è il noto poeta greco Ioannis Vilarä (1771-1823), medico joannico corte del figlio di Ali Pasha di Tepelena. Si tratta della prima grammatica a noi pervenuta del dialetto

tosco ed è scontata, perciò, l'importanza che quest'opera riveste per la storia della lingua albanese. L'edizione di Jochalas si presenta ben curata e solidamente impostata dal punto di vista filologico. Oltre a un'approfondita analisi del manoscritto e a un'accurata presentazione del Vilarà e della sua opera, Jochalas riporta integralmente il manoscritto nella sua versione originale, con a fianco la trascrizione nell'alfabeto albanese odierno. Un utile glossario (greco e albanese) e un breve résumé in francese, completano l'opera, edita dallo Istituto di studi balcanici di Salonicco.

FRANCESCO ALTIMARI

Zef Serebbe, *Vepra*, voll. 1-4, "Rilindja", Prishtinë 1985.

Proseguendo nella encomiabile iniziativa di pubblicare nella collana editoriale "Biblioteka Rilindja" le opere dei "classici" della letteratura albanese, dopo il completo delle opere letterarie del De Rada, la Casa Editrice "Rilindja" di Prishtina ha dato alle stampe, in quattro volumi, tutta l'opera poetica di Giuseppe Serebbe. E' la prima volta che vengono raccolti in una edizione integrale le poesie e tutto ciò che ci resta della produzione letteraria di questa insigne figura del romanticismo arbëresh. Si deve al prof. Latif Berisha, docente di letteratura albanese all'Università del Cossovo, il merito di aver felicemente portato a termine questa importante edizione delle opere serebbiane, riportando in traduzione albanese — curata da Anton Çetta — anche le opere pubblicate in italiano, oltre all'originale, adattato nell'albanese odierno, edito da Cosmo Serebbe

nel 1926, alla corrispondenza e agli studi su Serebbe pubblicati da A. Stratigò, Dh. Shuteriqi, R. Qosja, A. Xhiku, S. Hamiti e K. Kodra.

Non mancano in questa edizione elementi nuovi che gettano ulteriore luce su questa figura così poco conosciuta della nostra letteratura: tra l'altro si pubblica in originale un documento recentemente rinvenuto nell'Archivio del Comune di S. Cosmo Albanese che riporta al 1844 — e precisamente al 6 marzo di quell'anno — e non più al 1843, come ripetutamente e acriticamente si è sempre, fin qui, sostenuto, la data di nascita del poeta e al 1901 — e non al 1891 — la sua data di morte.

FRANCESCO ALTIMARI

AA. VV., *Studime filologjike dhe pedagogjike për nder të Prof. Dr. Aleksandër Xhuvanit*, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1986, pp. 754.

L'Istituto di linguistica e letteratura dell'Accademia albanese delle Scienze ha dato alle stampe un volume di studi e saggi in onore di Aleksandër Xhuvani, figura importante della cultura albanese di questo secolo e fondatore degli studi linguistici in Albania.

Il volume comprende, nella prima parte, gli atti di un convegno celebrato a Tirana nel 1980 in occasione del centenario della nascita di Xhuvani; nella seconda parte, ospita altri scritti che illustrano la figura e la personalità scientifica del Xhuvani, mentre la terza parte comprende contributi di carattere linguistico e letterario dedicati all'insigne linguista di Elbassan da studiosi d'Albania, nonché da albanesi di Jugoslavia, d'Italia e

da studiosi stranieri che, direttamente o indirettamente, hanno avuto modo di conoscerlo e di apprezzarlo.

Tra gli studi che riguardano la lingua, la cultura e la letteratura arbëreshe — che hanno un loro significato, in quanto intendono evidenziare il ruolo avuto da Xhuvani agli inizi del secolo, quando venne e soggiornò in Calabria, quale insegnante di lingua e cultura albanese presso il Collegio italo-albanese di S. Adriano, in S. Adriano, in S. Demetrio Corone - ricordiamo: *Veprimtaria e arbëreshëve për njësinë e gjuhës shqipe* (Giuseppe Ferrari), *Vendi i ligjërimeve arbëreshe të Italisë në strukturën dialektore të shqipes* (Menella Totoni), *Disa shënime për të folmen arbëreshe të Marçeduzës* (Gjovalin Shkurtaj), *Rreth disa tipareve të poemës "Serafina Topia"* (Andrea Varfi), *Binard Bilota, poet nga Frasnita: gjuha dhe një antologjizë nga veprat e tij* (Emanuele Giordano), *Romantizmi i Zef Serembes* (Klara Kodra). Chiude questo bel volume, redatto da Androkli Kostallari, Mahir Domi, Emil Lafa, Shaban Demiraj, Koço Bihiku e Sotir Temo, una puntuale rassegna bibliografica delle opere di Aleksandër Xhuvani, curata da Mahir Domi e da Jup Kastrati.

FRANCESCO ALTIMARI

Mehmet Halimi, *Kërkime dialektologjike*, Instituti Albanologjik, Prishtinë 1985, pp. 403.

Com'è noto, entro i confini della Repubblica Federativa Socialista di Jugoslavia vivono circa due milioni di albanesi, concentrati soprattutto nella Regione del Cossovo e nelle Re-

pubbliche della Macedonia e del Montenegro. Non sono mancati nel passato studi dialettologici sulle parlate albanesi della Jugoslavia (ricordiamo qui i contributi dell'italiano C. Tagliavini, degli austriaci N. Jokl, M. Lambert, degli slavi S. Mladenov e P. Skok), ma è solo dagli anni '60 che, con la istituzione della Facoltà di Lettere dell'Università del Cossovo e dell'Istituto Albanologico di Prishtina, assistiamo allo studio e alla raccolta sistematica del materiale dialettologico in tutte le aree albanofone della Jugoslavia. Decisivo è stato, a questo riguardo, l'apporto scientifico-metodologico e organizzativo di Idriz Ajeti, sicuramente uno dei maggiori linguisti albanesi contemporanei.

Dopo la raccolta *Studime gjuhësore I (Dialektologji)*, edita nel 1978, con contributi di I. Ajeti, P. Skok, C. Tagliavini, H. Agani, L. Mulaku, M. Bardhi, M. Halimi, A. Zyberi, F. Raka e T. Kelmendi, un altro importante volume è stato recentemente pubblicato dall'Istituto Albanologico di Prishtina nel campo della dialettologia albanese: si tratta di *Kërkime dialektologjike* di Mehmet Halimi, ricercatore presso lo stesso Istituto.

Questo volume, dopo le note introduttive e una interessante e completa presentazione dello stato degli studi sui dialetti albanesi della Jugoslavia — molto utile anche per gli studiosi stranieri che intendono occuparsi della materia — comprende tre monografie, in cui vengono analizzate in maniera organica le parlate di Morava Superiore, Morava Inferiore e Kabashi. Vengono poi delineate, nei loro tratti essenziali, altre parlate cossovare: quelle di Mjak, Tanishec, Mramuer e Marec.

FRANCESCO ALTIMARI

AA. VV., *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*, Akademia e Shkencave e RPPSH, Tiranë 1985, pp. XVI 1284.

Circa 5.000 voci che sintetizzano avvenimenti, figure e motivi di storia e vita albanese dai tempi più remoti sino ai nostri giorni, curate oltre 500 collaboratori di tutte le maggiori istituzioni culturali dell'Albania: bastano queste cifre da sole ad evidenziare il forte impegno organizzativo e scientifico profuso per preparare questo primo "Dizionario Enciclopedico Albanese", alla cui redazione ha lavorato in questi anni una nutrita e qualificata équipe di studiosi e ricercatori dell'Accademia albanese delle Scienze, coordinata dal prof. Aleks Buda.

La pubblicazione di tale opera riveste indubbiamente una rilevante importanza nella storia della cultura albanese: grazie ad essa gli albanesi possono oggi disporre di uno strumento enciclopedico metodologicamente ben impostato e di immediata fruizione che condensa significativamente tutti i principali "fatti" della propria storia, della propria civiltà e del proprio Paese. Per una evidente e dichiarata scelta "ideologica", in questo Dizionario trovano più ampia risonanza gli avvenimenti legati all'ultimo cinquantennio di storia albanese, al periodo cioè che va dalla lotta di liberazione nazionale alla edificazione della società socialista. E proprio questo rapporto sbilanciato esistente nel Dizionario tra "fatti" del passato — talvolta marginalizzati — e "fatti" del presente — spesso amplificati —, pur comprensibile nell'ottica educativa dei principi del realismo socialista cui l'opera naturalmente si ispira, è per il lettore "esterno" uno dei limiti

che riteniamo possa essere agevolmente superato nella preannunciata prossima edizione in lingua straniera, destinata al pubblico non albanese.

Ma accanto ai (pochi) limiti vanno innanzitutto evidenziati i giusti meriti di questa piccola "enciclopedia" albanese che rappresenta, a nostro avviso, una importante e utilissima opera di consultazione per chi intende occuparsi — non solo a livello specialistico — di studi albanesi e un indispensabile strumento bibliografico per conoscere, nei tratti essenziali, la civiltà e la storia dell'Albania e della nazione albanese nel suo complesso.

Quest'opera segue di pochi anni la pubblicazione del "Dizionario della lingua albanese odierna" (1980), un'altra opera collettiva di grande valenza linguistico-culturale, curata dall'Istituto di linguistica e letteratura dell'Accademia delle Scienze di Tirana, diretto dal prof. Androkli Kostalari. Rispetto a quest'opera, il "Dizionario Enciclopedico Albanese" presenta una importante novità: per la flora e la fauna riporta, accanto alla denominazione albanese più diffusa e comune anche la terminologia scientifica e ciò lo rende particolarmente utile per chi si interessa di traduzioni in o dall'albanese.

Oltre alla civiltà albanese che si è sviluppata entro gli attuali confini politico-amministrativi della madrepatria, in questo "Dizionario" troviamo largamente rispecchiati aspetti della storia e della cultura degli albanesi della Jugoslavia (Kosovo, Macedonia, Montenegro), degli arbëreshë di Grecia e d'Italia. Sull'apporto dato alla cultura nazionale dagli albanesi d'Italia, non mancano voci anche specifiche e di un certo respiro problema-

tico, quali « La letteratura degli albanesi d'Italia » (pp. 603-4), a cura di Ali Xhiku e Nasho Jorgaqi, e « Gli albanesi d'Italia » (pp. 33-4), curata da Koli Xoxi e Koço Bozhori. Ampio spazio viene dedicato anche alla figura di Girolamo De Rada (pp. 171-2), la cui voce è stata preparata da Klara Kodra e Jup Kastrati. Non mancano anche riferimenti particolari ad altre figure italo-albanesi del campo della letteratura (Variboba, Santori, Serembe, Schirò, ecc.), della storia culturale (Chetta, Masci, Dorsa, Locchio, ecc.), della critica letteraria (Stratigò, Petrotta, Marchianò, ecc.) e della linguistica (Camarda, La Piana).

Ma accanto a queste "presenze" del passato, sarebbe stato forse opportuno includervi anche i momenti più significativi dell'attuale risveglio culturale arbëresh e gli esponenti più rappresentativi della letteratura contemporanea italo-albanese (l'unica eccezione è rappresentata dal profilo del compianto Carmelo Candrea, che è stato curato da Gjovalin Shkurtaj, autore anche della voce "Le parlate arbëreshe" (p. 1091). A queste poche lacune pensiamo che si possa porre rimedio, con integrazioni e correttivi, nella prossima edizione dell'opera, in cui si dovrebbe cercare di eliminare anche qualche svista, come quella riportata sotto la voce "Vallja arbëreshe" (p. 1152), in cui si è ritenuta erroneamente tradizionale una danza creata dal gruppo folkli "Zjarri" di S. Demetrio Corone agli inizi degli anni '70 ed eseguita al Festival nazionale albanese del folklore di Argirocastro nel 1978. Un'altra incongruenza che andrebbe eliminata — ma non solo nel « Dizionario Enciclopedico Albanese » — è l'incoerente e improprio uso della toponomastica ufficiale ita-

liana — al posto della toponomastica popolare albanese — per indicare le diverse comunità arbëreshe: ad es. sotto la voce "Albanesi d'Italia" (p. 33) si fa uso corretto del toponimo albanese solo nel caso di Ungër (Lungro), mentre si riportano erroneamente delle forme toponomastiche ibride o mistilingui — che sarebbero degli evidenti calchi modulati sulla toponomastica ufficiale italiana — per designare le comunità di Frascineto (Frashnit), Spezzano Albanese (Spezano Albanese) e S. Demetrio Corone (Shën Mitër i Koronës), al posto dei più corretti toponimi albanesi Frashritë, Spixanë e Shën Mitër.

FRANCESCO ALTIMARI

Quaderni del Dipartimento di Linguistica, n. 3, Università della Calabria Arcavacata di Rende, 1986, pp. 192.

In onore del prof. Francesco Solano, che al compimento del 70° anno di età, nell'anno accademico 1985-86, ha lasciato la titolarità dell'insegnamento di "Dialetti albanesi dell'Italia meridionale", il Dipartimento di Linguistica e il Corso di laurea in lingue e letterature straniere dell'Università della Calabria hanno voluto pubblicare un numero speciale dei « Quaderni del Dipartimento di Linguistica ».

Con questa iniziativa, coordinata dal prof. Ivo Margoni, presidente del Consiglio di corso di laurea in lingue e letterature straniere e professore ordinario di Lingua e letteratura francese presso l'Università della Calabria, i colleghi di Dipartimento hanno inteso manifestare al prof. So-

lano i propri sentimenti di stima e di amicizia e ringraziarlo per quanto egli ha fatto, al servizio dell'Università, in dieci anni di ininterrotta e proficua attività didattica.

Questa "Festschrift" si articola in due sezioni: nella prima viene delineata la figura e l'attività scientifica e letteraria del Solano attraverso i contributi di Jup Kastrati («Un insigne studioso arbëresh dei nostri giorni»), Martin Camaj («Bibliografia ragionata delle opere di Francesco Solano») e Francesco Altimari («Tesi di laurea di argomento albanologico (...) che hanno avuto come relatore o correlatore Francesco Solano»); la seconda parte del "Quaderno" ospita, invece, parte della corrispondenza inedita di insigni letterati e intellettuali di diverse aree nazionali e culturali (da Gilles Ménage a John Rusk, da Carlo Emilio Gadda a Santiago Ramon y Cajal ad esponenti dell'intelligenza arbëreshë dell'Ottocento), curata rispettivamente da Lea Caminiti Pennarola, Jeanne Clegg, Ivo Margoni, Belen Tejerina e Italo C. Fortino.

Dorina Michelutti, *Loyalty to the Hunt*, Guernica Ed., Montreal (Canada), 1986, pp. 54.

Un volumetto, breve ma denso, diviso in tre cantiche, costituisce l'opera prima di Dorina Michelutti, giovane scrittrice italo-canadese, friulana. L'itinerario, in prosa poetica, si sviluppa per quattro sezioni significative (*About Flight, Loyalty to the Hunt, Double Bind, Letters*) che hanno la particolarità di offrire uno spaccato di vita che si snoda fra le lacerazioni delle antinomie.

Va detto subito che il lavoro aggiunge, al suo indubitabile pregio intrinseco, un contributo consapevole al dibattito attuale sul significato del multiculturalismo in Canada, proponendo insieme l'impegno delle donne per la creatività artistica, l'inserimento della presenza italiana nella cultura canadese, la poliedricità dell'immagine di chi vive contemporaneamente in tre mondi, scrivendo inglese, parlando italiano, sentendo friulano.

Il tutto si fonde in un incalzante e sintomatico appello ai ritmi della caccia, talvolta spietata, in cui la devozione alle figure familiari compone il quadro di un'attesa piena di emozioni: «The horn sounds. Taut skin withholds love which would leap out into absence: soft death. Fear keeps me hollow. Such weight I cannot carry. Which forest must I grow to find you?» (1).

E in questa cura della memoria si avverte prepotente il bisogno di manifestare la propria appartenenza ad un mondo esclusivo, la lingua di minoranza e dell'infanzia, il friulano, che nasce dentro e si afferma come una terza voce: «Ricerco categorie per dar voce al preciso agro del diospéro. L'inglese impazzisce...» (da *La terza voce diventa madre*). In questa ricerca sfugge tra le parole il bisogno di un ritorno all'infanzia perduta in Friuli, che suona come la filastrocca:

(1) *Senti il richiamo. Ma la pelle mi stringe e trattiene l'amore che si getterebbe nel vuoto: la morte è soffice. La paura mi tiene e scava. Non riesco a sostenere un tale peso. Quale foresta posso crescere per trovarti?*

« Buligon, buligon
Una piore e un cjastron
Pi sot a lavin
Pi biele a la cjatavin »
*Gorgo ribolle,
pecora e montone
più giù andarono
più bella la trovarono.*

Sarà interessante leggere anche la traduzione italiana, che è in corso e da cui sono tratte le traduzioni dei brani.

Da questo gioco di linguaggi scaturisce un libro senza interruzioni che, seppur richiede la conoscenza dell'inglese, merita una particolare attenzione per chi vive fra più linguaggi. Infatti nelle liriche presentate si percepisce il senso di singolarità che è costituito dal vivere in tre lingue.

Anche la giovane casa editrice che pubblica il volume merita alcune parole di apprezzamento. Si tratta dell'iniziativa editoriale creativa di Antonio D'Alfonso che a Montreal sta tentando di realizzare un progetto editoriale di avanguardia, con il supporto finanziario del Canada Council, per pubblicare la produzione di scrittori canadesi di origine etnica. Per avere questo volume e saperne di più sulla casa editrice si può scrivere a: Guernica Editions, P.O. Box 633, Station N. D. G., Montreal (Quebec), Canada H4A 3R1.

CESARE PITTO

Carmine Abate - Meike Behrmann,
I Germanesi. Storia e vita di una comunità calabrese e dei suoi emigranti, Pellegrini editore, Cosenza, 1986, pp. 253.

La nuova collana, inaugurata dall'

editore Pellegrini, intitolata "Biblioteca Emigrazione", ci offre dal suo inizio un'interessante prospettiva di lavoro. Il saggio di Abate e Behrmann offre molti spunti per un'analisi critica. Innanzi tutto vi è la felice scelta di presentarsi in coppia nella ricerca socio-antropologica, che nella ricerca sul campo offre spunti fondamentali all'osservazione partecipante. Ricordiamo che in una raccolta di interventi sul campo, *La danza degli orsi*, che configurava anche le prime ricerche socio-antropologiche in area arbëreshë, i due autori, gli antropologi Matilde Callari Galli e Gualtiero Harrison, preconizzavano che « la differenza di sesso ci avrebbe aiutato tra gli informatori dei sessi corrispettivi » (417), con tutte le difficoltà e le controindicazioni che un rapporto interno-esterno, maschio-femmina avrebbe prodotto. A questa prima analogia ne corrisponde un'altra, quella del rapporto interno — esterno dei due studiosi con la comunità, oltre s'intende l'operare, ai fini di ricerca sul campo, in area arbëresh. Queste analogie vanno salutate con una certa soddisfazione, perché sottolineano l'uso di una formula collaudata che ha dato anche in questo caso risultati soddisfacenti.

Per venire al lavoro dei due sociologi, è interessante notare che la ricerca sul campo non ha dimenticato attenti riferimenti teorici e si è estrinsecata in un'area di paese con le relative implicazioni migratorie di estremo interesse. Si tratta di uno studio sul paese di Carfizzi, comunità arbëresh della provincia di Catanzaro, e delle sue implicazioni con il gruppo di lavoratori emigrati (*Gastarbeiter*) che hanno vissuto, e vivono, l'esperienza della migrazione in

Germania. Il problema dei lavoratori migranti, per lo più periodici, verso i paesi dell'Europa industrializzata, si collega alle prospettive soggettive degli individui che hanno iniziato l'itinerario migratorio nel periodo di espansione industriale del secondo dopoguerra. L'essere contemporaneamente emigrati meridionali e arbëreshë ha dato molto probabilmente a questa emigrazione di comunità un maggior senso di appartenenza ad un gruppo, e un'impronta particolare al bisogno di ritorno, che si è realizzato anche prima, e fuori, dei processi di ritorno, determinati dalle congiunture economiche europee.

Gli autori tendono a differenziare per questo i rapporti sociali inerenti la prima grande migrazione, in parte definitiva, orientata soprattutto verso le Americhe, dove i Carfizzoti vissero l'epopea mitica della nuova diaspora.

« Le storie degli emigrati a Broccolino e Novaiorca, nella "Merica bona" (USA), e poi di quelli a Bonzaia, nella "mala Merica" (Argentina), sono ancora oggi vive nella popolazione. Esse si tramandano di generazione in generazione assumendo, col passare del tempo e con la morte dei protagonisti, contorni romanzeschi. Sono storie di *mericani* — come i carfizzoti vennero subito denominati — che da contadini erano diventati camionisti (negli anni Venti, quando a Carfizzi non c'era neanche un'automobile!), gangster oppure, abbandonata la moglie in paese, si erano risposati con qualche americana » (35).

Questo primo aspetto diventa la piattaforma per quel processo storico di emigrazione ricorrente che caratterizzerà la seconda emigrazione di Carfizzi, quella appunto dei *Germa-*

nesi. La tendenza all'ascesa sociale di un gruppo, che conserva profonde radici etniche e familiari nel paese, si è configurata come una forma di successo che, poi, ha generalizzato buona parte dei suoi processi di cambiamento su tutta la comunità. Behrmann e Abate ci offrono uno spaccato globale delle trasformazioni dell'atteggiamento degli abitanti di Carfizzi verso i processi delle società industriali. In primo luogo la trasformazione nell'atteggiamento delle donne verso il lavoro e i rapporti interpersonali che maturano nel lungo processo di incontro-scontro con le famiglie al paese. Le tensioni e i conflitti, che si sviluppano da questa situazione, influenzano tutto il processo di riadattamento al paese, che comprende anche le difficoltà dei figli nati in Germania ad ambientarsi alla vita del paese. Si crea così una scala di valori nel rapporto di affettività verso il paese di origine a partire dalle diverse generazioni di emigrati rientrati. Quelli di seconda generazione tendono a configurarsi come immigrati in patria che non riescono a inserirsi pienamente nel tessuto sociale del vecchio paese. E questo sembra chiudere il cerchio degli ostacoli oggettivi all'integrazione che la famiglia incontra nel suo itinerario migratorio, sia nelle società di immigrazione, sia al ritorno al paese.

Notano i due autori a questo proposito: « La scissione tra questi due ambiti sociali si riflette anche sulla struttura della personalità degli emigrati: da una parte essi restano fondamentalmente "carfizzoti", cioè persone con norme e modelli di comportamenti peculiari, plasmati dall'educazione e dalla socializzazione paesana; dall'altra, pur essendo ostacolati alla partecipazione su basi egualitarie e

respinti ai margini della vita sociale, sono sottoposti inevitabilmente, assieme ai loro modelli di comportamento, all'influenza della società d'immigrazione, cosicché alla fine fanno paragoni con la vita di paese, si convincono da un lato dei vantaggi che essa offre, ma dall'altro cominciano anche a criticarla: insomma, essi diventano tipici "germanesi" (185).

Su questa dicotomia, che è diventata una costante, i due autori traggono le loro conclusioni che tendono a ricreare una tradizione carfizzota in questo profondo processo di transizione. A questo si riconnette la persistenza della comunità arbëresh come spazio etico e fondamento della comunità di paese. Certo si assiste alla caduta dei valori originari e dell'uso della lingua arberesh come discriminante verso gli estranei, o i nemici della comunità. « Da alcuni anni, però, si è diffusa la discriminante abitudine di non usarla più nella politica del paese, cosicché solo chi è in grado di parlare con scioltezza in italiano (in genere gli "intellettuali" e chi ha fatto "la scuola di partito") interviene nelle discussioni pubbliche o di sezione e può avere influenza politica. In tal modo il fattore lingua è diventato un elemento non solo discriminante, ma anche disgregante, mentre prima era un elemento di aggregazione » (177). Ma ciò non vuol dire che le tradizioni vadano a perdersi o a confluire in una assimilazione generica di tipo dipendente. Infatti la distruzione dei valori tradizionali viene arginata da una ricerca consapevole, anche se per necessità limitata nello spazio, proprio da coloro che, ritornando nel paese, hanno

trovato un nuovo status sociale.

Così all'isolamento, che aveva tenuto in vita, molte tradizioni arbëreshë, si ricollega una ricerca dei propri valori originari, per coloro che riscoprono la realtà del paese attraverso il loro ritorno. Gli autori a questo proposito citano l'iniziativa della "Lega": « Nell'agosto 1981, Carfizzi ha preso parte per la prima volta alla cosiddetta "Settimana Arbereshe", una manifestazione organizzata dalla "Lega per la protezione della Minoranza arbëreshë", che ha provocato un ripensamento (i cui effetti non possono ancora essere valutati in pieno) intorno all'origine del paese. Oltre a una interessante mostra dell'antico artigianato locale (coperte e tovaglie, lavori in vimini e d'intaglio) e la proiezione di un film albanese, una decina di ragazze carfizzote hanno intonato un vecchio canto nazionale albanese, indossando le "coha" delle nonne, ancora in buono stato » (244).

In conclusione l'analisi delle trasformazioni strutturali, studiate dagli autori, non dimentica la peculiarità originaria della comunità carfizzota che risiede nell'essere sostanzialmente comunità di minoranza etnico-linguistica, sottoposta al forte processo disgregatorio dell'emigrazione. Tutto ciò viene affrontato con un'analisi che partendo dalla situazione locale non fa del localismo un aspetto trionfalistico e acritico, ma piuttosto cerca di collegare le peculiarità locali con una cautela estrema verso le problematiche del mutamento socio-culturale.

CESARE PITTO

"QUADERNI DI ZJARRI"

1. Francesco Solano, GUIDA ALLA CONVERSAZIONE ALBANESE, p. 114, 1974.
 2. Dushko Vetmo, SHKRETETIRA PREJ GURIT (Dramë), p. 14, 1974.
 3. Francesco Antonio Santori, IL CANZONIERE ALBANESE - Trascrizione, traduzione italiana e note a cura di Francesco Solano, p. 54, 1975.
 4. Dushko Vetmo, TREGIMET E LEMIT, p. 120, 1975.
 5. Francesco Solano, LE PARLATE ALBANESI DI S. BASILE E PLATACI, p. 61, 1979.
 6. Francesco Solano, I DIALETTI ALBANESI DELL'ITALIA MERIDIONALE, I. Appunti per una classificazione, p. 30, 1979.
 7. Francesco Altimari, UN SAGGIO INEDITO DI F. A. SANTORI SULLA LINGUA ALBANESE E I SUOI ALFABETI, p. 64, 1982.
 8. Francesco Solano, LA PARLATA ALBANESE DI FIRMO - Schema grammaticale e testi, p. 53, 1983.
 9. Francesco Antonio Santori, ALESSIO DUCAGINO - melodramma. Edizione del testo albanese con traduzione e note a cura di Francesco Solano, p. 64, 1983.
 10. Francesco Solano, Il CATECHISMO ALBANESE DI SAN BASILE. Edizione del manoscritto con trascrizione e interpretazione linguistica, p. 170, 1983.
 11. Francesco Altimari, STUDI SULLA LETTERATURA ALBANESE DELLA "RILINDJA", I., p. 94, 1984.
-

Una vita al servizio della Chiesa e della comunità arbëreshe Ricordo di Mons. Stamati



Il 7 giugno 1987, festa di Pentecoste, è morto Mons. Giovanni Stamati, Vescovo di Lungro. Era stato colpito improvvisamente da ictus cerebrale qualche giorno prima, mentre si preparava a partire per Lamezia Terme, dove avrebbe dovuto tenere una conferenza sull'ultimo documento pubblicato dalla Commissione Mista del Dialogo teologico cattolico-ortodosso. La settimana precedente, appena rientrato da Roma dalla XXVIII Assemblea generale della CEI, si era recato in una parrocchia per la visita pastorale, che stava svolgendo in diocesi. Martedì 9 giugno sono stati celebrati in cattedrale i solenni funerali, presenti autorità religiose e civi-

li ed una imponente moltitudine di fedeli.

Mons. Stamati era nato a Plataci (Cs) il 9 giugno 1912. Entrato giovanissimo nel seminario di Grottaferrata, dove compì gli studi ginnasiali e liceali, passò a Roma nel Collegio greco di S. Atanasio, frequentando con brillanti risultati i corsi di filosofia e teologia nel Pontificio Ateneo "Angelicum". Il 2 maggio 1935 fu ordinato sacerdote e, rientrato in diocesi, fu destinato parroco di Firmo, dove rivelò straordinarie doti di sacerdote pio, zelante, colto, conquistando l'unanime stima e benevolenza. Nel 1942 fu trasferito a Lungro e nominato arciprete della cattedrale. In seguito ricoprì anche altri incarichi nell'Azione Cattolica e nelle Commissioni Diocesane. Dal 1965 fu Vicario Generale. Nel 1967 fu da Paolo VI elevato alla dignità episcopale e successe a Mons. Mele al governo dell'Eparchia di Lungro, in qualità di Amministratore Apostolico "sede plena". Alla morte di Mons. Mele avvenuta il 12 febbraio 1979 divenne titolare dell'Eparchia, che governò per 20 anni.

Attualmente faceva parte della Pontificia Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale e, in seno alla CEI, era membro del Segretariato per l'Ecumenismo e il Dialogo, e delegato per l'Ecumenismo nella Conferenza Episcopale Calabra.

Non è facile tratteggiare in poche pagine l'attività e la figura di questo grande vescovo scomparso, che il periodico cattolico di Cosenza "L'Unione" nel darne notizia del decesso definiva « uno dei migliori Pastori » della Chiesa calabrese. Instancabile lavoratore, che riceveva o si

del discorso artistico-culturale che, con tenacia e professionalità, porta avanti da tempo.

Percorrendo a ritroso il suo itinerario artistico emerge, pur in una apparente diversità di esperienze, un robusto discorso culturale incentrato sulla natura — nelle sue articolazioni e manifestazioni più varie e disparate — e sulla sua salvaguardia. Un pittore, dunque, ecologico, se proprio gli si vuole dare un'etichetta. Ma, si sa, le etichette sono sempre riduttive.

Un messaggio di salvaguardia, quello del Bugliaro, che raccorda e unifica i vari passaggi e le diverse scelte della sua arte.

Artista, nel significato più lato, da sempre, è approdato alla pittura nel 1980, dopo aver percorso una intensa e proficua esperienza nel campo grafico, fermamente convinto del fondamentale ruolo del disegno nell'arte del dipingere, in perfetta sintonia con il pensiero classico.

Ha sperimentato con successo la tecnica del "trompe-l'oeil" (inganna l'occhio) che, con la sua "prospettiva ribaltata", con accorgimenti tecnici e cromatici, presenta il quadro come frammento della realtà.

Nature morte, paesaggi (prevalentemente calabresi), scorci dei centri storici, costituiscono il contenuto e la sostanza dei quadri del Bugliaro. L'involucro, invece, è rappresentato da un armonioso ed indovinato cocktail di tinte, sempre più personalizzate, che impreziosiscono, vivacizzano e rendono incisivo e fruibile il messaggio. Predominano i colori caldi (soprattutto i gialli e i rossi) che evidenziano ottimismo per un domani migliore, un mondo nuovo ed integro non soltanto esteriormente, ma, principalmente, nei valori e nei sentimenti.

E l'uomo — il grande assente nelle tele del Bugliaro — diventa così il protagonista, e la sua presenza, sempre discreta e modesta, si avverte in ogni centrimetro quadrato.

Predominano, dicevamo, i colori caldi e rassicuranti, ma, di tanto in tanto, irrompe il coriaceo azzurro a rammentarci che ottimismo non è passività e fatalismo, ma operatività e dinamismo.

Un accenno a parte merita la sua ricerca sulle "Gjitonie", brillantemente concretizzatasi con la mostra presso il Centro di Iniziativa Culturale di S. Demetrio Corone. Il pittore ha riproposto alcuni angoli suggestivi e caratteristici del suo paese d'origine, sot-

servire la causa ecumenica, istituì un Centro Ecumenico-pastorale, tenne incontri con personaggi di rilievo della Chiesa ortodossa. Vigilò perché nella diocesi si osservassero fedelmente la legislazione, la prassi liturgica, la vita spirituale orientale. Contribuì alla edificazione di nuove chiese in stile bizantino. Completò la costruzione di case canoniche e locali di ministero pastorale, di nuovi asili infantili nelle parrocchie che ne erano ancora prive; diede un grande impulso al compimento di opere di restauro, di trasformazione e di riattamento di edifici di culto alle esigenze architettoniche e decorative del rito greco. Negli anni '70 presentò un progetto di ritorno al rito bizantino e di annessione all'Eparchia di un gruppo di paesi delle province di Cosenza e di Catanzaro. Nel 1974 avvenne il passaggio di Falconara Albanese alla

Eparchia di Lungro e fu istituita a Cosenza una parrocchia personale di rito greco. Il timore che il cambiamento di rito non incontrasse il favore della maggioranza dei diretti interessati, consigliò di non proseguire nell'intrapresa opera di riunificazione religiosa delle comunità albanesi che nei secoli passati avevano perduto il rito originario.

Quando fu colto dalla grave malattia che in pochi giorni lo condusse alla morte, Mons. Stamatì preparava la commemorazione del XII centenario del Concilio di Nicea, che doveva avere luogo nel mese di settembre 1987 con giornate di studio e con l'allestimento di una mostra di antiche icone bizantine provenienti da chiese della diocesi. Eterna sia la sua memoria!

PAPAS PIETRO MINISCI

Mons. Ercole Lupinacci nuovo Vescovo di Lungro

Mentre andiamo alle stampe apprendiamo che il papa Giovanni Paolo II, in data 15-12-1987 ha nominato mons. Ercole Lupinacci, eparca di Piana degli Albanesi dal 1981, nuovo vescovo di Lungro. Al neo-eparca formuliamo i più fervidi voti augurali e per un proficuo apostolato e per una incisiva azione spirituale, sociale e culturale al servizio della comunità arbëreshe.



Il nuovo Vescovo di Lungro, Mons. Ercole Lupinacci tra il direttore di "Zjari", papas Giuseppe Faraco, parroco di S. Demetrio C. e il parroco di Macchia A., papas Amedeo Marchiano.

A Mannheim

I Congresso internazionale sulla lingua, la storia e la cultura degli Arbëreshë

Il 25 ed il 26 giugno 1987 si è tenuto presso l'Università di Mannheim il I Congresso internazionale sulla lingua, la storia e la cultura degli Arbëreshë d'Italia, voluto ed organizzato dal prof. dr. Rupprecht Rohr, docente presso la "Lehrstuhl Romanistik II" del suddetto ateneo, noto agli albanologi per le sue ricerche e gli studi condotti, anni addietro, sulla parlata di Acquafredda.

Il Congresso, rilevante e qualificato momento di confronto e di scambio di idee, ha dato la possibilità ad insigni ed affermati albanologi, nonché a giovani studiosi, di presentare i risultati raggiunti da studi e ricerche recenti, ma soprattutto ha concesso l'opportunità di fare il punto sulla dibattuta e poliedrica problematica inerente gli Arbëreshë d'Italia.

I lavori sono stati avviati la mattina del 25 dallo stesso R. Rohr, il quale, accogliendo i convenuti, con un accorato discorso ha auspicato importanti risultati dal simposio, come pure ha espresso la volontà di garantire una continuità nel tempo di simili importanti iniziative per la salvaguardia di codesta ricchezza etnica.

I diciotto partecipanti, circa la metà di quanti avevano complessivamente accettato l'invito, provenienti da Polonia, Grecia, URSS, USA, RFT, Italia e Jugoslavia, hanno così presentato le loro relazioni il cui contenuto riportiamo succintamente.

Nella sezione dedicata alla storia ed alla cultura degli Arbëreshë sono intervenuti, nella mattinata del 25, il prof. Ignazio Parrino (univ. Palermo) con la relazione *L'autonomia amministrativa dei Siculi-albanesi e gli sviluppi culturali e so-*

ciopolitici conseguiti nei secc. XVIII e XIX (letta dal dr. Altimari, assente l'autore), ha posto d'accento sulle disagiate condizioni sociali ed economiche degli appena sopraggiunti profughi albanesi e sul loro successivo difficoltoso inserimento nella realtà indigena siciliana; ciò facilitato poi dai contratti di inabitazione stipulati con i signori locali, ottenendo così una singolare autonomia amministrativa più che rara per quei tempi; la prof. Gerda Homeyer (univ. Calabria) ha evidenziato il fattivo contributo della "Casa d'Europa" di Rende (CS) nel dibattito culturale locale nonché nella nascita di un nuovo modo di intendere le realtà minoritarie in quel crogiolo di lingue, culture e di etnie qual è la Calabria, nella relazione *Aufgaben der Casa d'Europa in Rende im mehrsprachigen Kalabrien*.

La prof. dr. Agnia V. Desnitskaja (univ. Leningrado) ha presentato la relazione *Folklorismus in der italo-albanischen Literatur des XIX Jahrhunderts*, con la quale ha espresso la convinzione di come il folklore abbia esercitato benefico influsso nella letteratura arbëreshë del XIX sec., offrendo originali spunti ed inediti argomenti circa il problema della genesi e della struttura metrica di taluni canti, come pure per la redazione e stesura di opere letterarie di rilievo. Ha concluso i lavori della mattinata il prof. dr. Martin Camaj (univ. Monaco) con la comunicazione *Kontinuität von altererbten Motiven und Formen in der Arbëresh Literatur*, interessante analisi dei temi epici ed amorosi tradizionali ed antichi, ripresi in seguito da scrittori letterati arbëreshë posteriori, fra i quali De Rada stesso.

Alla ripresa della conferenza, nel pomeriggio, dopo il saluto di benvenuto da parte del prof. dr. Heinrich Chantraine, rettore della Università di Mannheim, il dr. Francesco Altimari (univ. Calabria) ha

presentato i primi risultati di una ricerca da lui condotta nella R.F.T. sulle opere riguardanti le comunità arbëreshe in Italia, evidenziando l'importante e proficuo apporto dato dalla cultura e dalla scienza tedesche, dal 1787 ad oggi, per la conoscenza delle comunità arbëreshe in Europa. Il titolo provvisorio della comunicazione è: *Opere pubblicate nei paesi di lingua tedesca sulle comunità albanesi d'Italia*.

Il prof. Arshi Pipa (univ. Minneapolis) con la comunicazione *Umanisti italo-albanesi* ha trattato le conseguenze letterarie e filosofiche (ma non solo) proprie dell'epoca d'oro di Skanderbeg, con la quale ebbe avvio un ampio movimento intellettuale per mezzo di nomi quali Gazulius, Barletius, Bacichemus, Thomaus, degni rappresentanti — secondo il relatore — di quell'umanesimo albanese "di marca italiana e più precisamente veneta". Shefqet Pllana, docente dell'università del Kosovo (YU) ha relazione su *Kontributi i Jeronim de Radës në fushën e folklorit arbëresh*. Sulla base del confronto analitico fra le due pubblicazioni delle *Rapsodie* raccolte da De Rada, è stata effettuata un'indagine sulle differenze testuali, sulle aggiunte e sugli stralci di canti e persino sulle trasformazioni e differenze riscontrate nei versi delle due edizioni. Il relatore ha anche evidenziato il rapporto e la collaborazione del De Rada con altri studiosi e folkloristi europei. Il dr. Italo C. Fortino (univ. Calabria) ha concluso la prima giornata con la relazione *Le "Kalimere" di Francesco Antonio Santori*. Con questa nuova ricerca, Fortino, ha contribuito ulteriormente a definire con maggiore precisione la tipologia, le caratteristiche stilistiche e letterarie proprie dei Santori; se si considera che i manoscritti, conservati nella Biblioteca Reale di Copenaghen, finora sono rimasti inediti, la ricerca ed i risultati sono da considerarsi ancor più lo-

devoli ed apprezzabili.

Il giorno 26, il Congresso è continuato con le relazioni riguardanti l'area letteraria e quella specificamente linguistica.

Il prof. Giuseppe Trebisacce (univ. Calabria) ha cominciato presentando la sua relazione *Comunità nazionale e comunità arbëreshe: considerazioni storiche e pedagogiche*. Partendo dal presupposto che gran parte del patrimonio culturale e linguistico degli Arbëreshë è andato perduto, che tipo di salvaguardia va adottata per tutto ciò che rimane ancora in vita? A questa domanda la risposta del relatore è indirizzata verso una soluzione per mezzo di strategie educative proprie della scuola e delle altre istituzioni formative delle comunità arbëreshe, previo naturalmente un forte impegno ed una ulteriore coesione delle forze culturali delle comunità medesime.

Strettamente collegato al precedente è stato l'intervento del dr. Mario Bolognari (univ. Calabria) dal titolo *La comunità arbëreshe sullo scenario mondiale dopo le emigrazioni degli ultimi cento anni*. Di ritorno da una permanenza di studio in Canada, il sociologo ha tratteggiato le peculiarità della diaspora, il mantenimento e la scomparsa di determinati modelli sociali, l'integrazione nei nuovi tessuti urbani all'estero ed il mantenimento dello spirito di appartenenza come pure della lingua materna.

Alessandro Costantino, arbëresh originario di Carfizzi (CZ) ed emigrato da molti anni nella Rep. Fed. Tedesca, ha aperto la sezione dedicata alla linguistica con la comunicazione *Bilinguismo dall'Est o trilinguismo dal Nord?* L'autore ha analizzato con meticolosità il codice linguistico proprio degli emigrati arbëreshë di Carfizzi in Germania, i quali, in seguito alla singolare concentrazione in un'unica zona, hanno dato origine alla piccola diaspora denominata "Carfizzi i Vogël". Sono stati messi in

risalto i problemi sorti per azione del contatto linguistico e del mistilinguismo, e riportando un inconsueto ed appassionante elenco di etimologie popolari, di calchi sintattici, di integrazioni lessicali spurie, si è data la possibilità di verificare la reazione dei parlanti in seguito al sovraccarico di codici utilizzati ed allo stress linguistico che codesti arbëreshë si sono autonomamente imposti.

La dr. Irene Sawicka (univ. Varsavia) nel suo lavoro *Phonetic Balkanisms in Italo-Albanian*, ha trattato alcuni fenomeni fonetici ritenuti essere dei balcanismi ed i cui tratti sono presenti in alcune parlate arbëreshe come pure ampia estesi a dialetti italiani.

Nel pomeriggio, il dr. Giovanni M. G. Belluscio, arbëresh di San Basile, ha presentato la comunicazione *A First Acoustic-Perceptual Study of the Vowel Systems of Frasnita, Ungra and Shën Vasili*, scritto a due mani insieme col prof. John Trumper, ordinario di Linguistica all'Università della Calabria, col quale ha comunicato i risultati ottenuti da uno studio di fonetica acustica dei fonemi vocalici di tre parlate arbëreshe del cosentino, trattandone la qualità, la quantità degli stessi nonché la loro disposizione all'interno del trapezio vocalico previo confronto reciproco fra gli stessi e con le vocali cardinali dell'italiano standard.

Einige Bedingungen der Vokalquantität im Lichte neuer Materialien aus Piana degli Albanesi, è il titolo della relazione della dr. Gabriele Birken (univ. Mannheim) nella quale ha classificato i fonemi vocalici di due parlati di Piana degli Albanesi (PA) di diverso ceto sociale ed età usando come parametro la quantità vocalica. I dati risalenti al 1974/75 sono stati confrontati con le regole generali sulla quantità vocalica elaborate in precedenza da altri studiosi sulle parlate di Acquafredda e della stessa Piana.

Ha fatto seguito la relazione della dr.

Elvira Glaser (Bamberg, RFT) *Die Struktur des Wortschatzes in einer italo-albanischen Gemeinde*, risultato di una ricerca sul campo condotta a Frascineto (CS). La relatrice ha studiato la composizione della frase albanese nelle giovani generazioni, ponendo maggiore attenzione ai prestiti derivati dal contatto linguistico col calabrese e l'italiano, alla loro partecipazione quantitativa e qualitativa nella formazione della frase ed all'integrazione effettuata dai parlanti in base alla situazione in cui i loro atti linguistici sono prodotti.

Il dr. Tito Jochalas, del Centro Studi del Sud-Est Europeo (Accademia di Atene) nel sostenere la sua tesi circa il luogo di provenienza della maggior parte delle popolazioni albanesi in Italia, individuato dallo stesso nel Peloponneso, ha presentato come prova a sostegno, nel suo articolo *Nonni e cognomi greci nelle comunità greco-albanesi d'Italia*, una nutrita raccolta di nomi di battesimo e cognomi greci spulciati negli archivi ecclesiastici dei paesi "greco-albanesi in Sicilia", per mezzo dei quali ha attestato senza molti dubbi che, insieme con gli albanesi della Grecia, nei paesi dell'Italia Meridionale si stabilirono numerosi greci provenienti anche da Creta, Peloponneso, Eptaneso e da altre parti della Grecia.

Di carattere prettamente etimologico è stata la relazione del prof. Eric P. Hamp (univ. Chicago) dal titolo *Des archaïsmes de l'arbëreshë*. Il noto linguista, autore di un fondamentale studio fonologico della parlata di Vaccarizzo Albanese (1954), è partito dalla ricostruzione di lessemi albanesi per mezzo delle etimologie non documentate dell'indoeuropeo, integrate da relazioni con diverse lingue e dialetti balcanici, affrontando poi il problema delle tre laterali originarie dell'albanese /j, ʃ, ʎ/, il dittongamento di *e ed altri fenomeni ancora, spiegabili secondo

lui, soltanto per mezzo dell'arbërishtja comune, sistema che mantiene a vari livelli i passaggi avvenuti storicamente.

I lavori del Congresso sono stati conclusi dai proff. Walter Breu (univ. Monaco) e Latif Mulaku (univ. Kosovo). Il primo ha presentato la comunicazione *Das italoalbanischen "Perfekt" in sprachvergleichender Sicht*. Studioso di filologia slava, il relatore ha confrontato la costruzione verbale del perfetto italo-albanese del tipo kam+part. pass., riscontrata in alcune comunità italo-albanesi ed in testi del secolo XVIII, con le forme simili presenti in altre lingue, rilevando che la costruzione albanese ha solo un valore modale e mai temporale. Raffronti sono stati fatti anche con le costruzioni verbali del perfetto e dell'ammirativo dell'albanese letterario.

Il prof. Mulaku infine ha trattato la lingua del primo scrittore italo-albanese: Lekë Matrënga. La sua opera, del 1592, "E mbësuaime e krështerë" riveste una importanza eccezionalmente grande per la storia della lingua albanese. L'autore nella relazione *Fjalëformimi në gjuhën e Lekë Matrëngës* ha analizzato soltanto le parole composte per mezzo di prefissi e

suffissi presenti nell'opera suddetta. Si rileva che il maggior numero dei composti riguarda le antiche parole formate da të + participio, mentre per gli aggettivi numerosi si contano quelli formati col suffisso -shim (-shëm).

Al Congresso molti sono stati anche i partecipanti esterni, soprattutto studenti universitari; fra gli altri hanno seguito i lavori il prof. Renato Avato, arbëresh emigrato da anni in Germania ed impegnato nel mantenimento delle peculiarità etniche degli Arbëreshë presenti in Germania, ed il prof. dr. Vasile Barba, rappresentante della minoranza etnica arumena (Valacchi) e direttore della rivista *Zborlu a nostru* (La nostra parola). Grandi assenti i tanto attesi studiosi dell'università e dell'Accademia delle scienze d'Albania, e quelli della DDR.

Gli Atti del Congresso sono in preparazione ed ormai prossima è la loro pubblicazione. Per gli interessati l'indirizzo della cattedra di romanistica è il seguente: Universität Mannheim - Lehrstuhl Romanistik II - Schloss - Postfach 10 34 62 - D 6800 Mannheim 1.

GIOVANNI M. G. BELLUSCI



Alcuni partecipanti al Congresso di Mannheim, da sinistra, in alto: A. Pipa, T. Jochales, I. Fortino, R. Rohr, M. Bolognari, M. Cemaj, A. Desnitskaja, Sh. Pilana; in basso: L. Mulaku e F. Altinari.

CARTELLA DI COSTUMI FEMMINILI DEGLI ALBANESESI D'ITALIA

Per la collana grafica arbëreshe, a cura di Pasquale De Marco ed Italo Elmo, è uscita la prima cartella comprendente 10 splendidi costumi femminili degli albanesi in Italia, acquarellati a mano.

L'autore, Antonello Curcio, giovanissimo pittore di Lattarico (Cosenza), diplomato al Liceo Artistico Statale di Cosenza è iscritto all'Accademia di Belle Arti di Roma (sezione pittura).

Pur nella sua brevissima esperienza artistica, ha già superato la pittura figurativa, con al centro l'uomo ed i suoi problemi ("Pathos", "Perché", "Prostituta", sono alcuni significativi titoli di sue opere), giungendo alla pittura informale che nel colore l'elemento preponderante e vitale.

Questa dei costumi arbëreshe è un'esperienza particolare e straordinaria, che però a lungo raggio si inserisce nel leit-



Costume femminile di Spezzano Albanese



Costume femminile di S. Costantino Albanese

motiv del discorso culturale dell'artista sempre interessato e partecipe ai drammi dell'uomo di oggi, con particolare riferimento alle minoranze, non solo etniche.

La storia del costume arbëreshe è ancora da scrivere. Molti sono gli interrogativi che aspettano una risposta. Fu importato dall'Albania? Ha subito l'influsso della civiltà calabrese? E' stato "inventato" in un secondo tempo? O altro ancora?

E' uno dei costumi più raffinati. Elegante, prezioso per i materiali usati, ricco di particolari e colori. Prevalgono il rosso, il nero, il viola, il marrone, il verde ed il blu.

In questa cartella sono presentati 10 esemplari di gala (esiste anche il costume giornaliero e quello di mezza festa) di altrettante aree più o meno omogenee.

ARTISTI ARBERESHE: SALVATORE BUGLIARO



Scorcio di "gjitonia" a S. Demetrio Corone.

Salvatore Bugliaro è nato a S. Demetrio Corone nel 1946; laureato in Lettere Moderne, ha svolto per quasi un ventennio attività educativa in convitti nazionali e attualmente è impiegato presso il Provveditorato agli Studi di Cosenza.

Abita a Rossano Scalo, ma il suo cuore è a S. Demetrio Corone dove spesso "sale" per attingere nuova linfa per il proseguimento

del discorso artistico-culturale che, con tenacia e professionalità, porta avanti da tempo.

Percorrendo a ritroso il suo itinerario artistico emerge, pur in una apparente diversità di esperienze, un robusto discorso culturale incentrato sulla natura — nelle sue articolazioni e manifestazioni più varie e disparate — e sulla sua salvaguardia. Un pittore, dunque, ecologico, se proprio gli si vuole dare un'etichetta. Ma, si sa, le etichette sono sempre riduttive.

Un messaggio di salvaguardia, quello del Bugliaro, che raccorda e unifica i vari passaggi e le diverse scelte della sua arte.

Artista, nel significato più lato, da sempre, è approdato alla pittura nel 1980, dopo aver percorso una intensa e proficua esperienza nel campo grafico, fermamente convinto del fondamentale ruolo del disegno nell'arte del dipingere, in perfetta sintonia con il pensiero classico.

Ha sperimentato con successo la tecnica del "trompe-l'oeil" (inganna l'occhio) che, con la sua "prospettiva ribaltata", con accorgimenti tecnici e cromatici, presenta il quadro come frammento della realtà.

Nature morte, paesaggi (prevalentemente calabresi), scorci dei centri storici, costituiscono il contenuto e la sostanza dei quadri del Bugliaro. L'involucro, invece, è rappresentato da un armonioso ed indovinato cocktail di tinte, sempre più personalizzate, che impreziosiscono, vivacizzano e rendono incisivo e fruibile il messaggio. Predominano i colori caldi (soprattutto i gialli e i rossi) che evidenziano ottimismo per un domani migliore, un mondo nuovo ed integro non soltanto esteriormente, ma, principalmente, nei valori e nei sentimenti.

E l'uomo — il grande assente nelle tele del Bugliaro — diventa così il protagonista, e la sua presenza, sempre discreta e modesta, si avverte in ogni centrimetro quadrato.

Predominano, dicevamo, i colori caldi e rassicuranti, ma, di tanto in tanto, irrompe il coriaceo azzurro a rammentarci che ottimismo non è passività e fatalismo, ma operatività e dinamismo.

Un accenno a parte merita la sua ricerca sulle "Gjtonie", brillantemente concretizzatasi con la mostra presso il Centro di Iniziativa Culturale di S. Demetrio Corone. Il pittore ha riproposto alcuni angoli suggestivi e caratteristici del suo paese d'origine, sot-

tolineandone sì il degrado strutturale, ma soprattutto presentandoli come simbolo di una cultura — quella arbëreshe — fortemente minacciata. E' il suo un grido di dolore per un tipo di organizzazione sociale in via di estinzione. E' un viaggio a ritroso alla ricerca delle proprie radici. Ed anche qui il protagonista è l'uomo!

Salvatore Bugliaro è, quindi, pittore della tradizione, intesa però come storia, attività, innovazione, mai come inerzia e conservatorismo.

Oltre alla citata personale di S. Demetrio Corone sulle "Gjitonie", l'artista ha esposto a Corigliano C. (Libreria "Il Fondaco", 1983); a Rossano Scalo (Associazione Culturale "Lo Specchio", 1984); a Rossano C. (Associazione Culturale "Roscianum", 1985); a Quattromiglia di Rende (Scuola Media Statale, 1987). Quale componente del gruppo "Artisti Rossanesi" ha preso parte alle seguenti mostre collettive: Corigliano Calabro (Seconda Fiera Campionaria, 1987); a Mirto (Circolo Culturale, 1987); Rossano Scalo (Premio "Città della Magna Grecia", fuori concorso, 1987); Rossano ("Le Clarisse: esempi di vita ascetica", 1987).

PASQUALE DE MARCO