

La terra ai forestieri

a cura di
Giampaolo Salice





Questo volume è finanziato con fondi del progetto “Migrazioni straniere e colonizzazione interna nel Mediterraneo d’età moderna” Legge Regionale 7 AGOSTO 2007, N. 7 Promozione della ricerca scientifica e dell’innovazione tecnologica in Sardegna. Bando 2015 “Capitale Umano ad Alta Qualificazione”



Storia.dh.unica.it/colonizzazioneinterne

Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali pubblicazione realizzata con il contributo RAS L.7/2007 annualità 2015

© Copyright 2019 Pacini Editore

ISBN: 978-88-6995-598-3

Rapporti con l'Università

Lisa Lorusso

Responsabile editoriale

Francesca Petrucci

Realizzazione editoriale



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa)

Fotolito e Stampa

IGP Industrie Grafiche Pacini

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall’art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall’accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale sopracitato potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto.

INDICE

Nota del curatore	p.	7
Introduzione. L'uomo è la più preziosa derrata della terra	»	9
<i>Marcello Verga, Isem CNR</i>		
Vassalli, forestieri, "quasi cittadini". Diaspora e integrazione zingara nel Regno di Napoli (secc. XV-XVIII)	»	13
<i>Elisa Novi Chavarria, Università degli Studi del Molise</i>		
Zingari e gitani tra città e campagna. Forme e mutamenti di una presenza inammissibile. Il caso sardo (XVI -XVIII sec.)	»	31
<i>Massimo Aresu, University of Leeds</i>		
I <i>Græcorum casalia</i> in Sicilia (XV-XVI secolo)	»	61
<i>Paolo Militello, Università degli Studi di Catania</i>		
Se li mandassimo in Africa? Un progetto di colonizzazione per i greco-albanesi di Napoli (XVI secolo)	»	81
<i>Gennaro Varriale, Università degli Studi di Napoli Federico II</i>		
Diaspore greche e colonizzazione interna nella Toscana granducale (secoli XVI-XVII)	»	101
<i>Giampaolo Salice, Università degli Studi di Cagliari</i>		
Colonizzazioni nell'Adriatico moderno (1500-1800)	»	129
<i>Egidio Ivetic, Università di Padova</i>		
La Nuova Barcellona: la città dell'esilio della guerra di successione spagnola	»	137
<i>Agustí Alcoberro i Pericay, Universitat de Barcelona</i>		
"Colonos católicos, alemanes y flamencos" ... pero no solo. Extranjeros en las nuevas poblaciones de Sierra Morena (1767-1793).....	»	165
<i>Maria Amparo Lopez Arandia, Universidad de Extremadura</i>		
Migrazioni e colonizzazioni nel Mediterraneo. Un bilancio provvisorio?	»	203
<i>Maurice Aymard, École des Hautes Études en Sciences Sociales - EHESS - Paris</i>		
Bibliografia.....	»	215
Indice dei nomi	»	237
Indice dei luoghi	»	249

DIASPORE GRECHE E COLONIZZAZIONE INTERNA NELLA TOSCANA GRANDUCALE (XVI-XVII SECOLO)

GIAMPAOLO SALICE
Università degli Studi di Cagliari

Una vicenda di lungo periodo

Fino a qualche decennio fa, la diaspora greca è stata descritta come una costellazione di gruppi dispersi, tra loro omogenei sotto il profilo etnico e culturale e dunque riconducibili ad una comune madrepatria di cui costituirebbero un prolungamento esterno. Questa immagine era il prodotto della propaganda e della letteratura filelleniche, le cui prime manifestazioni si registrano nel Settecento, in coincidenza con l'avanzata russa verso l'impero Ottomano e le rivolte ortodosse anti-turche. Un dispositivo narrativo che si sviluppa ulteriormente nella temperie romantica dell'Ottocento, che accompagna e legittima l'indipendenza politica della Grecia.

Negli ultimi decenni, la storiografia ha messo in luce il carattere artificioso di simile interpretazione, mostrando che la diaspora greca è stata un'esperienza storica animata da soggetti e gruppi culturalmente disomogenei, solo debolmente o per nulla legati alla madrepatria, termine anch'esso vago, dal momento che non indica lo stesso ambito territoriale per tutti coloro che, definendosi greci, sperimentano la dispersione. Lo stesso termine "greco" è ambiguo, essendo utilizzato in età moderna per indicare gruppi diversi per estrazione territoriale, tradizioni culturali e linguistiche: chi viene dalla Grecia dunque, ma anche chi è originario dei Balcani, dell'Asia Minore o del Vicino Oriente¹. *Greco* erano anche quegli albanesi che tra XV e XVII secolo furono protagonisti della fondazione di decine di insediamenti rurali nei regni di Napoli e di Sicilia²; e greci erano definiti spesso anche i gitani che attraversavano gli spazi dell'Europa continentale e quelli mediterranei.

Talvolta si è preferito utilizzare il termine "ortodosso" per abbracciare uno spazio sociale che nella confessione religiosa rinviene uno dei suoi marcatori più importanti³. Ma nella costellazione di colonie diasporiche greche, gli ortodossi, gli uniati e i cattolici si mescolano e si sovrappongono, trasformando il confine tra ortodossia orientale e obbedienza latina in una frontiera mobile, temporanea ed evanescente.

Anche per queste ragioni, invece che di "diaspora greca" sarebbe forse più opportuno parlare di "diaspore greche", a sottolineare il carattere plurale di un'esperienza alla quale sono riconducibili colonie,

¹ M. Grenet, *La Fabrique communautaire. Les Grecs à Venise, Livourne et Marseille, v. 1770-v. 1830*. Rome, École française de Rome, 2016, 2010, pp. 23-29.

² Si vedano in questo volume i saggi di Paolo Militello e Gennaro Varriale.

³ A. Falcetta, *Ortodossi nel Mediterraneo cattolico: frontiere, reti, comunità nel Regno di Napoli (1700-1821)*, Roma, Viella, 2016.

comunità, gruppi tra loro eterogenei sotto i profili sociale, culturale, etnico e che sono protagonisti di esperienze che è impossibile ridurre all'immagine univoca e internamente omogenea di diaspora, tanto in voga presso certa storiografia nazionalista greca del passato. Sì perché persino gli insediamenti diasporici scaturiti dallo stesso movimento migratorio possono sviluppare caratteristiche diverse, dipendenti dal tipo di relazioni stabilite coi poteri pubblici, con le popolazioni e col sistema economico-produttivo dei diversi Paesi ospitanti. In questo quadro, anche la fede professata è oggetto di una negoziazione i cui esiti variano da caso a caso, sebbene la Chiesa romana si sforzi di imporre sempre la stessa cornice di norme in tutti gli stanziamenti levantini nell'Occidente cattolico. Ma stabilizzare le colonie forestiere, sia sotto il profilo spirituale che materiale, è un affare complicato. Anche perché i sentimenti di appartenenza e le strategie di riproduzione familiare dei coloni si consumano in un ambito che non è solo quello locale, ma si proietta anche verso il *network* diasporico che la colonia sfrutta⁴.

L'attenzione degli studiosi si è finora concentrata soprattutto sulle reti imprenditoriali e dunque sulle colonie insediate nelle città portuali. Scarsa attenzione è stata invece rivolta agli insediamenti diasporici d'ambiente campestre, formati prevalentemente da contadini e artigiani, da militari e sacerdoti. Eppure, a dispetto del loro carattere eminentemente rurale, queste colonie conservano nel corso della loro vita significativi legami con la rete dispersa da cui sono scaturite, restando in bilico tra la stabilità propria degli insediamenti agricoli e la mobilità che invece caratterizza le "nazioni" d'ambito urbano.

È il caso che questo saggio analizza, relativo al tentativo di ripopolamento di alcuni territori di frontiera nella Toscana granducale del Seicento con coloni originari della penisola greca di Maina. Fin dal Cinquecento, in un contesto segnato dal declino della manifattura laniera, dalle difficoltà di approvvigionamento cerealicolo e dal tono dimesso delle relazioni commerciali, i governi granducali avevano cercato di impiegare forestieri nel potenziamento demografico, commerciale e produttivo del principato, spingendosi fino a sottrarli nascostamente ad altre potenze regionali⁵. Centrali nel piano di rafforzamento dello Stato erano il popolamento delle terre della scomparsa Repubblica di Siena, conquistata da Firenze tra 1555 e 1559, e la conversione di Livorno in un grande porto

⁴ Sulle "tre fasi" della diaspora marittima greca cfr. G. Harlaftis, *Mapping the Greek Maritime Diaspora from the early Eighteenth to the Late Twentieth centuries*, in I. Baghdiantz McCabe - G. Harlaftis - I. Pepelasis Minoglou (a cura di), *Diaspora Entrepreneurial Networks: Four Centuries of History*, Oxford e New York, Berg, 2005, pp. 147-171.

⁵ È il caso dei mercanti e dei contadini greci che la Toscana sottrae a Venezia nei primi anni Sessanta del XVI secolo. Cfr. D. P. Dell'Agata, *Greci e slavi in alcuni tentativi popolazionistici dei primi granduchi di Toscana*, «Europa Orientalis»/8 (1989), p. 108.

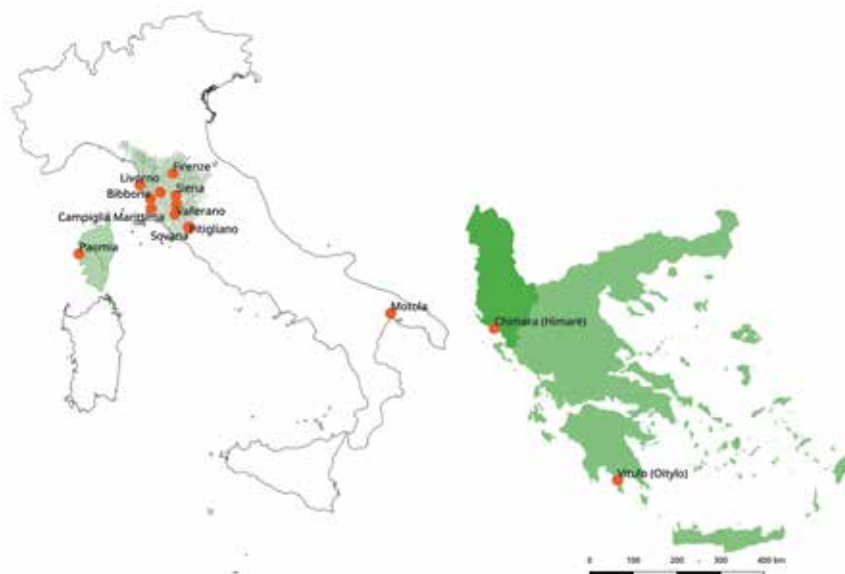


Fig. 1 La diaspora maniotta in Toscana - Elaborazione mappa: G. Salice

mediterraneo⁶. La trasformazione di quello che ancora a metà Cinquecento era un piccolo borgo marittimo in uno snodo commerciale tra i più importanti del Mediterraneo⁷ è promossa da Ferdinando I (1587-1609), attraverso l’emanazione di diversi bandi tra 1590 e 1603. Il bando del 1590 è pensato per favorire lo stanziamento dei greci, soprattutto i marinai e i mercanti che già da tempo frequentano la Toscana. I privilegi concessi dal Granduca incoraggiano l’aumento de “i matrimoni con le donne latine e a quel punto il granduca fece fabbricare una chiesa a Livorno, spendendo 2171 scudi, a valere sulle paghe assegnate ai greci di servizio nelle galere e altri impieghi”⁸.

⁶ R. Burigana, “Troppa tolleranza”? *La ri-fondazione della città di Livorno (1606)*, «Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP», 5/1 (2015), pp. 121–138; G. Marocci, *Itinerari marrani. I portoghesi a Livorno nei secoli dell’età moderna*, in A. Prosperi (a cura di), *Livorno 1606–1806, luogo di incontro tra popoli e culture*, Torino, Allemandi 2009, p. 405.

⁷ L. F. Fischer - S. Villani, “People of Every Mixture”. *Immigration, Tolerance and Religious Conflicts in Early Modern Livorno*, «Immigration and Emigration in Historical Perspective», 1 (2007), pp. 93–107.

⁸ Queste le parole con cui, in un dispaccio del 1759, l’arcivescovo di Pisa Francesco Guidi fornisce al prefetto di Propaganda Fide, cardinale Giuseppe Spinelli, i dettagli sull’origine della chiesa greca di Livorno. Cfr. Archivio Storico Propaganda Fide (d’ora in avanti ASPF), Scritture riferite nei congressi (SC),

In un primo momento, il luogo di culto assegnato ai levantini è però la chiesa di San Jacopo, sita in prossimità della costa. Secondo alcuni studiosi, la scelta di sistemare i greci all'esterno della città sarebbe dovuta alla volontà di celare la presenza dei forestieri "scismatici" allo sguardo di Roma⁹.

Tuttavia, sappiamo che il controllo di Roma sui forestieri sospetti di "scisma" fu puntuale fin dal loro primo stanziamento. Già nel 1576, il vescovo di Rimini Giovanni Battista Castelli giunge in visita apostolica proprio a San Jacopo¹⁰. Il visitatore vi trova un sacerdote greco e lo sottopone a puntuale esame¹¹. Il greco esaminato si chiama Partenio ed è un frate agostiniano del convento livornese di San Giovanni Battista, istituto dal quale dipende la chiesa di San Jacopo. Partenio è parroco della chiesa dei greci da otto anni, autorizzato sia dall'autorità apostolica, sia da Cosimo de' Medici, col consenso degli stessi frati livornesi di San Giovanni. In occasione della visita ispettiva, il vescovo Castelli verifica se Partenio è sinceramente sottomesso all'autorità del Pontefice e della Chiesa di Roma e se conosce sacramenti e dogmi cattolici. Inoltre, il vescovo ordina che nessun ecclesiastico greco "ardisca consacrare il illustrissimo corpo e sangue di nostro Signor sopra tela, ancorché benedetta, ma solo sopra pietra consagrata, sotto pena di scomunicazione e di star prigione per due anni"¹². Il Santissimo Sacramento dell'altare si dovrà tenere

in tabernacolo condecante e chiuso a chiave e in vaso almeno di rame dorato. Si muti ogni settimana. Si provveda a far sei mesi di calice onesto per la consecrazione. Pane benedetto, ma non consagrato, non dia se non ai greci. Non celebri matrimoni quando la sposa sia latina sotto pena di sospensione ecclesiastica e di prigione ad arbitrio del reverendissimo ordinario. L'olio santo per infermi non si conservi in vasi di vetro, ma di stagno. Si faccia all'altare una predella di legno. Non amministri sacramenti se non a quei greci che viveranno totalmente secondo il rito greco¹³.

L'assetto insediativo della colonia greco-livornina cambia nel 1606, quando viene consacrata la chiesa della Santissima Annunziata, detta anche dei "greci uniti", eretta nel cuore della Livorno nuova. I levantini vi si insediano tutt'intorno, da dove possono più agilmente partecipare alla vita socio-economica della città.

La politica granducale necessità però non di soli marinai e mercanti, ma anche di braccia contadine da impiegare nel ripopolamento, nella bonifica e nella messa a coltura delle ampie porzioni di terra che giac-

Italo-Greci, busta 4 (1741-1760), c. 488, dispacci del 17 settembre 1759.

⁹ F. Funis, *Gli insediamenti dei Greci a Livorno tra Cinquecento e Seicento*, «Città e Storia», 2/1 (2007), pp. 62-63.

¹⁰ ASPF, SC, Italo-Greci, busta 1 (1576-1680), 1-3v.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

ciono improduttive. Il bisogno di questa tipologia di coloni si acuisce negli anni Novanta del Cinquecento, quando crisi produttive e carestie mettono a dura prova le capacità del Granducato di soddisfare il fabbisogno alimentare interno¹⁴. Sul tavolo di Ferdinando I arrivano memorie e progetti di riforma per migliorare qualità e quantità delle produzioni agricole. In uno di questi documenti, non datato, ma riferibile appunto al XVI secolo, un certo Bondeni sottolinea il fallimento delle “molte diligenze” e dei “mandati bandi” con cui si è cercato di incentivare lo sviluppo rurale del principato¹⁵. Invece che “cultivare le possessioni et aumentare le entrate dello Stato”, i sudditi si contentano di produrre per lo stretto necessario ed “essi se la passarono co’ quel poco di vita senza profitto alcuno, né più oggi se ne parla, che apporta grandissimo danno a tutto lo Stato”¹⁶. Per invertire una tendenza così dannosa, Bondeni propone la riforma dei contratti di mezzadria, così da offrire maggiori tutele ai proprietari dei poderi. Questi ultimi, prima di consegnare i rispettivi predi al mezzadro, ne faranno calcolare il valore a “due amici comuni”¹⁷. Alla scadenza del contratto, “quando il contadino se ne andrà”, il proprietario si riprenderà il bene con tutte le pertinenze, limitandosi a riconoscere al mezzadro la metà delle migliorie da questi apportate.

Il mancato sviluppo agricolo – si legge ancora nella memoria – non si deve solo ai mancati investimenti da parte dei possidenti, ma anche alla difficile coesistenza di spazi seminati e transumanza. Per questo si propone di introdurre l’obbligo per “tutti li pastori o pecorari che vanno col bestiame a svernare nelle Maremme” che “per tutta la strada a dove passano” si rivolgano di volta in volta “al padrone di quel luogho”, per farsi dire dove alloggiare il bestiame. In questo modo, non solo si eviteranno le devastazioni dei campi, ma i proprietari dei poderi potranno aggiungere un nuovo introito che “sarà di gran giovamento”¹⁸.

Nelle aree di recente annesse al Granducato, la preoccupazione per il tono modesto delle produzioni agricole si somma a quelle di carattere strategico. I territori dell’ex Stato senese formano l’ampio margine meridionale del principato mediceo, il cui controllo da parte di Firenze è affare non scontato, che implica non tanto il dispiegamento di effettivi militari, quanto soprattutto l’attivazione di piani di rilancio agricolo e di popolamento, possibilmente col coinvolgimento di elementi fedeli alla dinastia regnante. Non basta attrarre contadini: meglio se questi sono forestieri, perché estranei al quadro territoriale da riassetare e meno soggetti ai condizionamenti delle élite locali. È per queste ragioni che tra XVI e XVII secolo i granduchi cercano continuamente di intercettare i

¹⁴ F. Diaz, *Il Granducato di Toscana, vol. I, I Medici*, in “*Storia d’Italia*” diretta da Giuseppe Galasso, Torino, Utet, 1976, pp. 333–334.

¹⁵ Archivio di Stato di Firenze (ASF), Miscellanea Medicea, 370, 10, «*Sopra la coltivazione*»: memoria di *** Bondeni sulla coltivazione dei campi, cc.1-2.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

flussi migratori che attraversano il Mediterraneo. Il tentativo, studiato di recente¹⁹, di insediare nella Toscana rurale i *moriscos* espulsi da Spagna e Portogallo nel 1609 non fu dunque un caso isolato, né il primo della serie, ma episodio significativo di una strategia perseguita dalla casa regnante in un arco cronologico relativamente ampio.

Tra 1580 e 1581 Ferdinando I apre una complessa trattativa con un gruppo di esuli greco-albanesi originari della cittadina portuale e dell'area di Chimara (oggi *Himarë*). Con dispaccio scritto il 16 dicembre 1580 dal prete ortodosso Atanasio Chubach, "vechi et giovani di Chimara et tutti li antichi di Albania piccoli et grandi" si sono detti disponibili a trasferirsi in Toscana²⁰. Rimasti senza "il nostro padrone il sr. Schandarbeo" – si legge ancora nel documento – i supplicanti si sono ritrovati a sostenere da soli la lotta "con li chani de Turchi et habiamo ogni giorno di nostra vita guerra con loro et mai si possiamo difendere dalli danni di detti tiranni"²¹. Giunti a conoscenza di "come Vostra Altezza Serenissima, è un signor buono et generoso", i chimariotti hanno inviato alla corte del granduca il capitano Alexio, il reverendo Angiolino Castro Filacho e il pope Gicho Nicola, per prendere visione del "suo paese". Sono gli esiti del recente conflitto tra Venezia e Sublime Porta²² a spingere i greco-albanesi alla migrazione, rafforzando però una disponibilità che a Firenze era già stata manifestata ai tempi del granduca Cosimo I (1519-1574).

Nel XVI secolo, simili dialoghi a distanza sono possibili grazie alla rete di intermediari alimentata dagli stessi greco-albanesi. Una organizzazione informale, che attraversa la gran parte della penisola italiana e che ha in Napoli uno dei suoi centri nevralgici. La capitale partenopea è infatti uno spazio di intermediazione e organizzazione fondamentale

¹⁹ C. Santus, *Moreschi in Toscana. Progetti e tentativi di insediamento tra Livorno e la Maremma (1610-1614)*, «Quaderni Storici»/3/2013 (2013), pp. 745-778; B. Pomara Saverino, *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*, Firenze, Firenze University Press, 2017, pp. 92-104.

²⁰ ASFI, Mediceo del principato, fascicolo 4279, c. 20. Secondo altre fonti, i coloni sarebbero originari della albanese *Dukat*. Cfr. P. Minucci Del Rosso, *Di alcune colonie greche nello Stato di Siena sotto il governo mediceo*, Vol. IV, Siena, Carlo Nava 1897, p. 12.

²¹ ASFI, Mediceo del principato, fascicolo 4279, c. 20. Questo progetto di stanziamento in Toscana è l'ennesimo episodio di colonizzazione interna generato dalla dispersione diasporica dei chimariotti tra XV e XVI secolo in numerosi territori italiani e al quale fa riferimento, in relazione al caso siciliano, il saggio di Paolo Militello presente in questo volume. Sull'appartenenza della regione (e dell'esperienza storica) di Chimara al mondo greco oppure a quello albanese il dibattito è ancora aperto e non è giunto a conclusioni definitive. Su questo cfr. N. Gregorič Bon, *Contested spaces and negotiated identities in Dhërmi/Drimades of Himarë/Himara area, southern Albania : dissertation*, thesis, Nova Gorica, University of Nova Gorica, 2008, pp. 117-124.

²² P. Bizzarri, *Histoire de la guerre, qui c'est passée entre les Venetiens et la sainte ligne, contre les Turcs pour l'isle de Cypre 1570-72*, F. de Belleforest (trad.), Paris, Chesneau 1573.

per gli esuli levantini, che vi si insediano numerosi, favoriti dalle autorità locali, che li assoldano come emissari, spie, informatori da dislocare in Maina, in Epiro, nella stessa Chimara, al fine di tenere sotto controllo e prevenire i movimenti dei turchi²³.

Posizionati al centro di questo articolato sistema relazionale, i greco-albanesi lo sfruttano sia per guadagnare sostegno diplomatico-militare nel confronto con i Turchi, sia per assicurare corridoi di fuoriuscita sicuri agli ortodossi pronti ad emigrare dallo scacchiere greco-balcanico in cerca di migliori condizioni di vita. I dispacci chimariotti inviati nel 1581 a Ferdinando I²⁴ spronano il granduca ad inviare “qua, se li piace, un suo huomo a vederci noi et il nostro paese, acciò possa vedere et darli raguaglio [sic] come noi combatiamo con li nostri nimici”. E se, una volta appurato il valore dei chimariotti e la loro avversione all’Ottomano, il granduca “si voglia servire di noi, mandici delle galere per poterci levare di qui tutti, perché noi verremo a butarci nelle braccia di V. A.”²⁵.

Sono circa centotrenta le famiglie disposte a traslocare in Toscana. Il granduca decide di accoglierle e di impiegarle immediatamente per arrestare lo spopolamento che colpisce le terre un tempo appartenute alla Repubblica di Siena. Il villaggio semi-abbandonato di Paganico, sito a qualche decina di chilometri da Grosseto, nella piana laddove i fiumi Ombrone e Lanzo si congiungono, è una destinazione gradita ai chimariotti. Quando nel 1580 i primi coloni sbarcano in Toscana, raggiungono non solo Paganico, ma anche Saturnia, altro borgo della Maremma grossetana. Si tratta di presenze destinate a dissolversi nel breve torno di qualche anno, lasciando insoddisfatta la fame di uomini dello Stato Toscano, che dunque nel Seicento continuerà a ricercare contadini forestieri. Come nei due secoli precedenti, anche nel XVII secolo l’area greco-balcanica è uno dei principali punti di partenza delle ondate migratorie che attraversano il Mediterraneo. I fattori-spinta sono ancora l’avanzata ottomana, i conflitti locali da questa innescati e la vocazione mercantile e marittima dei levantini. A metà secolo, mentre infuria la guerra di Candia tra Repubblica di Venezia e Sublime Porta (1645-1669), sono tanti i greco-ortodossi della Maina che appoggiano militarmente la Serenissima. Negli stessi anni, delegati e procuratori manioti sono presenti nelle principali corti europee da dove cercano di dare

²³ Sulle presenze greche a Napoli si veda G. Varriale, *Exiliados griegos en una capital de la frontera mediterránea*, in J. J. Ruíz Ibáñez - I. Pérez Tostado (a cura di), *Los exiliados del rey de España*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España 2015, pp. 185,206; G. Varriale, *Un covo di spie: il quartiere greco di Napoli*, in L. Guìa Marin - G. Tore - M. G. Mele (a cura di), *Identità e frontiere. Politica, economia e società nel Mediterraneo (secc. XIV-XVIII)*, Milano, Franco Angeli, 2014, pp. 47-62.

²⁴ La corrispondenza è trasmessa al sovrano da “il nostro presente inbasciatore [sic] Giolos papa Nicola”. Cfr. ASFI, Mediceo del principato, fascicolo 4279, c. 20.

²⁵ ASFI, Mediceo del principato, fascicolo 4279, c. 20.

ordine e di indirizzare la mobilità transfrontaliera dei greci, destinata ad aumentare in caso di un'ulteriore avanzata ottomana. Questo tipo di interlocuzioni sono affidate specialmente (anche se non esclusivamente) a sacerdoti e vescovi ortodossi. In un dispaccio che, il 2 dicembre 1656, l'arcivescovo di Durazzo Simeone Lascari indirizza alla Congregazione di Propaganda Fide, l'alto prelato fotografa con preoccupazione l'arrivo degli ecclesiastici mediatori in Italia. Scrive Lascari: "partono da Grecia [...] per venire a Roma, per unirsi con la chiesa romana", ma dopo avere ottenuto patenti e sussidi, "vanno girando per le provincie [...] con dar per lo più gran scandalo per la loro mala vita e costumi e di ciò si dolgono tutti li christiani orientali"²⁶. Così – avverte l'arcivescovo – i culti latini rischiano di mischiarsi e di confondersi con quelli orientali, anche "perché li vescovi delle diocesi, essendo latini, hanno poco notizia del rito greco cattolico"²⁷.

La guerra di Candia accresce la frequenza e l'intensità di questi arrivi, ma è soprattutto la vittoria ottomana a moltiplicare la fuoriuscita di popolazione dalla Grecia. Come in passato, il Granducato di Toscana desidera intercettare ed accogliere le migliaia di esuli che in questa particolare congiuntura abbandonano le terre native e si disperdono nel Mediterraneo.

La diaspora greco-maniotta in Toscana

Una spedizione nella penisola di Mani

Nella primavera del 1670, quando Cosimo III sale al trono granducale, alcuni maniotti presenti in Toscana lo sollecitano a dare finalmente attuazione agli accordi sottoscritti nel 1663 dal padre Ferdinando II per insediare coloni greci nel Granducato. Cosimo III non conosce i dettagli del contratto, perché la relativa documentazione è andata perduta. Nel giugno 1670, l'ufficiale Felice Marchetto da Pistoia gli offre ragguagli in merito, ma la sua è una ricostruzione "a memoria", che non soddisfa il granduca²⁸.

Nel luglio, i maniotti Demetrio Medici, Giovanni Gregi e Piero Dianisi esibiscono a Cosimo III una copia dei capitoli, ma il granduca la giudica sospetta, perché le clausole che vi sono riportate appaiono troppo sbilanciate a favore dei maniotti²⁹. Per fugare ogni dubbio, il granduca

²⁶ Dispaccio del 2 dicembre 1656, in ASPF, Congregazioni particolari, vol. 351 Italo-Greci, c. 31.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ ASFI, Miscellanea Medicea, Pezzo 320, Inserto 35, cc. 35 e ss.

²⁹ I maniotti chiedono il diritto di professare la "loro religione, et rito Grico con chiesa et altro conforme a che si esecitano e trattano li greci nella città di Venezia"; di avere un proprio vescovo col potere di consacrare sacerdoti, sempre secondo quanto si pratica a Venezia; che sia loro assegnata in proprietà una casa d'abitazione, i terreni da coltivare e le vigne per il loro sostentamento, e che

incarica Giorgio Di Michele e Nicolò Arcanetto, due greco-maniotti che si trovano a Firenze, di “portarsi al Braccio di Maina” per recuperare copia “puntualissima” dei capitoli concessi da Ferdinando II³⁰. Perché le capitolarioni possano considerarsi autentiche – dispone Cosimo – “devono essere sovrascritte dalla mano del predetto serenissimo granduca defunto” e da Giovanni Battista Gondi “che era allora primo segretario di Stato di Sua Altezza”³¹. Di Michele e Arcanetto dovranno inoltre accertare che i maniotti siano ancora intenzionati a trasferirsi in Toscana alle stesse condizioni del 1663. Solo in quel caso Cosimo III finanzierà il viaggio dei coloni, secondo la procedura che i due emissari dovranno concordare coi “capi delle famiglie che intendono di trasferirsi in questo Paese”, ai quali sarà richiesto di indicare in che modo “pensino di trovarsi pronti all’imbarco, accennandoli presso a poco il tempo nel quale si potrà probabilmente mandare a pigliarli”³². L’imbarco dovrà avvenire nei tempi così stabiliti, per evitare soste prolungate in un’area che non dispone di “porti capaci e sicuri”³³.

Qualche giorno dopo, il granduca ordina al capitano del porto di Livorno Francesco Franceschi di assicurare alla spedizione un passaggio verso Mani³⁴. Franceschi si accorda il 29 luglio 1670 col capitano Paolo Antonio Pieri che, alla fonda in porto e in procinto di partire per Smirne, “non ha repugnanza di toccare qualche parte del braccio di Maina”³⁵. La partenza è fissata per il 6 agosto, ma il giorno prima

questi beni possano essere lasciati ai rispettivi eredi; che per quindici anni siano esentati dal pagamento della decima e altri tributi e che sia loro concesso “tenere in casa molino da mano, forno et altri esercitij, et ammazzare il loro bestiame a loro beneplacito”; che il granduca fornisca lire 100 a testa in caso di bisogno e che permetta loro di fare attività di corsa in mare. Infine, i maniotti desiderano che nei luoghi nei quali si stanzieranno non possano alloggiarsi soldatesche. In cambio i procuratori si impegnano a trasferire quindicimila maniotti in Toscana, i quali saranno “sempre prontissimi a combattere ad ogni minaccia contro di Vostra Altezza Serenissima” sia per terra che per mare. Cfr. ASFI, Miscellanea Medicea, Pezzo 320, Inserto 35, c. 3v.

³⁰ ASFI, Miscellanea Medicea, Pezzo 320, Inserto 35, c. 5.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Con dispaccio datato in Livorno il 28 luglio 1670 il capitano Francesco Franceschi informa della presenza di bastimenti disponibili in rada, suggerendo l’affitto di una “bona feliga” invece di “corallina o bregantino”. Cfr. ASFI, Miscellanea Medicea, Pezzo 320, Inserto 35, c. 7.

³⁵ L’accordo prevede che, qualora Pieri non riuscisse ad attraccare nella penisola di Mani, “basterà almeno che [i due delegati] siano sbarcati in qualche porto in quella vicinanza”, da dove potranno raggiungere la loro destinazione finale. Inoltre, al fine di facilitare il rapido rientro in Toscana della missione “si propone di attaccare una feluca vuota al vascello [...] per poter poi con cura tornarsene”. Quest’ultimo espediente è suggerito dallo stesso granduca, preoccupato che la delegazione non si trattenga in Maina oltre il tempo strettamente necessario. Cfr. ASFI, Miscellanea Medicea, Pezzo 320, Inserto 35, c. 9.

attracca a Livorno un legno francese in arrivo da Patrasso, il cui equipaggio diffonde la notizia che i greci “del braccio di Maina si erano resi volontariamente soggetti al Turco” e che gli ottomani ne hanno approfittato per fortificare i porti della regione e specialmente quello di Vitolo. Franceschi trasmette immediatamente la notizia a Firenze, dando conto anche dello sconforto e della disperazione che essa ha suscitato presso i manioti di Livorno, per paura che il granduca potesse annullare il piano che li riguardava³⁶.

Cosimo III decide di dare comunque corso ai suoi disegni. Così Nicolò Arcanetto e Giorgio di Michele, ai quali si è aggiunto Pietro Papadopoli, partono da Livorno nello stesso agosto e raggiungono il porto di Vitolo dopo una breve sosta a Messina. A Vitolo incontrano il sacerdote Teodorino Medici che li accompagna in casa di Demetrio Medici, l'uomo che insieme al figlio Stefano, al nipote Anatasio Medici, a Tommaso Medici e a Costantino Stefano, ha trattato con Ferdinando II i patti sottoscritti nel 1663. Demetrio fornisce ai suoi ospiti copia dei capitoli firmati dal granduca insieme ad una memoria giustificativa della collaborazione che di recente i manioti hanno offerto ai turchi. Nei sette anni trascorsi dagli accordi firmati da Ferdinando II – si legge nella memoria – “il Turco si è voluto anco inpadronirsi delle nostre terre, è venuto con quattro mila turchi e subito ha fabbricato [sic] una forteza nela tera di Tarnata e intorno di Chalamata”. I turchi non hanno provocato fastidi di sorta, ma per paura che il “Gran Signore” inviasse “qualche somma di turchi e mandarci tutti a fil di spada”, i manioti hanno preferito assistere gli occupanti nella costruzione di nuove fortificazioni. Si è trattata di una scelta imposta dalle circostanze che non deve gettare dubbi sulle intenzioni dei manioti e sulla loro fedeltà verso gli impegni assunti nel 1663. Dunque, “tutti i principali delle terre” della Maina, tra i quali l'arcivescovo ortodosso, in rappresentanza di circa trentamila persone, sono “pronti [...] di venire a ricoverarsi nel felicissimo stato di Vostra Altezza, e tutti si contentano d'essere più presto schiavi di Vostra Altezza, che d'essere liberi nelle mani dell'inimico comune”³⁷. L'otto settembre di quello stesso 1670, i capofamiglia manioti si impegnano anche per iscritto ad “abbandonar ogni bene e venire nelli Stati Cristiani” per dare attuazione al desiderio di “tutto il popolo di levarsi da queste miserie”, che sono aumentate sensibilmente dopo la pace fatta dai Turchi con i Veneziani. Si impegnano dunque a farsi trovare pronti quando le navi toscane giungeranno a porto Vitolo per imbarcarli e profittare così

³⁶ ASFI, *Miscellanea Medicea*, Pezzo 366, Inserto 1, c. 321.

³⁷ Medici precisa che i greco-maniotti non dispongono più di “molti formenti, orzi, biade, buoi, et altre coserelle” come nel 1663, che sono stati costretti a vendere “per la paura delo nimico”. Chiedono per questo che il granduca li soccorra con prestiti in grano o denaro, che verranno puntualmente resi una volta stanziati in Toscana. Cfr. ASFI, *Miscellanea Medicea*, Pezzo 366, Inserto 1, c. 318.

della disponibilità di Cosimo III, da loro salutata come un segno della benevolenza divina³⁸.

Conclusi i colloqui, la spedizione granducale riparte per Zante a bordo di una feluca, dove il gruppo si trattiene per venti giorni, dodici dei quali in quarantena. Il gruppo prosegue per Cefalonia e di qui verso Venezia, da dove approda via terra a Firenze³⁹.

I capitoli di colonizzazione

Così Cosimo III entra finalmente in possesso dei patti concessi il 6 ottobre 1663 dal padre Ferdinando II per disciplinare il trasferimento in Toscana di circa millecinquecento manioti. Tra le carte consegnate è presente il passaporto che i manioti avrebbero dovuto esibire agli ufficiali dello Stato toscano di ogni ordine e grado, sia di mare che di terra⁴⁰, per ricevere assistenza durante il viaggio. Il passaporto intimava inoltre a ministri di giustizia e di guerra di astenersi dal pretendere qualsiasi dazio “per loro persone, bestiami ... et robe di qualunque sorte”⁴¹.

Lo stanziamento dei forestieri è invece regolato da undici capitoli⁴². Gli accordi, espressi non in forma di contratto, ma di supplica, sono introdotti da un appello che i greco-maniotti rivolgono al sovrano e alla sua “somma rettitudine et clemenza”, la cui fama è giunta anche ai “popoli più remoti”, al punto che “non vi è chi non sospiri et brami di vivere sotto il suo giustissimo imperio”⁴³. Anche “gli abitatori di Braccio di Maina”, che si presentano come “greci di fede e di nazione”, popolo libero e indipendente, soggetto a nessun sovrano se non “al grandioso Iddio” hanno “più volte tentato di venire a ricoverarsi sotto il cielo di Toscana”, da un lato per godere “la felicità che vi provano tutti i sudditi di Vostra Altezza”, dall’altro per “sottrarsi [...] dalla licenza de’ loro nemici, et da’ pericoli che gli sovrastano ogn’ora”⁴⁴.

Millecinquecento persone, si legge nel documento, sono disposte a lasciare la penisola del Mani già nell’agosto 1664 per poi stabilirsi

³⁸ L’impegno scritto è firmato da Pedro Nicola, padre Basilio e padre Giovanni per il porto Vitolo e a nome di 220 case; capitano Cosimo Gieraci con il suo casale con case 200; Exarco Vigonos, Dimitrio, Luca Chiefala Corogonas a nome di quattro casali per case 500; Pedro Canomo Cliradeti e Pedro Cristoforo per 150 case; Exarco Faracia per case 50; Piero Bortiachi per case 80; Pievios Chichelachi per case 30; Giorgachis Thodoropulos e Giorgachis per case 60; Elia Psarochi per case 60; Exarcos Chiradeti per case 60; Exarcos Maleuris per case 60; Carmlarachis e Gionachis Piromalis per case 150; Stratigis Lagachis, Nicolas Popodogni Chetachis, Exarcos Lumullos per case 400. cfr. ASFI, Miscellanea Medicea, Pezzo 366, c. 320.

³⁹ ASFI, Miscellanea Medicea, Pezzo 366, Inserto 1, c. 321.

⁴⁰ ASFI, Miscellanea Medicea, Pezzo 320, Inserto 35, c. 13.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² ASFI, Miscellanea Medicea, Pezzo 320, Inserto 35, cc. 25-26.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

sulle terre che il granduca vorrà loro concedere. A tal fine, i delegati maniotti⁴⁵ supplicano che il sovrano conceda la libertà di professare “il rito della Chiesa greca unito alla latina, nella forma che si pratica in Livorno”⁴⁶, insieme alle terre dove far casa e quelle da lavoro. In cambio, i coloni pagheranno i tributi e i canoni secondo le consuetudini della “comunità et luogo ove saranno posti i terreni, boschi, vigne, prati, o altro che li sia assegnato”. Il granduca dovrà farsi carico delle spese di viaggio, esentando i coloni da ogni dazio di passaggio⁴⁷. Ai maniotti sarà inoltre consentito di trasportare grano, orzo, legumi, non solo per il sostentamento delle rispettive famiglie, ma anche per la semina; a nessuno sarà permesso imporre ai maniotti l’acquisto di sementi o animali da lavoro da fornitori toscani. Anche se la prima attività nella quale i coloni dovranno impegnarsi sarà l’agricoltura, il granduca consentirà loro di armare vascelli, galeotte e tartare. I maniotti potranno così “corseggiare”, anche se sempre nel rispetto delle “leggi dell’ammiralità di Livorno et Porto Ferraris” e degli statuti del Granducato, giurando subito dopo il loro arrivo in Toscana di essere sudditi fedeli del granduca.

La gestione dei migranti

I capitoli che abbiamo appena sintetizzato suggeriscono che il consistente numero di coloni forestieri attesi non verrà gestito in esclusiva dal granduca e dai suoi ufficiali, ma anche da altri soggetti. Tra questi spicca il nobile pisano Giulio Upezzinghi, che il 9 dicembre 1663 si accorda con Giovanni Gregis, uno dei procuratori maniotti, perché venti delle trecento famiglie attese si stanzino nella sua tenuta campestre in Val di Perga⁴⁸. Il cavalier Upezzinghi pagherà i costi di viaggio (cap. 2) e fornirà ad ognuno dei venti capofamiglia la terra necessaria alla costruzione delle abitazioni e all’agricoltura (cap. 4). Tra i coloni, cui spetta l’obbligo di edificare “tante case in detta valle di Perga [...] o altrove conorderanno con il medesimo cavaliere Upezzinghi” (cap. 2), dovrà esserci un certo numero di muratori capaci di “far fornaci” e costruire case e ricoveri per il bestiame e gli strumenti agricoli (cap. 3). Quando i terreni da semina saranno stati consegnati, i coloni li coltiveranno a loro spese

⁴⁵ A sottoscrivere a Firenze le suppliche sono Demetrio Medici, Giovanni Gregij et Pitro Giannisti, “con altri venticinque capi di famiglia”.

⁴⁶ Con un capitolo successivo (9) i maniotti si impegnano a sostenere economicamente il sacerdote o sacerdoti greci “che doveranno assistere alle cose divine” della loro comunità.

⁴⁷ Tuttavia, i maniotti si obbligano a sostenere i costi di trasporto per bestiame e merci eccedenti il capitale messo a disposizione dal granduca, cioè 8 reali a testa.

⁴⁸ ASFI, Miscellanea Medicea, Pezzo 320, Inserto 35. *Trattati tra il granducagranduca Ferdinando II e i greci di braccio di Maina nel 1663 rinnovati poi da Cosimo III nel 1670 per trasferirsi molte delle loro famiglie nel dominio di Toscana*. La Val di Perga si trova nella regione dei colli marittimi pisani, trenta chilometri a sud di Livorno.

(cap. 4), mentre il costo d'acquisto del bestiame da lavoro verrà diviso equamente tra Upezzinghi e ciascuna famiglia⁴⁹. Qualora il numero degli animali forniti in un primo momento dovesse risultare non sufficiente, il nobile signore sarà obbligato a procurarne dell'altro "e consegnarlo a dette famiglie a metà come sopra" (cap. 5). Ai coloni è fatto divieto di lasciare l'area di insediamento senza previa autorizzazione dell'autorità civile; né il padrone potrà mandarli via senza giustificato motivo (cap. 6). Infine, la colonia dovrà essere dotata di una chiesa, ma spetterà ai coloni stipendiare il sacerdote che vi officerà (cap. 7).

Il contratto tra il signore di Val di Perga e i "suoi" coloni replica l'impianto già definito da Ferdinando II, ma soprattutto svela nuovi aspetti della strategia granducale: attrarre coloni forestieri serve non solamente a dare attuazione ai disegni di territorializzazione dello Stato, ma anche a sostenere i privati impegnati nel rilancio demografico e produttivo dei propri tenimenti. Coinvolgendo le élite territoriali nel progetto di colonizzazione interna, Ferdinando II poteva inoltre condividere i costi del progetto, ma anche a rendere più agevole la redistribuzione e il radicamento dei coloni sui territori.

Il 9 novembre 1670 Cosimo III firma nove capitoli che riprendono e aggiornano quelli concessi dal padre nel 1663. Il granduca si impegna a finanziare il trasporto dei coloni (cap. 1) e ad assegnare loro abitazioni e terreni sufficienti (cap. 3); ad anticipare sementi e danaro per facilitare l'avvio delle aziende agricole familiari (cap. 5); concede il rito greco, in unione con la Chiesa romana (cap. 2) e la facoltà di armare vascelli, galeotte, tartane o altri legni (cap. 6). Ai coloni spetta il pagamento dei tributi secondo i costumi del luogo, il mantenimento dei sacerdoti (cap. 7) e il pieno rispetto delle leggi e degli statuti vigenti in Toscana (cap. 8)⁵⁰.

La firma degli accordi non porta alla fondazione di nuove città. I migranti vengono collocati in borghi in via di spopolamento, con l'obiettivo di rianimarli. È il caso del villaggio maremmano di Bibbona nella diocesi di Volterra o di quelli di Casalappi⁵¹, Sovana e Pitigliano nella Val di Fiora. Si tratta di centri di frontiera, insediati su aree paludose e malariche dove si sperimentano condizioni di vita per molti versi estreme, che impediscono lo sviluppo civile delle comunità e danno forma a quadri territoriali tra i più depressi, spopolati e improduttivi del dominio granducale.

⁴⁹ "[...] per stare per metà alla perdita et al guadagno conforme allo stile de contadini". Cfr. *Ibidem*.

⁵⁰ ASFI, Miscellanea Medicea, Pezzo 320, Insetto 35, c. 29.

⁵¹ La notizia di stanziamenti greci in questo comune non risulta dalla documentazione d'archivio che abbiamo visionato, ma è segnalata in P. P. Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, Vol. 3. *Degli Albanesi, chiese greche moderne e collegio greco in Roma*, Roma, Giovanni Generoso Salomoni, 1763, p. 231.

Conversione e assimilazione

Obiettivi e strumenti della missione

L'arrivo e lo stanziamento di centinaia di ortodossi nel Paese suscita allarme nel clero toscano e a Roma. Gli accordi di colonizzazione consentono ai forestieri maniotti di far messa secondo il rito greco, ma impongono la professione di fede cattolica. Inizialmente sono i vescovi e gli arcivescovi a monitorare la condotta spirituale dei nuovi venuti. La gran parte di loro si stanza nella diocesi di Volterra, quando ne è vescovo Orazio degli Albizzi. Nel 1674, profittando della presenza a Firenze del vescovo di Samo, isola greca dell'Egeo, il vescovo di Volterra lo invia come visitatore ad ispezionare i greci presenti nella diocesi. Il visitatore fa riunire i coloni nella parrocchia di Bibbona, dove celebra una solenne funzione nel rito orientale e richiama i maniotti ai loro doveri di cattolici. Nella stessa occasione, il visitatore riceve la professione di fede cattolica di cinque sacerdoti maniotti⁵² e poi li incarica di educare i compatrioti a vivere secondo le direttive romane. Il 17 marzo 1765, il vescovo di Volterra rassicura Roma: i detti sacerdoti greci desiderano ardentemente l'assoluzione e sono prontissimi a fare nuova professione di fede, sebbene capiscano appena "la nostra lingua"⁵³. I preti appaiono dunque affidabili dal punto di vista cattolico, al punto che il vescovo propone di destinarne uno alla cittadina di Sovana, perché guidi i maniotti che vi si sono stabiliti⁵⁴.

Intanto proseguono gli sbarchi di levantini sulla penisola italiana⁵⁵. Non disponiamo di dati precisi sugli arrivi in Toscana in seguito agli accordi del 1670. Per quanto ci consta, si tratta di un migliaio di persone circa, destinate a vivere fianco a fianco con i sudditi cattolici del granduca. Proprio questa promiscuità spinge Roma ad intervenire, sia per impedire la diffusione di pratiche e convincimenti "scismatici", sia per garantire l'assimilazione dei levantini al cattolicesimo latino. Della questione viene investita la Congregazione pontificia di Propaganda Fide, fondata nel 1622 per promuovere l'evangelizzazione dei popoli⁵⁶.

⁵² Papa Teodori Melissino, papa Jorghi Sonastò, Jermonaci Daniel, Sonasto Jeromonaco, Joachin Stiliano, Jeromonaco Maccario Sonastò. Cfr. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 64.

⁵³ I preti maniotti chiedono in cambio che uno di loro venga nominato capo della loro chiesa, ruolo per il quale il vescovo suggerisce papa Jorghi Sovastò. Cfr. *Ibidem*.

⁵⁴ Per questa ragione si accompagnano ad un interprete di nome Francesco Scotti.

⁵⁵ Il 3 aprile 1765, il vescovo di Motola, nel regno di Napoli, informa Roma che nella sua diocesi sono appena approdati 175 maniotti, che vanno ad aggiungersi ai 165 arrivati due mesi prima. In ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 63.

⁵⁶ G. Pizzorusso, «Per servizio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide»: *i nunzi apolstolici e le missioni tra centralità romana e Chiesa universale (1622-*

A coordinare l'azione di Propaganda in Toscana è Carlo Francesco Airoldi, arcivescovo *in partibus infidelium* di Edessa (Turchia), nunzio apostolico di Firenze e diplomatico esperto⁵⁷. Il 28 aprile 1675, Airoldi trasmette a Propaganda i nomi di alcuni ecclesiastici che potrebbero essere impiegati per “il servizio dei mainotti in Toscana”⁵⁸. Nel maggio, il nunzio apostolico di Firenze riceve dal vescovo di Volterra la notizia che altri ecclesiastici e laici levantini hanno appena fatto professione di fede cattolica⁵⁹. La cerimonia ha avuto luogo il 12 maggio nella chiesa di Sant'Ilario di Bibbona. Nello stesso paese, ma nella chiesa di San Rocco, hanno invece giurato altri due preti *coram populo* e alla presenza di un interprete⁶⁰, abiurando “alcuni dogmi scismatici” e confessando “tutto quello che è necessario ad un buon cattolico”. Ai due sacerdoti è stato ordinato che ogni domenica “insegnino a i loro nazionali fanciulli il *Pater Noster*, l'Avemaria, et il credo”⁶¹. Negli stessi giorni, Propaganda affida ad un visitatore apostolico la cura spirituale di tutte le colonie greche di Toscana. L'incarico è affidato a Giorgio Pieri, nativo dell'isola di Chio. Dopo un percorso di studi di quattordici anni, Pieri si è consacrato all'ordine di San Domenico nel monastero di Montecassino, assumendo il nome di Odorisio Maria⁶². Padre Odorisio arriva a Firenze il 14 giugno 1675⁶³. Il nunzio Airoldi lo riceve immediatamente, gli consegna le istruzioni spedite da Propaganda e lo invita a presentarsi quanto prima al cospetto del granduca⁶⁴.

1660), «Cheiron»/30 (1998), pp. 1000–1027.

⁵⁷ G. L. Barni, *Airoldi, Carlo Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 1, Treccani, Roma 1960 [[http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-francesco-airoldi_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-francesco-airoldi_(Dizionario-Biografico))], consultato il 8/4/2018.

⁵⁸ Si tratta di religiosi nativi dei regni di Napoli e Sicilia, nei quali da tempo sono presenti colonie greco-albanesi. Il gesuita Giuseppe Masseti segnala Fabrizio Cortese da Langro che risiede in Calabria e ha 50 anni. Dopo essere stato per diverso tempo nel Collegio greco di Roma, Masseti è arciprete nella sua comunità d'origine, ma in cerca di impieghi fuori dal Paese. Si fa anche il nome di don Antonio Parrino, ventisette anni, residente a Palazzo d'Adriano in Sicilia. Parrino ha studiato filosofia e teologia per un anno. Cfr. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 64.

⁵⁹ Jeromonaco Dionisio Inusalo, papa Costantino Subagli (entrambi sacerdoti), Panaiotti Cuzatti, Jorgachi Bunagli, Costantino Bunagli, Dimitrachj Musalò, Michalachij Bluxitina, Nicola Subagli, Costanti Melinino, Pietro Cutifari, Teophilo Gricaci, Panaiotti Marinò. I secolari hanno giurato di insegnare alle loro famiglie la professione di fede cattolica.

⁶⁰ Si tratta del chirurgo Francesco Scotti, anch'egli di Bibbona. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), cc. 73-75.

⁶¹ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), cc. 73-75.

⁶² P. P. Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, cit., p. 187.

⁶³ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 86.

⁶⁴ Nel corso della sua missione Odorisio incontrerà ben otto volte il granduca per aggiornarlo personalmente sugli sviluppi della missione. Cfr. ASPF, Scritture

Col benessere delle autorità ecclesiastica e civile, padre Odorisio si reca poi a Volterra e nei borghi di Sovana e Bibbona. Ma a fine luglio il frate è di nuovo a Firenze. Il nunzio se ne lamenta con Roma e padre Odorisio è costretto a giustificarsi, spiegando che il suo rientro è stato autorizzato dal vescovo di Volterra e si deve ad impellenti difficoltà economiche, che impediscono di proseguire la missione. Sollecitato da Propaganda, il nunzio Airoidi fa sistemare il frate greco nel convento degli agostiniani di Volterra. Ma Odorisio non cerca solo un tetto, ha anche bisogno di danaro e ne fa ennesima richiesta il 3 agosto, deciso a non riprendere la missione senza avere avuto quanto gli necessita. Ancora una volta, è il 6 agosto, il nunzio Airoidi scrive a Propaganda lamentando il comportamento del missionario:

quando pensavo che intraprendesse la partenza per Volterra il padre Odorisio, ecco che compare a farmi istanza di denaro per il viaggio, mostrandomi la scarsità ed il bisogno; dissi non poterline somministrare alcuno, perché parevami che ne avesse spesi di molti e che non potevo darline d'avantaggio senz'ordine della Congregazione⁶⁵.

Passa qualche giorno e padre Odorisio riprende la missione. Il 25 agosto si sistema nel convento agostiniano di Volterra⁶⁶, dove incontra solo tre famiglie greche, formate da ragazzi e fanciulle "li quali hanno più bisogno d'imparar il *Pater Noster* e la dottrina cristiana che altro"⁶⁷. Si imbatte poi in "un vecchio venuto hora da Zante", il quale "dimostra esser cattolico, però mi voglio certificare meglio, perché alcuni di costoro equivocano alle volte e ci ingannano"⁶⁸. L'anziano è in compagnia della moglie e di una parente di quest'ultima. Le due donne sono ammalate "e quando passai di qua la prima volta [...] le comunicai"⁶⁹.

A novembre, padre Odorisio si trasferisce a Bibbona "per cominciare la riuscita e l'assistenza de' greci in questo luogo"⁷⁰. Sono di quei giorni le prime descrizioni di questa umanità migrante che cerca nuova vita in Italia. Il visitatore apostolico li definisce "per la maggior parte miserabilissimi e poverissimi, e tutti rincorron da me, e Dio sa che mi privo di molte mie soddisfazioni per soccorrerli, perché mi stimo obbligato di far così per carità"⁷¹. Il missionario invita donne e uomini a frequentare la chiesa, insegna "anche ai figli loro a leger greco ed italiano", ma i manioti sono così poveri che per convincerli a mandare i propri figli a imparare qualche cosa "bisogna darli qualche baiocco"⁷².

riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 397, Sovana 4 aprile 1678.

⁶⁵ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 90.

⁶⁶ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 112.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 130.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Per garantire ai fanciulli una migliore catechesi il missionario chiede a

Non è la prima volta che padre Odorisio visita Bibbona e nota che nel frattempo il numero dei coloni è diminuito⁷³. In tanti hanno preferito lasciare la Toscana subito dopo esservi arrivati. Degli otto sacerdoti “de’ maniotti che erano qui, trovansi cinque soli, due dei quali sono impotenti ad ogni cosa, sì per la vecchiaia, sì per l’indisposizione”. La gran parte dei greci “vanno ad Otranto, poiché in questi luoghi li perseguita l’aria fieramente, la quale d’estate è pessima”. Padre Odorisio teme per la sua stessa salute e per limitare i rischi di contagio si trasferisce a Bibbona solo “dopo che è rinfrescato, onde spero che l’aria no mi habbi a nuocere”⁷⁴.

Tra i pochi preti greci ancora presenti in paese “vi è uno che è assai tenace nella sua opinione” religiosa e che non ha paura di esprimere al visitatore apostolico la ferma volontà di “camminare conforme dicono li nostri libri”. Odorisio interroga il maniotto per capire a quali libri egli si riferisca e apprende così che i volumi sono stati portati a Bibbona da un greco giunto “ultimamente dai loro paesi”. Ne discute il contenuto coi sacerdoti maniotti e, dopo averne sottolineato “i fondamenti molto deboli”, affronta con loro il tema del Purgatorio e del primato del Pontefice⁷⁵. Al termine dell’incontro Odorisio ritiene di avere persuaso i suoi interlocutori, portando il più ostinato tra loro ad affermare che “io padre vi farò un scritto col giuramento d’osservar sopra quel che mi dite”⁷⁶. In quello stesso novembre 1675, Odorisio esorta anche le donne maniotte di Bibbona a frequentare le feste che sono solite disertare, come d’abitudine nei loro paesi; assiste alle funzioni di rito orientale di fianco

Propaganda di fornirgli “una dottrina cristiana di Belarmino, di quelle stampate in lingua greca volgare”. Si tratta della *Dottrina cristiana breve* compilata nel 1597 dal cardinale Roberto Bellarmino e approvata da Clemente VIII l’anno successivo. Cfr. *Ibidem*. In altra occasione padre Odorisio chiede di essere fornito “di quel libro di monsignor Leone Allacci *De Consensu utriusque ecclesiae Occidentalis et Orientalis* e di mandare anche al vescovo di Sovana quel libretto *De instructione Graecorum* con le professioni della fede, perché fin ora me l’ha scritto quattro volte”. Cfr. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 112.

⁷³ “Sono poco meno che la mezza parte, perché molti partirono da Bibbona [Bibbona] e molti da questa vita”. Cfr. *Ivi*, c. 130.

⁷⁴ Non solo la malaria impensierisce il missionario: “mi nuociono ben sì i vini, che sono salmastri”, così che “tutti quelli che hanno comodità li mandan a pigliar da Volterra”. Il pievano di Bibbona, in casa del quale padre Odorisio è ospitato, e al quale paga quattro scudi fiorentini e mezzo al mese, può infatti offrire solo vini scadenti. Il frate se ne lamenta coi superiori, ai quali ricorda di avere terminato quasi tutti i danari consegnatigli dal nunzio di Firenze.

⁷⁵ Odorisio riferisce inoltre che il prete greco gli avrebbe confessato di avere appreso dal vescovo che lo aveva ordinato, reputato un uomo buono e santo, che Cristo ebbe a fare due cene, consacrando due volte il pane, una nell’azimo e l’altra nel fermentato. Io risposi che “Christo è vero, haver fatte due cene, ma non era dubbio [...] che una sol volta l’ha consacrato”. Cfr. *Ibidem*.

⁷⁶ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 130.

all'altare "per notar se n'è qualche mancamento ed accusarlo, come il non metter acqua assai nel calice, come sollevar, il non toccar niente dopo che s'è toccato il Santissimo, ed altre cose". Insomma – scrive il visitatore apostolico – "non tralascio di far quanto è possibile di metter in buona e retta via questi sacerdoti che possono esser o la salute o la ruina delli altri"⁷⁷.

Uno dei compiti del visitatore apostolico consiste nell'individuare soggetti affidabili ai quali assegnare un ruolo direttivo nella colonia. Roma ritiene infatti che la presenza di un capo autorevole che "havesse peritia dell'uno e dell'altro rito e lingua" sia indispensabile per istruire i coloni "in modo che fra qualche tempo, quando haveranno appreso la lingua italiana, possino destramente ridursi tutti al rito cattolico romano"⁷⁸.

A Bibbona padre Odorisio nota un giovane prete greco che "veramente è cattolico, huomo sincero e da tutti di questo paese tenuto il migliore fra tutti questi greci". Il missionario lo prende sotto la sua ala e "lo cominciai ad instruir nei sacramenti" al fine di "promuoverlo e farlo atto a reggere queste anime"⁷⁹. In presenza di un simile capo avranno finalmente fine i dissidi che dividono i sacerdoti levantini e la comunità godrà di una solida ed ascoltata guida cattolica. È però necessario, avverte padre Odorisio, che il giovane prete greco venga sostenuto economicamente dal granduca, "altrimenti ... gli conviene lavorare nelle vigne" e così facendo "lascia la vigna di Cristo deserta".

Traspare così dai dispacci del visitatore apostolico come l'obiettivo di fondo della missione sia la piena assimilazione dei greci al rito latino. Sul punto, ad un anno dai primi stanziamenti, quando la catechesi sembra aver sortito i primi effetti, le pressioni, specie da parte dei vescovi, si fanno sempre più insistenti. Padre Odorisio sa che forzare troppo la mano può compromettere i risultati già ottenuti, perché sono tanti i manioti legati al rito orientale da vincoli che travalicano la sfera strettamente spirituale. È un sentimento di appartenenza sul quale la gran parte dei preti manioti non smetterà mai di fare leva, intendendo bene che la scomparsa del rito greco comporterebbe l'eclissi del loro ruolo in seno ai conterranei.

Non sono solo i sacerdoti ad impensierire i cattolici. Col tempo, padre Odorisio comprende che molti tra coloro che in apparenza seguono i suoi insegnamenti nell'intimo restano fedeli alle tradizioni orientali. Al vescovo di Volterra, che nel dicembre 1675 vuole sapere se i greci siano effettivamente diventati cattolici, padre Odorisio risponde di non essere in grado di scrutare nell'anima "di queste persone, cosa che spetta solo a Dio"⁸⁰. Meno di un mese dopo, l'imperscrutabilità dei manioti è ancora

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), cc. 163-165.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Il vescovo Orazio degli Albizzi è venuto a conoscenza della presenza di un sacerdote greco "molto ostinato". Odorisio lo tranquillizza informandolo che

al centro delle riflessioni del missionario, il quale constata che, sebbene i coloni abbiano accettato di confessarsi e comunicarsi in occasione del Natale, si rifiutano di seguire il calendario latino “e far li lor digiuni e feste conforme li fanno in Livorno e nel Regno di Napoli, dove sono abitanti molti di rito greco, sì calabresi come altri greci”⁸¹. Come non bastasse, “ci fu un de’ loro sacerdoti che disse esser dannoso chi fa le feste coi latini e con quest’occasione si scoprirono molte altre forfanterie di questo traditore”⁸².

Così, proprio quando sembrava che i maniotti si fossero rassegnati al culto latino, il “sospetto di scisma” riaffiora con forza senza che Odorisio possa perseguirlo, “perché non appariva tale”⁸³. Mesi di catechesi sembrano non avere sortito alcun effetto. Odorisio cerca di reagire durante la messa di Natale, attaccando il sacerdote greco che diffonde tra i maniotti i germi della resistenza all’assimilazione. Il missionario lo equipara ad un “Herode [che] per tema di perdere qualche cosa dei suoi riti [...] disturbò la pace che io venni a nunciare”. Odorisio informa immediatamente il vescovo di Volterra “che so essere zelante della conversione di questi mainotti”, per chiedergli “che assolutamente mi levi di qua questo scismatico”; avvisa inoltre l’autorità civile e chiede che la stessa Propaganda si adoperi per espellere dallo Stato tutti i sacerdoti greci che si mostrano ostili alla conversione “perché altrimenti non potrò operare sicuro”, né “metter in sicuro questo gregge commessomi dalla Santa Sede in tutta la Toscana”⁸⁴.

Mentre attende le direttive dei superiori, padre Odorisio fa espellere sia due sacerdoti greci, rei di avere minacciato i connazionali conformatisi alla dottrina latina, sia un individuo sospetto di bigamia⁸⁵. Alle espulsioni si sommano numerose altre dipartite, che sono invece volontarie. Non sono pochi i greci a lasciare Bibbona per trasferirsi a Campiglia Marittima “ed in altri luoghi” che padre Odorisio si ripromette di visitare⁸⁶. Se ne va a Campiglia anche il “buon prete greco” che il missionario avrebbe voluto mettere a capo dei levantini bibbonesi, così come “un altro pure di questi greci monaco”. A Bibbona resta solo il sacerdote “che è stato sempre sospetto di scisma”, personaggio che Odorisio considera tanto pericoloso che affidargli la cura spirituale dei maniotti sarebbe come “lasciar le pecorelle nelle mani d’un lupo”.

Il missionario di Propaganda in Toscana è comunque deciso a

l’individuo “si è molto moderato e piuttosto convertito”. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 142.

⁸¹ Dispaccio datato a Bibbona il 1 gennaio 1676. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 150.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 150.

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ Lamenta però le difficoltà di movimento dovute alle scarse risorse economiche. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 142.

“proveder questo grege di pastore cattolico greco” per convertirlo “se si potrà con qualche fatica al rito latino”⁸⁷. Egli non dubita di riuscire nell’intento, anche perché “molti sentono più che volentieri quel che dico e agradiscono qualsivoglia mio documento e vengono anche a confessarsi da me”⁸⁸.

L’ottimismo del missionario è messo alla prova non solo dalla resilienza dei maniotti, ma anche dalla malaria, che spinge tanti coloni a partire. Il problema è così serio che padre Odorisio propone al granduca di concentrare i coloni nella diocesi di Sovana, nella Maremma senese, sul confine meridionale della Toscana⁸⁹. Il territorio è largamente spopolato e poco produttivo e il granduca accoglie di buon grado la richiesta del missionario. Il trasferimento è vantaggioso anche per quest’ultimo, dal momento che il centro di Sovana, da cui la diocesi prende nome, non è distante da Roma e questo facilita le comunicazioni con Propaganda⁹⁰.

Un primo gruppo di maniotti giunge nel borgo nella primavera del 1676 per riassettarne le abitazioni “rovinate”⁹¹. Padre Odorisio è già là ad accoglierli; nelle sue mani i forestieri fanno “professione della fede Catholica et abiurarono lo scisma et altre heresie de’ greci levantini”⁹². Un secondo gruppo⁹³ giunge accompagnato da due sacerdoti greci, che il vescovo di Sovana considera “assai miserabili et idioti non solo de’ riti latini, ma anco de’ loro greci”, dunque non adatti a guidare i compatrioti verso la conversione al cattolicesimo. Nelle stesse settimane altri maniotti si stanziano nel borgo semi-spopolato di Pitigliano, non lontano da Sovana. Padre Odorisio vi si trasferisce nel maggio 1676. Da Pitigliano il missionario continua a monitorare non solo i greci di Sovana⁹⁴, ma tutti i maniotti di Toscana, molti dei quali giungono a fargli visita nella sua nuova residenza. Tanti desiderano stabilirsi proprio a Sovana “perché qua – spiega Odorisio – sono meglio trattati ed io godo di quando vengono in questa parte dello Stato, perché non ho paura che facciano del danno ad altri”⁹⁵. Sempre da Sovana il visitatore apostolico torna a premere perché i maniotti si sottomettano senza riserve a Roma

⁸⁷ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 143.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), cc. 166.

⁹⁰ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 222.

⁹¹ Durante il periodo in cui i coloni sono impegnati nella ricostruzione del borgo, il granduca garantisce a ogni individuo la razione giornaliera di cibo.

⁹² ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), cc. 163-65.

⁹³ Il 30 novembre 1676 padre Odorisio comunica che “s’aspettano qui alcuni altri mainotti che habitano nei contorni di Pisa. S’aspettano anche quei pochi che sono restati in Bibbona, ma non per adesso onde trovandosi ivi quel prete regolare si potrebbe scrivere al vescovo di Volterra per la dispensa. Cfr. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), cc. 196.

⁹⁴ Adoperandosi “per rappacificarli in certi contrasti e differenze che avevano con un prete loro greco di Cirigo”. Cfr. *Ibidem*.

⁹⁵ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), cc. 169-70.

e accolgano il rito latino, così soddisfacendo le sempre più pressanti richieste che sul punto vengono dal vescovo di Sovana. Padre Odorisio ottiene buoni risultati coi più giovani, la cui conversione “non è cosa malagevole”, mentre “per li vecchi è difficile”⁹⁶. Diversamente dai desiderata del vescovo, il missionario non forza la mano con chi si ostina nel culto orientale, anche perché è lo stesso granduca a garantirlo⁹⁷.

La conversione è perseguita attraverso la catechesi, ma anche sfruttando le necessità materiali dei coloni. Così ad esempio, per “arrivar ad haver qualche beneficio per campare” alcune famiglie maniotte avviano i propri figli al sacerdozio latino, mentre altre mettono “i figlioli loro in servizio a padroni italiani”⁹⁸. In un primissimo momento – commenta il frate domenicano con disappaccio del 31 agosto 1676 – i maniotte avrebbero preferito morire di fame invece che consegnare “detti loro figli in mano de’ cattolici”, col rischio che “perdessero il loro rito, o pure apprendessero la nostra fede”, ma col tempo, questa rigidità è stata superata e ora

quando li vogliono mettere in servizio di qualche italiano, vengono da me a domandarmi se ha lecito ai figli loro far il rito latino, mentre servono i latini; io li rispondo che non solo è lecito, ma è conveniente e faccio pure quel che fanno i lor padroni e così dicendoli si contentano e lasciano i lor figli in poter de padroni e non cercano altro”⁹⁹.

Tuttavia, il missionario si premura di sottolineare che anche le conversioni ottenute con simili mezzi sono frutto di libere decisioni e non determinate dal bisogno, anche perché il granduca “qui in Sovana li mantiene con tutte le lor commodità” e non si trovano nella condizione in cui versavano a Bibbona, dove “morivan di fame”¹⁰⁰. Nel novembre 1676, Odorisio si dice soddisfatto per la situazione della colonia di Sovana, che gli pare ordinata e sotto controllo. “Per grazia di Dio – scrive il padre domenicano – hora tutti frequentano la chiesa, le feste e non mi manca nessuno dalla predica”¹⁰¹. Tuttavia, l’assimilazione culturale resta obiettivo lontano e questo complica i rapporti del visitatore apostolico con le locali autorità ecclesiastiche¹⁰². Per Odorisio il problema

⁹⁶ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 166.

⁹⁷ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), cc. 169-70.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 182.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Anche in questa fase relativamente tranquilla, non mancano elementi di criticità. È il caso, solo per fare un esempio, delle due donne maniotte per le quali il visitatore apostolico chiede al vescovo un provvedimento di immediata espulsione “perché danno mal esempio e son causa di grandissimo scandalo e tutti mormorano di esse”. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 196.

¹⁰² Il padre se ne lamenta con i superiori romani ai quali segnala che il vescovo gli dimostra “cortesia solo a parole”. Cfr. ASPF, Scritture riferite nei congressi,

può essere risolto eliminando i “loro” preti, che sono i più ostili al culto latino e “non essendo nessuno di costoro, che si disponga ne manco per immaginazione a pigliar li ordini secondo il rito greco, verrà tempo che sarà estinto”¹⁰³.

Nel luglio 1676, il visitatore apostolico fornisce un quadro più ragionato della missione, tracciando una sorta di “mappa della conversione” dei coloni maniotti. Alcuni, scrive il padre domenicano,

sono veri cattolici e non solamente bene assicurati nella fede, ma fanno anche il rito latino, e si contentano vivere conforme vivono li paesani di questo luogo, né si curano andar nella chiesa greca se non per sentir la predica conforme li ho ordinato, acciò sentendo quel che dico circa la fede maggiormente si confermino in quella¹⁰⁴.

Ci sono poi coloro che, sebbene cattolici, desiderano conservare il rito greco. È un desiderio al quale padre Odorisio risponde predicando che il Papa è il “capo unito della chiesa” e che sostenere la superiorità di altro patriarca levantino “è una vanità e pazzia”¹⁰⁵.

Un terzo gruppo di maniotti è formato da coloro che “dicono qualche sproposito circa la fede”, ma più “per inavvertenza e per ignoranza” che per matura convinzione. Tuttavia, secondo il visitatore apostolico, simili comportamenti non sono più scusabili, “perché, essendo hora quindici mesi hormai che li vò attorno predicandoli la verità, non possono peccar [...] d’ignoranza crassa”¹⁰⁶.

Infine, ci sono i maniotti che “peccano contro la fede per malicia”; gente preoccupata unicamente “dei zeni temporali e di goder quel che li dà il granduca” e che ama “vivere nella perfidia”. Individui simili, spiega Odorisio, “non sono in nissun modo compatiti e quand’errano non si lasciano impuniti”. Il missionario li minaccia di castigo perché non “diano scandalo con li loro mordaci parole” e quelli “per paura tacciono”¹⁰⁷. Per isolare gli elementi più pericolosi, il missionario sprona i fedeli dall’altare perché denuncino chi pronuncia parole contrarie alla vera fede. La pena per chi non collabora è la scomunica, “perché costoro – scrive ancora il missionario – anche se sono scismatici, temono assai le scomuniche de’ cattolici”¹⁰⁸. Se il monaco domenicano si mostra ben disposto nei confronti dei greci che osservano le sue direttive, “al contrario, quelli che so esser un po’ ostinati li fo’ passare per il torchio avanti di farli qualche favore”. L’asprezza maggiore padre Odorisio la riserva a chi non teme

Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 166.

¹⁰³ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), cc. 169-70.

¹⁰⁴ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), cc. 176-77.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem.*

di mostrarsi restio ad abbracciare il cattolicesimo; costoro sono ciechi, scrive il missionario, e “l’abborrisco più che fossero hebrei”.

Resistenze e orientalizzazione

Il quadro fornito dal missionario di Propaganda rivela che solo una piccola parte dei coloni maniotti resiste all’assimilazione culturale. La realtà è invece ben più articolata. Il 21 dicembre 1676, ad un anno e mezzo dall’inizio della visita apostolica di Toscana, padre Odorisio scrive ancora a Roma per avvisare i suoi superiori che un prete maniotto “dice di voler venire a Roma” a fare pressioni perché i greci possano liberamente praticare il rito orientale e “tutti quelli che hanno abbracciato il rito latino, ritornino un’altra volta al rito greco”¹⁰⁹.

Una settimana dopo, padre Odorisio segnala la presenza a Sovana di altri sacerdoti maniotti che “sempre contrastano e fanno fazioni e pretendono far divisioni di parrocchie, incitando ciascheduno di loro la plebe per aderire al suo volere”. Il missionario cerca in ogni modo di impedire il proliferare di parrocchie di rito orientale perché “seguerebbe qualche scisma e scandalo”. Ma la sua azione di disciplinamento si infrange sulla resistenza opposta da “gente indomita [...]” che minaccia persino l’ordine pubblico¹¹⁰. Le tensioni sono destinate a non chetarsi nel corso del tempo. Nel febbraio 1678, il granduca fa espellere dai suoi Stati due sacerdoti mainotti e sei famiglie residenti nel borgo di Vallerano¹¹¹. È stato padre Odorisio, d’accordo col vescovo competente, ad invocare simile misura, perché

questi scellerati ed indegni sacerdoti [...] dissero molte ingiurie contro il monsignore e contro di me, dissero poi che volevano uscir di qua per andare a vivere a modo loro e far il loro rito, conforme facevano nel lor paese e non volevano star qui a judaizzare e molti altri spropositi contro la nostra fede¹¹².

Dopo tre anni di catechesi, ci sono coloni che non solo vogliono conservare il rito greco, ma in certi casi si spingono fino a riaffermare l’indipendenza da Roma. Tutto ciò è intollerabile per le autorità ecclesiastiche, che invocano punizioni esemplari. “Hor se questi non saranno castigati – si chiede padre Odorisio – che frutto ho fatto io in questi paesi?”. Lo sconforto chiama punizioni che, scrive il missionario, devono

¹⁰⁹ Per tanto – prosegue il dispaccio – prego [...] che se per sorte colui venisse costì per ottener il suo intento far che la Sacra Congregazione non li dia orecchie, conforme io lo lascio cantare...”. cfr. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 200.

¹¹⁰ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 202.

¹¹¹ Attualmente Vallerano è una piccola frazione del comune di Murlo, nella provincia di Siena.

¹¹² ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 298.

essere dirette contro tutti coloro che hanno lasciato la Toscana “che son tutti scismatici”¹¹³. La rabbia del missionario alimenta nuovi e antichi pregiudizi e luoghi comuni negativi sui greci. Pregiudizi, a dire il vero, che il missionario di Propaganda fa suoi fin dal suo primo arrivo in Toscana. Sono di natura assai mutabile – scriveva da Volterra il 2 settembre 1675 – e rivelano così un carattere che “è proprio della nazione greca”¹¹⁴. I maniotti, poi, sono “stimati la feccia della Grecia, e li più ostinati, ed incapaci che si trovino in questo mondo”¹¹⁵. Giudizi molto duri, che padre Odorisio esprime “se ben anch’io sono nato in quei paesi” e che secondo lui spiegano perché “li greci sian stati tante volte uniti con la Chiesa Latina e poi sian di nuovo separati”. È gente inaffidabile, come dimostra il fatto che i maniotti per ben tre volte “s’accordarono in Bibbona [...] di far li loro digiuni secondo il calendario latino”, per poi però tornare “a far secondo il calendario greco”¹¹⁶. E anche se spesso “non fanno difficoltà di comunicarsi alla latina”, poi “certi, nel ricever li sacramenti all’usanza nostra, si mostrano assai renitenti”¹¹⁷.

I più ondivaghi tra i maniotti sono i sacerdoti, che “se ben paiono buoni cattolici, non di meno m’accorsi che lavorano sott’acqua, per far che quelli mainotti che hanno abbracciato il rito latino ritornino un’altra volta al rito greco”¹¹⁸. È a causa dei loro preti che i maniotti conservano l’indole indomita tipica della “gente avezza alla libertà e [...] senza capo, senza legge, senza governo, senza dipendenza da nisuno, christiani solo di nome, incolti per mille errori ed abusi nel loro vivere, disobbedienti ai loro ecclesiastici”¹¹⁹.

L’ambiguità maniotta è preoccupante anche in relazione al contesto sociale sul quale impatta. I coloni si sono insediati in borghi abitati anche da famiglie cattoliche. E quando lo sguardo di chi è incaricato di disciplinare stanziamento e conversione dei levantini in Toscana si volge sui cattolici nativi, i giudizi sono, anche in questo caso, a dir poco sprezzanti. Il vescovo di Sovana considera gli autoctoni una gente “tutta rozza, di pastori d’armenti e bifolchi”¹²⁰. “Huomini incivili”¹²¹, che non mancano occasione di manifestare ostilità e intolleranza verso i maniotti, “che tutto il dì li riprendono, li chiamano ebrei, infedeli, turchi”¹²². “In questi deserti” e “fra gente sì rozza” non c’è speranza che “possi mantenersi il rito greco rettamente”¹²³. La condizione morale e spirituale dei maremmani appare

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 118.

¹¹⁵ Lettera a Propaganda datata Bibbona 13 dicembre 1675. cfr. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 143.

¹¹⁶ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 118.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 184.

¹¹⁹ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 139v.

¹²⁰ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), cc. 163-65.

¹²¹ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 130.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

dunque così compromessa da costituire essa stessa elemento di corruzione per i forestieri che la Chiesa vorrebbe invece educare.

Il parere di padre Odorisio non è molto dissimile. Il missionario deve ammettere che se i maniotti persistono nell'errore "peggio di prima" è anche a causa della presenza di "alcuni italiani pari loro nell'ignoranza"¹²⁴. Ne consegue che i levantini "sarebbero cattolici e veri fedeli di Cristo se non vivessero fra gente grossolana e fra huomini incivili quanto loro". Neppure il clero locale risponde ai canoni di civiltà sui cui si fondano i giudizi del vescovo di Sovana e di padre Odorisio. Quest'ultimo, a metà ottobre 1676, viene cacciato letteralmente dal convento francescano di Pitigliano, dopo sei mesi di difficile convivenza con i frati che lo abitano.

Non seppero licenziarmi in altro modo che da villani – scrive il missionario – poiché mi cominciarono a far tante male creanze [...] la meno inurbanità che usarono con me quei frati per farmi andar via fu il non volermi dar da mangiare altro che pane e vino [...] Dio buono! Se io fossi andato a predicar la fede in Turchia, fra barbari, non haveria incontrati simili trattamenti!¹²⁵

Se anche i frati francescani della Maremma assomigliano più a barbari turchi che a cristiani, come ci si può aspettare che i greci osservino i precetti di Roma? E in effetti, dopo anni di predicazione, lo scarto tra gli obiettivi e i risultati conseguiti resta ampio. Ad aggravare il bilancio, il fatto che la pressione esercitata dalla Chiesa sui coloni ha spinto tanti maniotti ad abbandonare la Toscana. Nel 1681, a cinque anni dall'arrivo dei primi greci, a Sovana se ne contano appena un centinaio e la cittadina si trova ancora "affatto distrutta e disabitata". In assenza di bonifiche, la malaria continua a colpire duramente, rendendo la vita insostenibile per tanti. Sul finire del 1677, anche padre Odorisio contrae la febbre. Nel febbraio, Propaganda gli affianca un assistente¹²⁶, ma due mesi dopo il missionario chiede di essere richiamato a Roma, "perché in questi paesi non posso ricuperare la mia sanità"¹²⁷. Odorisio lascia la Toscana soltanto il 14 maggio¹²⁸. A sostituirlo è Achachio Signolo Calogero, che arrivato a Sovana nel settembre, prende atto che i maniotti presenti, specie quelli arrivati in Maremma negli ultimi due anni¹²⁹, sono "più

¹²⁴ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 112.

¹²⁵ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 184.

¹²⁶ Nel febbraio, la Congregazione invia Antonio Pierio. Questi racconta di avere trovato Odorisio "tanto estenuato dalle continue febbri che a malapena lo potei conoscere". Cfr. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 296.

¹²⁷ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 1 (1576-1680), c. 311.

¹²⁸ Ancora all'inizio di maggio, Odorisio lamenta di non poter credere "mai che la sacra congregazione havesse pensiero di lasciarmi perire in questa mia malattia di nove mesi". Cfr. *Ibidem*.

¹²⁹ Gli arrivi proseguono anche dopo la sostituzione del missionario. Nel dicembre Achachio accoglie altre sette famiglie maniote, per un totale di circa

scismatici che non cattolici”¹³⁰. Achachio chiede l’intervento del Sant’Uffizio e l’autorizzazione a scomunicare chi mangia carne di sabato e nelle viglie e chi celebra i matrimoni in casa¹³¹. È assolutamente necessario stroncare ogni forma di devianza religiosa, perché c’è il rischio che l’errore si diffonda tra “quei pochi italiani che vi si ritrovano, che saranno circa un altro centinaio”¹³².

Conclusioni

L’impiego di forestieri nella colonizzazione interna della Toscana granducale mette in luce le precarie condizioni delle popolazioni maremmane, la cui vita quotidiana appare fatalmente segnata dalla palude, dalla malaria, dalla pratica di un’agricoltura inadeguata. Non che simile scenario non fosse già noto alle autorità granducali, che proprio per questo hanno finanziato il ripopolamento di questi distretti con elementi allogeni. Tuttavia, i timori circa l’identità confessionale dei coloni manioti e il conseguente coinvolgimento delle autorità ecclesiastiche romane fanno sì che l’intervento non si limiti all’ambito civile e infrastrutturale, ma si estenda fino a disciplinare la vita spirituale sia degli ortodossi convertiti che degli indigeni cattolici.

La colonizzazione interna assume così lineamenti analoghi a quelli sperimentati nelle colonie extra-europee, dove la trasformazione agricola del territorio si combina con l’evangelizzazione delle popolazioni che vi si trovano a vario titolo stanziate. In effetti, come l’America o l’Africa, la Maremma toscana appare allo sguardo delle élite del tempo come uno spazio vuoto di civiltà, abitato da popolazioni “rozze” e “idiote”, incapaci di modificare gli equilibri ecologici del territorio che abitano, che permangono così in una condizione di disordine idraulico e morale.

La colonizzazione con forestieri, ed in particolare la loro conversione al cattolicesimo latino, sembra fornire l’occasione di una fertile convergenza tra i piani di sviluppo civile e morale di Firenze e quelli di edificazione spirituale perseguiti da Roma. Tuttavia, dietro un’apparente comunione di intenti e obiettivi, resta una sostanziale distanza nell’interpretazione del significato delle azioni messe in campo. Per il governo granducale l’assimilazione confessionale è innanzitutto diretta al radicamento dei forestieri sul territorio, perché il passaggio all’obbedienza latina li disconnette definitivamente dal circuito della diaspora e dalla condizione di sospetta mobilità che questa porta con sé. Nel passaggio all’obbedienza e al culto latino Roma intravede invece l’occasione di

trenta persone. ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 2 (1681-1715), c. 50.

¹³⁰ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 2 (1681-1715), c. 38.

¹³¹ ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 2 (1681-1715), c. 48.

¹³² ASPF, Scritture riferite nei congressi, Italo-Greci, b. 2 (1681-1715), cc. 17-18.

evangelizzazione l'intero territorio interessato dal ripopolamento e di tutti coloro che vi abitano, compresi i nativi cattolici, che ancora non vivono secondo i dettami tridentini. Sfruttando il varco aperto dai migranti, la corte pontificia introduce una struttura di comando verticale che disciplina il clero e i religiosi locali e li sottopone alla giurisdizione superiore della Congregazione di Propaganda Fide, mettendo così in secondo piano la lealtà al principe che formalmente controlla quel territorio¹³³.

È un *modus operandi* che Roma adotta anche altrove. Proprio Padre Odorisio ci dà prova della circolazione di un simile modello operativo. Una volta rimessosi dalle febbri malariche, il frate viene inviato, ancora una volta come visitatore apostolico, in Corsica, dove dalla seconda metà degli anni Settanta il governo genovese promuove un suo piano di colonizzazione interna attraverso lo stanziamento di greco-maniotti. Nel giro di qualche anno, prende vita la colonia di Paomia, sulla costa centro-occidentale dell'isola, a nord di Ajaccio, in una regione punteggiata dai ruderi di villaggi medievali abbandonati. A padre Odorisio spetta il compito di garantire la presenza di Propaganda anche in questo contesto, dove centinaia di maniotti vivono concentrati in un unico insediamento, limitrofo però a quelli degli indigeni, tutti di fede cattolica romana.

Così Roma conquista un ruolo primario anche nel processo di ristrutturazione e ripopolamento della più grande frontiera marina della Repubblica ligure; un territorio che, forse ancora più esplicitamente della Maremma toscana e analogamente ad altre regioni mediterranee, già dal XVI secolo è assimilato alle colonie extra-europee e, proprio per questo, descritto alla stregua una "India" europea¹³⁴.

Quando Odorisio sbarca in Corsica sa di poter fare conto sull'esperienza maturata in Toscana. In realtà, non solo lui, ma l'intero piano di colonizzazione dei genovesi è ispirato da quanto il granduca ha tentato nei suoi Stati. Le autorità della Superba non solo adottano strumenti giuridici analoghi, ma si spingono fino ad assoldare gli stessi agenti mediatori, le stesse guide spirituali, persino gli stessi coloni¹³⁵. Per queste vie, un'esperienza di colonizzazione interna circoscritta, come fu quella Toscana, acquistava un campo d'applicazione più ampio, mostrandoci una volta di più come la definizione culturale e sociale dei corpi territoriali degli Stati moderni europei sia stato un processo policentrico e translocale.

¹³³ G. Pizzorusso, «Per servizio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide»: *i nunzi apolstolici e le missioni tra centralità romana e Chiesa universale (1622-1660)*, cit., p. 202

¹³⁴ M. G. Pettorru, «*Indias sardescas*». *Forme della prima presenza gesuitica in Sardegna, tra contesto urbano e realtà rurali (1559-1572)*, «Archivio italiano per la storia della pietà. XIX-MMVI, 2006», 19/19 (2006), pp. 1000–1050; I. A. Roa, *Las Indias de aquí: misiones interiores en Castilla, siglos XVI-XVII.*, «Estudios eclesiásticos», 82/321 (2007), pp. 389–409.

¹³⁵ L'attenzione genovese per i piani di popolamento toscani è attestata in Archivio di Stato di Genova (ASGE), *Corsica*, pandetta 8, filza 933.

